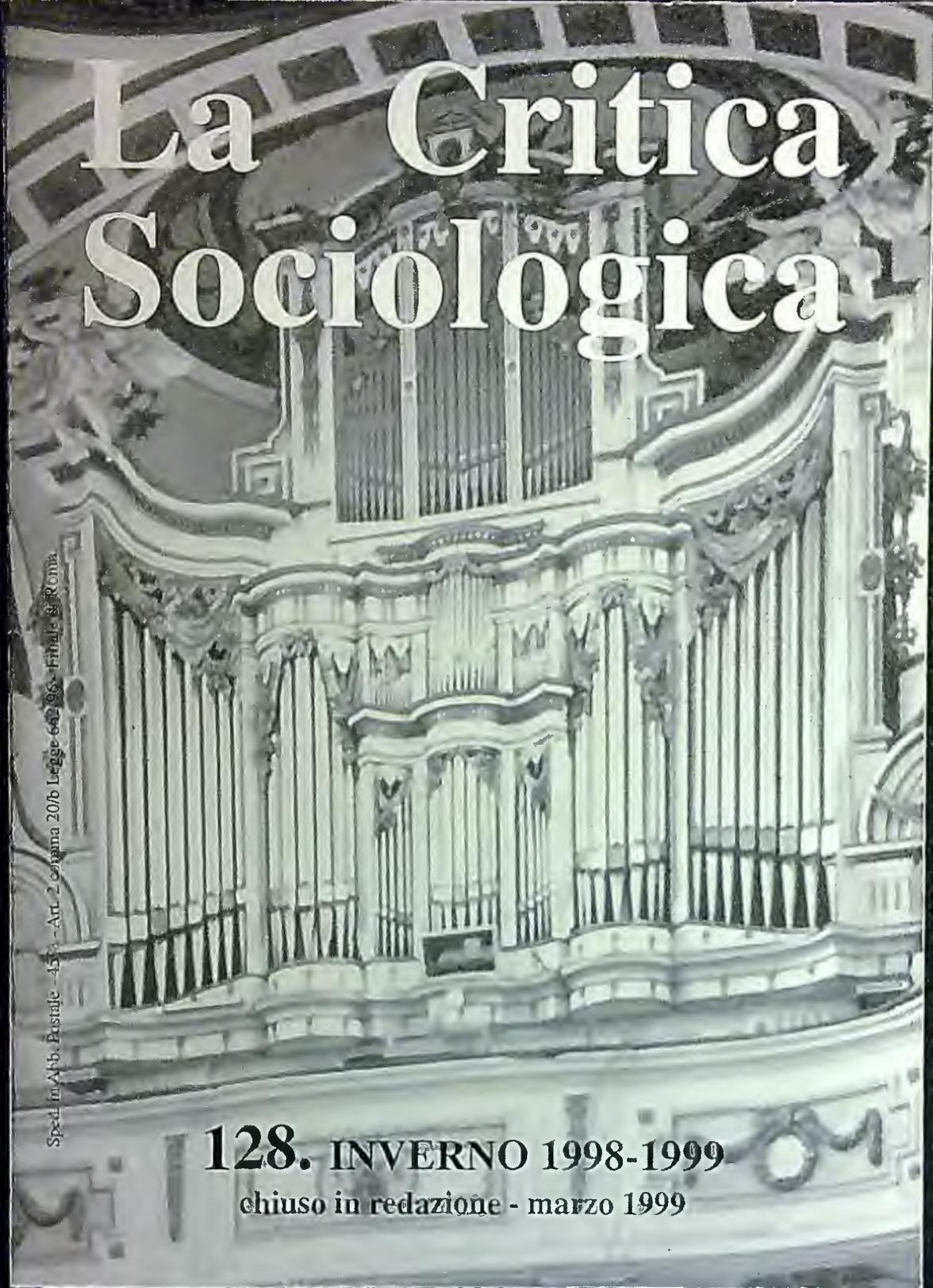


La Critica Sociologica



Sped. in Abb. Postale - 45% - Art. 2 comma 20/b Legge 662/96 - Filiale di Roma

128. INVERNO 1998-1999
chiuso in redazione - marzo 1999

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

Abbonamento annuo L. 70.000 (IVA compresa) / euro 36.15
una copia L. 19.000 / euro 9.81

ESTERO

Abbonamento annuo per l'Europa L. 130.000 / euro 67.14
per i paesi extraeuropei L. 150.000 / euro 77.47
Versamenti in c/c n. 33446006 intestato a « La Critica Sociologica »

Direzione e amministrazione, S.I.A.R.E.S. - s.a.s.

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Tel. e fax 6786760

Partita IVA 01513451003

www.windpress.com

Stampa Litografica 79 s.r.l. - Via di Vigna Giarelli 78 - Roma
Fotocomposizione San Paolo (di L. Puca) - Tel. 51.40.825 - Roma
Finito di stampare marzo 1999

Autorizzazione del Tribunale di Roma N. 11601 del 31-5-1967
Direttore Responsabile: Franco Ferrarotti

Spediz. In Abb. Postale - 45% - Art. 2 comma 20/b
Legge 662/96 - Filiale di Roma

La Critica Sociologica

128. INVERNO 1998-1999
gennaio-marzo

SOMMARIO

F.F. — Terza forza. Terza via. O terza debolezza?	III
SAGGI	
A. Izzo — Il soggetto e i suoi problemi in Alain Touraine	1
L. Del Grosso Destrieri — Alfabetizzazione musicale tra confessioni religiose e istituzioni private	7
B. Corposanto — Alfabetizzazione musicale fra religioso e pubblico in Trentino	24
F. Del Sordo — Società Musica, Chiesa. L'appartenenza religiosa attraverso la nuova prassi liturgico-musicale	35
IL GIUBILEO	
T. Pipan — Tra Mercurio e S. Pietro.	63
DOCUMENTAZIONI E RICERCHE	
O. Forti, F. Pittau — I rifugiati in Italia, Europa e nel mondo: statistiche e situazione	79
INTERVENTI	
F. Ferrarotti — Riflessioni sull'identità europea	93
R. Bertelsons — La creatività nel pensiero di Heinrich Popitz ...	104
CRONACHE E COMMENTI	
F. Ferrarotti — Stanford M. Lyman e la « sociologia supranazionale »	108
La C.S. — « Arriva l'Africa » a Roma	110
G. Della Pergola — Per Gianni Pellicciari, in mortem	111
SCHEDE E RECENSIONI	112
SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES	135

In copertina: Prospetto dell'organo Keppner-Steinmeyer (1768-1910) dell'Abbazia benedettina di Oberelchingen (Germania).

Terza forza. Terza via. O terza debolezza?

Ci fu un tempo, nella stagione più cruda della « guerra fredda », in cui a gran voce e con dispendio notevole di energia intellettuale si dibatteva intorno alla « terza forza » e se ne invocava l'avvento. Soprattutto nell'Europa occidentale, stretti fra un capitalismo ancora per gran parte « dinastico » e privo di scrupoli e un comunismo stalinianamente burocratizzato, gli intellettuali non schierati richiedevano con insistenza un « supplemento d'anima » e un margine, una sorta di zona franca fra i due blocchi, cui amavano dare il nome beneaugurante di « terza forza ». Illusione patetica, destinata a infrangersi contro le dure realtà della Real-politik e delle « leggi » dell'economia. La « terza forza » doveva presto rivelarsi per quello che era, vale a dire la « terza debolezza ».

Oggi si torna a parlare, con un lodevole senso di moderazione, di « terza via ». È il titolo di un fortunato libro del sociologo londinese Anthony Giddens, da sempre noto come un marxista a mezza cottura, divenuto nel frattempo consulente del primo ministro laburista Tony Blair e addetto, quale consigliere del principe, a curare i mali, la famosa « crisi fiscale », del Welfare State e della sua tipica tendenza, pienamente legittimata dalla dottrina socialista tradizionale, a « distribuire » i mezzi finanziari dello Stato, per lo più procurati mediante il torchio delle imposte, agli strati più poveri o, come si dice con un eufemismo insopportabile, « underprivileged » della popolazione. È curioso che Giddens trovi altamente criticabile il vecchio Welfare State, e usi quasi alla lettera le stesse parole della « Lady di ferro » Margaret Thatcher, perché, a suo giudizio, ha la brutta abitudine di distribuire o, meglio, redistribuire le risorse finanziarie pubbliche dall'alto verso il basso. Vien da domandarsi come sarebbe possibile fare altrimenti, a meno di voler « pelare » ancor più scientificamente i ceti già disagiati nella evangelica convinzione che a chi ha sarà dato e a chi non ha sarà tolto anche il poco che ha.

Ironia a parte, nessun dubbio che la sfida delle odierne società tecnicamente progredite consista nel superare le situazioni di emarginazione in cui ancora versano molti cittadini e nel garantire a tutti uno stato di « inclusione sociale », ossia le condizioni minime per una cittadinanza effettiva. C'è da domandarsi se a questo scopo sia sufficiente la buona volontà che si esprime nell'uso positivo degli eventuali attivi di bilancio e non richieda invece di affrontare di petto e senza sotterfugi la questione del potere economico, ma anche politico, dalle cui decisioni strategiche dipendono le

innovazioni tecnologiche e le direzioni fondamentali del processo produttivo.

L'esclusione sociale non piove dalle nuvole. Sono ancora nell'aria gli echi trionfali degli esaltatori della « crescita senza posti di lavoro », della famosa « jobless growth », teneramente coltivati e generosamente foraggiati dai grandi interessi costituiti, da non chiamarsi più semplicemente « vested interests ». Lungi dall'essere mere espressioni del mercato, ortodossamente concepito come un libero « foro di negoziazioni », questi interessi sono loro i creatori del mercato, lo determinano giorno per giorno, lo mandano su oppure giù lucrando sugli sbalzi della congiuntura, alla lettera « lo fanno ». Il neo-cancelliere della Repubblica federale tedesca, Gerhard Schröder, evoca in proposito la metafora del cemento armato. Propone di chiamarli « interessi cementati ». Sorge un dubbio: avrà la « terza via » una quota sufficiente di realismo e di energia per aprire almeno qualche crepa in questo muro di cemento oppure dovremo, ancora una volta, rassegnarci a considerarla una « terza debolezza »?

F. F.

SAGGI

Il soggetto e i suoi problemi in Alain Touraine

Per cominciare da lontano, e riprendendo alcune considerazioni già fatte altrove, (Izzo, 1991, 365-370), nel 1973, in *La produzione della società*, (Touraine, trad. it. 1975), si può osservare che Alain Touraine sostiene che mentre la sociologia prevalente, e in particolare quella funzionalistica, aveva posto l'accento sul problema della « riproduzione » della società, la sociologia non può accettare questa limitazione perché la società, oltre che riprodursi, si « produce ». Ogni sociologia che si riduca all'analisi del solo momento della riproduzione è una sociologia che si fa portavoce dei rapporti di dominio costituiti. Così anche Touraine, come molti altri, muove dalla critica del modello funzionalista. A esso rimprovera anzi tutto di fare riferimento prevalentemente ai valori come fattore di coesione sociale, mentre in qualsiasi società essi si manifestano solo attraverso i rapporti di dominio, i conseguenti conflitti e le conseguenti transazioni, cioè attraverso quelli che l'autore in questione chiama « rapporti di classe », dando a questo termine ovviamente un'accezione più ampia e generica di quello che esso ha nel pensiero marxista. In secondo luogo, la società non è nemmeno « guidata da un *corpo coerente* di valori » in quanto essi si trovano a coesistere in modo contraddittorio con altri valori (*Ibid.*, 64). Infine, il considerare la società dal punto di vista delle istituzioni costituite comporta che tutto ciò che non si conforma a esse è considerato solo come una deviazione, cioè sempre in rapporto con le istituzioni, e che queste ultime non si mettono mai in discussione. Eppure, a parere sempre di Touraine, uscire dal funzionalismo senza uscire dalla sociologia in quanto tale è impresa di grande difficoltà in quanto la sociologia non può rinunciare a riportare l'azione alla società. Questa affermazione appare valida tanto nei confronti di una « sociologia critica dei controlli », che mette in stato di accusa la società per il suo potere esplicito e manipolatorio, quanto nei confronti di una « sociologia delle decisioni » che vede la società come insieme di rapporti tra soggetti agenti che decidono liberamente. Va infatti osservato, a proposito di quest'ultima, che le decisioni non possono manifestarsi che in rapporto con una struttura storicamente costituita, con i rapporti di potere. Così, « la sociologia delle decisioni dissolve il sistema negli attori e nelle loro relazioni, « la sociologia dei controlli » dissolve gli attori nel sistema » (*Ibid.*, 69). Touraine, per cercare di affrontare questa difficoltà, fa riferimento al concetto di « storicità » al quale termine è dato un significato molto diverso da quello usuale. La storicità è la « capacità di prodursi » della società, il momento della produzione che in quanto

tale si contrappone alla mera riproduzione della società. Scrive Touraine: « La società non è riconducibile al suo funzionamento o al suo adattamento all'ambiente, essa si produce da se stessa, in modo tale che esiste una tensione fondamentale tra la storicità di una società e il funzionamento o la riproduzione di una collettività, di una sua "formazione sociale" che manifesta la storicità, ma che è anche un'unità storica particolare e un'organizzazione sociale che funziona secondo delle norme e delle esigenze di coerenza interna » (*Ibid.* 72). In questi termini l'autore in questione affronta il problema dei movimenti sociali. Essi non sono individui singoli, né entità collettive, gruppi, ma sono piuttosto la stessa attività che si esplica nella società attraverso incontri, scontri, tentativi di far emergere determinate forze e determinati valori contro altre forze e altri valori. La sociologia dell'azione vorrebbe superare gli inconvenienti del funzionalismo, della sociologia critica dei controlli e della sociologia delle decisioni sostenendo che la società è sempre un sistema, un'organizzazione, un insieme di istituzioni, ma, allo stesso tempo, anche un insieme di azioni di individui in rapporto tra loro che creano movimenti in continua tensione con le strutture consolidate.

Bisogna dare atto a Touraine di individuare una tra le difficoltà centrali della teoria sociologica contemporanea, la quale oscilla tra uno studio delle istituzioni entro cui gli individui sono ridotti a occupare status e a esercitare ruoli precostituiti, e un attivismo libertario che tuttavia non fa i conti con la coercitività dell'apparato istituzionale. Ma, dopo questo riconoscimento, è difficile non aggiungere anche — e lo stesso autore in questione, del resto, non è lontano dall'ammetterlo esplicitamente — che la sua lucida analisi delle aporie della teoria sociologica contemporanea non sfocia tanto in una nuova proposta teorica, ma rimane piuttosto una testimonianza di un'esigenza insoddisfatta.

Un successivo tentativo di Touraine di andare oltre la difficoltà qui messa in luce e di passare al propositivo, nonostante tutte le sue cautele, non sembra essere scevro da qualsiasi forma di attivismo soggettivistico che finisce con il sacrificare il condizionamento esercitato dalla società intesa come « fatto sociale ». Così, in *Il ritorno dell'attore* del 1984, pur rifiutando il suo autore l'« antisociologia » che auspica « la distruzione del sociale come sede dell'inautentico o della necessità, e fa appello a una libertà antisociale: quella dell'individuo » (Touraine, 1984, 29), egli si richiama poi al soggetto e invoca « la messa in dubbio di tutte le forme di organizzazione sociale » e « l'esigenza della libertà creatrice ». (*Ibid.*, 341). L'attore, termine centrale, che compare nel titolo del libro in questione, non riceve una trattazione esplicita. Esso si direbbe comunque sinonimo dell'espressione « movimento sociale » in quanto per Touraine sono i movimenti sociali ad agire e a produrre l'innovazione anziché riprodurre la società. L'attore potrebbe essere definito pure « soggetto » poiché « il soggetto è il termine con cui si definisce l'attore quando costui si situa al livello della storicità, della produzione dei grandi orientamenti normativi della vita sociale » (*Ibid.*, 15). E' necessario insistere che non si tratta dell'individuo, e neppure di un gruppo strutturato, ma, come si è detto, di un movimento. La questione si complica di molto perché quelli di cui tratta

il libro non sono ancora realtà in atto, ma mere possibilità, con la sola eccezione del movimento operaio. Eppure i movimenti sono considerati come il problema centrale della sociologia. Una sociologia che non voglia essere un retaggio del passato, che non voglia rimanere legata a categorie interpretative ormai superate, è e deve essere una sociologia dei movimenti. Ciò non implica che la sociologia non debba studiare l'istituzionale, ma piuttosto, nelle stesse parole di Touraine, che « parlando dei movimenti sociali e dei loro aperti conflitti si comprende meglio come si costituiscono il carattere chiuso delle istituzioni e l'ordine che esse mantengono, come i rapporti di produzione si traducano in rapporti di riproduzione ». (*Ibid.*, 4). Ma questa affermazione rimane ancora prevalentemente un programma di lavoro. I movimenti sociali, che costituiscono il vero ambito problematico della nuova sociologia, si definiscono anzi tutto negativamente. Touraine, tuttavia, giunge anche a una definizione esplicita: « Il movimento sociale è l'azione, a un tempo culturalmente orientata e socialmente conflittuale di una classe sociale definita dalla sua posizione di dominio o di dipendenza nel mondo dell'appropriazione della storicità, dei modelli culturali di investimento, di conoscenza e di moralità, verso i quali esso stesso è orientato » (*Ibid.*, 152).

Nonostante che orientamenti culturali e realtà istituzionali sembrano qui essere in conflitto, si legge nel libro in esame che « Anzi tutto viene la cultura » (*Ibid.*, 31). Ma il movimento sociale è definito come azione. Esso stesso sembra essere l'attore, il soggetto, la classe sociale intesa in senso molto lato come soggetto storico. « La vita sociale è definita anzi tutto dall'azione autoproduttrice e autotrasformatrice che essa esercita su se stessa » (*Ibid.*, 38-39). L'azione è dunque concepita come libertà. Eppure il condizionamento sociale non solo non è negato, ma non si può nemmeno dire, afferma un po' sorprendentemente Touraine, « che la spiegazione in termini di movimenti sociali renda conto meglio di altre di tutta la realtà sociale » (*Ibid.*, 163). Quest'ultima si può osservare anche da altri punti di vista, quali quello dell'ordine istituzionale. Non solo; gli stessi movimenti sociali vanno compresi in rapporto con l'ordine. Esso infatti non è mai totalmente chiuso: lascia sempre anche qualche spazio alla libera azione. La crisi dell'ordine istituzionale sembra anzi essere un elemento necessario all'emergere dei movimenti. Essi, anche se sono un fenomeno culturale più che politico o economico, oggi sono anche una manifestazione specifica delle società postindustriali. Ma, pur ponendosi essi fuori dalla politica, e, anzi, contro la politica, è ugualmente vero che essi sembrano avere la necessità di un'organizzazione politica democratica per non soccombere subito alla repressione più dura. Touraine tende a sottolineare soprattutto la necessità dei movimenti sociali per la democrazia, ma dal suo discorso sembra potersi dedurre anche il processo opposto: la necessità della democrazia per la sopravvivenza dei movimenti. L'accentuazione del momento della libertà, dunque, non impedisce all'autore in questione di riconoscere che i movimenti sociali sono, nella realtà storico-sociale, condizionati dallo sviluppo economico e dal sistema politico. Anzi, tale condizionamento appare così forte che i nuovi movimenti sociali stentano a rea-

lizzarsi, non sono ancora una realtà in atto. Al massimo si può affermare che « oggi l'analisi di certi comportamenti collettivi ci può condurre all'ipotesi che alcuni movimenti sociali sono possibili » (*Ibid.* 335). La cultura è sufficientemente avanzata per avvertirne l'esigenza, mentre la società appare arretrata. Così, rispetto all'unico movimento del passato, che, come si è detto, è il movimento operaio, i movimenti possibili oggi appaiono avere un carattere più marcatamente culturale. « Essi prendono posizione sulla salute e sulla sessualità, sull'informazione e sulla comunicazione, sul rapporto con la vita e con la morte » (*Ibid.*, 322). Lottano per crearsi uno spazio autonomo tra pressioni politiche ed economiche. L'idea secondo cui i movimenti sociali oggi non sono che una possibilità spinge Touraine ad attribuire una particolare importanza al momento soggettivo inteso ora come interiore, inespesso. Egli scrive: « Il soggetto si coglie, al di là delle sue opere e contro di esse, come silenzio, estraneità dal mondo così detto sociale ». (*Ibid.*, 65). Nell'analisi sociologica « si deve introdurre « un'altra concezione del soggetto, che metta l'accento sulla distanza tra la creazione e le opere, la coscienza e le attività » (*Ibid.*, 10).

A questo punto ci si può forse chiedere se la difficoltà maggiore di Touraine non stia proprio nella fiducia accordata ai movimenti sociali intesi come soggetto anche senza espressione esteriore, il che riporta all'interiorità del singolo, alla sua autenticità, anche se questo punto di vista, come si è detto, era stato scartato. « E' stranamente nella vita privata, nelle espressioni meno direttamente politiche, come la canzone, o anche nei piccoli gruppi intellettuali, che bisogna cercare la vita latente delle esigenze e delle contestazioni di nuovo tipo » (*Ibid.*, 293).

Queste affermazioni del Touraine del 1984 forse non hanno soddisfatto completamente nemmeno tale autore, che, in libri più recenti torna ripetutamente sul tema del soggetto. Così è in *Critique de la modernité* del 1992. Qui il soggetto inteso come silenzio, come « estraneità dal mondo » sembra lasciare il posto a una concezione almeno parzialmente diversa in cui il soggetto si realizza invece anche attraverso la modernizzazione nel suo aspetto di razionalità strumentale. Touraine afferma ripetutamente che la modernità non si può far coincidere con la razionalità strumentale, che annienta la soggettività assoggettandola al processo dominante della scienza e della tecnologia. E tuttavia la razionalità strumentale è un momento necessario della modernizzazione. L'altro suo aspetto imprescindibile consiste nella soggettivizzazione, nella libertà creatrice del soggetto che la razionalità strumentale invece nega riducendo tutto a sé. Scrive Touraine: « Per troppo tempo la modernità non è stata definita che dalla efficacia della razionalità strumentale, il dominio del mondo reso possibile dalla scienza e dalla tecnica. Questa visione razionalistica non deve in alcun caso essere rifiutata, perché essa costituisce l'arma critica più potente contro tutti gli olismi, tutti i totalitarismi e tutti gli integralismi. Ma essa non offre un'idea completa della modernità ». L'altro momento imprescindibile, come si è detto, è quello della soggettivizzazione (Touraine, 1992, 240). Ora, se il momento della razionalità strumentale, della scienza e della tecnica, che si manifesta anche nell'organizzazione esteriore della società, è ne-

cessario alla modernità, la soggettività difficilmente può essere concepita ancora come silenzio e estraneità dal mondo. Essa ha bisogno dell'esteriorità. Se la modernità è « la tensione tra la razionalizzazione e la soggettivizzazione » (*Ibid.*, 255) difficilmente quest'ultima può essere intesa separatamente dalla prima. Il soggetto si manifesta nella sua tensione con la razionalizzazione. Ancora nelle parole dell'autore in questione: la « soggettivizzazione non è separabile da un equilibrio instabile tra due orientamenti opposti e complementari: da un lato la razionalizzazione attraverso la quale l'uomo è padrone e dominatore della natura e di se stesso; dall'altro le identità personali e collettive che resistono ai poteri attraverso i quali la razionalizzazione è messa in atto ». (*Ibid.*, 269).

La soggettività emerge dall'intreccio di razionalità strumentale e dal rifiuto di essa in quanto limitazione, ma senza di essa nel mondo contemporaneo la stessa soggettività non potrebbe sussistere. Sembra esservi, almeno rispetto a certe affermazioni del *Ritorno del soggetto*, una rivalutazione del momento dell'esteriorità e dell'efficacia. Ma nel libro successivo — *Pourrons-nous vivre ensemble?* — questo « ottimismo », a detta dello stesso autore, sembra più moderato (Touraine, 1997, 108). Nel 1992 Touraine aveva « posto il tema della soggettivizzazione sullo stesso piano di quello della razionalizzazione » (*Ibid.* 108). Ora, invece, il soggetto è concepito come lotta, resistenza, reazione sia alla razionalità strumentale sia alla « comunità », all'integrazione che, come vogliono i funzionalisti, riduce completamente a sé il soggetto. Bisogna chiedersi allora in che cosa consistono questo soggetto e la sua forza di opposizione. Questa domanda sembra — se l'interpretazione del testo qui proposta non è errata — essere al centro del discorso di *Possiamo vivere insieme?*. « Questo soggetto — scrive Touraine — non è un'anima presente nel corpo o nello spirito degli individui. E' la ricerca, attraverso lo stesso individuo, delle condizioni che gli permettono di essere l'attore della propria storia » (*Ibid.*, 78). E si è appena detto che ciò è possibile solo liberandosi dalla razionalità strumentale, connessa con la logica e la realtà del mercato e delle società liberali, e dall'integrazione nella comunità. E « questa doppia liberazione del Soggetto, che si libera dalla forza dei mercati o degli imperi da un lato, e dalla clausura delle comunità dall'altro, è la condizione necessaria perché si stabilisca la comunicazione tra Soggetto e Soggetto » (*Ibid.*, 79). Questa è anche la condizione della felicità. Si tratta, più che di una realtà compiuta, di un processo: la liberazione dalla razionalità strumentale non è mai completamente raggiunta. La lotta è compiuta dal Soggetto, inteso non come vita interiore dell'individuo, ma come relazione, in quanto l'idea del soggetto si lega a quella di movimento sociale (*Ibid.*, 102): e tuttavia, scrive Touraine non senza creare una difficoltà per il lettore, « il rapporto con se stessi domina il rapporto con gli altri: è un principio non sociale che domina le relazioni sociali ... Noi riconosciamo che il sociale si basa sul non sociale e non si definisce che per il posto che attribuisce o rifiuta a questo principio non sociale che è il Soggetto » (*Ibid.*, 89). Il problema che si pone a questo punto è come può il soggetto, con la sua base non sociale, essere costituito dai movimenti sociali, dai rapporti, dalla comuni-

cazione. Nonostante la netta negazione in proposito che si ritrova in Touraine, qui il soggetto sembra identificarsi con l'individuo e la sua forza di reazione a ciò che gli si oppone non è più ricercata nella tensione con la razionalizzazione o la comunità, ma sembra ritrovarsi solo nel soggetto stesso nella sua priorità e dunque nella sua originaria autonomia.

Opportunamente Touraine si oppone sia al funzionalismo sia alla teoria critica della società. Anche recentemente egli ha attaccato Robert K. Merton in quanto riduce il soggetto alla passività degli status e dei ruoli all'interno del sistema. Nel libro del 1992 possiamo leggere: « Il Sé è ciò che Robert K. Merton chiama l'insieme dei suoi ruoli (*role set*), insieme che non ha altra unità che la logica del sistema sociale, che alcuni chiamano razionalità e altri potere » (Touraine, 1992. 267). Quanto alla teoria critica — in particolare è preso di mira Marcuse — essa, pur muovendo da presupposti valutativi opposti a quelli del funzionalismo — giunge agli stessi risultati del funzionalismo, in quanto nega ogni autonomia al soggetto totalmente integrato nel sistema sociale. Touraine invece è deciso a sostenere la libertà del soggetto. Esso tuttavia a volte sembra interpretato come forza che si estrinseca dalle stesse tensioni sociali, come quando il soggetto è inteso in termini di movimento sociale, altre volte sembra invece inteso come forza autonoma e precedente rispetto a qualsiasi socialità. Ma questa idea della priorità del soggetto, che, quando è asserita rende difficile distinguere il soggetto dall'individuo, può almeno ipoteticamente essere spiegata in termini di condizionamento sociale. Dopo un periodo in cui dall'una e dall'altra scuola la soggettività era stata negata o quasi in nome del sistema, è venuto il momento della sua rivendicazione. Ciò si è verificato in molti casi e da parte di scuole anche molto diverse l'una dall'altra. Ma, come ho già cercato di sostenere anche altrove (Izzo, a cura di, 1990), se la rivendicazione del soggetto ha essa stessa una matrice storico-sociale, allora il soggetto non può essere inteso come autonomo e prioritario rispetto ai condizionamenti storico-sociali.

ALBERTO IZZO

Riferimenti bibliografici

- IZZO, ALBERTO, (a cura di), *Il ritorno del soggetto*, Roma, Bulzoni, 1990.
IZZO, ALBERTO, *Storia del pensiero sociologico*, Bologna, Il Mulino, 1991.
TOURAINÉ, ALAIN, *La produzione della società*, (1973), Bologna, Il Mulino, 1975.
TOURAINÉ, ALAIN, *Le retour de l'acteur. Essai de sociologie*, Paris, Fayard, 1984.
TOURAINÉ, ALAIN, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.
TOURAINÉ, ALAIN, *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, Paris, Fayard, 1997.

Alfabetizzazione musicale tra confessioni religiose e istituzioni private: riflessioni storico-teoriche

La creatività in tutti i campi artistici è sostanzialmente, almeno in modo parziale, legata a due condizioni: a) un generale riconoscimento dell'utilità comunicativa e dunque culturale dell'alfabetizzazione e della capacità di decodifica dei diversi linguaggi espressivi (fondamento di un'ampia base sociale dalla quale i talenti possono emergere¹; b) l'esistenza di ricompense (economiche e di prestigio) per la pratica delle arti. Fin che la Chiesa fu importante committente di opere d'arte, numerosi furono i compositori che si dedicarono al genere che essa usa e vuole controllare. Quando tale funzione di committenza declinò, la produzione di musica sacra di altissima qualità declinò essa pure. I compositori si dedicarono ad altro. Peraltro l'ispirazione religiosa cattolica non scomparve, ma assunse toni più personali, disgiunti dall'istituzione e da questa rifiutati. In questo saggio cercherò di illustrare queste tesi discutendo lo sviluppo della musica sacra protestante (in particolare luterana, poiché i calvinisti ammettevano a malapena il solo canto corale all'unisono) ed il contemporaneo declino di quella cattolica, il diverso significato teologico e liturgico attribuito alla musica religiosa dalle due confessioni e la conseguente differente istituzionalizzazione dell'educazione musicale (*Hausmusik* ed Università vs seminari e conservatori pubblici). Ed è un rapporto tra fede e disciplina, tra fede e mediazioni istituzionali.

Questo saggio prende in considerazione solamente i presupposti storici e la situazione contemporanea in alcune parti d'Europa, trascurando la complessa evoluzione di questa problematica nelle Americhe ed in altre parti del globo. Risulta quindi chiaro che il tema non sarà una valutazione estetica categoricamente preclusa alla sociologia (secondo l'insegnamento weberiano), quanto una considerazione dei fattori extra-musicali (*Aussenmusikalischen Faktoren* secondo la terminologia di Kurt Blaukopf)². Vor-

¹ Si pensi solamente alle capacità diffuse anche a livello popolare, di interpretazione iconografica nei tempi precedenti all'alfabetizzazione letteraria e al passaggio dalle culture oralmente trasmesse, ed alla lettura ad alta voce. Agostino nel libro sesto (2.2) delle *Confessioni* stupisce che Ambrogio legga senza muovere le labbra: « nel leggere i suoi occhi correvano sulle pagine e la mente ne penetrava il concetto, mentre la voce e la lingua riposavano », testimonianza dell'abitudine nell'antichità di leggere ad alta voce, alla lettura individuale, ecc.

² Cfr. M. WEBER, *Der Sinn der « Wertfreiheit » der soziologischen und oekonomischen Wissenschaften*, in *Gesammelte Aufsätze*, Tübingen, 1922 (1^a ed. 1917) e K. BLAUKOPF, *Musik in Wandel der Gesellschaft*, Piper, München Zurich, 1982.

rei fosse chiaro al lettore che procedo per tipi ideali: strumenti euristici, dunque, e non rappresentazioni con pretesa di completezza di realtà così complesse. Inoltre, questo breve contributo costituisce solo parte di un più ampio studio, il che può giustificare almeno parzialmente, il modo di procedere per salti storici che possono sconcertare il lettore specialista.

1. Breve introduzione storica al problema

L'annoso dibattito sui rapporti tra alfabetizzazione e confessioni religiose risale a tempi precedenti il geniale tentativo di Weber di stabilire una relazione tra alfabetizzazione e sviluppo capitalistico³. Weber cercò di stabilire euristicamente tale legame limitatamente al campo della comunicazione scritta, anche se a differenza di altri padri fondatori della sociologia avanzò ipotesi sui rapporti tra progresso tecnico, coesione sociale e possesso di varie tecnologie comunicative. Il suo contributo alla sociologia delle pratiche musicali resta tuttora, per quanto contestato sulla validità dei dati statistici allora reperibili⁴, un incomparabile esempio di erudizione e capacità di sintesi teorica, sebbene non si sia occupato di tali rapporti nel campo dell'alfabetizzazione musicale. Il tentativo che si persegue in questa sede consiste nell'offrire alcune linee d'indagine sulla sua strada. Dovrebbe essere chiaro che si tratta di due distinti ma correlati problemi. Il primo concerne l'alfabetizzazione musicale della gente comune⁵, il secondo riguarda le istituzioni (ecclesiastiche, aristocratiche e, più tardi, borghesi) dei committenti e dei mecenati (e già si è detto quanto i compensi attraggano i talenti) fino alla situazione odierna che vede al contempo la presenza di finanziamenti pubblici e di ricorso al mercato.

È forse opportuno un breve richiamo alla storia della lettura popolare della Bibbia perché, oltre ad influenzare l'alfabetizzazione letteraria, ha avuto un peso rilevante anche in quella musicale. La storia dell'approccio diretto alle Scritture non è lineare come si potrebbe supporre. Il rapporto luteranismo-lettura individuale vs cattolicesimo-mediazione orale sacerdo-

³ Cfr. in particolare M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Mohr, Tübingen, 1922, (trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze, 1945, 1965, poi varie ed.), in particolare l'introduzione e le pagine finali nelle quali si legge: « non può essere nostra intenzione di sostituire ad una interpretazione causale della civiltà e della storia, astrattamente materialistica, un'altra spiritualistica, astratta del pari. Tutte e due sono ugualmente possibili, ma con tutte e due si serve ugualmente poco alla verità storica... » (pp. 307-8).

⁴ Cfr., tra gli altri K. SAMUELSSON, *Religion and Economic Action*, Scandinavian Univ. Books, Stockholm, 1957.

⁵ Poco dopo la seconda guerra mondiale, in Inghilterra, Benjamin Britten propose in un concerto una sua composizione che prevedeva un breve passaggio, di minima difficoltà tecnica, che doveva essere cantato dal pubblico. Fece distribuire la parte agli spettatori che la eseguirono senza prove, leggendo a prima vista. Ci si può domandare cosa sarebbe successo in un paese latino e cattolico, (Italia, Francia o Spagna). Ma una correlazione troppo cogente potrebbe essere smentita, se la mente corre a paesi come Irlanda o Austria.

tale autorizzato dalle autorità si svolge secondo un percorso che presenta caratteristiche storiche assai differenti.

1.1 Note sul cattolicesimo

Alcuni paesi cattolici (Italia inclusa) erano caratterizzati, prima della Controriforma, da una circolazione assai ampia di versioni « vernacolari » della Bibbia. Fragnito sottolinea che:

« Invano si cercherebbe un'analisi della pur denunciata larga ignoranza della Bibbia da parte degli italiani... la scarsa familiarità degli italiani con il testo sacro, lungi dall'essere, come si potrebbe facilmente pensare, una conseguenza dei processi di secolarizzazione e, quindi, di un progressivo ed autonomo distacco dalla Scrittura sotto la spinta della cultura laica, è in realtà il risultato di una sorta di rimozione, imposta da Roma per oltre due secoli attraverso il divieto di leggerne traduzioni in italiano. Quel divieto, che aveva interrotto una pratica di lettura che si era gradualmente diffusa nel tardo medioevo, continuò a condizionare, anche dopo la revoca di esso a metà Settecento, l'atteggiamento diffidente del clero di fronte ad una frequentazione biblica a torto ritenuta di marca protestante ». E scrive esplicitamente di « un preciso disegno di acculturazione delle masse da parte della Chiesa della Controriforma ostile ad ogni incontro diretto dei fedeli con il Libro sacro »⁶.

La storia della proibizione delle traduzioni in volgare costituisce una lunga ed affascinante *querelle* (litigiosi protagonisti l'Inquisizione, i vescovi, la Sacra Congregazione dei Riti ed il Pontefice stesso) che inizia con il primo bando del 1559 e si conclude con l'editto clementino del 1659. Questa proibizione (culminata nel pubblico rogo delle bibbie in volgare) fu, in certo senso provocata dalla forte spinta alla lettura individuale delle Scritture da parte del protestantesimo e, di conseguenza all'alfabetizzazione.

Non è arbitrario cogliere un parallelo significativo con la pratica musicale nelle chiese. Il luteranesimo sosteneva che tutti i membri (senza distinzione di status ecclesiastico e di sesso) di ogni congregazione cantassero le lodi del Signore, il che comportava un'alfabetizzazione sia pur rudimentale di massa⁷. Nel cattolicesimo da tempo si era stabilito un ordine di cantori professionisti, il Coro (« L'ufficio dei cantori è così nobile ed affine a quello del celebrante, che la chiesa fece delle prescrizioni riguardanti il loro posto e perfino il loro vestito »⁸) a cantare testi approvati dai vescovi (ancora, e non per la prima o l'ultima volta, in conflitto con l'autorità romana). La storia della regolamentazione del canto liturgico romano trova il suo primo documento ufficiale nella famosa Bolla di Giovanni XXII

⁶ Cfr. G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura*, Il Mulino, Bologna, 1997 (pp. 9-10). Quanto segue su questo argomento è ampiamente trattato in questo esemplare studio.

⁷ Cfr. nota 5.

⁸ Cfr. A. ODDONE, S.J., *Concili ecumenici e vicende del Concilio Vaticano*, Vita e Pensiero, Milano, 1934, p. 71.

Currunt enim et non quiescunt del 1322 e continuò per secoli. Riporto la traduzione italiana ⁹:

« ... parecchi seguaci della nuova scuola mentre stanno attenti alla misurazione del tempo, prestano attenzione alle nuove note, preferiscono creare proprie melodie piuttosto che cantare, si cantano i canti ecclesiastici con note semibrevis e minime, sono infastiditi dai puntini e piccoli segni del testo... Spezzano, infatti, le melodie, le involgariscono con i discanti tripli e prevaricano talvolta con mottetti volgari a tal punto da risultare in spregio ai fondamenti dell'Antifonario e del Graduale: costoro ignorano le basi su cui edificano, non conoscono i toni che non comprendono e perfino confondono, mentre si offuscano a vicenda, per la moltitudine delle loro note, sia le pudiche ascese sia le moderate discese per le quali si distinguono i toni stessi nel canto piano. Corrono infatti, e non riposano, inebriano gli orecchi e non li medicano, simulano con gesti degradanti e si disprezza così la devozione che deve ricercarsi e si propala al contrario l'evitanda lascivia. Infatti, come invano ammonisce Boezio, non debbesi dilettere né indebolire con modi più lascivi l'animo che è già lascivo né lo si deve molcire con il frequente ascolto di queste musiche, acché esso non si franga. Perciò Noi e i nostri fratelli, vedendo la necessità di correggere questo costume, ci affrettiamo a relegarlo ed a rigettarlo dal più profondo e ad estirparlo nel modo più efficace dalla Chiesa di Dio. ... Non intendiamo però proibire che talvolta e specialmente nelle Festività, oppure nelle Messe solenni e nei predetti divini uffici si adottino alcune consonanze che rendono più sapida la melodia, come Ottave, Quinte e Quarte, ed altre di tal genere, che si sovrappongono al puro canto ecclesiastico. Tuttavia, affinché l'integrità del canto rimanga illibata e non muti nulla per ciò nella musica ben costumata, massimamente quando simili consonanze molciscono l'orecchio, costoro curino di tener viva la devozione e non permettano che gli animi di coloro che cantano per il Signore si intorpidiscano ».

Ma le prescrizioni musicali del cristianesimo sono antecedenti. È forse questo il luogo opportuno per inserire una prima nota sugli atteggiamenti antifemministi della chiesa romana. Si può iniziare dalla famosa asserzione di San Paolo: « *Mulieres in ecclesiis taceant* » ¹⁰ e proseguire con una deliziosa citazione da San Gerolamo che definisce chi, pur appartenendo al

⁹ « ... nonnulli movellae Scholae discipuli dum temporis mensuranda invigilant, novis notis intendunt fingere suas quam cantare malunt, in semibreves et minimas ecclesiastica cantatur, notulis percutiuntur... » *Acrum et Datum* - Avenione 1322. Ho tratto la citazione da K. ВЛАУКОПФ, *Musiksoziologie. Eine Einführung in die Grundbegriffe mit besondere Berücksichtigung der Soziologie der Tonsysteme*, Kiepenheuer, Koeln u. Berlin, s.d. ma 1950, p. 159. Riporto la trad. it. dovuta alla cortesia del collega Piergiorgio Rauzi. Secondo Blaukopf questa invettiva anticipa il lamento di Erasmo sul fatto che la gente andava in chiesa come in una « sala da ballo ».

¹⁰ Lettera ai Corinzi I, 14.34-35: « *Tacciansi le vostre donne nelle raunanze della chiesa, perciocché non è loro permesso di parlare, ma debbono esser soggette, come ancora la legge dice. E se pur vogliono imparare qualche cosa, domandino i loro propri mariti in casa; perciocché è cosa disonesta alle donne di parlare in chiesa* ». Nella stessa epistola (XI, 3): « *Ma io voglio che sappiate, che il capo d'ogni uomo è Cristo, e che il capo della donna è l'uomo, e che il capo di Cristo è Iddio* ». Per motivi strettamente personali di gusto stilistico, la traduzione usata è quella di Diodati, lucchese emigrato a Ginevra (in quanto condannato a morte per eresia), che la pubblicò nel 1603 (e in francese nel 1644), proprio durante la grande querelle sulle Bibbie in volgare.

deplorable sesso femminile, è autorizzato a cantare. È noto che Gerolamo provava una rimarchevole avversione per le donne di gradevole aspetto ¹¹.

« Si accosti loro [alle novizie] non una compagna elegante e di forme aggraziate (*formosa*) che con voce limpida e chiara moduli un dolce canto, ma una compagna seria, smorta, trasandata, con un velo di mestizia addosso. Sia loro preposta un'attempata " sorella " che l'ammaestri e l'avvezzi con il suo esempio ad alzarsi di notte per la preghiera e la recita dei salmi, a cantare inni al mattino e nelle ore sacre di terza, sesta e nona, ad atteggiarsi quasi a guerriera di Cristo sul campo di battaglia ».

Ed è lo stesso Gerolamo cui viene attribuita la massima « una fanciulla cristiana non dovrebbe neppur sapere cosa sia un flauto » ¹²... Non si sa scegliere tra una interpretazione del detto paolino ed una ossessione falloocratica (ipotesi che potrebbero anche essere compatibili). La storia degli interventi della Chiesa romana nella pratica del canto e della musica nelle chiese è lunga e la riassumerò per soli cenni.

Durante il Concilio di Trento:

« solo nel terzo periodo dei lavori conciliari la musica sacra divenne oggetto di discussione. La XXII Sessione (17 dicembre 1562), nell'approvare il celebre *Decretum de observandis et evitandis in celebratione missarum* che definiva il carattere sacrale della celebrazione eucaristica, stabilì l'eliminazione di qualsiasi espressione sonora di tipo lascivum et impurum... sive organo sive cantu... Gli apparati e le feste del dopo Concilio mancano di ragguardevoli novità... Analogamente nel settore musicale non si riscontrano suonatori e compositori provenienti dall'esterno [solo forze artistiche locali]... A sostegno di questo indirizzo intervenne inoltre l'applicazione degli emendamenti conciliari... La Sessione XXIV, 11 novembre 1563, prescrisse ai Concilii provinciali il compito di sorvegliare la musica sacra » ¹³.

Ed è evidente la contrapposizione all'atteggiamento dei protestanti (in particolare luterani). Al Concilio Tridentino:

« "si trattò, ancor di bandire affatto da' sacrifici la musica: ma i più, e massimamente gli Spagnuoli, ve la commendarono"... Assumendosi in modo totalitario e istituzionale i compiti della religione naturale, la Chiesa si lega alle implicazioni culturali che ne derivano, fra le quali è appunto l'intrattenimento della musica... La Chiesa tridentina avrebbe forse voluto, ma di fatti non poteva affrontare in

¹¹ « *Placeat ei comes non compta atque formosa, quae liquido gutture carmen dulce moduletur, sed gravis, pallens, sordidata, subirisitis. Praeponatur ei... virgo veterana, quae illam doceat et assuescat exemplo ad orationes et psalmos nocte consurgere, mane hymnos canere, tertia, sexta, nona hora sacra stare in acie quasi bellatricem Christi* » (trad. di P.G. Rauzi) cit. in W. WIORA, *The Four Ages of Music*, Norton, 1965, p. 89.

¹² Cit. in G. DYSON, *Storia sociale della musica*, Einaudi, Torino, 1956, p. 58 (ed. or.: *The Progress of Music*, Oxford Univ. Press, 1932).

¹³ E prosegue: « Con i decreti diffusi nel 1580 il cardinale Madruzzo adeguò a queste linee il funzionamento della Scuola della Cattedrale. Il Sommo Scolastico, oltre a dirigere il coro, doveva controllare la chiarezza della parola e disporre il canto al contesto spirituale della Chiesa », cfr. M. BERTOLDI, *Spettacoli e musiche nei secoli XV e XVI*, in R. DALMONTE (a cura di), *Musica e società nella storia trentina*, UCT, Trento, 1994, pp. ...

modo radicale il rapporto arte-culto... le conclusioni furono di una notevole e prevedibile saggezza pratica: evitare gli eccessi, rafforzare la disciplina »¹⁴.

E veniamo al Concilio Vaticano I voluto da Pio IX in un momento storico (« dominato dalle dottrine antisociali del socialismo e del comunismo... e da gallicanesimo e liberalismo che disconoscevano la piena autorità della Chiesa »¹⁵). Tale Concilio si caratterizza principalmente per aver sancito l'infallibilità papale con la *Pastor Aeternus* (non all'unanimità: molti sovrani e principi non vennero invitati ed anche alcuni vescovi cattolici si opposero). Ma di musica non si parlò, poiché bruciava la diminuzione del potere temporale papale e pareva bastassero le precedenti deliberazioni.

Tra il Vaticano I ed il II si colloca il « *Regolamento per la musica sacra* » approvato nel 1885 da Sua Santità Leone Papa XIII, « comunicatoci dalla Sacra Congregazione dei Riti, perché serva di norma al nostro Clero, e venga possibilmente osservato in tutte le parti della nostra diocesi »¹⁶, e in quel « possibilmente » c'è tutta la differenza tra aspetti fondamentali della cultura cattolica e di quella luterana. Ma se nell'art. 18 del « *Regolamento* » si parla di « energici provvedimenti contro i trasgressori », emerge chiara la duplice anima cattolica così bene illustrata da G. Stefani: il contrasto tra « il progetto autoritativo e il vissuto esperienziale del pubblico, rispettivamente nel contesto della liturgia ufficiale e in quello della pratica devozionale privata »¹⁷. Riporto alcuni brani del « *Regolamento* »:

« La lingua propria della nostra Chiesa essendo latina, solo questa dovrà usarsi nella composizione sacro-figurata... Proibizioni speciali... motivi o reminiscenze teatrali e profane... È proibita ogni musica, nella quale le parole del sacro testo si trovino anche in minima parte omesse, trasportate, spezzate, o troppo ripetute, o poco intelligibili... Sarebbe desiderabile che le cantorie non fossero costruite sulla porta maggiore del Tempio, e che gli esecutori fossero possibilmente invisibili... Sono vietati gli strumenti musicali troppo fragorosi, come Tamburo, Gran-Cassa, Piatti e simili, non che gli strumenti propri dei giullari, ed il Clavicembalo ossia Pianoforte... Sarà quindi solo permessa nelle Chiese l'esecuzione di quelle musiche edite o inedite, le quali... approvate con contrassegno del bollo e del visto... dell'Ordinario... provare all'uopo l'applicazione di energici provvedimenti contro i trasgressori... lo stile del canto gregoriano a corale sia il canto proprio della Chiesa, da lei prodotto e comandato, da preferirsi quindi ad ogni altro... lo stile di Palestrina e il moderno siano dalla Chiesa permessi... ma non desiderati come pericolosi per il falso indirizzo del loro uso... la musica sacra è cosa in prima linea liturgica e solo secondariamente cosa musicale... È noto che la sostanza di ogni composizione musicale si riduce a tre accordi armonici che si fondano sulla tonica e sulle

¹⁴ Cfr. G. STEFANI, *Musica e religione nell'Italia barocca*, Flaccovio, Palermo, 1975, pp. 45-47.

¹⁵ Cfr. A. ODDONE, S.J., cit., p. 89.

¹⁶ Così scriveva nel 1885 il vescovo di Como inviando copia del *Regolamento* ai responsabili ecclesiastici. Cfr. G.B. INAMA e M. LESS, *La musica ecclesiastica secondo la volontà della Chiesa*, Monsummi, Trento, 1892.

¹⁷ Cfr. G. STEFANI, cit., p. 7.

relative dominanti... [il trianordo fondamentale (tonica, caratteristica e dominante) rappresenta la Triade S.S.... Consultando le storie si trova che Fozio, Lutero, Calvino e Giansenio e ogni altro eresiarca, rompendo l'armonica consonanza del corpo mistico di Cristo col suo corpo reale, tolsero insieme lo spirito e la vita delle belle arti e quindi ancora della musica... terra natale fu sempre la cattolicissima Italia. Palestrina e il numeroso coro della sua scuola, quando una era la musica, Marcello poi, Pergolese, Paisiello, Piccini, Cimarosa, Cherubini, Scarlatti, Durante, Porpora e innumerevoli altri, quando la musica prese la direzione profana, sono geni che solo il cattolicesimo nel suo centro poté accendere, e solo a questo favore devono il loro merito Mozart e Haydn fra i Germani, Lessueur e Grétry tra i Francesi... l'edificazione dei fedeli non è che fine secondario dell'apparato liturgico, mentre il primario è il culto divino... E così anche la musica religiosa ha per scopo essenziale come la Messa e il Vespri di glorificare Dio e solo conseguentemente quello di edificare i fedeli... non si può dunque avere per sacra la musica di Rossini, Donizzetti, Bellini, Verdi e di tanti altri, sebbene composta per uso ecclesiastico... la musica da loro scritta per la chiesa non è degna di quel santo luogo... In genere gli spartiti di cose ecclesiastiche dati in luce nella seconda metà del secolo scorso e nei primi decenni del presente sono molto sospetti... lo stile del canto gregoriano a corale sia il canto proprio della Chiesa, da lei prodotto e comandato, da preferirsi quindi ad ogni altro canto... lo stile di Palestrina e il moderno siano dalla Chiesa permessi... ma non desiderati come pericolosi per il falso indirizzo del loro uso sebbene originali... Il coro non abbia donne [si riprende il discorso paolino]... disconviene alla donna l'ufficio del canto liturgico anche per la ragione che essa non ha parte nell'ordine sacro e il coro, come fu detto, supplice al clero ed integra la liturgia solenne. V'abbiano parte invece i fanciulli¹⁸... Dai testi dei Santi Padri apparisce nondimeno che il sistema cromatico (successione di mezzi toni) veniva dalla Chiesa interamente rigettato... il gregoriano è comandato... il canto figurativo o alla Palestrina viene dalla Chiesa positivamente lodato... il figurato omofono o sullo stile moderno è solo permesso... [cita in nota Anton Rubinsstein: "Bach è un Duomo, Händel un palazzo reale" ma, commenta Oddone: "Peccato però che Bach è protestante e lascia sentire nelle sue composizioni l'ondeggiare delle sue credenze"]. Verso la fine del secolo scorso, inventato il clarinetto e perfezionata la sinfonia, il mondo cacciò nel tempio la piena orchestra con tutto il suo fracasso: [Tale musica] non sembra essa piuttosto una Bajadera che danza e strepita dinanzi a un suo nume dell'infima specie?... L'uso prevalso in molti luoghi della Germania di cantare nelle funzioni liturgiche inni sacri in lingua popolare sia un abuso enorme... »¹⁹.

Nell'Ottocento la reazione della Chiesa cattolica al predominio della

¹⁸ È forse da qui che iniziò l'uso dei castrati nella Cappella Sistina, argomento spinoso che necessita di qualche specifica. *L'Enciclopedia della musica* Garzanti parla dei castrati « impiegati nella Cappella Pontificia a partire dal XVI sec. E poi all'Opera di Parigi ». W. Ashbrook definisce il castrato come « un cantante di sesso maschile che è stato evirato per poter mantenere la sua voce prepuberale. Questa barbara pratica ebbe origine dal divieto della Chiesa cattolica che le donne cantassero durante i servizi divini. La potenza ed il virtuosismo vocali dei castrati crearono una richiesta per le loro prestazioni tanto nell'opera quanto nel campo della musica da chiesa... Un castrato cantò nel coro vaticano ancora nel 1903 », (cfr. *Encl. Americana*, Int. Ed., 1970, vol. 5, p. 97, voce « castrato »).

¹⁹ Cfr. A. ODDONE, S.J., cit.: ho qui mescolato arbitrariamente passi del Regolamento e commenti di Oddone.

musica sacra protestante fu il movimento ceciliano ²⁰. Tale movimento sorse attorno al 1830 in Italia, Francia e Germania « con lo scopo di restituire dignità e rilievo alla musica sacra (specie a quella legata al culto) sottraendola all'influsso stilistico del melodramma » (così *l'Enciclopedia della Musica* Garzanti). Il Vaticano sostenne il movimento e l'appoggio culminò nel *Motu proprio* « *Inter pastoralis officii sollicitudines* » di Pio X del 1903. I centri più importanti furono l'abbazia benedettina di Solesmes per la ricostruzione filologicamente corretta del gregoriano e l'associazione ceciliana di Regensburg (Ratisbona) ove operarono Witt e Haberl ²¹. Ancora una volta si trattava di un movimento, pur nobilissimo, rivolto al passato e cieco di fronte all'evoluzione della musica: del dott. Witt venne autorevolmente scritto che:

« ... Il dr. Witt, era un tempo ammiratore e seguace di Schnabel, Hahn, Eybler, Leyfried, Preindl, Beethoven, Mozart, Cherubini, Scarlatti, ecc. ... A nessuno più che a lui tornava a malincuore di cacciare dal tempio queste composizioni ricchissime di arte e di sentimento; ma, quando egli conobbe la volontà della Chiesa, che condannava siffatte opere, nessuno fu di lui più ardente nel rimuovere queste ed altre composizioni non tollerate per surrogarvi quelle che erano conformi ai precetti ecclesiastici... ».

Ed ancora:

« Per mandare a rotoli le associazioni di S. Cecilia non vi è che un solo rimedio... Sarebbero pronte a sfasciarsi anche nel caso che il Papa e i Vescovi richiamassero le prescrizioni vigenti, dando a tutti ampia libertà ».

Ha scritto ancora Oddone:

«... dove sono piantate le associazioni di S. Cecilia, funzionano apposite commissioni di periti musici per esaminare quali composizioni siano degne del sacro tempio e da potersi usare, quali no e da doversi quindi rigettare sebbene originali » ²².

Prima del Concilio Vaticano II, vi erano stati numerosi interventi papali: dopo il citato *Motu proprio* di Pio X del 1903, l'enciclica *Divini cultus* di Pio XI del 1928, l'enciclica *Musicae sacrae disciplina* di Pio XII del 1955 e la *Instructio de Musica sacra et sacra Liturgia* del 1958.

²⁰ A Trento nel 1927 sorse per iniziativa di C. Eccher la « Scuola di Musica Sacra » presso il Seminario Diocesano di Trento. Su questo tema vedi il saggio di C. Corposanto, in questo stesso numero della rivista. Carotta scrive: « Il programma era modesto ma essenziale per preparare il personale necessario al servizio musicale nelle parrocchie: canto gregoriano, secondo la scuola di Solesmes, teoria e solfeggio, direzione di coro, organo o armonio. Potremmo dire che la Scuola costituì un ampio e capillare lavoro di alfabetizzazione musicale per il Trentino ». Cfr. A. CAROTTA, *Mons. Celestino Eccher: la musica come ministero pastorale*, in AA.VV., (a cura di G.L. Dardo), *Mons. Celestino Eccher Musicista (1892-1970)*, Atti del Convegno di studi sulla figura e l'opera, ed. a cura del Comune di Taio e della Provincia Autonoma di Trento, 1992.

²¹ A. Regensburg studiò con don R. Felin, iniziatore del movimento ceciliano trentino, al quale subentrò C. Eccher prendendone la guida, dopo un periodo di studio a Roma.

²² Cfr. A. ODDONE, S.J., cit., p. 273, 236, 69.

Per le informazioni riguardanti il Vaticano II mi sono rifatto ad una pubblicazione ufficiale²³. Il primo documento da prendere in considerazione è la Costituzione conciliare *Sacrosantum Concilium* sulla sacra liturgia del 4 dicembre 1963 da cui trarrò le seguenti citazioni:

« Il canto sacro è stato lodato sia dalla sacra Scrittura, sia dai Padri, sia dai romani Pontefici, costoro recentemente, a cominciare da S. Pio X, hanno sottolineato con insistenza il compito ministeriale della musica sacra nel culto divino. Perciò la musica sacra sarà tanto più santa quanto più strettamente sarà unita all'azione liturgica, sia dando alla preghiera un'espressione più soave e favorendo l'unanimità, sia arricchendo di maggior solennità i riti sacri. *La Chiesa poi approva e ammette nel culto divino tutte le forme della vera arte, perché dotata delle qualità necessarie...* (pp. 50-53),... L'uso della lingua latina, salvo diritti particolari, sia conservato nei riti latini. Dato però che, sia nella messa che nell'amministrazione dei sacramenti, sia in altre parti della liturgia, non di rado l'uso della lingua nazionale può riuscire di più grande utilità per il popolo, [*non si parla più di vernacolo o di volgare*], si conceda alla lingua nazionale una parte più ampia, specialmente nelle letture e nelle ammonizioni, in alcune preghiere e canti [*sembra rileggere Lutero*], secondo le norme fissate per i singoli casi... spetta all'autorità ecclesiastica territoriale decidere circa l'ammissione e l'estensione della lingua nazionale [*qui la liberalità liturgica luterana viene fermamente frenata*]. La Chiesa, quando non è in questione la fede o il bene comune generale, non intende imporre, neppure nella liturgia, una rigida uniformità alle doti di animo delle varie razze, rispetta anzi e favorisce la qualità e le doti dei vari popoli (pp. 25 ss.). [*in contrapposizione al testo del 1892*] La Chiesa si preoccupa vivamente che i fedeli non assistano come estranei o muti spettatori a questo mistero di fede, ma che, comprendendolo bene nei suoi riti e nelle sue preghiere, partecipino all'azione sacra corrispondente [*contro le rigide prescrizioni sulla separazione tra fedeli e coro*]... (p. 30). Nelle messe celebrate con partecipazione di popolo si possa concedere una congrua parte alla lingua nazionale, specialmente nelle letture comuni e nella "orazione comune" e, secondo le condizioni dei vari luoghi, anche nelle parti spettanti al popolo (p. 32). La Chiesa riconosce il canto gregoriano come proprio della liturgia romana; perciò nelle azioni liturgiche, a parità di condizioni, gli si riserva il posto principale... Gli altri generi di musica sacra, e specialmente la polifonia, non si escludono affatto dalla celebrazione dei divini uffici, purché rispondano allo spirito dell'azione liturgica... Si promuova con impegno il canto religioso popolare... In alcune regioni, specialmente nelle missioni, si trovano popoli con una propria tradizione musicale, la quale ha grande importanza nella loro vita religiosa e sociale. A questa musica sia dato il dovuto riconoscimento e il posto conveniente tanto nell'educazione del senso religioso di quei popoli, quanto nell'adattare il culto alla loro indole [*riappare un atteggiamento luterano verso la religiosità popolare ed, assieme, la preoccupazione di procurare conversioni nei paesi sottosviluppati, nei quali, come è noto il proselitismo ha maggior effetto e si può parlare, nelle diverse scansioni temporali in cui il fenomeno si verifica, di "inculturazione" tra tradizioni locali e cultura portata dai missionari*]. Nella Chiesa si abbia in grande onore l'organo a canne... Altri strumenti, poi, si possono ammettere nel culto divino, a giudizio

²³ *I documenti del Concilio Vaticano II. Costituzioni - Decreti - Dichiarazioni*, Ed. Paoline, Alba, 1976. (I numeri fra parentesi si riferiscono alle pagine di questo testo). Le sottolineature sono mie e tali sono i commenti in parentesi quadre.

e con il consenso della competente autorità ecclesiastica territoriale... perché siano adatti all'uso sacro o vi si possano adottare, convengano alla dignità del tempio... [rimarchevole nei confronti dei precedenti divieti, come la demonizzazione del clarinetto, ecc.] (p. 52) ».

Il secondo documento vede la luce quattro anni dopo il precedente. Promuove la riforma anche in campo musicale. Si tratta dell'Istruzione *Musicam sacram*: « Sulla sua scia, vennero i nuovi libri liturgici, con i loro "Principi e norme", una vera miniera per mettere in atto, anche musicalmente la "nuova" liturgia: specialmente il Messale e la Liturgia delle Ore. Furono gli anni '70 »²⁴. Ed anche nei paesi cattolici si verificò quella che il citato Routley definisce « *the vexation of pop* », argomento sul quale si dovrebbero spendere troppe parole e sul quale mi propongo di ritornare prossimamente...²⁵.

Giungiamo così al *Catechismo* promulgato da Giovanni Paolo II nel 1992²⁶ del quale riporto un passo:

« "La tradizione musicale di tutta la Chiesa costituisce un tesoro di inestimabile valore, che eccelle tra le altre espressioni dell'arte, specialmente per il fatto che il canto sacro, unito alle parole, è parte necessaria ed integrale della Liturgia solenne" [Con. Ecum. Vat. II, *Sacrosantum concilium*]. La composizione e il canto dei Salmi ispirati, frequentemente accompagnati da strumenti musicali, sono già strettamente legati alle celebrazioni liturgiche dell'Antica Alleanza. La Chiesa continua e sviluppa questa tradizione. Intrattenetevi "a vicenda con salmi, inni, cantici spirituali, cantando e inneggiando al Signore con tutto il vostro cuore" [Efesi, 5, 19]. "Chi canta prega due volte" [Agostino: si noti che nella traduzione vaticana viene eliminato il "bene canit", cfr. n. 13]. Il canto e la musica svolgono la loro funzione di segni in una maniera tanto più significativa quanto più sono strettamente uniti all'azione liturgica secondo tre criteri principali: la bellezza espressiva della preghiera, l'unanime partecipazione dell'assemblea nei momenti previsti e il carattere solenne della celebrazione... L'armonia dei segni (canto, musica, parole e azioni) quanto più si esprime nella ricchezza culturale propria del Popolo di Dio che celebra: Per questo "si promuova con impegno il canto popolare religioso, in modo che nei pii e sacri esercizi, e nelle stesse azioni liturgiche", secondo le norme della Chiesa, "possano risuonare le voci dei fedeli" [*Sacrosantum Concilium*, 119]. Tuttavia, i testi destinati al canto sacro sono conformi alla dottrina cattolica, anzi siano presi di preferenza dalla Sacra Scrittura e dalle fonti liturgiche ».

1.2 Note sul luteranesimo

Per venire al luteranesimo, dobbiamo qui ricordare che Lutero era frate agostiniano e che il grande Agostino aveva scritto *Qui bene canit*

²⁴ Cfr. F. RAINOLDI, *Per cantare la nostra fede. L'istruzione « Musicam Sacram ». Memoria e verifica nel XXV di promulgazione*, Ed. Elle Di Ci, Torino, 1993, p. 5.

²⁵ Tra i tanti testi che si occupano dell'argomento, segnalo per ora L. CASTELLANI, *Secolarizzazione e repertori liturgici: indagine nella realtà dei responsabili parrocchiali del canto liturgico della diocesi di Trento*, tesi di laurea non pubbl., Facoltà di Sociologia di Trento, aa. 1997-98.

²⁶ *Catechismo*, cit., 1156-1158, pp. 306-7.

bis orat ²⁷. Il luteranesimo sorse come movimento inteso a restaurare la purezza originale della cristianità, ma ben presto si allontanò dalle pratiche liturgiche della Chiesa romana. Dopo la Riforma, la musica sacra tedesca si incentrò sempre più sul « corale » che implicava la partecipazione di tutti i fedeli. Questo fatto ebbe due conseguenze. La prima riguarda il temperamento musicale: far cantare insieme uomini e donne implicò, con il passar del tempo l'adozione del temperamento equabile ²⁸. La seconda, l'adozione di una lingua vivente si che la devozione potesse recuperare la genuina partecipazione di tutti. Lutero scrisse nel 1523 la *Formula Missae et Communionis* e nel 1526 il *Deutsche Messe und Ordnung Götterdienst*. In tali opere abbrivui un nuovo ruolo ai credenti di ogni ordine, affermando che: a) il servizio divino poteva essere cantato interamente in tedesco; b) le parti latine potevano essere sostituite da un *lied* tedesco; c) un *lied* tedesco poteva essere aggiunto ad ogni testo liturgico ²⁹. Si notano alcune differenze fondamentali con il catechismo cattolico dianzi citato. Il *bene canit* agostiniano viene depurato dal *bene* (che implica una possibile tendenza alla professionalizzazione dei cantori ed alla loro appartenenza alla struttura ecclesiastica) ed i testi devono essere di precisa derivazione ed approvati.

È necessario ricordare la differenza tra la musica sacra religiosa romana (nella quale le parole erano più importanti della musica e dipendevano strettamente dalla Scrittura o da testi liturgici approvati dalle autorità) e il servizio divino (*Götterdienst*) e la *Gebrauchsmusik*, per i quali il sincero intento dei cantori e degli esecutori era più importante di ciò che la tradizione imponeva. Lutero diede la più ampia libertà alle singole comunità religiose, non imponendo una rigida sequenza liturgica alle celebrazioni. La musica sacra luterana (a differenza del calvinismo che tollerava al massimo il canto corale all'unisono) venne così a stabilire una stretta relazione con la vita quotidiana, in contrasto con l'uso dell'ormai obsoleto latino prescritto da Roma. Si aggiunga, nei paesi protestanti, la diffusa pratica della *Hausmusik* ³⁰ che consentiva una consuetudine meno formalizzata e quotidiana con la pratica religiosa e musicale. La devozione non doveva più passare obbligatoriamente attraverso la mediazione dei sacerdoti e questo non riguardava solamente le pratiche religiose collettive con il loro aspetto musicale, ma anche l'istituto della confessione come colloquio a due tra

²⁷ *Enarratio in Psalmos*, 72, 1.

²⁸ L'argomento è troppo complesso per esser trattato in questa sede e mi permetto di rinviare a BLAUKOPF, *Musiksoziologie*, cit., e a DEL GROSSO DESTRETTI, *La sociologia, la musica e le musiche*, UNICOPLI, Milano, 1988.

²⁹ Su tutti gli argomenti riguardanti la musica nel luteranesimo cfr. A. BASSO, *Frau Musica. La vita e le opere di J.S. Bach*, vol. I, Edt, Torino, 1979, in particolare p. 112.

³⁰ « L'educazione musicale... era un frutto raccolto nel giardino di casa e maturato accanto al focolare degli avi, nel contatto intimo di padre e figlio cui si univano parenti e amici. La musica era contemplata in casa come una virtù del cristiano e praticata fra le pareti domestiche quotidianamente... » in BASSO, cit., p. 158.

fedele e confessor ³¹. Quel che vale per la musica, vale ovviamente anche per l'alfabetizzazione letteraria: si impara a leggere per leggere le Scritture, ma con la stessa capacità si passa a leggere il *Pilgrim's Progress* di Bunyan ³², a Defoe, Richardson, ed a tutta la letteratura profana. In musica, l'alfabetizzazione a scopo religioso poteva, e fu, essere usata nel campo della musica profana (si pensi solo alla musica da camera ed ai concerti, alle *suites*, alle cantate profane, ecc., di J.S. Bach). È mia opinione che questa osmosi nella produzione musicale divenne possibile nei paesi luterani, mentre in quelli cattolici la separazione rimase drastica, provocando intense sofferenze spirituali a grandi musicisti di fede cattolica.

2. La crescente predominanza della musica profana su quella sacra

Si può utilizzare con profitto un vecchio (secondo gli standard sociologici) studio di P.A. Sorokin ³³, il quale distinse tre tipi di cultura (ideazionale, sensista e idealistica). In questo senso, Sorokin fu un epigono della sociologia *onnicomprendente* positivista ottocentesca, sebbene la sua consapevolezza metodologica lo avvicinasse alla nuova fisica del suo tempo ³⁴. Tralasciando una descrizione dei suoi tipi, mi concentrerò sul metodo e sul risultato delle sue ricerche in campo musicale, con particolare riferi-

³¹ Sono consapevole che l'argomento richiederebbe ben altro approfondimento: l'istituto della confessione presenta una storia molto più complessa di quanto appaia da questo breve accenno. Si veda comunque l'interessante saggio di E. BETTA, *Il discorso della confessione nel secondo Ottocento: alcune osservazioni*, in « Scienza e Politica », 18, 1998, pp. 59-78.

³² J. BUNYAN, *The Pilgrim's Progress from This World to That Which is to Come Delivered Under the Similitude of a Dreram. Wherein is Discovered the Manner of His Setting Out, His Dangerous Journey, and Safe Arrival at the Desired Country*, 1678. Il numero delle edizioni è straripante. Il punto che qui interessa cogliere è che Bunyan inizia un nuovo genere di letteratura apologetica, anticipando lo stile del realismo esteriore di Defoe. Malgrado l'evidente carattere metaforico del testo, la narrazione procede con toni borghesemente realistici. L'apologetica cattolica, al contrario, resta legata al fiabesco, al meraviglioso, ai miracoli, ai santi (non più considerati dai riformatori). La propaganda protestante si collegò ben presto, dunque, alle nuove convenzioni narrative borghesi, mentre quella cattolica restò a lungo legata a convenzioni pre-moderne. Basti pensare all'esempio del *Quijote*, per comprendere come il modello narrativo borghese stesse ridicolizzando e rendendo obsoleta la tradizione del meraviglioso-fiabesco...

³³ Per una trattazione generale del contributo di Sorokin alla sociologia della musica, mi permetto di rinviare a L. DEL GROSSO DESTRETTI, cit., cap. 7. Mi riferisco in questa sede a Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, The Bedminster Press, New York, 1952 e, in particolare al vol. I. I primi tre volumi vennero pubblicati nel 1937, il quarto nel 1941. Un'edizione abbreviata in volume singolo autorizzata da Sorokin fu pubblicata con lo stesso titolo nel 1967 da Sargent Publ., Boston. Di questa edizione esiste una traduzione italiana a cura di C. MARLETTI, *La dinamica sociale e culturale*, UTET, Torino, 1975.

³⁴ L prima rifiuta il mondo dei sensi in quanto condurrebbe solo all'errore e cerca la verità nella trascendenza e la sua musica è esemplificata dal canto gregoriano (« unica valida nel mondo cristiano per quasi un millennio »), la seconda si afferma a partire dal XIII secolo, sia in campo profano che sacro e cerca la verità nei sensi; la terza rappresenta una sintesi (hegeliana?) tra le precedenti. Per una possibile comparazione tra l'epistemologia di Sorokin e il principio di indeterminazione di W. Heisenberg, rinvio a L. DEL GROSSO DESTRETTI, cit., pp. 67-69.

mento al rapporto tra musiche religiose e profane. Una prima osservazione sembra indispensabile: invece di basarsi sul suo giudizio personale o su presunte caratteristiche ontologiche di modi, scale, armonie, e quant'altro (come farà Adorno), Sorokin cercò di prescindere e di procedere in modo più significativo:

« in collaborazione con I. Lapshin, ho calcolato i mutamenti in proporzione della musica sacra e della musica profana, con riferimento al numero dei compositori ed al numero delle composizioni di un certo valore, per ciascun tipo di musica ». E prosegue, « Fondandoci sulle principali storie della musica — quelle di Comabarieu, di H. Wollett, la *Oxford History of Music* e quella di Schering — catalogando, da un lato tutti i nomi dei compositori definiti come religiosi o profani in modo predominante e, dall'altro, tutte le opere menzionate con le stesse caratteristiche, abbiamo calcolato le percentuali delle due forme di musica secondo i due metodi »³⁵.

Riporto le tabelle elaborate da Sorokin:

Secolo	Periodo	Numero delle composizioni religiose	Numero delle composizioni laiche	Percentuale Religiose	Percentuale laiche
XVII	1600-1620	19	47		
	1620-1640	19	25		
	1640-1660	25	37	42	58
	1660-1680	42	48		
	1680-1700	54	64		
XVIII	1700-1720	60	57		
	1720-1740	60	72		
	1740-1760	40	55	42	58
	1760-1780	27	55		
	1780-1800	27	52		
XIX	1800-1820	25	73		
	1820-1840	29	67		
	1840-1860	42	87	21	79
	1860-1880	19	126		
	1880-1900	25	163		
	1900-1920	7	138	5	95

Fonte: Sorokin, *cit.*, p. 576, "Proportion of religious and secular composition by centuries"

³⁵ SOROKIN, *cit.*, pp. 309-574. Per una descrizione più completa dello studio di Sorokin rimando al testo originale ed al cap. 7 di L. DEL GROSSO DESTRETTI, *cit.*

Secolo	Periodo	Numero dei compositori religiosi	Numero dei compositori laici	Percentuale Religiosi	Percentuale laici
XVI	1500-1520	26	19		
	1520-1540	19	30		
	1540-1560	22	16	53	47
	1560-1580	18	16		
	1580-1600	31	21		
XVII	1600-1620	28	47		
	1620-1640	22	25		
	1640-1660	31	37	46	54
	1660-1680	47	48		
	1680-1700	64	64		
XVIII	1700-1720	68	57		
	1720-1740	69	72		
	1740-1760	41	55	44	56
	1760-1780	27	55		
	1780-1800	28	52		
XIX	1800-1820	27	73		
	1820-1840	31	67		
	1840-1860	47	87	24	76
	1860-1880	22	126		
	1880-1900	35	163		

Fonte: Sorokin, cit., p. 575, "Proportion of religious and secular composers by centuries"

Abbiamo visto dunque che non si tratta di giudizi personali dell'A., ma che il riferimento è esterno. Presa come base l'*Encyclopaedia Britannica* (nona ediz.) si raccolgono i nomi dei personaggi storici menzionati per ogni periodo di cinquant'anni in dieci campi culturali. Naturalmente Sorokin, pur fidandosi delle sue fonti, non è cieco di fronte alle manchevolezze: « come fonte di nomi storici l'*Encyclopaedia* con tutti i suoi difetti, resta una delle migliori per i nostri scopi. La sua deficienza più evidente è l'incompletezza in generale... Ma il difetto più grave è in certo senso indipendente dall'*Encyclopaedia* e da qualunque altra fonte: il carattere anonimo e collettivo delle realizzazioni culturali nei periodi di cultura ideazionale e, in parte, idealistica... »³⁶. Lo stesso Sorokin riporta giudizi contrastanti

³⁶ *Social and Cultural Dynamics*, cit., p. 326. In altra sede ho notato che « lo studio di Sorokin potrebbe essere ripetuto utilizzando storie delle musiche od enciclopedie differenti e di diversa epoca. Si apre, anzi, l'affascinante prospettiva di ricercare come sono mutati nel tempo i criteri di catalogazione delle opere e dei compositori musicali... » DEL GROSSO DESTRETTI, cit., p. 74.

sulla natura più o meno religiosa di opere come la *Messa in La maggiore* di Beethoven, il *Requiem* di Mozart, la *Sinfonia di Salmi* di Stravinsky, ed altri.

In conclusione, l'analisi di questo autore ci permette di asserire che il declino della musica religiosa nel mondo occidentale fu marcato, ma in misura molto maggiore nei paesi cattolici rispetto a quelli protestanti.

3. Note sulla situazione anglicana ³⁷

Durante il Commonwealth (1649-60) la tradizione della musica sacra inglese venne drammaticamente interrotta. Furono distrutte le grandi istituzioni corali e dovettero tacere gli organi. Tuttavia, nello spazio di un ventennio, poiché i puritani non erano contrari alla musica in sé, ma solo a quella eseguita nelle chiese, la vitalità riprese. La Restaurazione portò al manifestarsi delle tendenze acquisite durante l'esilio in Francia da Carlo, desideroso di imitare il « Re Sole » (tra l'altro con l'ammissione dell'orchestra d'archi in chiesa). Si verificò una professionalizzazione del canto ecclesiastico simile a quello della Chiesa romana e la dissoluzione dei vecchi cori portò all'emergere dei virtuosi. Si succedettero e decadde, mode francesi, tedesche, italiane.

Per arrivare in sintesi alle vicende del nostro secolo, mi rifarò a uno studio di Routley ³⁸ che scrive con riferimento alla musica del ventesimo secolo:

« ... nella musica da chiesa non vi è mai stata un'epoca così piena di sorprese e così piena di promesse creative come la nostra... Per "musica da chiesa" intendiamo in questa sede la musica liturgica in senso lato... [che] nel 1990 era virtualmente un simbololo dell'*Establishment*. Mi occuperò particolarmente delle proteste radicali contro la tradizione che originarono dalla scuola tedesca, dalla scuola organistica francese e dagli esperimenti "pop" inglesi » ³⁹.

Se nel 1900 la musica sacra inglese era rappresentata dalle figure di Edward Elgar e Henry Wood:

« Vi era ancora il Music Hall per la musica popolare e due suoi nemici di fronte ai quali dovette soccombere, il cinematografo e il grammofofono che apparvero rispettivamente nel 1896 e nel 1897. Nelle chiese regnava la musica di Mendelssohn... Fiorirono opere leggere e cantate chiesastiche leggere. La tradizione conservatrice della musica continuò durante tutto questo periodo... una difesa corporativa contro le tendenze che avrebbero corrotto la musica da chiesa vittoriana... Espoventi di questa tendenza ispirarono la revisione strettamente conservatrice nel 1904

³⁷ Questa sezione è tratta ampiamente da A. LEWIS, *La musica sacra inglese*, in *Storia della musica*, Feltrinelli (trad. de *The New Oxford History of Music*, Oxford Univ. Press, vol. VII), pp. 551-620.

³⁸ Cfr. E. ROUTLEY, *Twentieth Century Church Music*, Oxford Univ. Press, New York, 1964.

³⁹ *Id.*, pp. 7, 8, 14, 17.

del famoso innario *Hymns Ancient and Modern*. I folk song delle chiese inglesi nel XIX secolo erano diventati di una volgarità incredibile... Bernby, Stainer, Sullivan... la loro musica da chiesa era "amatorializzata"... sorse un nuovo interesse da parte di musicisti di elevata statura per richieste della chiesa... »⁴⁰.

Più tardi fu Benjamin Britten, in particolare con il suo *War Requiem* del 1962, a divenire il più eminente rappresentante della musica sacra. Si nota l'accettazione da parte della Chiesa anglicana di musica composta non da musicisti esclusivamente dediti ad essa, un'accettazione ancora totalmente aliena dalla Chiesa cattolica (basti citare solamente i casi di Haydn, Mozart, Beethoven e, non ultimo, Stravinsky). Nel Regno Unito non vi erano dunque solo musicisti attratti dalla musica leggera, ma anche altri che combinavano le esperienze dell'avanguardia con gli scopi del culto. Poi venne quella che Routley ha definito « la vessazione del pop », che iniziò con la *20th Century Folk Mass* (1955). Il pop invase il campo della musica sacra. Si potrebbe osservare che non vi è nulla di nuovo sotto il sole, se si pensa all'uso dei canti popolari da parte di Lutero come base degli inni della Riforma o alla musica ovviamente ispirata allo stile della *Beggar's Opera* usata dagli Wesley, ed un passo assai breve ci separa dagli evangelisti pop e dall'incredibile mix di intrattenimento e predicazione perpetrato da personaggi televisivi come Billy Graham (grande consigliere spirituale persino del Presidente Richard Nixon, quacchero!) e dai suoi numerosissimi imitatori negli Stati Uniti.

4. Conclusioni

Come il paziente lettore avrà già compreso, le pagine precedenti costituiscono un *work in progress*. Abbiamo condotto un excursus sui rapporti tra alfabetizzazione musicale, produzione musicale e confessioni religiose: i temi ed i periodi scelti possono essere considerati scelti in modo arbitrario. Con la sua abituale pazienza multisecolare, la Chiesa cattolica ha recentemente operato un riavvicinamento tra popolo e fede (senza tuttavia rinunciare mai esplicitamente ad un principio autoritario). Se non vado errato fu Paolo VI il primo ad aprire la Sala Nervi ad opere musicali condannate energeticamente dalla tradizione precedente (*Requiem* di Mozart diretto da Karajan). Con l'attuale pontefice le occasioni non si contano più, sia nel campo della composizione c.d. dotta e quella c.d. leggera e persino l'ebreo Bob Dylan è stato ammesso alla augusta presenza. Allargamento, dunque, del repertorio nel modo tipico dei gesuiti: *Dilettando Educa*⁴¹.

⁴⁰ Id., pp. 14-19.

⁴¹ Dal titolo di un volume a cura di B. SANGUANINI, *Dilettando Educa. Attori, scene e pubblico nel mondo tridentino prima e dopo il Concilio di Trento. Storia e sociologia*, ed. ARCA, Trento, 1989.

Il Papa sta seguendo sia le orme luterane dell'accoglimento dei grandi compositori contemporanei (ma aspettiamo ancora di udire in un luogo sacro i *Threni* dell'ortodosso Stravinsky, composizione rigorosamente seriale, pervasa da una religiosità di intensità suprema), sia le orme dell'anglicanesimo accettando la *popular music*. Ma, per quanto riguarda l'alfabetizzazione, siamo ancora stretti nella morsa tra Istituti Diocesani di Musica Sacra, quasi sempre tenacemente rivolti alla conservazione del passato remoto (e che tuttavia, come dimostra il saggio di Corposanto⁴², hanno svolto e svolgono un'importante, quanto socialmente limitata, funzione alfabetizzatrice) e la cultura della maggior parte dei Conservatori statali, refrattari all'introduzione delle musiche e delle tecniche musicali contemporanee: solo in alcuni l'insegnamento della chitarra, della musica d'assieme, del jazz, ecc. è divenuta pazientemente realtà. Sull'educazione musicale non si può che ripetere che, malgrado la nobiltà degli intenti dei ceciliani, la fede cattolica tendeva a tornare al suo glorioso passato musicale e non ad aprirsi al nuovo mondo musicale, sempre più multietnico e mondiale. Al paziente lettore non mi resta che rinviare ad un prossimo contributo.

LUIGI DEL GROSSO DESTRETI

⁴² CORPOSANTO, cit.: vedi i dati sui programmi di insegnamento di R. Agosti.

Alfabetizzazione musicale fra religioso e pubblico: analisi delle interazioni fra istituzioni in Trentino

1 - Introduzione

Trattare il tema dell'alfabetizzazione musicale religiosa e « laica » in un certo paese e in un determinato periodo di tempo non può prescindere dall'analisi numerica dei dati relativi agli iscritti prima ed ai flussi di passaggio poi fra le maggiori istituzioni musicali appartenenti alle due grandi categorie. In questo contributo, che è il primo di una ricerca più ampia che riguarda il Nord dell'Italia ed alcuni paesi europei, verranno forniti i primi dati dei flussi fra Conservatorio statale ed Istituto diocesano di Musica Sacra in Trentino, una zona da sempre ad alta vocazione musicale dal punto di vista dell'alfabetizzazione. Forte accento verrà anche posto sul confronto fra i programmi di studio che, nel corso degli anni, hanno caratterizzato le due scuole. Ricordiamo comunque che questo saggio fa parte di una ricerca di più ampia portata sul tema dell'alfabetizzazione musicale¹.

2. L'Istituto diocesano di Musica Sacra in Trentino

Fondato nel 1927, l'Istituto diocesano di musica sacra ha legato indissolubilmente il proprio nome a quello del suo fondatore, don Celestino Eccher, per oltre quarant'anni. Fondato per favorire l'alfabetizzazione musicale a scopo di culto² soprattutto dei giovani provenienti dalle vallate del Trentino, l'IDMS inizialmente ha proposto corsi concentrati nel periodo novembre-marzo, con lezioni settimanali nel capoluogo trentino; il tutto per favorire la frequenza di quanti allora — e non erano pochi — lavoravano nelle campagne, e potevano quindi in quel periodo « staccare » per qualche tempo riuscendo così a frequentare i corsi a Trento.

¹ Si vedano in proposito il saggio di Luigi Del Grosso Destreri su questo numero della rivista e Del Grosso-Corposanto, *Musical Literacy and Musical Creation: is there a nexus between confessional attitudes and artistic religious institutions?*, relazione presentata all'RC 37 del XIV Congresso Mondiale di Sociologia, Montreal 1998.

² In particolare legata al movimento ceciliano, cfr il saggio di L. Del Grosso su questo stesso numero della rivista.

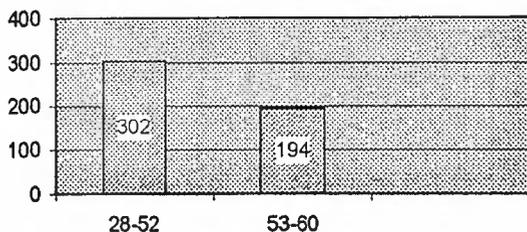
In seguito, con l'aumento della scolarità anche in Trentino, e quindi con una domanda di maggiore alfabetizzazione musicale, l'Istituto, per vocazione al servizio delle diocesi, decise di favorire l'apertura di sedi periferiche, grazie all'apporto di ex allievi nel corpo docente. Ma sorsero anche le prime difficoltà, legate soprattutto al reperimento di un gran numero di strumenti proprio nelle sedi periferiche, oltre che alla non eccellente qualità del complesso del corpo docente.

L'inizio fu, in qualche modo, molto approssimativo; anche se giova ricordare che furono molte le sezioni interamente femminili aperte in periferia. Accanto a queste, sottosezioni riservate esclusivamente alle suore. I primi diplomati furono quelli del 1928, in totale otto persone; cui fecero seguito i 16 dell'anno successivo fino ai 55 del 1952. In totale, nei primi ventiquattro anni di vita, 302 diplomati. Poi un leggero calo, dai 21 del 1953 fino ai 16 del 1960, in totale ulteriori 194 diplomati.

Inizialmente, il genere dei diplomati fu in gran parte quello maschile: a tal proposito basti pensare che nei primi 25 anni la percentuale delle diplomate fu di poco inferiore al 20%, contro l'80% dei maschi. La tendenza subì comunque una netta inversione con il passare degli anni: la percentuale di femmine diplomate, infatti, passò prima al 55% negli anni '50-'60 per raggiungere addirittura oltre il 65% negli anni successivi.

E fra le diplomate, la parte del leone la fanno le suore e/o le novizie: prima di poco sotto al 50%, poi quasi l'80% del totale delle femmine nel periodo d'oro, vale a dire fra il '50 e il '60, e poi ancora comunque assesta-
te oltre la metà.

Diplomati all'IDMS dal 1928 al 1960

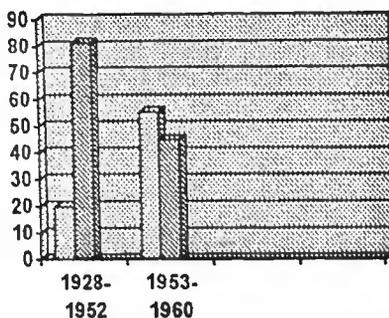


Due, probabilmente concomitanti, le cause di questa massiccia presenza femminile e all'interno di questa, delle suore): da un lato lo svilupparsi dei cori di montagna, strutture musicali rigidamente maschili e fortemente radicate nella cultura di una zona alpina come il Trentino³. Dall'altro una

³ In dipendenza del detto paolino e del regolamento di Leone XIII, appropriati dalla classe politica all'epoca dominante in Trentino, la Democrazia Cristiana, per mezzo della Federazione dei Cori. Tutto ciò fu funzionale alle esigenze finanziarie dei cori stessi da un lato, e alla conquista di nuovo consenso elettorale dall'altro.

politica in questo senso svolta, in modo sistematico, dalle istituzioni ecclesiastiche.

Percentuali di iscritti di genere all'IDMS in due periodi campione



Per tornare alla storia dell'IDMS, furono anche le ragioni prima descritte — e cioè la difficoltà a reperire strumenti e numero adeguato di insegnanti — che spinsero il successore di don Celestino Eccher, don Alberto Carotta, a concentrare lo sforzo massimo ancora una volta sulla sede centrale di Trento. Correva l'anno 1975, le possibilità di raggiungere il capoluogo da parte degli allievi residenti nelle vallate erano sensibilmente migliorate, e ciò contribuì lentamente alla chiusura delle sedi periferiche della scuola, una dopo l'altra. Oggi resta aperta solo la prima, vale a dire Cavalese. Da quell'anno, mediamente la scuola ha avuto poco meno di cento iscritti all'anno, e tutti i centri del Trentino hanno potuto quindi contare su gente che contribuì al servizio liturgico potendo contare su una conoscenza migliore della musica.

Ma la crescita di domanda musicale degli anni Settanta — una crescita generalizzata che favorì anche la nascita di molte scuole musicali — fece sentire la propria presenza anche all'interno dell'IDMS; non furono pochi, infatti, i giovani che si avvicinarono a questi corsi con il chiaro intento di migliorare le proprie conoscenze musicali a fini non propriamente liturgici. E non era sempre facile, per i responsabili della scuola, riuscire a cogliere questa diversa modalità d'approccio, rispetto alla vocazione iniziale della stessa, in questa frangia di giovani. Una difficoltà, in ogni caso, che trova in qualche modo rimedio proprio nel sensibile aumento delle scuole musicali in generale, che contribuiscono a soddisfare la legittima richiesta di « musica » in senso lato.

Vi è poi un altro tipo di allievi: quelli cioè che, non riuscendo a superare l'esame di ammissione al Conservatorio, ripiegano in qualche modo transitando appunto per l'IDMS, che nel frattempo ha migliorato anche la qualità complessiva del proprio corpo docente, del quale fanno parte molti diplomati dello stesso Conservatorio musicale, soprattutto in Organo o in Direzione di coro.

Ma molto spesso sono gli stessi genitori che spingono i propri figli alla musica, e questa bassa motivazione da parte degli allievi si traduce nella grande difficoltà ad arrivare poi al diploma: in genere sono proprio coloro i quali ripiegano sull'IDMS per non essere riusciti a superare l'esame di ammissione al Conservatorio che trovano poi le difficoltà maggiori nel conseguimento del diploma, anche in virtù del fatto che la scuola punta molto sulla conoscenza della musica sacra e della stessa liturgia.

Non si può comunque negare il grande ruolo che, in tutti questi anni, l'IDMS ha svolto nell'opera di sensibilizzazione ed alfabetizzazione musicale nel Trentino. Una data importante nella storia dell'IDMS resta comunque il 1981; anno, questo, in cui viene presa la decisione, accanto alla revisione dei programmi, di modificare il nome da « Scuola diocesana di musica sacra » ad « Istituto diocesano di musica sacra ». Ma è soprattutto nel cambiamento di programma — e per molti versi di mentalità — che questa data segna una svolta. Perché la scuola, nata inizialmente con scarsi mezzi ma con autorevoli appoggi vaticani, cerca ora di darsi struttura e programmi di insegnamento certamente più rigorosi.

3.1 programmi di studio della Scuola Diocesana di musica sacra⁴

Inizialmente i corsi erano solo quattro: canto gregoriano, canto corale e polifonia; armonium ed organo, liturgia. Ogni anno, dopo l'apposito esame, la Scuola conferiva attestati scolastici al termine del corso triennale o quinquennale. Venivano assegnati i diplomi di Capocoro, Capocoro accompagnatore, Organista, Maestro di canto parrocchiale.

Il corso di canto gregoriano durava tre anni e prevedeva una parte teorica ed una pratica. Venivano spiegate le « regole ritmiche » del canto gregoriano e come leggere un brano musicale di quel tipo facendo riferimento anche alla teoria dei neumi o note quadrate (antica notazione musicale). C'erano poi gli esercizi di canto su varie Messe ed altre parti liturgiche.

Nel corso di canto corale, di tre anni, si cominciava studiando il solfeggio sul libro di Ettore Pozzoli *Solfeggi parlati e cantati I corso e Appendice al I corso* (utilizzato soprattutto in tutti i Conservatori italiani) per poi passare al canto di Canzoni e Laudi di don Eccher, ai mottetti dello stesso ed alla Messa di S. Vincenzo. Si studiavano assieme quindi, teoria musicale, solfeggio e canto corale.

Nel corso di *armonium* (o armonio) si studiavano i tre anni che poi avrebbero permesso di passare al corso di organo. S'imparavano i rudimenti dello strumento svolgendo prevalentemente gli esercizi del *Metodo di armonium* di Bungardt-Dallaporta e poi s'imparavano ad accompagnare i principali brani liturgici. Si eseguivano anche Versetti, *Suites* e Partite

⁴ Per la raccolta dei programmi di studio dell'IDMS e del Conservatorio un ringraziamento particolare va a Riccardo Agosti che, con competenza, ha confrontato la situazione relativamente allo studio dei principali strumenti.

di Zipoli (compositore, clavicembalista ed organista del '700) e Toccate, Ricercari e Fughe di Frescobaldi.

Una volta superato l'esame di armonium l'allievo passava all'organo, nel primo anno eseguiva esercizi, scale e fughette tratti dal *Metodo d'organo* di Ravanello, addestrandosi sia all'uso dei pedali sia delle tastiere manuali. Nel secondo anno oltre agli esercizi sopracitati si prevedeva lo studio di due fughette di Bach, l'accompagnamento ai canti gregoriani della Messa del Vespro e lo studio dell'armonia fino alla settima di dominante e alla modulazione.

Il corso di liturgia durava tre anni. Il primo corso prevedeva la spiegazione della Messa con particolare riguardo alle parti fisse, oltre a questo vi era la lettura e spiegazione del *Motu Proprio* di Pio XI. Nel secondo corso vi era la spiegazione del Vespro con lettura dei Salmi e del *Magnificat*, lo svolgimento del Vespro della Domenica e della Madonna. Non mancava la lettura e spiegazione della *Costit. Ap. Divini cultus sanctitatem* di Pio XI. Al terzo anno si studiava la Liturgia dei detunti con lettura e spiegazione dei testi, l'Anno Ecclesiastico e la *Mediator Dei* di Pio XII specie per ciò che riguarda la musica. La lettura dei testi liturgici veniva fatta dai singoli e poi da tutti ad alta voce, doveva essere ben curata e bisognava aggiungervi anche una breve traduzione orale.

Dagli anni '60 ad oggi i programmi hanno subito una graduale evoluzione che li ha portati ad una distribuzione più razionale e più vicina ai metodi del Conservatorio grazie all'apporto dato dai molti professori diplomati che insegnano nella Scuola. Le materie insegnate sono passate da quattro a nove ed è previsto un esame per otto di esse. Si è costituito un corso di teoria e solfeggio staccato da quello di canto corale, un corso di pianoforte che permette agli organisti di avere una più solida base tecnica, un corso di direzione di coro per avere dei Capicoro più competenti e il corso di cultura musicale generale per dare agli allievi una maggiore consapevolezza storica dei brani eseguiti. Il corso di canto gregoriano, a causa della riforma riguardante la lingua usata nella liturgia (si è passati dal latino all'italiano) è diventato un corso facoltativo.

Teoria e solfeggio dura due anni ed intende preparare l'allievo ad una corretta e sicura interpretazione della scrittura musicale. Consiste nell'insegnamento dei principi teorici e pratici che saranno poi necessari alla lettura delle parti strumentali e di canto corale. Il livello di preparazione raggiunto dopo l'esame finale è valutabile intorno a quello ottenuto da un allievo dopo un anno di frequentazione dello stesso corso al Conservatorio.

Il corso di « Esercitazioni di canto corale » ha un particolare valore che si comprende bene se si considera che la musica nella liturgia cattolica è soprattutto parola piegata al canto, per questo ogni operatore musicale liturgico è bene che frequenti queste lezioni durante tutto l'iter curricolare, benché non ci sia un esame specifico di valutazione.

Un allievo che voglia imparare a suonare l'organo dovrà prima esercitarsi all'armonium o al pianoforte, secondo le sue possibilità, vale a dire se possiede un pianoforte o se l'unico strumento che può usare per esercitarsi è l'armonio parrocchiale.

Nel caso di alunni che possano usare solo l'armonio di parrocchia, si predispono un programma tale che, superata la fase tecnica, li aiuti ad esercitarsi in vista del servizio pratico nella liturgia con l'accompagnamento del canto e l'esecuzione di qualche brano solistico. Alla conclusione del corso (di due o tre anni secondo le capacità dell'allievo) è previsto un esame che permette il passaggio al corso di organo. Nell'esame di pianoforte si prevedono l'esecuzione di due studi di differenti autori, una fughetta di G. F. Haendel, due invenzioni a due voci di J.S. Bach e una sonatina di Clementi o di Haydn (livello raggiunto da un allievo del 2° anno di pianoforte al Conservatorio). In quello di armonio si richiede solo l'esecuzione di tre esercizi tratti dal testo usato (il metodo di Pozzoli o quello di Burgardt) e solo nel caso in cui l'allunno non voglia proseguire con il corso di organo si richiederanno inoltre: due accompagnamenti di canti (uno di andamento corale, l'altro di forma salmodica) e la lettura a prima vista di un facile accompagnamento tratto dal repertorio dei canti del Libro della Preghiera, con breve introduzione.

Il corso d'organo mira a sviluppare una sufficiente padronanza dello strumento perché l'allunno possa prestare il suo servizio in modo funzionale e dignitoso. Oltre alla formazione tecnica ed all'esplorazione della letteratura organistica il corso prepara all'accompagnamento liturgico. In questo ambito è previsto anche l'esercizio all'improvvisazione di piccole introduzioni e conclusioni. Il corso si articola in due o tre anni e l'esame finale può essere sostenuto solo dopo il compimento dei corsi di Liturgia, Armonia e Cultura musicale generale. Attualmente prevede l'esecuzione di una composizione in trio a scelta, un brano della letteratura antica (fino a Bach escluso), un preludio e fuga e un preludio al corale di Bach, un brano tratto dalla letteratura romantica ed uno da quella moderna. Vi sono inoltre l'esecuzione di due accompagnamenti di canti (uno di andamento corale ed uno in forma salmodica) che implicano un corretto uso del pedale e la lettura a prima vista di un facile accompagnamento tratto dal repertorio di canti del Libro della Preghiera con breve introduzione.

Il corso di liturgia e musicologia liturgica è necessario a chiunque sia impegnato in qualche ministero liturgico, sia per il proprio profitto spirituale sia per esercitare con competenza e intelligenza il servizio. Il corso, obbligatorio per chiunque voglia ottenere un diploma nella Scuola, si colloca preferibilmente negli ultimi anni di studio in quanto, in virtù dei suoi contenuti, esige una certa maturità da parte degli alunni.

Si può accedere al corso di Direzione di coro una volta superato l'esame di teoria e solfeggio. Accanto alla parte teorica sarà indispensabile l'esercitazione pratica che terrà conto sia del canto polifonico (a più voci) che di quello monodico (ad una sola voce) e delle particolari esigenze dell'animazione del canto nell'assemblea. Il corso dura tre anni.

Quello di armonia è un corso complementare ma obbligatorio per chi voglia conseguire uno dei diplomi finali. Anch'esso dura tre anni e prevede l'approfondimento dei principi fondamentali dell'armonia, dalla formazione e concatenazione degli accordi fino alle modulazioni e risoluzioni eccezionali.

Anche « Cultura musicale generale » è un corso obbligatorio e tratta in breve la storia della musica sacra attraverso l'ascolto delle maggiori opere della musica sacra, dal canto gregoriano fino alla produzione moderna. Si fa particolare attenzione a sviluppare nell'alunno la capacità analitica nella codificazione delle forme espressive e dei linguaggi usati nel corso della storia.

Canto gregoriano è l'unico corso libero che propone un approccio di base al canto proprio della Chiesa cattolica. Partendo dalla conoscenza dei neumi (simboli della notazione musicale antica) e dei sistemi di scrittura si prenderanno in esame le forme musicali principali evidenziando di volta in volta anche gli aspetti interpretativi e vocali.

Al termine di tutti gli studi il diploma ricevuto potrà essere quello di Organista liturgico o di Direttore di coro.

4. I programmi d'esame del conservatorio

I programmi d'esame dei conservatori italiani, e quindi anche di quello di Trento, risalgono, per la maggior parte, a dei regi decreti del 1930-31; fanno eccezione solo quei corsi introdotti successivamente fra i quali percussioni, chitarra, clavicembalo, musica corale e direzione di coro e la scuola di jazz.

Pianoforte (10 anni)

Il pianoforte è lo strumento più richiesto al Conservatorio; a Trento ci sono ben 10 classi pianistiche contro le sei di violino, il quale risulta al secondo posto di un'ipotetica classifica di gradimento.

Come accennato in precedenza, nei primi anni di studio si curano soprattutto gli aspetti tecnici inerenti le scale e gli arpeggi. Nel caso del pianoforte si eseguono pezzi scelti tra una folta varietà di studi ed esercizi di autori quali Czerny (pianista e didatta austriaco della prima metà dell'800), Pozzoli (1873-1957, didatta, pianista e compositore) o Clementi⁵.

Costante nei programmi di ogni anno, dall'inizio al diploma, è la presenza di musiche di Johann Sebastian Bach: dai pezzi più facili alle invenzioni a due e a tre voci, dalle *Suites Inglesi* e *Francesi* ai volumi del *Clavicembalo ben temperato*, pezzi che oltre a stimolare la musicalità permettono di affrontare difficoltà esecutive importanti per il bagaglio tecnico del pianista.

Il programma d'esame relativo al compimento del corso inferiore prevede lo svolgimento di cinque prove.

⁵ Muzio Clementi (1752-1832) fu pianista, compositore e didatta. Ma fu anche, grazie alla sua partecipazione in una azienda che si occupava della fabbricazione di pianoforti, un vero e proprio « imprenditore » della musica.

La prima prevede l'esecuzione di uno studio estratto a sorte fra tredici preparati dal candidato, la seconda l'esecuzione di tre pezzi di Bach estratti a sorte tra quindici preparati ed uno estratto tra tre composizioni di clavicembalisti italiani. C'è poi l'esecuzione di una Sonata scelta tra quelle di Mozart, Clementi o Beethoven e di un pezzo del periodo romantico scelto tra un limitato elenco che prevede autori quali Chopin, Schumann, Schubert e Liszt, o, come alternativa a questi ultimi si può optare per il *Children corner* di Debussy (compositore francese del '900) o per le *Composizioni di media difficoltà* di Sgambati, Martucci e M. E. Bossi (autori italiani di fine '800 e inizio '900). Rimane l'ultima prova che prevede la lettura a prima vista di un brano e l'esecuzione delle scale.

Per la preparazione dell'esame dell'ottavo anno, da ricordare i 23 Studi tratti dal *Gradus ad Parnassum* di Clementi e di 24 Preludi e Fughe dal 1° e 2° volume del *Clavicembalo ben temperato* di Bach. Non mancano poi nel programma pezzi « virtuosistici » come gli *Scherzi* e le *Ballate* di Chopin, alcuni dei *Pezzi Fantastici* di Schumann o le due *Rapsodie op. 79* di Brahms, musiche che molti pianisti includono nei loro programmi da concerto. Fanno media con le altre prove l'esecuzione di una *Sonata* di Domenico Scariatti, di uno *Studio* di carattere virtuosistico fra i quali Chopin e di un pezzo non noto al candidato.

Nel programma dell'esame di diploma non si trovano più prove specificatamente tecniche ma l'esame rappresenta una vera e propria prova concertistica. Il candidato deve eseguire un gruppo di pezzi della durata totale di 60-70 minuti circa, scegliendoli da un elenco diviso in quattro gruppi: il primo che prevede tutte le composizioni originali per pianoforte di Bach e molte altre di Beethoven (tra cui importanti Sonate); il secondo, nel quale troviamo alcune delle maggiori composizioni di autori del periodo romantico (Weber, Schubert, Schumann, Chopin e Liszt); nel terzo musiche di Brahms, Saint-Saens, Franck, Chabrier, Sgambati, Martucci e Bossi; nel quarto pezzi di autori vissuti a cavallo di 800 e 900 quali Mussorgsky, Debussy, Ravel o Scriabin; da ognuno di questi gruppi dev'essere presa almeno una composizione.

Organo e composizione organistica (10 anni)

Il corso di organo e composizione organistica è piuttosto particolare rispetto agli altri corsi strumentali poiché in esso si studiano contemporaneamente, con lo stesso insegnante, l'esecuzione organistica e le nozioni dell'armonia e del contrappunto concernenti le musiche per organo.

Dopo il quinto anno lo studio avviene solo sull'organo e l'esame di compimento medio si rivela molto impegnativo. Qui le prove si dividono tra quelle riguardanti la reale esecuzione allo strumento e quelle teorico-armoniche, nonostante in sede di lezione vengano largamente privilegiate quelle esecutive; ne risulta così una certa impreparazione degli studenti per prove quali, per esempio, l'accompagnamento e il trasporto di una melodia

gregoriana. Anche in questo esame si esegue un preludio e fuga di Bach, segue poi un'importante composizione di Frescobaldi, una di Mendelssohn ed una di César Franck.

Nell'esame di diploma si pone ancor più l'accento sulle prove teorico-compositive: c'è infatti l'esecuzione di due pezzi di Bach, uno di Franck o di Bossi ed un altro di autori del Novecento come Messiaen, Dupré, Hindemith o Reger ma vengono tralasciati tutti i compositori pre-bachiani quali Frescobaldi o Couperin.

Clavicembalo (3 anni)

Questo corso, di recente istituzione, è destinato a coloro i quali posseggono già il diploma di pianoforte o quello di organo. Data la sua brevità troviamo solo un esame, quello finale.

Sono 4 gli argomenti della prova finale: una composizione importante di autori quali Bach, Frescobaldi o Domenico Scarlatti; un altro pezzo di autori vissuti nei secoli XVI e XVII; una composizione nello Stile Galante (corrente musicale del '700) ed infine una composizione di autore moderno.

Oltre a ciò, nel corso dei tre anni di studio, è previsto un aggiornamento dello studio dell'armonia e della storia della musica, delle esercitazioni di musica d'assieme e, limitatamente ai diplomati in pianoforte, lo studio dell'organo per un anno.

Musica corale e direzione di coro (7 anni)

Questo corso, che prepara dei direttori di coro, per la sua durata è diviso solo in due periodi. Al termine del primo, al quarto anno, l'allievo deve sostenere lo stesso esame dei compositori. Per il diploma sono previste quattro prove: la composizione di un breve coro in stile polifonico a tre o quattro voci, la composizione di un solfeggio adatto alle possibilità vocali degli alunni delle scuole medie, un'analisi scritta di una breve composizione polifonica ed un'interrogazione su nozioni di anatomia, fisiologia ed igiene degli organi vocali e su criteri di pedagogia per l'insegnamento del canto corale nelle scuole.

Canto (5 anni)

Anche questo corso è diviso in due periodi. Per l'esame di compimento inferiore il cantante deve eseguire scale ed arpeggi, un solfeggio estratto a sorte tra sei preparati dall'allievo, una lettura a prima vista e, la prova di maggiore impegno, l'esecuzione di una composizione di musica da camera antica italiana e di un brano d'opera.

Per quanto riguarda l'esame di diploma, abbiamo programmi differenziati nel caso in cui l'allievo scelga il ramo cantanti o quello didattico per divenire così professore di canto.

Nel primo caso per la prima prova è prevista l'esecuzione di due vocalizzi: uno estratto a sorte fra tre del repertorio dell'insegnamento del bel canto, un altro fra tre vocalizzi in stile moderno. Per la seconda prova il cantante prepara due pezzi: uno fra le opere più importanti dell'antica scuola italiana, uno tra le liriche o le opere teatrali moderne più accreditate. Costituiscono altre due prove l'interpretazione di un pezzo scelto dalla commissione e la lettura a prima vista di una melodia.

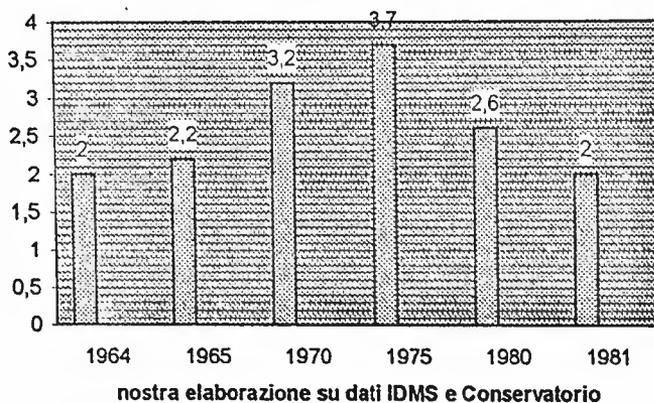
Per i candidati a divenire professori di canto è prevista l'esecuzione di tre composizioni: la prima di musica italiana antica scritta fino al termine del '700, una teatrale, scelta tra noti autori dell'800, ed una di musica contemporanea.

Come commentare questa lunga e dettagliata rassegna dei principali programmi di studio del Conservatorio e dell'Istituto diocesano di musica sacra? Sicuramente che l'iniziale forbice fra gli stessi — ricordiamo ancora una volta che inizialmente le lezioni dell'IDMS furono improntate ad una certa facilità di fondo — pian piano si è attenuata, sia per l'assunzione da parte dello stesso IDMS di docenti diplomati dal Conservatorio sia perché, in parte, allievi della scuola fondata da don Celestino Eccher hanno poi proseguito gli studi proprio in Conservatorio, alimentando per alcuni versi un flusso di passaggi tali da rendere visibile, numericamente parlando, una situazione di utilizzo dei corsi dell'IDMS quale prima fase di una alfabetizzazione musicale proseguita poi nel Conservatorio.

5. I flussi di passaggio dall'IDMS al Conservatorio

Nella nostra ricerca abbiamo preso in esame una lunga serie storica di iscritti all'IDMS, suddivisi nelle varie sezioni presso le quali hanno frequentato i corsi e a seconda dello strumento musicale prescelto. Si tratta di un archivio dettagliato che ci ha consentito di confrontare questo lungo elenco con quello degli iscritti al Conservatorio, al fine di verificare quanti siano stati, nel corso degli anni, gli studenti che hanno alimentato un flusso di passaggi fra i due istituti musicali. Quella che presentiamo in conclusione di questo contributo è in ogni caso solo una tabella sintetica di una serie storica di confronti. E' una tabella che consente di avere uno sguardo d'insieme su una situazione di flussi che prescinde, per il momento, da differenze fra zone, strumenti musicali, genere delle persone che hanno frequentato prima l'IDMS e poi anche il Conservatorio. Anche se, da una prima analisi dei dati, appare evidente come pianoforte ed organo da un lato e direzione di coro dall'altro sembrano essere gli studi maggiormente seguiti da coloro i quali hanno studiato prima all'IDMS e poi al Conservatorio.

Flussi di passaggio fra IDMS e Conservatorio (valori% - anni campione)



E che suffraga in qualche modo l'ipotesi che, in alcuni casi, l'alfabetizzazione musicale nel Trentino abbia avuto nel nostro secolo nel Conservatorio una sorta di tappa d'arrivo, con molteplici, differenti punti di partenza; cori, bande, scuole private e, *last but not least*, l'Istituto Diocesano di Musica Sacra.

CLETO CORPOSANTO

Società, Musica, Chiesa

L'appartenenza religiosa attraverso la nuova prassi liturgico-musicale

Introduzione

Il recente riaccendersi dell'interesse nei riguardi del rapporto musica/fede (in ambito cattolico) si deve soprattutto al risalto conferito dai *media* ad alcuni eventi che da una parte si ricollegano alle nuove strategie di evangelizzazione della Chiesa — sempre più propensa a servirsi dei mezzi di comunicazione di massa (in particolare la televisione¹) — e, dall'altra, evidenziano come, con la crescente spettacolarizzazione, l'industria mediatica divori a proprio beneficio anche l'icona dell'*homo religiosus*. Quest'ultima, senza troppe difficoltà in fondo, trasformata in un prodotto commerciale ad alto profitto, diviene capace così di oltrepassare le strette maglie del *gatekeeping* e di irrompere sullo schermo perfino nella veste smagliante del *primetime* (vedi la recente trasmissione che Canale 5 ha dedicato a Madre Teresa di Calcutta²). Ultimamente, infatti si nota che il sistema dei *media* non imbeve la dimensione religiosa, — resa ad un tempo soggetto e oggetto, — nella « musica » *tout-court*; esso sceglie piuttosto quel tipo di musica che si è sviluppata parallelamente alla crescita dell'industria discografica, alla diffusione di terminali di diverse tipologie (dall'apparecchio radiotelevisivo al *CD player*), al complesso mondo del consumo massificato attraverso la rete pubblicitaria; ossia quel tipo di musica che in altri tempi avremmo definito senza mezzi termini *leggera*, e ciò dimostra ancora una volta quanto, all'interno del mondo cattolico, il binomio suono/sacro sia tutt'altro che lineare e di facile lettura. A volte controverso, tende semmai al mutamento: ne è segno evidente anche lo scarto tra le tipologie di musica che da vent'anni fa a oggi fanno da cornice all'icona mediatica dell'*homo religiosus*. Si fatica, tanto per fare un esempio, a mettere a confronto una *kermesse* come l'ultimo concerto natalizio teletrasmesso dall'Aula Paolo VI in Vaticano, dominato dalle *star* internazionali della canzone, con l'apparizione di Herbert von Karajan, che insieme ai *Wiener Philharmoniker* e al coro dei *Wiener Sängerverein*, offriva in S. Pie-

¹ Cfr. G. ZIZOLA, *La Chiesa nei media*, SEI, Torino 1996, pp. 81-100.

² Andata in onda in prima serata il 7 settembre 1998.

tro — a Giovanni Paolo II e a tutto il mondo televisivo — una memorabile esecuzione della *Messa dell'Incoronazione di Mozart*. Era appena il 29 giugno del 1985³, ma oggi quell'evento, che pure suscitò un ammirato clamore, sembra perdersi nell'ombra del tempo più remoto.

Un'analoga discontinuità — che pure si lega, almeno in parte, a una logica comunicazionale — può essere messa in evidenza dal carattere della musica, alieno a un *continuum* secolare, che da pochi anni a questa parte ha fatto irruzione nella liturgia, specie dopo il Concilio Vaticano II, provocando così il fenomeno per il quale si intende qui dare una spiegazione sociologica. Spiegazione necessaria, ora, soprattutto perché l'imminenza dell'Anno Santo — che ha ulteriormente aumentato la tendenza dei *media* ad accostare musica e fede rubricate con le modalità dell'odierno *news-making* (e perfino a far nascere improvvisi e discutibili connubi fra il mondo della canzone e quello dei testi sacri⁴) — rischia di far dimenticare che da sempre il cristianesimo traduce in simboli sonori⁵ i vocaboli del proprio linguaggio teologico, prevalentemente in sede liturgica, stipulando con l'arte musicale un rapporto *sui generis*. Questo rapporto perciò non nasce insieme al processo di mediatizzazione a cui la Chiesa cattolica si è volutamente esposta (non senza un travagliato *iter* che è sfociato nella cosiddetta scelta missionaria⁶) e, seguendo la storia della musica rituale, anche nella sua discontinuità, è possibile rintracciare termini pragmaticamente ricorrenti attraverso i quali il mondo cristiano di matrice occidentalistica nel corso dei secoli ha fondato e coeso la sua comunità. Oggi, la scomparsa di alcuni tratti di questo *continuum* nella prassi liturgico-musicale, imputabile solo in parte all'irruzione dei *media* nel mondo religioso, solleva interrogativi a cui non è possibile rispondere con argomentazioni di tipo solo musicale — *ad intra*, quindi, che si ricollegano a una mera evoluzione del

³ P. CSOBÁDI (a cura di), *Karajan, o l'estasi incontrollata*, Vallardi-Garzanti, Milano 1988, p. 293.

⁴ Le apparizioni di note *star* della musica leggera italiana nel consesso di manifestazioni di carattere religioso, vanno moltiplicandosi: all'*exploit* del « Congresso Eucaristico Nazionale » tenutosi a Bologna nel settembre del '97 (che vede sul palcoscenico il Papa con Dylan, Jovanotti, Giorgia e altri) vanno ad aggiungersi sempre più frequentemente alcune trasmissioni televisive come quella sullo Spirito Santo (mercoledì 27 maggio 1998, RAI 1) durante la quale Tosca, cantante sanremese, intona fra mille incertezze (ma forse è il « suo » modo di cantare) una elaborazione del *Veni Sancte Spiritus*.

⁵ Per una visione ampia dei processi di simbolizzazione musicale, cfr. C. CANO, *Simboli sonori*, Angeli, Milano 1985.

⁶ Numerosi dubbi e interrogativi — non tutti di carattere puramente teologico-pastorale — sono stati sollevati all'interno della Chiesa circa il rischio di asservimento dell'opera di evangelizzazione alle logiche che regolano i *media*. La via intrapresa a partire da Paolo VI, e rilanciata con vigore da Giovanni Paolo II, sembra oggi aver superato la diffidenza iniziale e, pur essendo ancora vivi all'interno del mondo cattolico elementi di perplessità, si è scelta quella che Zizola definisce « via missionaria », ossia la « cristianizzazione » del linguaggio mediatico attraverso la quale quest'ultimo dovrebbe trasformarsi in una potente strumento pastorale e non, come per esempio sostiene Jean-Paul Willaime, il circuito con cui *bypassare* le istituzioni religiose per rapportarsi direttamente con la Rivelazione (Cfr. J.P. WILLAIME, *Vers les chrétiens électroniques*, in *Lumière et Vie*, 155, 1981).

« gusto », come taluni propongono⁷ — e che, al contrario, invocano indagini di respiro più ampio, che rendano conto, per esempio, del livello funzionale della Chiesa all'interno delle società in cui essa ha voluto universalizzarsi, rappresentarsi o comunicarsi attraverso il *milieu* sonoro. Quesiti a cui sono chiamate a rispondere, in aiuto delle discipline dell'area musicale quindi, le scienze sociali. Si tratta di capire, in sostanza, se al mutamento della prassi musicale all'interno del rito corrispondano causalmente alcuni fattori indagabili sociologicamente e se, conseguentemente, tale mutamento possa essere preso in considerazione quale indicatore di un fenomeno di tipo sociale. Le « storie » perciò, (della Chiesa, della liturgia, della musica, delle istituzioni politiche), da cui emerge la crepa che si è aperta fra passato e presente, divengono allora lo sfondo su cui disegnare un modello causale; le teorie sociali (sociologiche quindi, ma anche antropologiche, psicologiche, mediologiche) che sorreggono il reticolo su cui si sottende la ricerca empirica. Quest'ultima in grado di dare voce e riscontro a ciò che ancora non è stato registrato né dalle prime, né dalle seconde.

1. Le categorie fondamentali per capire la natura del rapporto fra cristianesimo e musica

Ciò che distingue l'attuale prassi liturgico-musicale, rispetto a una lunga tradizione in vita praticamente fino a prima del Concilio Vaticano II, si può riassumere nei seguenti punti:

— tendenza a rendere « locali » parte musicale e parte testuale dei repertori (in opposizione alla tendenza « universalizzatrice » sancita nel passato da appositi quadri normativi);

— attività compositiva e performativa ricavate prevalentemente da gruppi di *non-professionisti* (in opposizione a un *know-how* — a volte di altissima specializzazione, richiedendo un lungo periodo formativo — che caratterizzava gli esecutori e i compositori del passato⁸);

— conseguente introduzione nel *cast* degli esecutori, di strumenti *musicali legati al bricolage* musicale, come chitarre e tastiere elettroniche (in opposizione alle rigide restrizioni ad alcuni strumenti considerati in passato « propri » dell'azione liturgica: l'organo per primo).

Tali coppie antinomiche, che risultano dal raffronto fra osservazione

⁷ Numerosi gli interventi sull'argomento che tentano di collegare il carattere dei nuovi repertori liturgico-musicali all'evoluzione del linguaggio musicale (recentemente, il convegno « L'organo, il suo volto la sua voce », tenutosi a Roma nello scorso luglio, a cura della Fondazione Valentino Bucchi).

⁸ Perciò, ogni volta che mi riferirò ai *musicisti professionisti*, intenderò indicare coloro che provengono da un corso formativo istituzionale riferito alla musica liturgica (p.e. un Diploma conseguito al Conservatorio o al Pontificio Istituto di Musica Sacra, ecc.), che hanno compiuto degli studi specifici del campo e che in ogni modo hanno posto al centro della loro carriera lavorativa la musica.

odierna e quanto emerge dalla storia, non sarebbero tuttavia da sole sufficienti a comprendere il senso profondo che il linguaggio musicale assume per i cristiani. È necessario che esse siano integrate da una riflessione sul senso del rito, in forza del fatto che esso può essere preso in considerazione quale azione « di tipo sociale », quale prassi cioè nella quale la Rivelazione risulta « modulata da un'ampia gamma di funzioni-forme-protagonisti »⁹ e che media, con un sistema di simboli di cui fa parte anche la musica, comunità religiosa e teofania, come ricorda Mircea Eliade¹⁰.

Una conferma degli stretti legami che corrono dal sacro alla comunità viene alla luce anche attraverso l'esplorazione etimologica del termine di « liturgia », corrispondente oggi a una vera e propria disciplina scientifica¹¹, dalla quale emergono tre elementi centrali: *popolo*, *servizio*, *signore*. Nella versione biblica in « greco » dei LXX il culto pubblico del Tempio è tradotto *leitourghia*, parola che richiama il concetto di « opera per il popolo »¹², in analogia all'uso che correva nel mondo greco-ellenistico¹³. Il Nuovo Testamento (la cui redazione originale è pure in greco), per evitare il rischio di confusione con la pratica rituale levitica, utilizza preferibilmente¹⁴ *latreia* e *douleia*, entrambi significanti un *servizio*¹⁵, entrambi designanti il culto privato. La tradizione linguistica ebraica fa uso di due parole: *sheret* e *'abed*, pure significanti *servizio*, ma non nel senso negativo: specie il secondo termine¹⁶ sottolinea che il servizio da prestare scaturisce da un accordo con il quale il « servo » ricava protezione e sicurezza. Servo è perciò soprattutto colui che *riconosce* un signore, e nell'Antico Testamento il popolo di Israele si definisce « servo del Signore ». L'etimologia scritturistica di « liturgia » dissotterra radici profondissime che mostrano quale stretta connessione vi sia tra culto e concezione della società; ci rivela che il primo non è un fatto puramente esteriore, formale, ma è segno di adesione *in toto* a un modello di vita. Questo modello si trasmette e si perpetua proprio attraverso il culto, la liturgia. Secondo Jean Cazeneuve (che richiama l'etimologia latina di « rito », cioè *ritus*, ripetizione) le condotte rituali infatti sottendono il « modello sociale

⁹ E. COSTA - F. RAINOLDI, *Canto e musica*, in D. SARTORE - S. TRIACCA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, p. 186.

¹⁰ Cfr. C. CANO, *op. cit.*, p. 101.

¹¹ Cfr. A. HÄUSSLING, *Liturgiewissenschaft zwei Jahrzehnte nach Konzilbeginn*, in *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 24, 1982, pp. 1-18, e H.W. GÄRTNER - M.B. MERZ, *Prolegomena für eine integrative Methode in der Liturgiewissenschaft*, Ivi, pp. 165-189.

¹² M. AUGÉ, *Liturgia. Storia, Celebrazione, Teologia, Spiritualità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, pp. 11-14.

¹³ Per esempio, il finanziamento dell'allestimento delle tragedie, la costruzione di una nave da guerra, l'accoglienza di tribù straniere durante le feste nazionali.

¹⁴ *Leitourghia* appare solo 15 volte nel NT, contro le 150 dell'AT. Cfr. C. CIBIEN, *Schemma delle 15 presenze dei termini relativi alla « Liturgia » nel NT*, Ed. privata dell'Autore, Roma 1995.

¹⁵ C. BUZZETTI, *Dizionario base del Nuovo Testamento. Greco-Italiano*, Libreria Sacre Scritture, Roma 1991, pp. 95 e 42.

¹⁶ Appare circa 800 volte, contro le 97 del primo. Cfr. C. CIBIEN, *op. cit.*

che sono chiamate a realizzare »¹⁷. Tralasciando le altre caratteristiche del rito¹⁸ — come quelle messe in evidenza da Durkheim¹⁹ — è importante quindi sottolineare che esso adempie alla legge della tradizione, rivolgendosi all'attore sociale quando egli chiede con ansia alla cultura di appartenenza *sensu*, direzione. Così *Testamentum* e *Berit*, che esprimono rispettivamente in latino e in ebraico il contratto fra servo e Signore, « rendono possibile una società », per usare un'espressione hobbesiana. Questo contratto è tradito nel rito, al quale l'*homo religiosus* — giudeo o cristiano che sia²⁰ — vi partecipa quale membro di una collettività.

Quando parliamo di musica *liturgica* ci riferiamo quindi a un sistema di simboli in cui, almeno originariamente, risultano funzionali conservativamente rispetto alla società, tre categorie: *a) la tradizionalità* (l'appercezione da parte del fedele di una de-personificazione dell'autore del simbolo musicale e l'ascrizione di questo a una cultura *trasmessa*)²¹; *b) l'universalità* (l'esistenza quindi di un'oggettivazione media, di una riconoscibilità del simbolo musicale capace di fondare la comunità ecclesiale); *c) diversità dal non-sacro* (il distanziamento da forme espressive che deviano, anche in senso normativo, da quelle in cui si riconosce il divino). Queste categorie si impongono soprattutto nell'Europa medievale cristianizzata.

Traslando una terminologia scheleriana si può affermare che la tradizionalità, in quell'era di incertezza esistenziale, trova sostegno dalla vittoria dei *Realfaktoren* (fattori reali) sugli *Idealfaktoren* (fattori ideali), o per dirla alla Dilthey, la tradizionalità è causa di una *Standortgebundtheit* (determinazione esistenziale)²²: lontano dal nostro ambiente tecnologico, il paesaggio agricolo, così come la labile ancora anagrafica, appaiono infatti all'uomo medievale avversari ostili in una dura lotta per la sopravvivenza e in questa cornice — come sottolinea Solange Corbin²³ — la « fissità » dei modelli per l'arte è una conseguenza della diffidenza verso le cose « nuove ». La novità non offre sufficiente sicurezza nei riguardi di un mondo ignoto, debitore di certezze e di identità sociale. Il nome dell'artista viene inghiottito dalla tradizione e ciò che egli crea rimane un *opus alienum*,

¹⁷ J. CAZENEUVE, *Sociologia del rito*, EST, Milano 1996, pp. 13 e 14. [orig. *Sociologie du rite*, Presses Universitaire de France, Paris 1971].

¹⁸ Qui si parla di *riti culturali* (riferiti a pratiche religiose), senza prendere in considerazione i *riti cerimoniali*. Cfr. A. CATEMARIO, *Linee di antropologia culturale*, Gangemi, Roma 1992, pp. 395-409.

¹⁹ Cfr. É. DURKHEIM, *Per una definizione dei fenomeni religiosi*, Armando, Roma 1996, pp. 56-57 [orig. *La définition des phénomènes religieux*, in *Année sociologique*, 1898, pp. 1-28]. Cfr. anche F. FERRAROTTI, *Una fede senza dogmi*, Laterza, Bari-Roma 1990, p. 154.

²⁰ In questo senso, vi è una continuità fra l'AT (Gs, 24) e il NT (Mt 5,23).

²¹ Il rapporto fra musica rituale e tradizione è discusso, in chiave sociologica, in J. ATTALI, *Musica e musicista nell'era della rappresentazione*, in A. SERRAVVEZZA (a cura di), *La sociologia della musica*, EDT, Torino 1980, pp. 177-187. [orig. in *Bruits. Essai sur l'économie politique de la musique*, Paris 1977].

²² Cfr. P.L. BERGER - TH. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1969, pp. 17-21 [orig. *The Social Construction of Reality*, Doubleday, Garden City - New York 1966].

²³ S. CORBIN, *La musica cristiana dalle origini al gregoriano*, Jaka Book, Milano 1987, *passim* [orig. *L'Eglise à la conquête de sa musique*, Gallimard, Paris 1960].

apporto poco significativo al *nec varietur* imposto dai modelli primi, fortemente saldati alla possibilità di sopravvivenza.

Pure la volontà di normalizzare i repertori liturgici (comprensivi della loro parte musicale) ha origine nel medioevo, allorché il disegno politico-amministrativo attuato da Carlo Magno e Adriano I, fa sì che un *melange* di canto delle tradizioni romana e gallicana assuma un carattere normativo²⁴. Con la diffusione attraverso copie di libri ufficiali e l'imposizione che segue l'emanazione di apposite leggi (come la *Admonitio generalis*²⁵ del 789), la Chiesa argina e controlla la mito-poiesi offerta dai testi liturgici « locali », conservando così il suo « universo simbolico »²⁶. Ma promuove allo stesso tempo — attraverso l'imposizione forzata di un *corpus* di canti universalizzato — la formazione di una *coscienza musicale collettiva*²⁷; favorisce nei fedeli l'accumulo e l'interiorizzazione di un magazzino di canti riconosciuti come « collettivi »²⁸, la cui intelligibilità (conseguente alla loro interiorizzazione) agisce come fattore *oggettivante*²⁹.

La *diversità* — il carattere non-profano — dei repertori liturgici medievali è attestata dalla nascita di un sistema di notazione musicale tendente a conservarne i raffinati tratti. L'esigenza di un *bello* al quale l'oggetto musicale sacro deve aderire non è una fola. A questo proposito Joseph Ratzinger ha posto con vigore l'accento sull'importanza « estetica » del canto sacro, riallacciandola alla tradizione salmica, nella quale si esorta a « cantare inni con arte »³⁰. L'espressione « con arte » — sottolinea Ratzinger — è espressa in ebraico dal termine *maskil*, che sta a significare « con ragione, in modo che chi canta o ascolta riesca a capire il senso profondo delle parole »³¹. Questo imperativo sembra custodito nel complesso sistema di notazione *neumatica*³², al punto che qualche studioso

²⁴ La genesi del cosiddetto *Canto Gregoriano* è ancora oggetto di ampie discussioni. Per quanto qui affermato, in via sintetica, dato il carattere del contributo, cfr. B. NEUNHAUSER, *Le riforme liturgiche dal sec. IV al Vaticano II*, in S. MARSILI (a cura di), *La Liturgia. Panorama storico generale*, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 225-253, in particolare pp. 230-231. A. TURCO, *Il Canto gregoriano I*, Torre d'Orfeo, Roma 1996, pp. 28-29.

²⁵ M. LATTANZI - F. RAMPI, *Manuale di Canto Gregoriano*, EIMA, Milano 1991, p. 12.

²⁶ P.L. BERGER - TH. LUCKMANN, *op. cit.*, p. 151.

²⁷ *Musikalisches Kollektivbewußtseins*. È il termine che Elisabeth Haselauer, mutuando la nota espressione durkheimiana, utilizza per definire un criterio di oggettività socialmente affermato, che « pilota il comportamento » musicale. Cfr. H. HASELAUER, *Musiksoziologische Studie nach Emile Durkheim*, Döblinger, Wien 1977, p. 17.

²⁸ Comuni, perché resi « norma ». In questo senso Durkheim intende il termine « collettivo ». Cfr. È. DURKHEIM, *Le regole del metodo sociologico*, Editori Riuniti, Roma 1996, p. 29 [orig. *Les règles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris 1895].

²⁹ W. WIORA, *Die musikalische Gattungen und ihr soziale Hintergrund*, in *Bericht über den internationaler musikwissenschaftlichen Kongress Kassel 1962*, Bärenreiter, Kassel 1963, pp. 16-23.

³⁰ Sal 47,8.

³¹ J. RATZINGER, *Cantate al Signore un canto nuovo*, Jaka Book, Milano 1996, p. 120 e segg.

³² Si tratta di segni che non esprimono con precisione l'altezza dei suoni da cantare, ma (al contrario (con estrema precisione il *modo* con cui essi vanno eseguiti. La loro completa decrittazione in epoca moderna, che suscitò pure la curiosità di Max Weber, avvenne a molti anni di distanza dalla scoperta dei primi manoscritti musicali, che sono databili tra

ipotizza che i primi codici che ne fanno uso abbiano avuto il preciso scopo della conservazione e non dell'esecuzione, date le loro ridotte dimensioni che li configurano come *manoscritti-per-l'archivio*³³.

2. Omogeneità, rappresentazione e comunicazione

Se universalità, tradizionalità e differenziazione dal non-sacro caratterizzano il canto liturgico medievale, che naviga nelle tranquille acque dell'*opus alienum*, dall'Umanesimo in poi il controllo offerto dalla notazione musicale³⁴ — la possibilità di distanziamento fra compositore e composizione — danno vita a un nuovo soggetto: l'*auctor*, colui che « accresce il repertorio ». La profilassi operata dalla Chiesa rispetto a una contaminazione di forme-non-sacre, -non-tradizionali e -non-universali perde il suo vigore e viene sostituita dalla funzione rappresentativa della musica sacra. L'*opus alienum* si polverizza sotto il cålamo del compositore umanistico e rinascimentale che riplasma metamorficamente il repertorio liturgico trasformandolo, al pari del *magister* che edifica le imponenti cattedrali³⁵, nel *rapresentamen* dello strato sociale occupato dalla Chiesa³⁶. Negli archivi delle cappelle musicali delle chiese europee si accumula così, più o meno a partire dalla fine del XII sec., quel *thesaurum* che segue in via parallela le linee del decollo tecnologico della composizione musicale, contro il quale più volte la Chiesa tenterà di intervenire conservativamente. Vani tentativi. Il grido anatematizzante che periodicamente alcuni pontefici sollevano contro il graduale allontanamento della musica liturgica da un modello austero — di cui comunque si fatica a definire con esattezza i parametri — oppure, dal versante opposto, contro la crescente omologazione dello stile liturgico a quello della musica « colta » dei teatri e dei palazzi signorili, non riesce ad arginare la continua osmosi fra i due mondi (forse solo apparentemente contrapposti) del « secolo » e del « sacro ». La bolla *Docta Sacrorum Patrum* del 1324-25³⁷ con cui Giovanni XXII condanna apertamente le tendenze « moderniste » dell'*Ars Nova* (l'uso della polimelodia, la conseguente incomprendibilità dei testi sacri) può considerarsi un prototipo: ancora Pio X, nel 1903, userà in un certo senso gli stessi toni, anche se — dato il periodo storico — prenderà di mira la musica operistica. In ogni caso, la possibilità di affermare uno *Jus Musicae Liturgicae* sfuma anche

il X e l'XI sec. Cfr. M. WEBER, *I fondamenti razionali e sociologici della musica*, in *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano, vol. V, p. 56 [orig. *Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik*, Drei Masken, München 1921].

³³ H. HUCKE, *Toward a New Historical View of Gregorian Chant*, in *Journal of the American Musicological Society*, XXXIII, n. 3, pp. 437-467.

³⁴ J. A. SLOBODA, *La mente musicale*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 372-386 [orig. *The Musical Mind. The Cognitive Psychology of Music*, Oxford U.P., Oxford 1985].

³⁵ M. HARRIS, *Antropologia culturale*, Zanichelli, Bologna 1990, pp. 292-293 [orig. *Cultural Anthropology*, Harper & Row, New York 1987].

³⁶ G. ZACCARO, *Storia sociale della musica*, Newton Compton, Roma 1979, p. 32.

³⁷ Cfr. E. COSTA - F. RAINOLDI, *op. cit.*, p. 194.

quando si fa ricorso, come nel l'Ottocento, ai modelli canonizzati — « purificatori » — in cui cresce la cultura borghese, storicamente revivalistica, che porterà al tentativo di restaurazione della *Riforma Ceciliana* degli inizi del Novecento.

Il punto è che, tanto la musica « colta » di palazzo quanto quella liturgica, per lungo tempo, sono prodotti *stratospecifici*, prodotti cioè che vengono commissionati ai compositori al fine di permanere nella sfera *high-brow* dell'arte, ben lontani da un'immediata intelligibilità, al punto che Heinrich Bessler, nel tentativo di studiare l'evoluzione dei generi musicali dal punto di vista del destinatario, definisce quello della musica polifonica cinquecentesca un ascolto di tipo « intensivo »³⁸, implicante un riconoscimento « complesso ». Con questo non si vuol dire che nel mondo cristiano si sia trascurato l'aspetto comunicativo, più immediato, attraverso il linguaggio musicale. Con la « musica spirituale », anzi, viene messo in moto un sofisticato meccanismo di evangelizzazione comunicazionale basato soprattutto sulla *damnatio memoriae*. Fenomeno non nuovo nel processo di cristianizzazione. Si pensi, nei primi secoli del cristianesimo, alla graduale ri-sacralizzazione dei luoghi di culto che erano già appartenuti alle potenze numinose dell'era romana (i *Lares Compitales*, divinità preposte alla protezione dei viandanti a cui subentrano le *Madonnelle*³⁹; i templi del culto di Mitra su cui si edificano importanti basiliche, come quella dedicata a S. Clemente); si pensi pure alla sostituzione del *pantheon* di divinità pagane operato con l'immissione, nella cultura popolare, delle figure dei santi⁴⁰, esaltati nel gioco polimorfo della festa. Circuiti iconici, ludici che ritrasmettono in chiave mitologica e agiografica i temi fondamentali della vita⁴¹. Nondimeno il circuito della rappresentazione sonora, ha attinto « dal basso », specie (ma non solo⁴²) in epoca controriformistica. Qui si parla di « travestimento spirituale », mediante il quale veniva sostituito il testo delle più note melodie popolari, iniettando nella *coscienza collettiva* le impalcature morali e spirituali che il rigido dogmatismo del Concilio tridentino aveva ribadito. Rime secolari come « O vaghe montanine pasturelle » si trasformano così nel *contrafactum* di « O vaghe di Gesù o verginelle »⁴³ e i libri che raccolgono questi motivi popolari, i *laudari*,

³⁸ H. BESSELER, *L'ascolto musicale nell'età moderna*, Il Mulino, Bologna, pp. 35-39 [orig. *Das musicalische Hören der Neuzeit*, Akademie-Verlag, Berlin 1959].

³⁹ N. FIORI, *Le madonnelle di Roma*, Newton Compton, Roma 1995, p. 7.

⁴⁰ R. CAVALLARO, *La pietra, la quercia e i cavalieri. San Biagio tra folklore e mito*, Seam, Roma 1996, *passim*.

⁴¹ Giovanni Battista Marino: « [...] sotto queste bende misteriose si celano le fallacie delle bugiarde Deità de gli Etnici; ma chiunque con zelo pio, & con ingegno catolico [sic!] prende a spiarle addentro vi può contemplare etiandio adombrati assaissimi sacramenti della Christiana religione ». Cfr. G. STEFANI, *La musica barocca. Poetica e ideologia*, Bompiani, Milano 1987, p. 135.

⁴² N. BRIDGMAN, *Lauda*, in Dizionario Enciclopedico della Musica e dei Musicisti, UTET, Torino 1983 e segg. (in seguito, DEUMM), *Il lessico*, vol. II, pp. 665-667.

⁴³ F. LUISI, « Ben venga Maggio ». *Dalla canzone a ballo alla « Commedia di Maggio »*, in *La musica a Firenze al tempo di Lorenzo il Magnifico*, Olschki, Firenze, p. 196.

accanto al testo religioso richiamano la melodia originale con la didascalia « cantasi come... ». Questo tipo di musica viene però rigorosamente esclusa dall'azione liturgica; fallisce così ideologicamente il « travestimento spirituale » — il cui scopo avrebbe dovuto essere l'« eccitar la devotioe »⁴⁴ — confinato al di fuori della ritualità « ufficiale » (cioè la Messa, l'Ufficio). Mentre nelle chiese protestantiche Lutero riconduceva con successo la quotidianità all'interno delle chiese e faceva contemporaneamente fuoriuscire l'esperienza religiosa dalle stesse riportandola nelle case, tramite i *geistliche Lieder* — cantati durante le liturgie ma anche la sera prima di desinare — (anch'essi per buona parte *contrafacta* di melodie popolari⁴⁵), la Controriforma, che mirò su di un bersaglio sbagliato, cioè la musica profana e non l'« assenza di quotidianità nella religione stessa »⁴⁶, gettò le basi per una lunga tradizione, anche questa volta di musica *high-brow* (oratori, cantate sacre, sacre rappresentazioni) che, date le sue origini storiche, non solo è rimasta fuori dalla liturgia, ma ha risalito la china delle classi tornandone a rappresentare il livello all'interno della struttura sociale⁴⁷.

Viene voglia di chiederci se oggi, con l'introduzione in sede liturgica di testi e stilemi musicali così vicini alla « musica di massa », la Chiesa non miri inconsapevolmente a ricucire questo strappo tentando di ricongiungere il vissuto di tutti i giorni con l'esperienza del sacro.

3. Indicatori

Questo tentativo però appare scollato dalla legislazione liturgico-musicale, poiché, come notano Eugenio Costa e Felice Rainoldi⁴⁸, essa continua a operare conservativamente rispetto a questa o quella tendenza mondanizzante, così come era accaduto in passato. Alla bolla di Giovanni XII, potremo aggiungere infatti gli ammonimenti del *Decretum de observandis et vitandis in celebratione missae* (1562) emanato dal Concilio di Trento, e per brevità citeremo qui solo la *Piae sollicitudinis studio* di Alessandro VII (1657) e la *Annus qui*, di Benedetto XIV (1749), quest'ultimo forse il più ampio, particolareggiato documento mai scritto sulla musica sacra⁴⁹. Lo scollamento fra apparati normativi e prassi, in questo senso, non è una peculiarità dell'attuale prassi liturgico-musicale. Come si è detto

⁴⁴ R. CHIESA, *Sacra rappresentazione*, in DEUMM, *Il lessico*, vol. IV, p. 197.

⁴⁵ A. SCHWEITZER, *J.S. Bach. Il musicista poeta*, Savini Zerboni, Milano 1967, pp. 18-22 [orig. *J.S. Bach, le musicien-poète*, Breitkopf und Hartel, Leipzig 1905].

⁴⁶ G. ZACCARO, *op. cit.*, p. 40.

⁴⁷ Bisognerà rileggere quindi E. NIDA, *Communication and Social Structure*, in R.D. WINTER - S.C. HAWTHORNE (a cura di), *Perspectives on the World Christian Movement. A Reader*, William Carey Library, Pasadina, pp. 428-443.

⁴⁸ E. COSTA - F. RAINOLDI, *op. cit.*, p. 197.

⁴⁹ H. HUCKE, *Kirchenmusik als Universalsprache*, in R. POZZI (a cura di), *La musica come linguaggio universale. Genesi e storia di un'idea*, Olschki, Firenze 1990, p. 25.

a proposito di Pio X, di fatto, già nell'ottocento, perfino la musica operistica era finita sui leggi degli organi (Domenico Catenacci, Niccolò Moretti, Padre Davide da Bergamo, Vincenzo Petrali⁵⁰...) a integrare il *cantus planus* dell'Ordinario. Il dato che attualmente oggi spezza il *continuum* con il passato, e che si aggiunge allo scarto fra norma e prassi, è la matrice della musica liturgica e la competenza necessaria per eseguirla. Oggi si tende a fare a meno della presenza di un Maestro di Cappella, di un abile organista, di una figura professionale preposta alla composizione e all'esecuzione della musica durante le liturgie, anche se la legislazione liturgico-musicale più recente — che pure evidenzia un'« evoluzione semantica »⁵¹ del ruolo della musica all'interno della liturgia — non sembra promuovere affatto *apertis verbis* questo stato di cose⁵². Né esso viene accolto con tanta facilità nei convegni sulla musica sacra che periodicamente si tengono. La sempre maggiore attenzione del mondo cattolico alla musica *rock*, ma soprattutto le *performances* musicali durante le messe parrocchiali — che oggi raggiungono i massimi livelli di idiosincrasia con quei documenti — mettono in luce che, in fin dei conti, la forza del gusto musicale corrente come *medium* del messaggio evangelico venga considerata di gran lunga superiore a ogni speculazione teoretica.

A questo punto è opportuno fare due considerazioni. Primo. Poiché il « senso della cultura e della storia che prorompe nel Concilio Vaticano II »⁵³ ha avuto un peso sulla prassi liturgico-musicale, quest'ultima va vista conseguentemente come elemento che attesta l'assunzione di nuovi paradigmi di socializzazione da parte della Chiesa, di interpretazione del mondo, che la missione apostolica e lei affidata vuole evangelizzato. Secondo. Il *medium* musicale va perciò capito in quanto « fatto sociale », interpretato nella sua interezza: l'averlo preso in considerazione, in sede normativa, solo dal lato di *ciò che dovrebbe esprimere* nella prassi liturgica, escludendo *ciò che realmente significa* — in quanto fatto sovraindividuale soggetto a forti influenze come quella del *media system* (ma non solo, come vedremo più avanti) — ha provocato lo scarto fra progetto e attuabilità.

Quali sono le coordinate sociologiche di questa discrepanza? E quale fenomeno indica?

⁵⁰ Domenico Catenacci (XVIII sec.), Niccolò Moretti (1763-1821), Padre Davide Da Bergamo (1791-1863), Vincenzo Petrali (1832-1889).

⁵¹ E. LODI, *La ministerialità del canto. Ruoli e protagonisti*, in G. BIFFI et al., *Musica e partecipazione alla liturgia. Atti del XXVI Congresso Nazionale di Musica Sacra*, EDB, Bologna 1993, p. 35.

⁵² Le principali fonti prese qui in considerazione sono 1) dall'inizio del secolo a prima del Concilio Vaticano II - 1903, 22 novembre: *Tra le sollecitudini*, Moto proprio di Pio X; 1928, 20 dicembre: *Divini cultus*, Costituzione Apostolica di Pio XI; 1947, 20 novembre: *Mediator Dei*, Lettera Enciclica di Pio XII; 1955, 25 dicembre: *Musicae sacrae disciplina*, Lettera Enciclica di Pio XII; 1958, 3 settembre: *De musica sacra et sacra liturgia*, Istruzione della Sacra Congregazione dei Riti. 2) dal Concilio Vaticano II in poi - 1963, 4 dicembre: *Sacrosantum Concilium*; Costituzione Conciliare su « La Sacra Liturgia »; 1967, 5 marzo: *Musica Sacram*, Istruzione della Sacra Congregazione per il Culto Divino; 1970, 26 marzo: *Institutio Generalis Missali Romani*; Introduzione al [nuovo] Messale Romano.

⁵³ E. COSTA - F. RAINOLDI, *op. cit.*, p. 197.

L'ipotesi è che il mutamento sociale — considerato variabile esogena, di cui non si discutono le cause — abbia avuto come conseguenza un riposizionamento funzionale della Chiesa all'interno della società. Parallelamente è cambiato l'*identikit* del soggetto da evangelizzare e la Chiesa, prendendone atto attraverso un'articolata riflessione (per buona parte rintracciabile nei documenti del Concilio Vaticano II), ha cercato di adeguare le proprie « strategie » pastorali. In taluni casi — il territorio italiano — ha conformato, cioè, l'azione del proprio ministero alle nuove esigenze proposte dalla cultura post-materialista, adottando i modelli di socializzazione ritenuti più idonei a rispondere a queste mutate condizioni. Influenza dei *mass media*, oscillazione dei bisogni psichici, aggiornamento del concetto di « gruppo », adozione di particolari forme di linguaggio e loro valore contestuale, hanno fatto nascere nel loro complesso un individuo che cerca di liberare le proprie risorse individuali, che tenta di negoziare i termini della sua « appartenenza » religiosa. Le nuove strategie di evangelizzazione e queste mutate caratteristiche dell'evangelizzando rappresentano, nel loro insieme, una variabile *interveniente*, che ha come conseguenza diretta la nuova prassi liturgico-musicale. La prassi liturgico musicale dei giorni nostri sembra ricalcare le orme di questo individuo a cui non è più proposta una musica « strato-specifica » (quella *high-brow* della polifonia cinquecentesca come pure delle messe di Mozart), piuttosto un prodotto « partecipabile » che non richiede competenze particolari di esecuzione/fruizione, che rispecchia la sua identità debole e, lungi dall'essere universale, tende alla « località ».

Questo macro-modello risulta sorretto teoreticamente. Per esempio, un sociologo della religione come Brian Wilson, sinteticamente, ha messo in evidenza l'effetto distruttivo che la concorrenza con le « nuove religioni importate dall'oriente » — un'istanza di tipo esterno alla Chiesa, che però ne mina la posizione sociale — avrebbe apportato alla liturgia nel mondo cristiano, spingendolo ad accantonare una certa tradizione e adottando in suo luogo « [...] rappresentazioni casuali a imitazione delle mode effimere e dell'industria del divertimento della secolare società occidentale »⁵⁴. D'altro canto lo spostamento della Chiesa lungo l'asse verticale della struttura sociale, riconosciuto anche al interno del mondo cattolico⁵⁵, contemporaneamente è tema ampiamente discusso dai sociologi della religione,

⁵⁴ B. WILSON, *La religione nel mondo contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 116 [orig. *Religion in Sociological Perspective*, Oxford U.P., Oxford 1982].

⁵⁵ A parte la *Humanae Salutis* di Giovanni XXIII che annunciava nel 1961 il Concilio Vaticano II, constatando una « crisi in atto nella società », si vedano pure M. TOSO, *Religione e potere. Stato e Chiesa ieri e oggi, in Cronache e commenti di studi religiosi*, LAS, Roma 1983, pp. 23-61 e P. CANTONE, *Le ragioni di un'utopia. Ipotesi su Dio nell'Europa « post-atea » degli anni '80, in La cultura europea tra crisi e speranza, atti del 1° convegno umanistico-filosofico organizzato dalla Facoltà di Filosofia dell'Università Pontificia Salesiana (Roma, 1-3 novembre 1984)*, LAS, Roma, pp. 18-31. Per quanto riguarda l'ampio corpus di studi sulla dottrina sociale della Chiesa si segnala il sintetico testo di H. CARRIER, *Dottrina sociale. Nuovo approccio all'insegnamento sociale della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993 [orig. *The Social Doctrine of the Church revisited. A Guide for Study*, Iustitia et Pax, Città del Vaticano 1990] e la bibliografia in esso contenuta.

messo soprattutto in relazione con la secolarizzazione e il *sacro* « personalizzato »⁵⁶.

Per le componenti del nostro modello causale che si interpongono fra il mutamento sociale e il mutamento della prassi liturgico-musicale il panorama di teorie a sostegno è ampio.

Innanzitutto, i bisogni degli evangelizzandi. È superfluo mettere in evidenza quale parte la dinamica dei bisogni giochi nei processi individuali della scoperta dei ruoli e nella costruzione sociale della personalità (aspetto ampiamente trattato da Parsons a Mead, da Merton a Blumer)⁵⁷, come pure, in campo etico, essi rappresentino insieme agli attributi, un vero e proprio « motore della vita »⁵⁸. Fra i bisogni dell'individuo socializzato, quello di « espressione » e di « riconoscimento » risultano particolarmente importanti per il nostro tema. Al bisogno di espressione compete infatti quello estetico, sotto la duplice forma naturale e artistica⁵⁹. Il bisogno di espressione estetico giustifica l'attrazione per determinati attributi, che soddisfano evidentemente tale bisogno, e che trovano in alcune caratteristiche e modi della prassi musicale una loro immediata traduzione⁶⁰. Contiguo al bisogno di espressione è quindi, in questo senso, quello di riconoscimento, soprattutto nella sua modalità *passiva*. Questo bisogno entra in stretto contatto con l'identità: il riconoscimento formalizzato diviene *status* e a livello ufficioso acquisisce il senso della gradazione di prestigio o di autorità⁶¹. La mancanza di un riconoscimento renderebbe priva di senso l'esistenza dell'individuo, bisognosa di essere collocata all'interno di un quadro relazionale. Il riconoscimento di un gruppo, come quello dei giovani, è una forma di « considerazione sociale », con annessi e connessi. Se la Chiesa, attraverso l'azione pastorale e mistagogica della liturgia⁶² deve riconoscere i giovani, se vuole spronarli a essere l'assemblea del domani, deve percepirne le istanze, apprezzarne la presenza, importarne i valori che essa ritiene positivi. Ora, in una società che stenta a conferire ruolo ai giovani, rifiutandogli un lavoro e quindi una fetta di *status*, la Chiesa fornisce una preziosa opportunità per acquisire identità, per convincersi della bontà dei propri valori, meglio di quanto possa fare l'ambiente familiare. Nella famiglia, soprattutto attraverso « regole private », avvengono ricomposizione, rafforzamento e completamento della personalità dell'individuo⁶³ minata da una società che tende a essere discontinua. In questo senso la famiglia

⁵⁶ F. FERRAROTTI, *op. cit.*, pp. 27 e segg.

⁵⁷ Si veda, p.e., l'ampia panoramica sul *ruolo* offerta in M.I. MACIOTTI, *Il concetto di ruolo nel quadro della teoria sociologica generale*, Laterza, Roma-Bari 1993.

⁵⁸ A. CATEMARIO, *La contraddizione culturale nelle società complesse*, Kappa, Roma 1990, p. 117.

⁵⁹ Ivi, p. 151.

⁶⁰ Ivi, p. 153.

⁶¹ Ivi, p. 135.

⁶² G. FRIGIOLA, *La nuova evangelizzazione di Giovanni Paolo II, Progetto Gutenberg*, Roma-Tivoli, pp. 151-158.

⁶³ G. ROSSI, *Modelli e relazioni familiari*, in N. AUDISIO et al., *Il rischio della vita composita*, Vita e pensiero, Milano 1991, pp. 117-118.

si presenta perciò come un sistema che è « contro la società, piuttosto che in relazione, in transazione con la società »⁶⁴. Per un giovane cresciuto in una siffatta famiglia, il riconoscimento da parte della società « esterna » quindi diviene spesso vicissitudine, contro la quale è necessaria una *vis* particolare, poiché la famiglia trasformata in un micro-sistema autoreferenziale, fornisce con crescente difficoltà gli strumenti per un'integrazione di secondo grado. L'ambiente parrocchiale, apprezzando gli *skills* dei giovani (compresi quelli musicali, non importa di quale livello essi siano), soddisfa il loro bisogno estetico offrendogli la possibilità di adottare il linguaggio musicale da loro ritenuto « bello », referenziale e, contemporaneamente gli riconosce uno *status*, appagando il loro bisogno di riconoscimento.

Fare musica per la liturgia, poi, significa per molti ragazzi sentirsi membri di un gruppo; ciò significa essere accomunati da *un destino comune*, come sostiene la psicologia sociale di Lewin e di Campbell, ma anche essere *riconosciuti da terzi*, secondo Turner⁶⁵. In ogni caso il gruppo detta regole proprie che permettono di appartenervi e di distinguersi da altri gruppi. Il linguaggio musicale, entrando a far parte di queste regole, assume una certa importanza ed è perciò stato indagato anche nell'ambito dell'antropologia culturale⁶⁶. Già nel 1964 Alan Merriam⁶⁷ proponeva un modello basato su tre livelli analitici⁶⁸: 1) concettualizzazione della musica; 2) i comportamenti legati alla musica; 3) il suono vero e proprio. Secondo questo modello, l'individuo assume i valori di significazione del suono in base al suo comportamento, il quale a sua volta è determinato da come la musica viene concettualizzata (distinzione fra suono e rumore, le fonti da cui si ricava la musica, ecc.). Detto in altre parole, l'individuo deve prima stabilire concettualmente quali sono i « parametri » della musica, quindi decidere il suo comportamento e infine produrre il suono, l'oggetto musicale. È a quest'ultimo livello che « si scoprono i valori che riguardano la musica e sono proprio questi valori che filtrano nel sistema per determinare il prodotto finale »⁶⁹. Se questo fosse vero, in un certo senso, la legislazione liturgico-musicale avrebbe un valore propositivo « forte »: basata su una concettualizzazione valoriale del linguaggio musicale, sarebbe in grado di stabilire i comportamenti (l'appartenenza a una comunità religiosa con le pratiche che essa comporta, per esempio) e conseguentemente

⁶⁴ Ivi, 119.

⁶⁵ Cfr. R. BROWN, *Psicologia sociale dei gruppi. Dinamica intragruppo e intergruppi*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 15-17 [orig. *Group Processes. Dynamics within and between Groups*, Basil Blackwell, Oxford 1989]

⁶⁶ Anche la sociologia che si occupa di sub-culture ha sconfinato in quell'ambito. Cfr., a proposito, S. THORNTON, *Dai Club ai rave. Musica, media e capitale sottoculturale*, Feltrinelli, Milano 1988 [orig. *Club Cultures. Music Media and Subcultural Capital*, 1995].

⁶⁷ A. MERRIAM, *Antropologia della musica*, Sellerio, Palermo 1983 [*The Anthropology of Music*, Northwestern U.P., Evanston 1964].

⁶⁸ T. MAGRINI, *Antropologia della musica e culture mediterranee*, Fondazione Ugo e Olga Levi - Il Mulino, Venezia, 1993, p. 10.

⁶⁹ Ivi, 11.

i contorni sonico-formali. Il dubbio che l'apparato normativo abbia sortito tale effetto — e che ha avuto riscontri nel mio semplice approfondimento sul campo — invalida in questo caso il paradigma di Merriam, pur se esso ha stimolato per decenni numerosi lavori⁷⁰ con i quali si è cercato di ricondurre il fatto musicale ai valori dominanti di un certo gruppo « rintracciati attraverso lo studio di altri fenomeni sociali »⁷¹. Seeger⁷² al contrario, invertendo questa visione « coercitiva » del gruppo — come sottolinea Tullia Magrini⁷³ — attribuisce alla vita sociale — e non alla musica — la funzione di *performance*⁷⁴; significa che la musica è parte della « stessa costruzione e interpretazione dei rapporti e dei processi sociali e culturali »⁷⁵; non si assume, cioè, che c'è una matrice sociale e culturale della musica, ma che, costruita socialmente, concorra essa stessa a costruire la società insieme ad altre componenti.

Appartenere ad una comunità fondata (anche) musicalmente, in questo senso, non vuol dire semplicisticamente stringersi intorno a un oggetto musicale consacrato a *totem*, ma mediare la sua valenza integrante. In altre parole, l'edificazione della società passante attraverso l'interazione, si serve anche del linguaggio musicale, a cui l'individuo sente il bisogno di appartenere al fine di completare le proprie competenze comunicative. Ciò denota che la categoria « cultura musicale » o perlomeno il rapporto musica-cultura non sono di facile risoluzione. Né lo è quella di « gusto »⁷⁶. Se consideriamo infatti il gusto, categoria estetica per eccellenza, come la risultante di un « sistema musicale sociale », riduciamo la dimensione cognitiva della « preferenza » accentuandone quella pavloviana di mera *risposta-a-uno-stimolo*; oggi sarebbe come se tutto dipendesse da una calibrazione del prodotto musicale dettata dalla logica del *gearing-to*, imperante nei prodotti del mercato musicale di massa. Invece si può pensare che in alcuni casi, anziché agire coercitivamente, la musica dia la parola ad un gruppo, gli permetta di esprimere determinati valori, di liberarsi dal confusionario groviglio di giudizi che lo attanagliano. Allora si spiega la nascita di fenomeni musicali che « nascono dal basso »: il *jazz*, i cantautori. Acquista

⁷⁰ Ivi, 12.

⁷¹ Ivi, 15.

⁷² A. SEEGER, *Why, Suyá Sing: A Musical Anthropology of an Amazonian People*, Cambridge U.P., Cambridge 1987. Questo approccio, del resto, è lo stesso assunto in S. FRITH, *Sociologia del rock*, Feltrinelli, Milano 1982, pp. 60-66 [orig. *Sociology of Rock*, Constable & Company, London 1978].

⁷³ T. MAGRINI, *op. cit.*, p. 16.

⁷⁴ Riprendendo perciò la « sociologia della rappresentazione » di Erving Goffmann. Cfr. E. GOFFMANN, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna 1988 [orig. *The presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, Garden City - New York 1959].

⁷⁵ A. SEEGER, *op. cit.*, pp. xiii-xiv.

⁷⁶ Empiricamente e forse troppo semplicisticamente descritto da John Mueller attraverso l'analisi dei repertori orchestrali delle istituzioni sinfoniche americane. Cfr. J. MUELLER, *The American Symphony Orchestra. a Social History of Music Taste*, Indiana U.P., Bloomington 1951. Cfr. anche M. SORCE-KELLER, *Musica e sociologia*, Ricordi, Milano 1996, pp. 118-121.

un più profondo senso forse anche la lunga epopea del *rock*⁷⁷. Per questi motivi il modello antropologico di Seeger — nel caso del mondo giovanile — assegna alla musica il valore di « un formidabile veicolo di propagazione ideologica, comportamentale e di costume »⁷⁸. Imporre in modo coatto un linguaggio musicale, secondo questo modello, vuol dire perciò semplicemente sbarrare la strada al complesso processo di interazionismo simbolico a cui partecipano gli attori sociali, privandoli di una parte importante del loro strumentario comunicativo che gli permette di interagire e quindi di appartenere al gruppo. Specie nel mondo giovanile, ove oggi vige la socializzazione *orizzontale*⁷⁹ sempre più restia ad adottare i modelli normativo-integrativi e quindi anche una comunicazione omologata, è inopportuno forse parlare di *musica-che-è-ascoltata-da*, mentre sarebbe più appropriato parlare di *musica-che-è-detta-da*. Questa logica si è rapidamente fatta strada anche negli ambienti giovanili cattolici, soprattutto a partire dai primi anni '60, quasi in coincidenza con il concilio Vaticano II, così come è narrato da Francesco Donadio e Marcello Giannotti⁸⁰.

A dare riscontro alla musica come componente della *performance* sociale concorrono anche alcuni modelli comunicazionali. Come capire, altrimenti, il *canzonese*? Parliamo qui del fenomeno di costume in cui quotidianamente ci imbattiamo: il rivolgersi al proprio interlocutore usando brandelli del testo di una canzone, cosa ben diversa dalla *citazione colta* — il distico latino, il verso shakespeariano — che racchiude sinteticamente un concetto e che volentieri segnala alla persona con cui si conversa anche lo *status*. Il testo della canzone verifica l'aggiornamento, lo stare al passo delle ultime *hits*, il « vivere nel tempo »; ma è anche corporalità, che spia la predisposizione dell'altro a « muoversi » con lo stesso ritmo, ad appartenere al medesimo *pair-group*. L'uso del *canzonese* è *code switching*⁸¹. Se ci rifacciamo al ben noto modello di Tatiana Slama-Cazacu⁸² (nel quale i segni, che hanno nuclei significativi diversi, assumono un diversa funzione e quindi un diverso significato a seconda dei contesti in cui sono adoperati) si capisce che una forma di comunicazione che si avvale dei testi degli ultimi successi è già di per sé delimitante il contesto; in altri contesti non avrebbe ragione di essere usata, perché priva di senso. Il *canzonese* è perciò un insieme di espressioni ellittiche che presuppone già quello che l'interlocutore è. Nessun attuale trentenne risponderebbe all'interrogazione telefonica « Chi parla? » con un «...it's probably me» (*titolo di una canzone*

⁷⁷ Cfr. F. CORLASCO, *Di tutto un rock. Musica, giovani e società: dal blues alla videomusic*, Città Nuova, Roma 1988.

⁷⁸ Ivi, p. 11.

⁷⁹ M. MORCELLINI, *Passaggio al futuro. La socializzazione nell'età dei mass media*, Angeli, Milano 1995, *passim*.

⁸⁰ F. DONADIO - M. GIANNOTTI, *Teddy-boys, roccettari e cyberpunk. Tipi, modi e manie del teenager italiano dagli anni Cinquanta a oggi*, Editori Riuniti, Roma 1996.

⁸¹ P. RICCI BITTI - B. ZANI, *La comunicazione come processo sociale*, Il Mulino, Bologna 1983, pp. 46-47.

⁸² T. SLAMA-CAZACU, *Introduzione alla psicolinguistica*, Patron, Bologna 1973, p. 118.

di Sting⁸³) avendo chiamato il genitore ultrasessantenne. L'uso del *canzone* si riallaccia immediatamente a quello che la Slama-Cazacu definisce *contesto implicito*. È questo forse il contesto in cui i giovani « abitano la musica »⁸⁴. Ma i giovani vanno oltre il *canzone*. Creano musica. E lo fanno, talvolta con mezzi poverissimi. Ha ragione Ferrarotti quando dice di leggere nel *rap* il linguaggio giovanile. E il *rap* è la musica di chi vuole esprimersi con-la-musica conoscendone solo pochi elementi. Un parlato a ritmo, spesso ricco di poesia immediata, viscerale ma contemporaneamente cruda nelle forme. Questa è la « loro musica »⁸⁵, la musica con cui parlano. Ora, in una società che si « sfarina »⁸⁶ — in cui, a causa della gestione di un'« inedita quota di libertà dei soggetti »⁸⁷ — la comunicazione interpersonale diviene improvvisamente vicaria delle agenzie di socializzazione. Mario Morcellini, a questo proposito, intuisce che i modelli offerti dalla *Communication Research* valgono anche come modelli di socializzazione, quando il peso di quest'ultima è caricato sul *pair*⁸⁸, e soprattutto considerando che i sistemi di comunicazione di massa « bersagliano » con maggiore veemenza l'età classica della socializzazione (infanzia e adolescenza)⁸⁹.

Ciò apre anche un'altra via di indagine per la nostra questione, quella, cioè della crisi dei modelli di socializzazione « integrazionisti », che pure la Chiesa, a livello episcopale denuncia apertamente in un importante documento della CEI: « La realtà giovanile, da realtà pacifica, collegata quasi spontaneamente con i modelli di socializzazione presenti nel nostro contesto culturale, è diventata oggi una realtà in profondo mutamento e alla ricerca di se stessa. Convivono proposte e modelli differenti, alcuni più riusciti ed equilibrati, altri non privi di unilateralità e di carenze. Il compito della trasmissione della fede alle nuove generazioni e della loro educazione a un'integrale esperienza e testimonianza di vita cristiana diventa quindi una essenziale priorità della pastorale »⁹⁰. Ovvero, si pone l'attenzione sulla necessità di adottare i modelli di socializzazione che oggi risultino più adeguati al delicato compito dell'evangelizzazione. Allora, se la liturgia si considera un momento cruciale dell'azione pastorale — ed è stato più volte detto — e se la liturgia postconciliare invoca costantemente (a tal fine) una sempre maggiore partecipazione ad essa, la musica liturgica, che di questa partecipazione diviene elemento essenziale, deve per forza essere

⁸³ *It's probably me*, di Sting, Michael Kamen, Eric Clapton. CD A&M reords 543-293 2, tr. 7.

⁸⁴ F. FERRAROTTI, *Homo Sentiens. La rinascita della comunità dallo spirito della nuova musica*, Liguori, Napoli 1995, pp. 71 e segg.

⁸⁵ F. FERRAROTTI, *Rock, Rap e l'immortalità dell'anima*, Liguori, Napoli 1996, p. 73.

⁸⁶ M. MORCELLINI, *op. cit.*, p. 15.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ivi*, pp. 65-68.

⁸⁹ *Ivi*, p. 31.

⁹⁰ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (a cura di), *Evangelizzazione e testimonianza della carità. Orientamenti pastorali per gli anni '90*, Figlie di San Paolo, Milano 1990, VI, p. 44. Grassetto mio.

presa in considerazione nel quadro dei modelli di socializzazione. Perciò ci si è chiesti se l'adozione di una particolare prassi musicale, che spezza il *continuum* della tradizione (trattata nel precedente paragrafo) non debba confrontarsi con questi modelli emergenti di socializzazione. Dico « emergenti », perché, come viene riconosciuto dallo stesso documento della CEI, i modelli di un tempo non risultano più efficaci. Due recenti ampie indagini sulla *religiosità* effettuate rispettivamente su scala nazionale e nella capitale⁹¹ infatti mettono in evidenza che la « pratica » religiosa (termine oggi non più ristretto alla frequenza dei sacramenti) è insinuata da una curva depressiva nella fascia d'età che va dai 21 ai 50 anni. A questo fenomeno sono state date due interpretazioni. La prima si lega alla *tensione esistenziale*, cioè alla concentrazione sul raggiungimento di alcuni traguardi sociali che l'individuo ritiene fondamentali: lavoro, casa, reddito di una certa consistenza; lo sforzo di attingere tali obiettivi sarebbe motivo di allontanamento dal sacro⁹². La seconda interpretazione del fenomeno si lega invece al « diffuso atteggiamento di rifiuto verso i valori religiosi degli adulti »⁹³. In ogni caso la « pratica » religiosa — pur registrando una certa tenuta — risulta minata per una generazione che è « di investimento » per la Chiesa. Roberto Cipriani⁹⁴, ponendo l'accento sulla flessibilità del senso di appartenenza, sostiene oltretutto che è nella modalità di partecipazione al rito che si evidenzia il « tipo di appartenenza »: la relativa facilità con cui si entra ad appartenere alla Chiesa, fa sì che quest'ultima arrivi oggi a comprendere un'ampia gamma di « tipi », i quali perlopiù negoziano la loro appartenenza, riportandola entro i termini della propria concezione di istituzione religiosa. Tutto ciò — crisi della pratica e appartenenza flessibile — non fanno che stimolare le istituzioni religiose a cercare nuove strategie di evangelizzazione nelle quali, lungi da adottare un modello riprodotto unidirezionale dei termini di appartenenza, vi è l'apertura a un ascolto attento e costante alle esigenze dei nuovi evangelizzandi.

4. La Chiesa che ascolta, l'assemblea ascoltata e la crisi di *status* dei musicisti professionisti

La verifica di questo quadro teorico è stata affidata a una ricerca empirica, basata su metodi qualitativi e quantitativi integrati. Durante la primavera del 1998 sono state realizzate a Roma interviste (ai presbiteri [In1], ai coadiutori parrocchiali, ai musicisti [In2]) e sono stati somministrati due tipi di questionario (uno ai musicisti [Q1] e uno ai componenti di un'assemblea liturgica [Q2]). Inoltre, essendomi posto il problema delle *strategie di evangelizzazione* rapportate alla musica, ho effettuato un'inchiesta sui

⁹¹ V. CESAREO et al., *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano 1995 (in seguito, RI) e R. CIPRIANI (a cura di), *La religiosità a Roma*, Bulzoni, Roma 1997 (in seguito, RR).

⁹² RI, p. 75.

⁹³ RR, p. 94.

⁹⁴ RI, p. 108.

curricula degli istituti di formazione del clero sacerdotale di Roma, per verificare se alle discipline musicali era stato conferito uno spazio coerente con l'importanza che oggi si attribuisce al linguaggio musicale. La scelta delle aree è scaturita da una ricerca di sfondo durata qualche mese, attraverso la quale tutte le possibili aree sono state stratificate in quattro tipologie. Di scogli metodologici e pratici se ne sono incontrati diversi: l'ampiezza dell'universo e la sua difficile definizione (le « chiese di Roma »: ma cosa significa « chiesa »?); la riduzione di complessità dei casi; la penetrazione nell'ambiente, ostacolata dalla consueta diffidenza nei riguardi di una « ricerca ». Questi e altri elementi, certo, configurano la rilevazione come fortemente limitata e adombrata di poca rappresentatività. Essa viene perciò proposta solo quale spunto metodologico per ricerche successive, dato che nel campo specifico si è sinora poco indagato a livello empirico⁹⁵.

La ricerca sulla formazione musicale del clero sacerdotale di Roma è partita dagli atenei pontifici romani, 24⁹⁶, che il primo *screening* ha ridotto a 13, ossia quelli riguardanti direttamente la formazione *pre-sacerdotale* (i rimanenti si occupano di formazione *para-* o *post-sacerdotale*). Non è stata trovata traccia di materie che, durante i cinque anni di studio che precedono di norma l'ordinazione sacerdotale⁹⁷, potessero indirizzare i futuri ministri religiosi sulla via di un discernimento oggettivo in campo musicale. Un dato sconcertante: l'assoluta mancanza di un'educazione musicale può essere considerata la causa degli effetti distorsivi che intervengono nel non facile percorso fra progettazione (normativa e congressuale, l'abbiamo vista) e reale prassi liturgico-musicale. Quali sono i criteri con cui un parroco o un viceparroco scelgono il repertorio da cantare? Si accorgono questi che frequentemente il *corpus* di canti proposti in una parrocchia è stato composto in assenza di un adeguato *background* liturgico-musicale?

⁹⁵ Le due recenti inchieste sulla religiosità (RI e RR), si servivano del medesimo questionario, nel quale l'unico riferimento esplicito alle attività musicali si trova alla domanda n. 116 (RI, p. 334), però si fa riferimento al *loisir* e non alla musica liturgica. La domanda sulle modalità di partecipazione al rito religioso, la 164 (Ivi, p. 340) non fa menzione né al canto né alla musica.

⁹⁶ La fonte principale delle informazioni in merito è stata: COMITATO DEI SEGRETARI GENERALI DEI PONTIFICI ATENEI ROMANI, *Pontifici Atenei romani. Catalogo dei professori e docenti*, Comitato dei Segretari Generali dei Pontifici Atenei Romani, Roma 1996. Non sono mancate però verifiche attraverso interviste e colloqui telefonici.

⁹⁷ Normalmente gli studi richiesti per essere ordinati sacerdoti si compongono di due cicli: il primo, di forte impianto filosofico dura due anni (Baccalaureato in Filosofia); il secondo, è quello più teologico, ha la durata di tre anni e termina con il conseguimento del Baccalaureato in Teologia. Bisogna però aggiungere, nel caso dei religiosi (monaci, frati, appartenenti a congregazioni o famiglie religiose) anche i *curricula* richiesti dall'ordine o dalla Congregazione alla quale si appartiene. Questa formazione però esula dagli studi accademici e bisogna considerarla indipendente dall'ordinazione sacerdotale (non tutti i religiosi divengono sacerdoti). Spesso la formazione specifica della famiglia religiosa viene impartita soprattutto nel periodo di *noviziato*, che segue di norma la pronuncia dei « voti temporanei » (che hanno una durata varia, mediamente di tre anni) al termine dei quali, il superiore o la comunità religiosa consentono che il « professo temporaneo » pronunci i « voti perpetui », consigliano di proseguire il periodo di « temporaneità » o addirittura esprimono un parere sfavorevole alla permanenza nella famiglia religiosa.

che in molti casi la conformazione melodica e ritmica dei brani impedisce la memorizzazione degli stessi? che ciò ostacola la formazione di un repertorio memorizzato⁹⁸ e quindi una partecipazione reale dell'assemblea?

Le tipologie ricavate dalla ricerca di sfondo si possono sintetizzare con le seguenti tabelle (la prime quattro tipologie, in cui i soggetti della ricerca erano i musicisti (professionisti e non) e la quinta, prescelta per intervistare i componenti dell'assemblea liturgica).

MUSICISTI

TIPO	CARATTERISTICHE		
1	presenza di musicisti professionisti	presenza di una tradizione musicale	assenza di attività con componente giovanile
2	presenza di almeno un musicista professionista	assenza di una tradizione musicale	presenza di attività con componente giovanile
3	assenza di musicisti professionisti	presenza di un presbitero con conoscenze musicali che si riversano sulla prassi liturgica	presenza di attività con componente giovanile
4	assenza di musicisti professionisti	assenza di un presbitero con conoscenze musicali	presenza di attività con componente giovanile

ASSEMBLEE

5	Prassi liturgico-musicale che ricopre più generi (gregoriano, polifonia antica e moderna, canti di movimento, <i>Nella Casa del Padre</i> , ecc.) e fa uso sia dell'organo che della chitarra.
---	--

Si è osservata innanzitutto un'« offerta culturale » molto ricca e articolata, quale intento di dare a ciascuna componente del tessuto parrocchiale la propria dimensione liturgica, conformando il « tono » della celebrazione alle tipologie di assemblea. Il canto, la musica e il linguaggio teologico-liturgico in genere, giocando un ruolo fondamentale, ci forniscono l'immagine di una Chiesa presbiterale in « ascolto » della sua assemblea. Dalle In1, sono emersi infatti alcuni temi ricorrenti⁹⁹:

1) temi liturgico-musicali [a) quantità e differenziazione delle celebrazioni; b) scelta dei testi liturgici; c) tipi di repertorio musicale eseguito; d) esecutori musicali; e) il *back-ground* di conoscenze musicali dei presbiteri; f) la ministerialità liturgica].

⁹⁸ Interessante perciò la lettura di J. TAFURI, *Criteri per uno sguardo critico sulla produzione musicale*, in M. SODI (a cura di), *Giovani, liturgia e musica*, LAS, Roma 1994, pp. 39-55.

⁹⁹ Utili, in questo senso, le tracce metodologiche di R. CAVALLARO, *Storie senza storia. Indagine sull'immigrazione calabrese in Gran Bretagna*, Centro Studi sull'Emigrazione, Roma 1981 e di M.I. MACIOTTI (a cura di), *La ricerca qualitativa nelle scienze sociali*, Monduzzi, Bologna 1997, pp. 1-19.

2) temi di carattere pastorale e comunicativo (concezione ecclesologica e finalità dell'azione pastorale) (a) le attività a sfondo sociale e formativo, quindi pastorale; b) l'attualità del linguaggio teologico e liturgico).

È evidente che le due « famiglie » sono interdipendenti e, anzi, proprio la ricerca di questa interdipendenza, in fondo, ha costituito il motore principale della mia ricerca. Lo sforzo di produzione culturale, quantitativa e qualitativa, vuole rispondere alle esigenze dell'assemblea, che da parte dei presbiteri viene bene analizzata nelle sue componenti, quelle stesse componenti che ritroviamo poi coinvolte — in forma di impegno sociale — nelle cosiddette « attività della parrocchia ». Perciò la riflessione sulla comprensibilità del linguaggio — verbale e simbolico — usato in sede liturgica spesso nasce soprattutto dall'incontro diretto, *vis-a-vis*, tra presbitero e fedele che avviene al di fuori della Messa.

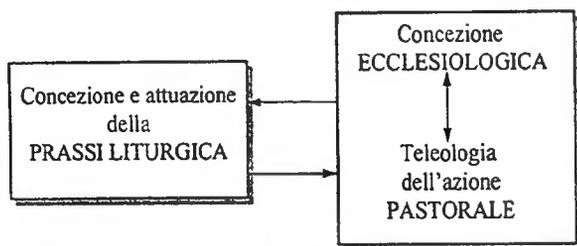


FIGURA 1. Rapporto di interdipendenza fra prassi liturgica e concezioni ecclesologiche e pastorali

A conferma di ciò che segnalava Acquaviva, la qualità della liturgia — il *servizio* che vive la doppia dimensione Uomo-Dio e Uomo-Uomo — si collega così immediatamente attraverso l'esperienza « sociale », extrarituale, a una coordinata ecclesologica fondamentale e cioè alla teleologia dell'azione pastorale che proietta il presbitero fuori « della serra » (significante metafora utilizzata da un viceparroco intervistato) in cui è stato coltivato; lì, cioè fuori del rito in cui si respira perlopiù ancora lo *status-gap* fra celebrante e « popolo », egli si rende conto se ha costruito il *continuum* fra annuncio-della-parola e carità o se la Chiesa che egli rappresenta istituzionalmente soffre invece di quello « stacco sacrale » di cui parlano Costa e Rainoldi¹⁰⁰. E dalle parrocchie studiate esce fuori l'immagine di una Chiesa motivata, tutt'altro che addormentata sugli allori, anzi vigile, nella quale le forze presbiterali versano a credito del loro *status*, non tanto — come è stato talvolta forse in passato — lo scarto di tipo autoritativo-intellettuale, quanto la testimonianza di un impegno volto soprattutto all'ascolto dei bisogni degli evangelizzandi.

Un dato rilevante è costituito dalla scomparsa quasi totale dell'ufficia-

¹⁰⁰ E. COSTA - F. RAINOLDI, *op. cit.*, p. 190.

tura pubblica, che in passato, specie nelle solennità, caratterizzava ancora di più un determinato momento dell'anno¹⁰¹. Forse è il segno di un'attività culturale più « concentrata » sulla liturgia domenicale e — a lato — su altri momenti paraliturgici, ritenuti pastoralmente più validi. Fra questi, primeggiano gli « incontri », le « riunioni », svincolati dalle rubriche liturgiche e fortemente *orizzontalizzati* rispetto alla figura accentratrice che il sacerdote, quale celebrante, impersona durante la Messa. Anche in quei contesti — come ho avuto modo personalmente di constatare — la musica costituisce un forte elemento contributivo, ancora più coinvolgente: non bisogna dimenticare infatti che queste riunioni extra-liturgiche¹⁰² si svolgono normalmente in aule, piccole sale, nelle quali la dimensione prossemica dei partecipanti e l'acustica « secca » contribuiscono a una maggiore « osmosi sonora ». Il repertorio di questi momenti di incontro si rifà ancor di più a un linguaggio musicale « riconosciuto » attualmente, in un certo senso quindi, esse rappresentano dei veri e propri laboratori di sperimentazione di una prassi che, tramite gli stessi gruppi coesi in quel contesto, passa agevolmente in sede liturgica. Ciò costituisce uno dei fattori di fallimento dei tentativi di introdurre un repertorio « nazionale », che fino a qualche anno fa era rappresentato per buona parte dai canti contenuti nel volume *Nella Casa del Padre*¹⁰³.

Il panorama dei canti nelle varie chiese risulta tutt'altro che unitario (ciò è potuto emergere anche grazie alla griglia dell'intervista ai presbiteri, la quale prevedeva, in risposta alla domanda in merito, una serie di scelte molto differenziate fra loro). Poi, anche le interviste ai musicisti avrebbero confermato la presenza di più repertori). Perciò: 1) mentre, in sede progettuale (non parlo tanto della legislazione liturgico-musicale, quanto dei congressi) si teorizza un repertorio valido, nella pratica si riscontra un frastagliamento dovuto a fattori soprattutto generazionali, ma anche trasversali, rispetto alle fasce d'età: il caso dei *canti di movimento*, ma anche la letteratura corale proposta dal musicista professionista al suo coro di amatori in cui il *range* di età è molto ampio¹⁰⁴. 2) essendo falliti, per ora, imposizioni di repertori « normalizzati », la timida diffusione dei canti contenuti nel libro *Nella Casa del Padre* è entrata oggi in concorrenza con nuovi repertori la cui affermazione varia da chiesa a chiesa, ed è influenzata dalla

¹⁰¹ Questa prassi è testimoniata dal copioso *thesaurum* che la storia della musica sacra ci ha tramandato: si pensi, solo per citare qualche esempio appartenente alla letteratura post-tridentina, ai *Vesperi della Beata Vergine* [...] (pubbl. 1640) di Claudio Monteverdi (1567-1643) o ai *Vesperae solemnes de Confessore* (1780) di W.A. Mozart (1756-1791), ma anche alla memoria, più recente, dei cosiddetti « vesproni » di San Pietro in occasione del Natale, delle feste della Madonna e della festa dei Ss. Pietro e Paolo, che richiavano nella Basilica vaticana migliaia di fedeli. Cfr. DEUMM, *Le biografie*, vol. V, pp. 160-177 e Ivi, pp. 223-278.

¹⁰² Naturalmente, che queste riunioni non abbiano di per sé le caratteristiche della liturgia, è fatto da discutere, specie sulla scorta dei più recenti documenti in materia.

¹⁰³ COMMISSIONE LITURGICA REGIONALE PIEMONTESE, *Nella Casa del Padre. Repertorio di canti per la liturgia*, LDC, Torino 1969 e segg. Si tratta di un'antologia di canti liturgici.

¹⁰⁴ Dato che emerso nelle chiese ove è presente una compagine corale guidata da un musicista professionista.

presenza maggiore o minore dei *movimenti* oppure dai « punti di vista » dei presbiteri, che appaiono tutt'altro che unitari. Tutto ciò incide sulla partecipazione al canto delle assemblee « miste », ove cioè ciascuno dei gruppi che le compone pratica un repertorio proprio, ignorando quello dell'altro gruppo.

Al di là dell'eterogeneità del repertorio, rimane fondamentale il fatto che esso viene eseguito da compagini non professionistiche. Nel grafico che segue è stato evidenziato lo scarto di istruzione musicale fra la Cappella Musicale Liberiana (S. Maria Maggiore) e le chiese corrispondenti alle tipologie 2, 3 e 4 nelle quali non si registra la presenza di componenti professionistiche (i livelli di istruzione musicale 1 [nullo], 2 [medio] e 3 (alto) sono il risultato della valutazione a precisi quesiti in forma di *items* contenuti nel questionario somministrato ai musicisti [Q1, V9 e V10]):

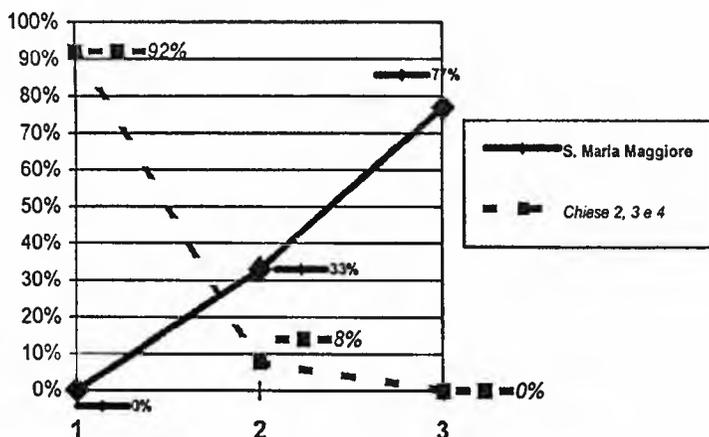


FIGURA 2. Livello di istruzione musicale nella Basilica di S. Maria Maggiore e nelle chiese 2, 3 e 4

Questo dato dice molto sull'affidazione della prassi liturgico musicale nelle parrocchie. A ciò possiamo aggiungere altri indicatori che ci fanno capire quale sia l'*identikit* dell'esecutore non-professionista: il risultato non è molto confortante. Pesa la grave latitanza — annoso problema — dell'educazione alla musica nelle scuole italiane e altre variabili complesse collegate a essa, quali l'esperienza musicale passiva attraverso i canali (cioè i modi di fruizione musicale) e il tipo di « ascoltatore ». Per la prima è stata costruita una scala ordinale a tre livelli risultante dalle risposte alle variabili presentate in forma di *item* (Q1, V11): 1 (bassa), 2 (media), 3 (alta). Questo indicatore assume una certa importanza se lo si correla con il « riconoscimento » del soggetto con un determinato repertorio, ovvero all'apprezzabilità di un tipo di musica tendente verso modelli mediatici o verso modelli « tradizionali ». L'istogramma seguente è molto esplicativo:

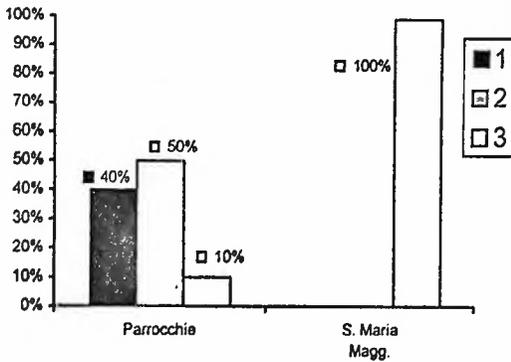


FIGURA 3. Percentuali di valore di esperienze musicali passive in rapporto ai « canali ».

Lo stesso si può dire per il secondo indice, quello del « tipo di ascoltatore ». In questo caso le variabili categoriali ricavate (*ordinario, classico-melomane, ricercato, divora musica*) legano — dato poi confermato dalle In2 — classi di età e *bouquet* di musica ascoltata. Risposte da parte dei musicisti non-professionisti come «... mi piace quella canzone perché le parole sono belle e prego bene», dicono molto. La terminologia adottata (*canzone* in luogo di « brano » o « canto di comunione », p.e.) denota la flessione su un vocabolario da DJ. La contrazione sintattica fra canzone — che implica una parte strumentale, una testuale, una ritmica, una melodica, una armonica, ecc. — e « belle parole », pure fa risaltare la povertà di strumenti analitici. In questi stessi soggetti però è stata riscontrata un'alta percentuale di appartenenza territoriale e di partecipazione alle attività parrocchiali: significa che il prendere parte alla prassi liturgico-musicale rientra in un'esperienza globale, molto diversa da quella del musicista professionista che vive la « prova musicale » e l'esecuzione lontano dalla propria « famiglia parrocchiale ». Quest'ultima dimensione svela profondi legami generazionali con la concezione ecclesiologica. In una chiesa, in cui la maggior parte dei musicisti non-professionisti intervistati appartenevano a una classe di età alta (40-70), si è riscontrata una minore adesione alle attività parrocchiali, anche se queste vengono offerte a tutte le generazioni (gruppi giovanili, ma anche gruppi di preghiera e di catechesi permanente; *scouts* ma anche volontariato richiesto a madri e padri di famiglia, ecc.).

Il riconoscimento di un'idoneità liturgica del repertorio musicale, specie nelle interviste, è emerso come punto di partenza per una discussione sul *desideratum* di Chiesa. A molti soggetti — forse grazie al loro impegno di coadiutori parrocchiali — appare chiaro che l'azione pastorale è fortemente legata al problema del linguaggio, alla ricerca di un compromesso fra *sacralità* e *comprensibilità*. Il rischio principale — che veniva anche

messo in evidenza da qualche presbitero — è l'indebolimento dei valori rappresentati dal linguaggio tradizionale. L'aspettativa di una Chiesa più « vicina » ai bisogni dei fedeli è però forte. Essa non viene vissuta da questi musicisti non professionisti come un miraggio, o — all'opposto — come un dono elargito dall'alto con l'intento di conquistare facilmente i loro consensi. Essi tendono, piuttosto, a proporre un modello partecipativo, in cui anche la voce, l'opera del singolo siano di peso. Se il canto e la musica non professionistici hanno, in parte, contribuito a questa concezione della Chiesa, è indubbio che essi detengono una forte valenza pastorale ed ecclesiologicala.

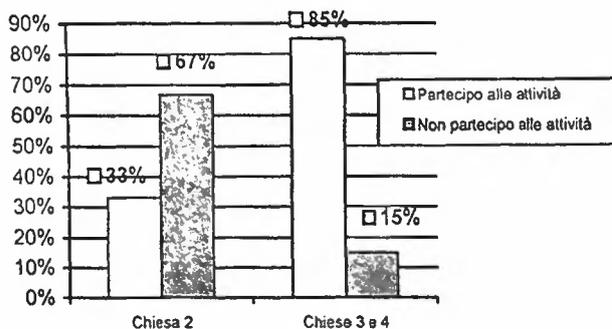


FIGURA 4. Percentuali di soggetti in 'attività', nelle chiese 2 (età tendenzialmente alta) e 3/4 (età tendenzialmente bassa).

Anche chi partecipa alle celebrazioni senza presentarsi come *musicista*, esprime un forte desiderio di partecipazione. Il Q2 — per puro caso — veniva somministrato pochi giorni dopo che la RAI aveva riproposto Whoopy Goldberg nei panni della scatenata *Suor Claretta* che, nel film « Sister Act », istruisce il coro di un convento di San Francisco trasformandolo in *gospel-choir* e facendo riempire le messe domenicali della sua parrocchia, sino a quel momento piuttosto disertate. Forse per questo motivo su uno dei questionari (Q2, 083) ho trovato: « Mi piacerebbe se ci fossero i canti tipo "Sister Act" ». Alla luce delle risposte fornite per il « disconoscimento » del repertorio liturgico, mi sembra proprio che i presenti repertori « moderni » — che adottano cioè un linguaggio molto vicino a quello della musica commerciale — tutto sommato vengono percepiti come « diversi ». La domanda specifica riguardante questo aspetto era: « La musica che ascolto normalmente è, rispetto a quella eseguita in chiesa... » (da 1 a 10, « la stessa » [1], « molto diversa » [10]). Il valore medio delle risposte risulta essere 7,59, che nel « termometro » (è stata usata la tecnica del *differenziale semantico*) corrisponderebbe più o meno a « diversa », con una concentrazione del 71,4% nei valori compresi fra il 7 e il 10.

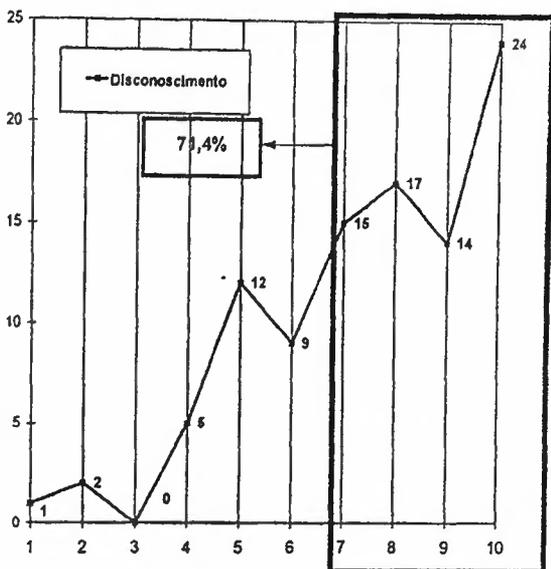


FIGURA 5. Distribuzione in frequenze e percentuali dei valori di disconoscimento del repertorio liturgico

Potrebbe voler dire due cose: 1) che nonostante tutto, la musica liturgica, anche quella delle chitarre, conserva un suo *specimen* sacro; 2) che l'apparenza di musica giovanile data al repertorio liturgico non riesce a stare al passo con la musica frequentata da quelle generazioni e pertanto viene percepita come « diversa », non già in ordine all'appartenenza a un mondo musicale distante, quanto riguardo alla sua obsolescenza rispetto alla musica ascoltata da radio e tv, la quale è in continuo mutamento e forse è anche confezionata con una maggior cura.

Come ricade questo stato di cose sulla figura del musicista-professionista? La sua eliminazione dal circuito di produzione-esecuzione della musica liturgica ha determinato la scomparsa delle « cappelle musicali » (di cui la capitale fino a 50-60 anni fa sovrabbondava), ha inferto un duro colpo al settore di costruzione di organi, alla loro manutenzione e valutazione, ha anche occluso il canale attraverso il quale molti studenti del conservatorio dopo anni di pesantissimo studio¹⁰⁵ trovavano uno sbocco lavorativo. Il cambio di rotta sui modi di partecipazione alla liturgia — che assecondano la negoziazione del senso di appartenenza — viene interpretato perciò dai musicisti-professionisti sotto una duplice luce: l'ine-

¹⁰⁵ Si pensi al *Diploma in organo e composizione organistica* conferito dai Conservatori statali, il cui corso dura ben dieci anni, o a quello di *Musica Corale e direzione di Coro*, per il quale occorrono sette anni.

sorabile svanire della concezione verticalistica dell'istituzione religiosa e quello, contiguo, della cattiva salute in cui versa il loro settore professionale. Una vera e propria crisi di *status*, che in altri paesi dell'Europa non riscontra omologie. Dalle interviste rivolte agli organisti e direttori di coro emerge soprattutto l'atteggiamento critico nei riguardi di una Chiesa che non si riconosce più nella propria tradizione rituale e che nella *perdita* di quel « prestigio » — che implicava anche il suo distacco istituzionale — rischia ora, alla loro vista, di sciogliersi nei processi di secolarizzazione in atto. Una visione certamente catastrofica dietro la quale però si cela il senso di « centralità » che la Chiesa, la fede religiosa, hanno assunto nella vita di questi musicisti. La loro presenza in chiesa non è una frequentazione semplicemente domenicale. Lo studio delle opere musicali e della letteratura riguardante la musica sacra ha posto la Chiesa al centro del loro paradigma esistenziale, mediante il quale essi coniugano e programmano le loro giornate, le settimane, i mesi: « domenica mattina, c'è il coro... poi lunedì e giovedì sera, prove... »; « sì, sabato c'è il concerto di... »; « a luglio vado a seguire il corso di Harald Vogel... »¹⁰⁶. Lo sforzo di « ascolto » dei presbiteri nei confronti delle loro assemblee viene da loro interpretato come un comodo meccanismo di *captatio benevolentiae*, al che per attirare i giovani in chiesa, favorisce il facile protagonismo, affidando compiti in seno alla liturgia che presupporrebbero invece competenze specifiche nel campo. L'evangelizzazione come ricerca di consenso, in definitiva, viene interpretata come una strategia « comoda » e più sicura. Il risultato ai loro occhi è sempre lo stesso: una Chiesa in *empasse* fra conservazione e rinnovamento, incapace di realizzare lo spirito del *Nova et vetera*. Del resto il questionario rivolto alle assemblee denota una netta preferenza per una liturgia in cui è possibile « partecipare » all'esecuzione dei canti (anche qui è stata utilizzato un *termometro* ai i cui estremi semantici erano « una musica che ti fa cantare insieme agli altri »[1] « una musica a cui non si partecipa direttamente, ma che ispira la meditazione e la preghiera individuale » [10]).

E questo tipo di musica — quella riconosciuta, gruppale, identificativa e performattiva dell'interazione sociale — non è oggi quella di Bach, di Palestrina o dell'*auctor* ignoto della Chiesa medievale. Inutili, quindi, le speranze di ritorno alla tradizione, per i musicisti professionisti. Il loro *status* di ministri appare ormai fortemente offuscato non tanto dalla « musica che è cambiata », quanto da una generazione di fedeli che trova probabilmente nella comunità ecclesiale più orizzontale rispetto ai suoi bisogni il modo di costruire quell'identità che la società, avara di lavoro e di possibilità di realizzazione, stenta a concedergli.

¹⁰⁶ Uno dei più famosi organisti oggi attivi. Si occupa quasi esclusivamente del repertorio della Germania del Nord fra la fine del '500 e la seconda metà del '700. Spesso tiene *stages* a Pistoia, dove ha sede l'Accademia della Musica Italiana per Organo.

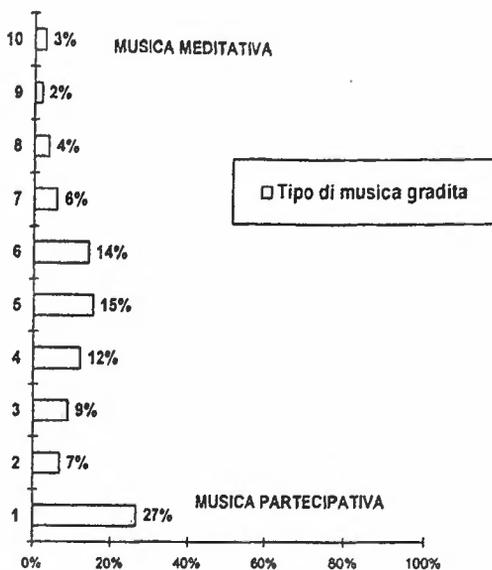


FIGURA 6. Distribuzione percentuale dei valori di apprezzamento della musica partecipativa

Per chiudere, mi preme sottolineare che questa ricerca è stata un'occasione per sperimentare la possibilità degli strumenti di indagine messi a disposizione da *le sociologie* di misurare una delle molte dimensioni che compongono l'*homo religiosus*. Lo si è fatto anche attraverso la storia sociale della musica (capire una musica partendo dalla società che la « comprende ») e, con molta più fatica, attraverso la sociologia della musica (capire una società partendo dalla musica che è contenuta in essa), una disciplina, quest'ultima, che in Italia — diversamente da alcuni altri paesi europei — presenta ancora bibliografie scarse, prive soprattutto di contributi basati su ricerche empiriche. Ancora una volta la comunicazione si è mostrata chiave utile a leggere un fenomeno complesso nel quale coordinate antropologiche (parte del reticolo dei bisogni psichici), problematiche dei modelli di socializzazione (integrazione vs comunicazione) e dimensioni della religiosità (pratica, appartenenza) configurano l'esperienza musicale come ricca di senso, importante propulsore dell'azione sociale. Significa che i mezzi di comunicazione di massa — divenuti agenzie educative che indeboliscono le figure istituzionali della socializzazione — modulando con i loro *modi* il sistema simbolico (e quindi anche gli orientamenti musicali) del mondo giovanile, emergono quale tema centrale perfino nella prassi liturgica. La presenza in quest'ultima di repertori musicali che preferiscono riprendere i tratti del linguaggio musicale mediatizzato piuttosto che la lunga *traditio* liturgico-musicale, ci mostra che, per accettare la negoziazione del senso di appartenenza, la Chiesa include nelle sue strategie di coinvolgi-

mento le virtù fondanti della musica, specialmente quando essa offre la possibilità di sperimentare i risultati delle risorse individuali, dell'esperienza religiosa vissuta attraverso la non facile scoperta della propria identità.

FEDERICO DEL SORDO

IL POLITICO

186

(Luglio-Settembre 1998)

John Dunn, *Globalizzazione and Human Interests.*

Marco Missaglia, *L'economia indiana dopo l'indipendenza: valutazioni e prospettive.*

Pasquale Scaramozzino, *L'astensionismo elettorale in Italia e in Europa. Un quadro sintetico.*

Giampaolo Calchi Novati, *L'Africa fra crisi e transizione.*

Jonathan Mayuyuka Kaunda, *The Transition to a Multiparty System and Consolidation of Democracy in Malawi.*

Enrico Sborgi, *Assessing Democracy in Mali: a Procedural Analysis.*

Luca Ciabbari, *Crisi dello Stato e riorganizzazioni socio-politiche in Somalia.*

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

Direzione e redazione: Facoltà di Scienze Politiche, Università di Pavia,
Strada Nuova 65, Casella postale 207, 27100 Pavia

Amministrazione: Dott. A. Giuffrè editore, Via Busto Arsizio 40, 20151
Milano

Abbonamenti 1999: Italia lire 100.000. Estero lire 150.000.

Ridotto studenti lire 120.000

IL GIUBILEO

Tra Mercurio e San Pietro il Giubileo del terzo millennio a Roma

Introduzione *

In questa sede si intende descrivere il significato dell'evento Giubileo. L'attesa dell'evento significa « fare » molte cose, con determinate modalità, capovolgendo l'ordine temporale di esperienze normali. Le prospettive temporali delle persone e delle organizzazioni vengono rovesciate e il network degli attori si mobilita verso un network di azioni. Molte situazioni vengono ridefinite, si mobilitano risorse straordinarie, si sbloccano le risorse istituzionali. Aumentano progetti « faraonici », si sviluppano livelli di tensione e di conflitto fra gli interessi degli attori.

Questo genere di evento non è il primo, ha dei precedenti. Nel 1300 ci fu il primo Giubileo voluto dal Papa Bonifacio VIII; l'ultimo è stato voluto da Paolo VI e risale al 1975. Nonostante i numerosi Giubilei — ordinari e straordinari — che si sono celebrati nel corso del tempo, l'attuale ideazione e la sua gestione in particolare da parte del management pubblico è sottoposta al paradosso dell'unicità organizzativa.

Il Giubileo è inoltre il primo grande evento gestito dopo tangentopoli con fondi pubblici. Vi partecipano diversi attori: lo Stato del Vaticano e attori laici come il Comune, la Regione e la Provincia, il Governo, la Presidenza del Consiglio dei Ministri e il Ministero del Tesoro. Come ci si poteva aspettare, l'ideazione dell'evento e la messa in opera dello stesso ha portato a rappresentazioni diverse tra gli attori laici e quelli religiosi e a processi di simbolizzazione diversa. I primi lo vedono come un fatto locale che trasforma l'identità delle organizzazioni preposte alla sua messa in opera. Per il Vaticano è un evento spirituale universale che coinvolge l'umanità intera e i pellegrini e i fedeli di tutto il mondo ne diventano il riferimento principale.

L'evento è stato immaginato dal papa con la lettera la « Tertio Millennio Adveniente », tuttavia per la sua localizzazione spaziale — è situato prevalentemente a Roma — coinvolge nella sua realizzazione anche il management laico. Così un osservatore nota immediatamente la presenza di

* Questo paper è basato sulla ricerca svolta nell'ambito del programma « Managing big city », diretto dalla prof.ssa Barbara Czarniawska, GRI, Univ. di Gothenburg, che ringrazio per gli utili consigli.

due gruppi coinvolti nel disegno e nell'esecuzione dell'evento: gruppi molto distinti, caratterizzati da interessi diversi e entrambi molto articolati. Come vedremo in seguito, questi due gruppi hanno obiettivi diversi e attuano azioni differenti.

Questo studio affronta gli obiettivi e il processo dell'organizzare piuttosto che la struttura (strutture) organizzativa; azioni e attività piuttosto che attori e forme. Il Giubileo va inteso come uno studio di campo finalizzato alla comprensione della trasmissione di eventi o azioni, dell'*action net* o *action nets* che si attuano durante il processo della sua creazione (B. Czarniawska, 1997). In questo caso ci sono sia organizzazioni diverse, sia individui organizzati che partecipano a questi action nets, e gli stessi nets sono situati forse in uno, forse in diversi « campi organizzativi » seguendo la definizione data da Powell e Di Maggio (1991).

In senso più generale, l'action net potrebbe essere definito come le azioni interconnesse ad « attrezzare Roma per il grande Giubileo del 2000 », sebbene il campo organizzativo più scontato sia chiamato « il management dei grandi eventi ». Questo campo include di solito organizzazioni che hanno a che fare con lo sport e con eventi culturali; nel nostro caso invece, esso è esteso a organizzazioni che hanno a che fare con eventi religiosi. Lo studio mostra che ci sono due action nets, uno laico e uno religioso, ed è interessante indagare se entrambi di fatto appartengono, o desiderano appartenere allo stesso campo organizzativo, in quanto gli obiettivi, le problematiche e le rappresentazioni del mondo sono diversi. All'inizio nessuno dei due *nets* aveva una chiara struttura, tuttavia entrambi hanno sviluppato un impegno in questa direzione.

Il campo laico si riferisce ad un campo organizzativo più inclusivo, qual è quello del management comunale. In questo caso, il Giubileo significa semplicemente un'integrazione di vari sforzi, verso lo sviluppo della cultura della negoziazione nell'action net, a partire da azioni già istituzionalizzate. Non ci si aspetta né si considera necessario uno sviluppo istituzionale per l'esecuzione dell'evento, anche se si potrebbe avere bisogno di soluzioni innovative. E in effetti una soluzione viene descritta in questo articolo.

Il *frame* istituzionale del campo laico si riferisce alla legge 396/1990 « Interventi per Roma, Capitale della Repubblica », agli accordi di programma e alla conferenza dei servizi prevista nella legge 241/1990 sulla riforma della P.A. Queste leggi sono state attuate per semplificare le procedure per l'acquisizione delle autorizzazioni necessarie alla messa in opera dell'evento e per il trasferimento di fondi pubblici necessari per effettuare opere pubbliche, eventi speciali ecc.¹ Questo atto legale è risultato in un

¹ Come altre capitali, Roma non ha ancora un Piano Regolatore e non è un soggetto che possa regolare i trasferimenti pubblici dallo Stato alla città. Questa eccezione è stata dettata dalle sue funzioni come Capitale, che richiede trasferimenti extra non previsti dalla legge. Nell'opinione degli assessori e dei dirigenti, questa situazione di eccezionalità va a detrimento della città, non a suo vantaggio. Le nuove leggi sono state create per sostenere un finanziamento più sistematico per lo sviluppo della città.

progetto permanente chiamato « Roma Capitale » e nella creazione di un Ufficio di Roma, capitale della Repubblica, il cui compito, oltre ad altre cose, è quello di approvare tutte le decisioni relative al Giubileo.

Il *frame* legale e l'approvazione formale non sono tuttavia sufficienti per far vivere in grande l'evento, e le logiche negoziali tra gli attori non sono ancora ben sviluppate; all'interno della PA esse hanno ancora uno status incerto: non dispongono di routines consolidate, di experties o di figure professionali specifiche. Il che conduce facilmente alla diffusione di comportamenti particolaristici, quando non alla corruzione. Senza una locale cultura della negoziazione è impossibile creare un rapporto tra soggetti a pieno titolo in grado di riconoscersi reciprocamente come portatori di interessi legittimi e confrontabili. Una tale cultura della negoziazione non è stata creata, come si vede dal racconto sulla organizzazione temporanea, l'Agenzia Romana, descritta in questo saggio.

Anche il campo organizzativo del Vaticano non è apparso strutturato. Ha avuto perciò la necessità di dotarsi di una struttura organizzativa temporanea. È stato creato il Comitato tecnico con funzioni di coordinamento e senza valenze giuridiche. La nuova struttura è temporanea e si coordina con l'Opera Romana Pellegrinaggi (un'agenzia del Vicariato di Roma), struttura permanente dello Stato del Vaticano. Obiettivo della action net religiosa è l'accoglienza e la tutela dei pellegrini per contrastare gli effetti di mercato che l'evento viene a creare.

Come abbiamo potuto vedere, c'è una certa simmetria nel modo in cui le due action nets, quella laica e quella religiosa, hanno operato. Entrambe hanno creato organizzazioni temporanee che si occupano dell'evento, il che può essere visto come un'innovazione organizzativa, ma entrambe sono incardinate in altre strutture, fortemente collocate nel tradizionale ordine istituzionale delle due rispettive sfere. Sia le somiglianze sia le differenze sono istruttive. Vediamo ora la fisionomia di questa innovazione organizzativa chiamata « organizzazione temporanea ».

La traslazione nelle organizzazioni temporanee

Gli aspetti che definiscono un'organizzazione temporanea sono tre: il tempo limitato dal compito, il *team* creato per eseguire il compito e la transizione necessaria per il completamento del compito (Porsander, 1997). Le organizzazioni create per curare il Giubileo rispondono a queste specificazioni, anche se l'evento richiede 25 anni per essere riproposto. Il Giubileo è un'organizzazione temporanea, pur ripresentandosi ogni 25 anni. È raro che un evento di tale importanza duri soltanto un anno, e ciò spiega perché non si ritrovano abitudini e routine da imitare né nel campo organizzativo religioso né in quello laico. La strutturazione è sempre temporanea — e contemporanea — e quindi l'impressione che si ha è che non ci sia niente da imitare o usare come modello.

Gli attori dei due action nets guardano ad altre esperienze, tuttavia non per copiarle ma per imitarle (Sevon, 1996). L'imitazione viene qui con-

siderata un processo di traslazione dove « qualcosa è creato e trasformato dalla catena di traslatori » (Sevon, 1996, pp. 51). Sevon descrive i tre momenti di questo processo: il primo, riguarda la definizione della situazione, ovvero, chi siamo noi?, che situazione è questa? Il secondo, è relativo alla costruzione del desiderio: come possiamo diventare come X? Il terzo momento, quello dell'azione istituzionalizzata, accentua l'interrogativo su che situazione è questa?, quale è l'azione appropriata per noi in questa situazione?

Tradizionalmente il processo di imitazione sembrava seguisse il « modello della diffusione » (Di Maggio, Powel 1983; Levitt, March, 1988) che presuppone un principio meccanicistico e attribuisce scarso peso alle persone che subiscono passivamente le iniziative, gli ordini della leadership. Per studiare i processi di trasformazione che avvengono durante il Giubileo sembra più adatto il « modello della traslazione », dove chi raccoglie le idee, le rielabora nel proprio *frame* di riferimento.

La questione si profila nel modo seguente: cosa significa imitare il processo della costruzione del Giubileo, quando non ci sono modelli da seguire o routines da imitare? Dove non è chiaro a quale campo organizzativo questo processo dell'organizzazione appartiene? Da dove vengono le idee di riforma, gli strumenti di controllo, il modo di organizzare nel caso di una organizzazione temporanea? Prevale l'imitazione, oppure le due organizzazioni temporanee vengono controllate dalle organizzazioni di origine?

La Pubblica Amministrazione italiana vive un periodo di cambiamento e di nuove e innovative riforme; ma in quale direzione va questo cambiamento? Verso una cultura dell'integrazione dell'azione pubblica, o continua a predominare la cultura della frammentazione? La retorica dominante privilegia « l'integrazione » quale elemento chiave del buon funzionamento dell'amministrazione. Forse sarebbe più utile riconoscere la frammentazione e questo potrebbe aprire la possibilità di creare pratiche comuni e condivise, piuttosto che mantenere separati identità e confini organizzativi (Pipan, 1995, 1996).

Il carattere centrale dell'identità è essenziale ed è importante per distinguere un'organizzazione da altre. Come comprendere entrambe, l'identità e la differenza (noi siamo diversi...), ben sapendo che è l'identità più importante della stessa distinzione. Ma come si costruisce un'identità quando la propria storia organizzativa è breve, così come avviene per tutte le organizzazioni temporanee? Ciò crea uno stato di incertezza e l'incertezza come è stato visto, è la preconditione che favorisce quel tipo di imitazione che avviene creativamente.

Le esperienze rispetto alle quali si sono confrontati entrambi gli action nets sono state le Olimpiadi di Atlanta dove « le opere c'erano ed erano meravigliose, l'organizzazione non c'era e la gestione è stata un disastro; perciò è più importante saper gestire un evento che costruire piscine o grandi opere ». Un altro confronto è stato con il vertice della FAO a Roma che nel 1996 ha visto presenti centoquaranta delegazioni di altrettanti Stati e che sono state considerate dal management pubblico quasi delle prove generali per il Giubileo.

La rilevanza delle Olimpiadi e del vertice della FAO è stata vista, in particolare rispetto al problema della sicurezza richiesta dalle manifestazioni di massa, piuttosto che dal punto di vista della gestione dell'evento. Le pratiche manageriali infatti, si suppone che seguano il modello istituzionalizzato della gestione amministrativa di routine. Il Giubileo sarà gestito come qualsiasi altro evento che avviene a Roma.

« Il Giubileo è un evento speciale, molto diverso da un Expò o da un'Olimpiade. Lo è per la sua natura religiosa e culturale, per la risonanza a livello mondiale, per la durata che si prolunga nell'arco di dodici mesi, per il numero di persone che muove, per la quantità di Istituzioni nazionali e internazionali che coinvolge » (ANR).

Da parte del campo religioso i piani per la gestione dell'evento si focalizzano piuttosto sulla loro distinzione. È chiaro che per loro organizzare e gestire questo progetto lo rende diverso da altri processi organizzativi per molti aspetti. Questo gruppo usa strategie retoriche costruite sulla unicità, e questa unicità è di vitale importanza per stabilire un'identità all'organizzazione temporanea. Questa identità è data dal possedere o dallo sviluppare abilità organizzative che non sono presenti in altre organizzazioni.

La traslazione nell'action net laico

« Nel maggio del 1995 il sindaco organizza una grande convention, dove espone il progetto della Roma del 2000. È un progetto faraonico, perché suppone la costruzione della terza linea della metropolitana, il sottopasso di Castel Sant'Angelo, il raddoppio della Roma-Fiaticino, il completamento della terza corsia del raccordo anulare, una serie di infrastrutture ferroviarie e all'interno della città il restauro delle grandi ville, il sottopasso per l'Appia... » (ANL)

La versione laica del Giubileo nasce dopo la lettera del Papa sul terzo millennio e viene presentata dal Sindaco alla Convention pubblica del maggio 1995. Il progetto si presenta faraonico, ma dati i tempi ben presto viene ridimensionato. Non è pensabile infatti progettare a Roma una metropolitana avendo solo cinque anni a disposizione. Già nel novembre 1996 il progetto del Sindaco si è ridotto in briciole. Come ha detto una dirigente dell'Ente Regione volendo sottolineare l'impossibilità della costruzione di grandi opere nel breve periodo: « Il tempo è un gran galantuomo ».

Il programma delle opere per il Giubileo prevedeva dall'inizio un cospicuo numero di interventi riguardanti molteplici aspetti: dalla riqualificazione degli spazi aperti, alla riorganizzazione dei percorsi e degli accessi alle aree delle basiliche, alla politica dell'offerta culturale; dagli interventi per l'accoglienza turistica alla realizzazione di nuove infrastrutture di trasporto pubblico. In questa prima fase — tra il 1994 e l'inizio del 1997 — il campo laico opera virtualmente in quanto i soldi stanziati per il progetto arrivano soltanto nel marzo del 1997.

L'aziendalizzazione

Nella sua versione laica il Giubileo fa parte del sistema legislativo « Roma Capitale » che ha già un suo apparato procedurale attivo. Non c'era alcuna intenzione di avviare nuove procedure amministrative per un programma della durata di tre anni. L'intento era di avvalersi di quelle già esistenti per Roma Capitale — struttura inter-istituzionale — che ha il compito di approvare gli interventi e le decisioni conseguenti al Giubileo.

« L'agenzia non è un'organizzazione che toglie competenze agli altri, è nata con l'idea di aggiungere un plus all'organizzazione del Giubileo. Dopo due anni di esperienza sono meno ottimista, nel senso che mi sono resa conto che questo plus viene visto come una sovrapposizione o una riduzione di autonomia e non come un servizio. In Italia non esiste la cultura dell'integrazione amministrativa. Ogni amministrazione si comporta come se fosse sostanzialmente proprietaria del pezzo suo e si relaziona alle altre esattamente come un privato si può relazionare con un altro privato detentore di una risorsa. Non siamo capaci di negoziare, non c'è questo tipo di cultura » (ANL).

Nel 1994 nasce per volontà del Sindaco l'Agenzia romana per il Giubileo, la « cabina unica di regia », una società per azioni dotata di capacità di spesa alla quale partecipano rappresentanti del Comune, della Regione, della Provincia, dello Stato e della Camera di Commercio. Ha il compito di progettazione tecnica e pianificazione progettuale per la gestione dell'evento giubilare. Nelle intenzioni del Sindaco l'Agenzia avrebbe dovuto essere un soggetto forte dotato di capacità decisionali e di denaro. Questa intenzione suscita rapidamente timori negli altri attori che si sentono espropriati delle proprie competenze. Così l'Agenzia diventa rapidamente un'arena dove gli attori governativi, gli attori del governo locale, i gruppi professionali e i gruppi d'interesse esprimono e negoziano i loro interessi.

Il primo compito della nuova organizzazione era la gestione del coordinamento operativo della fase preparatoria, successivamente il coordinamento della gestione dell'evento (l'accoglienza dei pellegrini, gli interventi nel settore informatico e nel settore dell'informazione in generale). La sua forma organizzativa è stata definita da uno degli intervistati un ibrido (la stessa cosa è stata affermata a proposito della creazione di un'agenzia da parte della città di Stoccolma in relazione alla preparazione dell'evento « Stoccolma capitale culturale dell'Europa nel 1998 », Porsander 1997). L'Agenzia non si percepisce come la somma di PA e altri soggetti privati, bensì come una nuova organizzazione, con un sistema pubblico integrato, con una filosofia di gruppo e con una pluralità di strumenti di controllo a disposizione. L'Agenzia evita di presentarsi come organizzazione politica o come organizzazione economica. Tuttavia ha nell'azienda il suo modello ideale, sebbene traslato dalla necessità dei suoi compiti specifici e dalla sua breve esistenza.

L'aziendalizzazione è un elemento della nuova strategia dell'amministrazione sul bene comune, in contrasto con un vecchio stile amministrati-

vo, visto come lento e inefficiente (Brunsson, 1994). Questa strategia spera di incrementare la regolazione e la standardizzazione delle procedure per introdurre una nuova cultura dell'integrazione nel settore pubblico.

La Provincia ha istituito un ufficio a tempo a fine '95 che ha programmato un piano di interventi per il Giubileo, approvato dall'Ufficio Roma Capitale. Si tratta di finanziare progetti come la trasformazione di un convento in Ostello per la gioventù, la creazione di centri sociali per donne in condizioni di disagio, di minori e di extracomunitari; si prevede anche la formazione per operatori per il servizio territoriale, interventi per la conservazione del patrimonio culturale.

La Regione partecipa all'organizzazione dell'evento con uno sportello di consulenza tecnico amministrativa per i comuni del Lazio partecipi dell'evento. Ha tra i suoi compiti il potenziamento degli ospedali, l'organizzazione di manifestazioni culturali, l'accoglienza e l'assistenza ai pellegrini in condizioni disagiate, il controllo sugli alimenti, il potenziamento del pronto soccorso, la formazione professionale per gli addetti al Giubileo (operatori turistici e volontari per il pronto soccorso e per i servizi).

Sviluppi politici e ruolo dei dirigenti

Durante la preparazione del Giubileo nasce il nuovo governo di centro sinistra e ciò sottopone il progetto ad un nuovo tipo di pressioni, spesso descritte come un « sistema di veti incrociati ». Nel novembre del 1994 i primi sindaci eletti con la nuova legge elettorale sono al culmine della loro popolarità. Il panorama politico è contrassegnato da governi tecnici. Entra in crisi il governo Berlusconi e poco dopo quello di Dini. Il Sindaco Rutelli mantiene sempre ampia facoltà di decisione. Il governo Prodi è di nuovo politico e non tecnico, e la sua ascesa al potere sfalda l'iniziale compattezza dell'action net laica per il Giubileo, in quanto di nuovo ogni attore vuole mantenere le proprie competenze e avere la propria visibilità e identità, in totale contrasto con la retorica sulla necessità della cultura dell'integrazione nella pubblica amministrazione. Nasce una conflittualità tra il livello statale e quello locale e nel livello locale stesso.

L'amministrazione comunale, insediatasi nel novembre del 1993, ha iniziato a lavorare in una situazione difficile simboleggiata dal fatto che il Comune era stato commissariato per due volte e numerosi amministratori erano stati arrestati per vicende di malversazione. Questo ha bloccato per anni la costruzione di nuove opere pubbliche non solo a Roma ma in tutta Italia, e soltanto da poco ci si sta avviando verso una situazione di normalizzazione. Lo Stato ha ripreso ad erogare i finanziamenti necessari alla costruzione di grandi e piccole opere pubbliche. Questa « normalizzazione » non ha impedito che il personale amministrativo si senta ancora di lavorare nell'occhio del ciclone.

Il cittadino e il pellegrino

« Un punto interrogativo è come riuscirà la città a rispondere ai pellegrini senza scontentare i cittadini. Credo che molto del soddisfacimento del pellegrino dipenda da quanto sia soddisfatto il cittadino. Bisognerebbe trovare qualche sistema perché il disagio non sia sentito dalla popolazione perché i cantieri, le folle, il traffico sarà enorme e disseminato per tutta Roma, perciò non basta informare i cittadini che tutto sta procedendo bene. Bisognerà fare qualcosa » (ANL).

Per questo evento è stata stimata una presenza approssimativa di 35 milioni di persone che verranno a Roma con una permanenza tra uno e tre giorni ². La commissione mista dello Stato italiano e di quello Vaticano lavorano congiuntamente su questo tema che crea problemi su molti fronti. I cittadini saranno sottoposti a tre anni di caos. Perciò si ritiene necessario sensibilizzare la responsabilità civica dei cittadini non soltanto in relazione all'informazione sull'evento. Il compito è di convincere il cittadino che ciò che l'amministrazione fa serve a lui e solo occasionalmente al pellegrino. Lo slogan coniato è stato « interventi per Roma » e « con Roma » e non « su Roma ». I lavori per il Giubileo rimangono, sono duraturi e non effimeri. Ma il rapporto tra il cittadino e i servizi che l'amministrazione capitolina offre normalmente è senza alcun dubbio difficile da sempre (Pipan, 1995, 1996). Il che non facilita un impatto sociale tranquillo tra il cittadino e il pellegrino, né favorisce lo sviluppo di una cultura dell'accettazione e dello scambio tra i due.

Il Giubileo come mercato

Le attività di preparazione al Giubileo rappresentano per Roma una occasione per il rilancio dell'economia dopo anni di recessione. Senza dubbio il settore turistico, quello delle piccole e medie imprese del commercio e dell'artigianato ne avrà indubbio beneficio. È stato previsto anche uno « sportello » apposito, gestito in collaborazione con le organizzazioni operaie; esso consentirà di organizzare offerta e domanda di lavoro e di gestire corsi di formazione per le competenze richieste. Così, per l'action net laica, il Giubileo è — come si è espresso il capo del Gabinetto del Sindaco — non soltanto un evento spirituale: « Un evento che arricchisce la città in cui i pellegrini vengono accolti con lo spirito giusto e che non vengano vissuti come una calamità ».

Nel documento programmatico dell'Agenzia (1995) è stato affermato che l'evento religioso deve essere inteso per il campo laico come un rilancio della città come « polo turistico permanente » e come « centro relazionale a livello internazionale ». Da qui l'importanza del logo, che dovrebbe essere più di un messaggio pubblicitario, nel senso che nelle intenzioni del cam-

² In luglio 1997 questa stima è scesa a 26 milioni, stima che ha preoccupato il sindaco ma è stata vista con piacere dai cittadini romani.

po laico vorrebbe proiettare un'immagine di Roma al mondo. Perché il logo abbia efficacia Roma deve essere identificata con un'idea piuttosto che associata a un simbolo grafico (I love NY, la mela ecc.).

Così, oltre ad un marketing rivolto a convincere la società locale ad assumere atteggiamenti positivi verso l'evento, nonostante i disastri previsti, alcuni hanno pensato anche ad un marketing verso l'esterno. Il marketing dovrebbe essere in grado di alludere a diverse immagini della città, a cominciare da quella ideale/spirituale, che presenta Roma come sede di riflessione sul nuovo millennio, a quella che presenta Roma come capitale culturale dell'Occidente, fino a finire con l'immagine della città come prodotto, o più precisamente, luogo fisico assolutamente unico nel panorama delle città evento del 2000 (Gerusalemme, Sidney, Hannover...). Così, se le pratiche manageriali saranno standard, il loro prodotto sarà unico.

La traslazione nell'action net religioso

« Il comitato tecnico è una struttura di servizi molto diverso dall'Agenzia romana; noi non abbiamo una veste giuridica siamo un organo di coordinamento, di studio relativo all'accoglienza; di coordinamento di tutte le forze che la chiesa ha già a disposizione e che vanno implementate, valorizzate, coordinate. Io non firmo contratti ma se c'è bisogno di bloccare un certo numero di posti letto è la Peregrinatio che lo fa dall'interno del Comitato Tecnico » (ANL).

Il comitato è un'organizzazione temporanea legata soltanto al Giubileo, anche se c'è per l'accoglienza ai pellegrini una struttura permanente, sebbene con intensità diversa, nello Stato del Vaticano. Il comitato tecnico si occupa dei rapporti con lo Stato del Vaticano, gestisce un fondo di solidarietà e un fondo di gestione amministrativa. Il Comitato mass-media si occupa dell'informazione e della comunicazione relativa all'evento. Oltre cento comitati nazionali costituiti in ogni parte del mondo testimoniano dell'universalità dell'evento. A Gerusalemme c'è un altro Comitato centrale che si trova a gestire problemi simili. La caratteristica di questo Giubileo è che vuole essere decentrato nel mondo.

Un evento universale

« Per avere le indulgenze non bisognerà arrivare a Roma in quanto nella chiesa locale ci saranno una serie di opportunità e un calendario liturgico locale per vivere il Giubileo anche senza spostarsi... per non rendere Roma un imbuto ».

La cornice o la « carta della spiritualità » dell'evento è data dalla lettera apostolica del papa Giovanni Paolo II « Tertio Millennio adveniente » intesa come « banco di lavoro per mettere in piedi un vero e proprio cantiere di accoglienza per chiunque vorrà prendere parte alla grande festa »,

come « Magna Charta » del lavoro da svolgere oppure come « porta spalancata al servizio di un'umanità in cerca di speranza ». Nella lettera apostolica si specifica che l'attuazione dell'evento avviene sia a livello universale che locale. La celebrazione dell'evento avverrà contemporaneamente in terra Santa, a Roma, e nelle chiese locali del mondo intero. L'evento riguarda direttamente la città eterna, anche se perpetua simbolicamente dovunque la « missione della chiesa all'interno della universale famiglia cristiana ». Questa missione include anche lo sviluppo di un dialogo inter-religioso e della socialità, caratteristiche di un evento globale.

La circolazione delle informazioni è una delle azioni centrali di questo action net. È stato creato un bollettino speciale, un'agenzia informativa, comunicati, conferenze stampa per i media, e una rivista chiamata Terzium millennium, pubblicazione ufficiale del Comitato Centrale che si prefigge il collegamento con le Commissioni e i comitati nazionali in tutto il mondo.

Nel novembre del 1996 fu scelto il logo tra gli artisti e le agenzie di tutto il mondo. La rappresentazione grafica intendeva trasmettere i valori e il senso dell'evento, e servire come un simbolo di riconoscimento, di richiamo e di unità tra le manifestazioni che si sarebbero tenute in varie località. Il logo prescelto, informa la rivista, rappresenta una croce in un campo azzurro di forma circolare, che indica l'universo. La croce sostiene e regge l'umanità raccolta nei cinque continenti, rappresentati da altrettante colombe. Il mistero dell'incarnazione di Cristo, lo spirito di solidarietà, la gioia e la pace come momenti peculiari della celebrazione giubilare sono i significati che il logo vuole trasmettere. In esso manca qualsiasi riferimento alla questione commerciale, come appariva nella fase iniziale nel discorso manageriale laico.

La tecnologia è, specialmente, tecnologia dell'informazione. Nessuno sforzo è stato risparmiato nel desiderio di rendere il progetto affidabile. L'uso della tecnologia dell'informazione è concentrato su tre grandi obiettivi: il monitoraggio della domanda dei pellegrini; il censimento delle risorse disponibili in termini di uomini, strutture e mezzi economici; e l'analisi della domanda e dell'offerta di servizi. A questo fine è stata creata una banca dati. Il comitato tecnico si sta attrezzando con un centro telematico collegato in rete con tutti i comitati nazionali del mondo, per comunicare in tempo reale su tutti i problemi che concernono l'organizzazione dei viaggi. È interessante rilevare che sebbene il market è proibito nell'action net religioso, il management è benvenuto. La chiesa è chiaramente attenta a creare una alternativa non commerciale al management economico.

I pellegrini

« Il fondo di solidarietà non significa un salvadanaio ma è una strategia, perché i pellegrini dei paesi ricchi collaborino implicitamente con quelli che vengono dai paesi poveri attraverso una serie di operazioni che stiamo concertando con i responsabili dei comitati nazionali e con i responsabili delle chiese locali. Si prevede una carta del pellegrino per avere dati anche ai fini organizzativi. Se questa carta

costerà dieci per l'America del Nord costerà cinque per l'America Latina. Non è una raccolta di soldi, ma una serie di strategie che consentiranno di esprimere una solidarietà molto aperta, da casa di vetro » (ANR).

Per ogni manifestazione, come ad esempio la giornata della gioventù, che si terrà ad agosto a Parigi, tutte le organizzazioni della Chiesa universale hanno istituito una quota di solidarietà secondo una tipologia del pellegrino basata sul reddito.

Un ulteriore problema è quello della salute che, insieme a quello della sicurezza, sono i problemi principali per qualsiasi evento dello stesso tipo. Questi problemi sono presi in considerazione congiuntamente all'action net laica. Sono gli attori del action net religioso che su questo specifico punto si percepiscono in grado di istruire gli attori dell'action net laico.

« Vogliamo sensibilizzare la parte laica a fare cose coerenti con le esigenze del pellegrino; il problema è di avere una polizza assicurativa per i paesi extra comunitari, compatibile con redditi diversi. Noi diamo dei parametri al sistema sanitario italiano, perché tenga conto che non tutto potrà essere regolato secondo le leggi della sanità italiana » (ANR).

Il problema della sicurezza è stato confrontato con quello delle Olimpiadi di Atlanta, anche se non è stato visto come un modello da copiare, come racconta il presidente del Comitato tecnico, che è stato presente ad Atlanta:

« I varchi d'ingresso allo stadio nella cerimonia d'inaugurazione erano dei varchi a tunnel con i *metal detector* degli aeroporti, tutti in fila nel momento in cui si arrivava vicino al palco delle autorità cioè il cuscinetto... attorno al palco di Clinton c'erano migliaia di rappresentanze di tutto il mondo anche quello italiano. Io ero rappresentante del CONI ed ero in questo flusso. Si era creata una fila di centinaia e centinaia di persone. C'erano anche Veltroni e Rutelli. Si doveva prima entrare nel tunnel, poi sul tappeto mobile, dovevano controllare le borse con il *metal detector* manuale e solo dopo tutto questo si entrava nello stadio. Se così si facesse con i gruppi di pellegrini all'ingresso di San Pietro si avrebbe il caos immediato. Sarebbero sufficienti invece dei distintivi di riconoscimento conosciuti solo dalle forze di polizia e dai capi gruppo. Anche la carta del pellegrino sarebbe utile a questo fine. Se no ci ritroviamo dei sistemi di sbarramento perfetti che possono impedire gli attentati ma sviluppano la paralisi e il caos » (ANR).

Se Atlanta non può essere un modello, neppure i Giubilei precedenti possono essere di aiuto a questo proposito, in quanto i bisogni dei pellegrini sono cambiati se confrontati con quelli del passato.

« I problemi del comitato tecnico per l'accoglienza negli anni Cinquanta erano le calzature dei pellegrini; ad Ostiense c'era un centro di accoglienza dove i pellegrini venivano ripuliti, avevano un paio di scarpe nuove; oggi il mondo è diverso, è diversa la comunicazione, è diversa la mobilità... Oggi l'aeroporto di Fiumicino è in grado di vomitare migliaia di persone; l'Europa si muove di più; i paesi dell'est arriveranno con ogni mezzo verso la città ».

Oltre alle strutture di accoglienza fin qui descritte si sta creando un centro di volontariato nazionale e internazionale per i dodici mesi del Giubileo. Una struttura di volontari che diano prestazioni diverse: medici, tecnici, animatori, gente da tutto il mondo, in grado di parlare lingue diverse con i pellegrini.

Comparare i due action nets

La breve descrizione è stata fatta con l'intento di documentare l'emergere delle due *action nets*, immaginate in modo da attualizzare il Giubileo. A questo scopo sono state costruite due organizzazioni temporanee simmetriche, entrambe appoggiate alle reciproche organizzazioni permanenti: l'Agenzia romana per il Giubileo, connessa con l'Ufficio Roma capitale, e il Comitato Tecnico legato all'Opera Romana Pellegrinaggi. Le due organizzazioni e i loro collaboratori hanno iniziato la traslazione dei loro compiti in set di azioni che possono essere sintetizzate come segue (figura 1).

Action net laico	Action net religioso
- Azioni comuni:	- la costruzione del parcheggio al Gianicolo
- Azioni parallele:	- comunicazione e networking
	- informazione
	- management della sicurezza
	- assistenza medica
della pubbl. amm.	- modernizzazione del sistema di management:
	per l'accoglienza dei pellegrini
al resto d'Italia	- la decentralizzazione dell'evento:
	al resto del mondo
- Azioni diverse:	
- opere pubbliche	- creazione di un'unità spirituale
- creazione del mercato	- solidarietà d'azione (con i poveri)
- procurare i finanziamenti	
- mobilitare la responsabilità civica	

La parte più interessante è relativa alla relazione tra le differenti azioni delle due action nets. Abbiamo individuato una sola azione in comune, la costruzione del parcheggio al Gianicolo finanziata da entrambe, ma costruita dal Comune. Molte sono le azioni parallele che giocano ruoli diversi nei loro net. L'obiettivo della comunicazione nel caso del net laico sono i cittadini, nel caso di quello religioso i pellegrini. L'informazione, nel caso del net laico è da intendersi, in primo luogo, nella trasparenza delle operazioni; nel net religioso, propagandare l'evento.

Le misure di sicurezza, per il net laico, concernono il controllo delle grandi manifestazioni che avverranno nel 2000. A questo proposito è stato designato uno spazio non lontano da Roma (dove non ci sono luoghi sufficientemente grandi), il Santuario del Divino Amore dove possono confluire anche più di 500 mila persone. Il *net* religioso, determinato a non seguire l'esempio di Atlanta, pensa ad un sistema di controllo all'ingresso di San Pietro, come abbiamo già detto.

L'assistenza medica per il *net* laico significa estendere le strutture esistenti ai pellegrini; il net religioso intende creare un nuovo sistema, basato sulla carta del pellegrino differenziata a seconda dei redditi dei pellegrini stessi. Operazione legata all'azione di solidarietà ma anche alla decentralizzazione dell'evento, che prevede un sistema di connessioni con il sistema assistenziale a casa di ognuno.

Entrambi i *nets* intendono modernizzare il loro sistema manageriale, ma i sistemi manageriali sono risultati diversi, e la modernizzazione segue modelli diversi. Il net laico intende modernizzare il management della città seguendo l'esempio delle aziende private. La modernizzazione del management per l'accoglienza dei pellegrini avviene soprattutto attraverso investimenti nella tecnologia dell'informazione.

La decentralizzazione dell'evento nel caso del *net* laico significa prevalentemente che i pellegrini in arrivo a Roma vorranno visitare altri posti in Italia. Al pellegrino che pianificherà il suo viaggio con l'aiuto dei servizi turistici romani sarà fatta un'offerta per un tour affinché la sua permanenza a Roma non sia troppo lunga. Il *net* religioso considera l'evento globale, perciò realizza una cooperazione con i comitati nazionali in tutto il mondo.

Ci sono azioni specifiche per ognuno dei due nets. Il net laico intende costruire il sottopasso sotto il Tevere, e cerca di con net tere l'evento ad altre opere già iniziate o completate: la sistemazione della stazione vaticana, l'allargamento dell'autostrada tra Roma e Fiumicino, assicurarsi fondi sia dello Stato italiano sia della Banca Internazionale Europea. Il net laico attribuisce all'evento un'importanza sul piano commerciale, perché influenzerà positivamente le finanze della città. Ancora, il net laico spera di sviluppare la responsabilità e l'attitudine dei cittadini ad aiutare i pellegrini. Altre due azioni, presenti nella comunicazione, tentano di avvantaggiare i cittadini, al fine di migliorare le loro attitudini verso i pellegrini.

L'azione del net religioso è concentrata sui contenuti spirituali dell'evento e sul suo carattere globale. Al di là del puro significato religioso dell'evento, il modo nel quale è organizzato potrebbe contribuire al suo messaggio spirituale. Il Fondo di Solidarietà ha il significato di assistere

i pellegrini più poveri e trasmettere un messaggio di umanitarismo. Questo messaggio è un complemento, fornisce un'alternativa o forse contraddice il messaggio commerciale del net laico.

La realizzazione di punti comuni d'interesse (non necessariamente interessi comuni) appartiene al Comitato misto Italia-Vaticano, suggerito dal Governo italiano, coordinato dal Consiglio dei Ministri. Il suo compito è quello di facilitare la collaborazione tra il Vaticano, il Governo italiano, il Comune di Roma e altri segmenti della pubblica amministrazione.

Quali i modelli — positivi o negativi — usati dalle due action nets come punti di riferimento? Atlanta sembra essere parzialmente negativo come modello ma estremamente vivido per entrambi i nets (forse perché il capo del Comitato Tecnico è anche a capo del Comitato Olimpico). Gli attori laici hanno riferito del meeting della FAO e dei mondiali di calcio del 1990, il primo specialmente dal punto di vista delle misure di sicurezza, il secondo come esempio disastroso per la costruzione di opere pubbliche. Il modello usato dal net religioso testimonia che essi hanno una memoria organizzativa storica, a più larga distanza: gli attori hanno menzionato l'EXPO, e addirittura il Giubileo del 1950.

Il processo dell'organizzazione che rende i nets operativi segue il modello della traslazione, come si vede dalle differenze negli obiettivi, nelle azioni e nei riferimenti. Il net laico si modella sul management del privato, che tenta di traslare la realtà del management pubblico. Il net religioso sembra che modelli la sua azione sull'esempio del management dei grandi eventi sportivi. Entrambi i nets usano e creano connessioni verso altri nets e organizzazioni già esistenti, e così trasformano se stessi e quelli con i quali entrano in contatto. La traslazione modifica il traslatore così come ciò che viene traslato (Czarniawska & Joerges, 1996). La traslazione ha aspetti spaziali e temporali, ed è sottoposta ad una forte influenza dello sviluppo della tecnologia, in particolare dalla tecnologia dell'informazione. In special modo è il net religioso che usa la tecnologia dell'informazione, non solo per diffondere l'evento e il suo messaggio ma per creare la condivisione spirituale all'interno di una comunità globale. La possibilità di un Netscape eterno sembra essere alquanto realistica. Ma che cosa significa tutto questo per la città eterna?

Trasformazione dell'identità della città

L'impatto del Giubileo avrebbe potuto condizionare il futuro assetto urbanistico di Roma e la sua identità. Tradizionalmente gli Anni Santi hanno svolto a Roma anche una funzione di accelerazione dei programmi di rinnovamento della struttura urbana e di costruzione di nuove opere. Attualmente, la possibilità di propagare l'immagine della città nel mondo sembra interessante. Il vertice politico e i dirigenti nel Comune di Roma sperano che il Giubileo possa proiettare nel mondo l'immagine di Roma come una:

— città della fede

- città della solidarietà
- città della cultura e della natura
- città moderna.

L'immagine di Roma come una città della fede, o forse la città della fede, è stata interamente costruita dal net religioso, la città della solidarietà ha strade più larghe che vengono da più lontano:

« Roma è una città che è riuscita ad assimilare tutte le culture che hanno lasciato un segno con grandissima tolleranza verso il diverso. Questo ha caratterizzato Roma dai tempi in cui ad Atene gli stranieri non avevano i diritti civili. Chiunque viene nero, giallo, bianco, meridionale, settentrionale, — alcuni la chiamano differenza — ma io la chiamo tolleranza viene accettato dal tessuto collettivo romano. Gli ebrei è dalla distruzione di Gerusalemme che stanno qui, e mi risulta che la popolazione li ha accolti perché persone e non perché ebrei » (ANL).

Il nuovo elemento consiste nel voler combinare le due ultime immagini, per fare di Roma nel 2000 un luogo per iniziative e riflessioni concernenti la solidarietà, e per una battaglia contro la marginalizzazione e il degrado (della società, della natura, del sistema di valori). Il Giubileo è un evento che significa questo; un'altra speranza per il net laico, è il G 20, dedicato al problema della tecnologia dell'informazione come uno strumento per la promozione del dialogo all'inizio del nuovo millennio.

Roma come città della cultura non è una nuova identità — ha le sue varianti come « capitale d'Italia », « un museo all'aria aperta », « la metropoli della cristianità », e così via. Secondo gli architetti e gli urbanisti, una città che vuole continuare a rimanere viva, piuttosto che funzionare come un museo, deve continuamente misurarsi con il nuovo, senza perdere il vecchio. Antico e nuovo devono convivere ma il nuovo deve saper rispettare le regole sedimentate nei millenni. L'urbanistica italiana si dice è « una divoratrice di carta » (ciò è estremamente burocratica) il cui destino è la propria autodistruzione. Ciò che è necessario — e manca — è una cultura della architettura della città, sviluppato invece in Francia, Germania e in Inghilterra (C. De Seta, 1997).

Il Giubileo non potrà finire tutti questi cambiamenti, ma può essere un gradino verso gli obiettivi desiderati. Infatti, il top management e i politici si aspettano che questo processo di trasformazione possa essere aiutato dal piano regolatore. Questa nuova identità farà di Roma una « città moderna », secondo le attuali prescrizioni (vedi Czarniawska, 1996) che richiedono:

- un decentramento delle politiche, del controllo e del management,
- una cooperazione tra proprietari terrieri e costruttori da un lato e la pubblica amministrazione dall'altro,
- una drastica trasformazione del traffico,
- una ridefinizione della relazione tra il centro storico e la periferia.

Organizzare il Giubileo fornisce così all'amministrazione romana una possibilità di provare nuovi modi di governo della città. Il successo di questo nuovo modo di governare è tuttavia, anche correlato al successo del Giubileo come evento. Il management laico è consapevole che il tempo

lavora contro di lui, perché il tempo dato per dare alla città una nuova facciata è incredibilmente breve. Ma un compito non può essere rallentato o trascurato: quello di rendere la città vivibile per i cittadini, per rendere l'incontro con i pellegrini più facile. In caso contrario il Giubileo ridurrà in briciole la famosa tolleranza romana.

TATIANA PIPAN

Bibliografia

- BRUNSON N. (1994), *Politization and "company-ization": on institutional affiliation and confusion in the organizational world*. Management Accounting Research, 5, pp. 323-335.
- CZARNAWSKA B. (1997), *Narrating the Organization. Dramas of Institutional Identity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- CZARNAWSKA B. and JOERGES B. (1996), *Travels of Ideas*. In, B. Czarniawska and G. Sevón (eds.). *Translating organizational Change*. Berlin and New York: Walter De Gruyter.
- DI MAGGIO P. and POWEL W. (1983), « The Iron Cage Revisited. Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields ». *American Sociological Review of Public Administration*, 22 (2), pp. 127-144.
- DE SETA C. (1997), « Architettura nuova e storicità urbana. I modelli da non seguire », in *Capitolium*. Rivista bimestrale del Comune di Roma, aprile, pp. 51-55.
- LEVITT B. and MARCH J. (1988), « Organizational Learning ». *Annual review of Sociology*, 14, pp. 319-340.
- PIPAN T. (1996), *Il labirinto dei servizi. Tradizione e rinnovamento tra i pubblici dipendenti*, Raffaello Cortina editore, Milano.
- PIPAN T. (1995), *Innovation inertia: Images and Identities in the Italian public Services*. Paper presented at the 13 Scos Conference: Self and identity in organizations, Turku, Finland.
- PORDSANDER L. (1997), *Translating a dream of Immortality in a (con)temporary Order*, Stockholm, 3, 1, paper.
- POWELL W. and DI MAGGIO P. (1991), *The new institutionalism in organizational Analysis*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- SEVÓN G. (1996), « Organizational Imitation in Identity Transformation ». In Czarniawska B. and Sevón G. (eds.). *Translating organizational Change*. Berlin and New York: Walter de Gruyter.

DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

I rifugiati in Italia, in Europa e nel mondo: statistiche e situazione

I rifugiati e le categorie assimilate

Nel panorama internazionale delle migrazioni i rifugiati costituiscono un tipo del tutto particolare di migranti, pur rappresentandone circa un quinto del totale. Secondo la definizione che ne è stata data nella Convenzione di Ginevra del 1951 (in base alla quale i 130 Stati firmatari si sono impegnati ad accordare a questa categoria una maggiore protezione) il rifugiato è propriamente colui che, « temendo a ragione di essere perseguitato per ragioni di razza, religione, nazionalità, appartenenza a un determinato gruppo sociale o per le sue opinioni politiche, si trova fuori del Paese di cui è cittadino e non può o non vuole, a causa di questo timore, avvalersi della protezione di tale paese ».

In Europa questa definizione viene interpretata in senso restrittivo, in quanto viene riferita soltanto alle situazioni in cui si tratti specificatamente di un conflitto personale con lo Stato di appartenenza, escludendo, così, sia i casi di esilio per circostanze legate a forme di violenza generalizzata, come guerre civili o militari (per cui, ad esempio, gli algerini espatriati perché minacciati di morte dal GIA non sono qualificati come rifugiati perché a minacciarli non è il governo algerino), sia i casi relativi ad aggressioni, occupazioni esterne, dominazioni straniere o eventi che turbano gravemente l'ordine pubblico in tutto il Paese di appartenenza o anche in parte di esso.

Il motivo per cui l'Europa, a differenza dell'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i rifugiati (ACNUR) e di altre organizzazioni internazionali, riconosce secondo un'accezione ristretta lo status di rifugiato va ricercato nella preoccupazione che di questa corsia preferenziale possano godere anche i migranti per motivi economici o altri espatriati che non sono in grado di dimostrare di essere perseguitati dal loro Stato.

A questo proposito si deve ricordare che nel periodo 1985-1994 sono state registrate, nell'Unione Europea, più di 3,4 milioni di domande d'asilo, la maggior parte delle quali totalizzate dalla sola Germania (dove, in particolare, nel 1992 è stato accolto il 75% delle domande d'asilo di tutta l'Unione e sono state ospitate, per motivi umanitari, circa 350.000 persone provenienti dall'ex Jugoslavia: ciò ha indotto lo Stato tedesco a modificare, nell'anno successivo, l'articolo 16 della sua Costituzione, restringendo il diritto d'asilo.

Inoltre, dopo che è andato aumentando il numero dei rifugiati soprattutto a causa della crisi jugoslava, la stessa Europa ha ridotto notevolmente la sua disponibilità verso le altre forme di immigrazione, ad eccezione dei ricongiungimenti familiari.

In realtà dietro queste precauzioni si cela una riduzione generale dei margini di accoglienza sia da parte dei paesi a sviluppo avanzato, oggi più preoccupati della loro carente situazione occupazionale interna, sia da parte dei paesi più poveri, duramente provati da problemi economici, ecologici e politici derivanti dall'accoglienza dei superstiti dei conflitti dei paesi confinanti.

Perciò, se da un lato si registra un enorme aumento dei rifugiati a causa sia del disordine politico ed economico mondiale sia, in particolare, della dissoluzione del blocco sovietico, dall'altro lato si deve rilevare, invece, una certa generale diminuzione della volontà politica di accoglierli: ciò ha indotto l'ACNUR a privilegiare, come strategia da perseguire, la ricerca della soluzione dei conflitti nei paesi d'origine e l'agevolazione delle condizioni che consentano il rimpatrio, una scelta quanto mai impegnativa e non esente da difficoltà.

Alla fine del 1997 la stima dei rifugiati è stata complessivamente di 12.139.300 individui, 1.060.000 in meno rispetto al 1996, così ripartiti:

Continente	Numero	Percentuale	Decremento rispetto al '96
Asia	4.733.600	38,9	75.300
Africa	3.489.400	28,7	852.200
Europa	3.093.600	25,5	72.300
America del Nord	668.500	5,6	51.600
America			
Centro-Mer.	83.100	0,7	5.400
Oceania	71.100	0,5	3.800

L'Asia è nuovamente il continente più interessato (nel 1996 era l'Africa) e l'Asia centro - meridionale è l'area geografica maggiormente coinvolta con una presenza pari a 3.611.300 rifugiati ovvero il 76,2% del totale dei rifugiati asiatici.

Asili suddivisi per continente:

Continente	Paese	n. rifugiati
Africa	Tanzania	570.400
Asia	Iran	1.982.600
America Latina	Messico	31.900
America del Nord	Stati Uniti	547.100
Europa	Germania	1.266.000
Oceania	Australia	60.200

Se ai 12.139.300 rifugiati sommiamo 949.800 richiedenti asilo, 3.469.600 rimpatriati e 5.799.200 individui coinvolti a diverso titolo, in questi flussi, otteniamo la popolazione totale di individui di competenza dell'ACNUR che, nel 1997, è stata di 22.357.900 persone ovvero 300.000 circa in meno rispetto al 1996.

Rispetto alle 525.000 domande presentate in totale nel 1997, è stato riconosciuto lo status di rifugiato a 111.100 individui, mentre a 35.500 è stato riconosciuto lo status umanitario e ben 288.100 sono state le domande respinte. Le restanti 90.300 domande risultavano ancora pendenti al momento della rilevazione.

Il continente nel quale è più alto il rapporto tra le domande presentate e quelle accolte è l'Africa dove a fronte di 48.800 domande, sono stati riconosciuti 28.500 rifugiati (58,4%). Al contrario, i continenti più restii al riconoscimento sono stati l'Oceania con il 10,1% e l'Europa con il 15,1% (44.000 riconoscimenti su 290.100 domande).

Nel 1997 i rifugiati giunti nel paese d'asilo con i propri mezzi sono stati circa 634.000. I flussi maggiori hanno riguardato, ad eccezione della Thailandia (105.000), alcuni paesi africani: Tanzania (189.000), Guinea (64.000) e Congo (59.000).

I rimpatri volontari sono stati 883.200 di cui ben il 71,3% hanno riguardato il continente africano.

Al novembre 1997 i dieci maggiori paesi d'origine dei rifugiati sono risultati i seguenti:

Afghanistan	2.675.000
Bosnia - Erzegovina	700.000
Iraq	630.000
Liberia	480.000
Somalia	452.000
Sudan	407.000
Eritrea	328.000
Angola	300.000
Sierra Leone	280.000
Ruanda	255.000

Nello stesso periodo i dieci maggiori paesi d'asilo sono risultati i seguenti:

Iran	2.014.000
Germania	1.266.000
Pakistan	1.200.000
Stati Uniti	597.000
Yugoslavia	548.000
Congo	450.000
Sudan	405.000
Guinea	401.000
Etiopia	354.000
Costa d'Avorio	210.000

Tra i primi dieci Paesi di accoglienza si registra una prevalenza dei paesi in via di sviluppo ad eccezione del secondo posto spettante alla Germania e del quarto spettante agli Stati Uniti che ospitano rifugiati provenienti da varie parti del mondo, a differenza di ciò che avviene in Africa e in Asia, dove i flussi provengono esclusivamente dai paesi confinanti.

I rifugiati per aree geografiche

Nel 1997 le mega-crisi sono state quella dei grandi laghi in Africa e quella della Bosnia ma, seppure su scala più ridotta, vi sono state decine di punti caldi, tant'è che l'ACNUR ha assistito nel mondo 22 milioni di persone.

A destare maggiori preoccupazioni, è stata l'Africa, con le situazioni critiche di Liberia, Somalia, Sudan, Eritrea, Angola, con l'esodo da quegli stati di quasi due milioni di persone. Quindi nel mese di maggio si è determinato l'esodo dalla Sierra Leone nella Guinea.

Per buona parte del 1997 la regione africana dei grandi laghi è stata caratterizzata da un susseguirsi di conflitti e di colpi di stato.

A partire dall'ottobre 1996, sono rimpatriati in Ruanda 1.300.000 rifugiati, creando difficoltà per le istituzioni e provocando tensioni e scontri tra gruppi governativi ribelli.

Nel Burundi, pur andando incontro ad un futuro incerto, sono rientrati 161.000 rifugiati, mentre altri 260.000 si trovavano allora nei campi della Tanzania e del Gange.

In Africa centrale decine di migliaia di persone si sono trovate di fronte a questo dilemma: o andare incontro ad una morte quasi sicura nelle foreste tropicali, o accettare l'assistenza per ritornare in patria andando incontro a un avvenire incerto.

Nei Balcani, dopo la firma dell'accordo di pace di Dayton, lo sforzo di pace è stato paragonato a un malato in terapia intensiva.

Ben 400.000 tra rifugiati e sfollati, hanno fatto ritorno al loro domicilio di prima del conflitto, anche in zone della Federazione croata musulmana in cui si trovano ormai in minoranza (progetto « città aperte » promosso dall'ACNUR). Per altri 500.000 tra rifugiati e sfollati, dispersi nella Bosnia, nella Croazia, nella Jugoslavia e in vari paesi dell'Europa occidentale, rimangono incerte le prospettive di un rapido ritorno.

Dopo la disgregazione dell'Unione Sovietica si sono registrati fino a 9 milioni di persone che si spostavano contemporaneamente nei nuovi stati per porre fine alle deportazioni etniche precedenti effettuate dalla Comunità di Stati Indipendenti (CSI). Nel corso del 1997 il numero complessivo degli esuli è variato solo lievemente e, anche se il problema delle popolazioni costrette all'esodo è stato esaminato più seriamente da parte di alcuni stati, non mancano a livello regionale i problemi di vaste proporzioni. Ad esempio, si valuta in 400.000 persone il numero di coloro che sono stati intrappolati in una serie di conflitti, tra loro collegati, nelle repubbliche transcaucasiche di Georgia, Armenia e Azerbaigian.

Nell'Asia il piano d'azione globale per i rifugiati indocinesi, chiuso nel 1996, ha consentito il rimpatrio di 109.000 vietnamiti che non potevano ottenere lo status di rifugiato, mentre 22.000 vietnamiti rimangono ancora presenti a Hong Kong.

60.000 cambogiani hanno cercato riparo in Thailandia dopo la ripresa dei combattimenti nel loro paese.

In primavera era rimpatriata la maggioranza dei 250.000 rifugiati che avevano abbandonato il Myanmar nel 1991-92 ma successivamente si registrava un'inversione di flusso nel Bangladesh da parte di migliaia di musulmani.

In Afghanistan, dopo la presa della capitale Kabul nel settembre 1996 da parte dei Talibani, oltre 300.000 persone si sono trasferite o espulse con la forza dalle loro case o per sfuggire a persecuzioni; altri hanno cercato riparo in Pakistan (50.000) o in Iran (50.000). Tuttavia, sempre nel 1997, 85.000 afghani hanno potuto rimpatriare da quegli stessi paesi.

Nel Medio Oriente i curdi continuano ad essere vittime dell'instabilità militare e politica.

Nel Messico varie migliaia di rifugiati del Guatemala hanno potuto richiedere la cittadinanza o il soggiorno permanente grazie ad una legge generosa e motivatrice del 1996.

Aspetti statistici relativi all'Unione Europea

La popolazione di rifugiati nei 15 paesi dell'Unione Europea alla fine del 1997, secondo la stima effettuate dall'ACNUR, è risultata pari a 2.032.700 persone (appena 10.500 in più rispetto allo scorso anno). Si tratta sia delle persone alle quali è stato concesso lo status di rifugiati ai sensi della convenzione di Ginevra, sia di quelli che sono stati accolti per motivi umanitari.

Quasi i due terzi (62,3%) dei rifugiati si trova insediata nella Germania.

Seguono molto distanziati, con quote superiori alle 100.000 unità, la Svezia (187.000), la Francia (147.300), i Paesi Bassi (118.700) e il Regno Unito (102.700).

In posizione medio-bassa, con quote superiori alle 30.000 unità, troviamo l'Italia (73.400), la Danimarca (57.000), il Belgio (36.000) e l'Austria (20.300).

Tutti gli altri Stati dell'Unione accolgono quote molto basse di rifugiati.

Rimpatri volontari di una certa consistenza si sono determinati dalla Germania (95.900) e dall'Austria (4.000), mentre un flusso più ridotto (700 persone) ha avuto origine dalla Svezia: a livello mondiale i rimpatri volontari sono stati 883.200.

I rifugiati residenti nell'Unione Europea sono un sesto dei 12.139.300 rifugiati sparsi nel mondo.

Gli Europei accolgono 0,5 rifugiati ogni 100 residenti (a livello mondiale è del 2,1%, quattro volte più alto), con una disponibilità molto diversificata tra gli stati:

- a livello alto: Svezia (2,1%), Germania (1,6%) e Danimarca (1,1%);
- a livello medio: Paesi Bassi (0,8%) e Belgio (0,4%);
- a livello basso: tutti gli altri stati, tra i quali Francia (0,3%), Regno Unito (0,2%) e Italia (0,1%).

Mentre in Europa si accoglie un rifugiato ogni 200 persone, in Italia si accolgono 5 rifugiati ogni 4.000 persone.

Nel 1997 il numero delle richieste d'asilo è sceso nei 15 Paesi dell'Unione a 250.900, che seguono una diminuzione del 5% rispetto all'anno precedente ed il livello più basso di tutti gli anni '90: basti ricordare che nel triennio 1991-93 le richieste presentate erano più di mezzo milione e che da allora è iniziata una brusca diminuzione.

Le richieste di asilo presentate nell'Unione Europea sono poco meno della metà di quelle presentate in tutto il mondo (525.000); un altro quarto (145.500) spetta al Nord America, 10.900 all'Australia, 48.800 all'Africa, 28.400 all'Asia, 1.300 all'America Latina e altre 39.200 ai paesi europei che non fanno parte dell'Unione Europea.

Chi presenta la domanda come rifugiato in due casi su tre è destinato a vedersela rifiutare: il tasso di rigetto nel 1997 è stato del 66,3%.

Per calcolarlo, sempre utilizzando i dati ACNUR, abbiamo sommato il numero delle concessioni decise nel 1997 (288.100) al numero delle concessioni dello status di rifugiati (111.100) e del rifugio per motivi umanitari (35.000): abbiamo invece escluso quella parte di istanze presentate, sulle quali non è stata adottata una decisione.

Per l'Unione Europea si hanno i seguenti dati: 39.400 riconoscimenti dello status di rifugiati, 28.200 riconoscimento dell'asilo umanitario e 217.600 reiezioni. Il tasso di rigetto è stato, pertanto, del 76,3%. Chi presenta nell'Unione Europea la domanda di riconoscimento come rifugiato va, così, incontro a un rifiuto in tre casi su quattro. Tassi di accoglienza più favorevoli si riscontrano in alcuni stati: Danimarca e Olanda (60% circa), in Finlandia (50%), in Irlanda (40%) e, specialmente, in Svezia (38,2%).

Attuando un confronto con i grandi paesi d'asilo d'oltreoceano, riscontriamo questi tassi di rigetto: 47,6% nel Canada, il 20,4% negli Stati Uniti, e il 93,4% in Australia. Nel contesto europeo la Svizzera ha un tasso di rigetto del 77,7% e la Norvegia del 70%.

Per gli altri continenti i valori sono i seguenti: 16% per l'Africa (dove 16.400 richieste sono state presentate nel Sud Africa e 8.600 nel Zambia), 44,35 per l'Asia e 60% per l'America Latina.

La particolarità del contesto italiano

In Italia, nel 1997, 1.869 profughi hanno chiesto il riconoscimento dello status di rifugiato ovvero il 176,6% in più rispetto al 1996; nonostante ciò il numero rimane sempre molto esiguo rispetto agli altri Paesi.

Tale incremento è da attribuire al notevole afflusso di cittadini albanesi nel mese di marzo e di cittadini iracheni di origine curda nel mese di luglio.

L'88,7% dei richiedenti asilo è entrato in Italia clandestinamente o

senza il regolare visto d'ingresso. Le frontiere più frequentate sono state quelle lungo le coste pugliesi (52,4% del totale di ingressi) seguite a grande distanza dagli scali aeroportuali di Roma (219 arrivi) e Milano (63 arrivi), mentre 127 richiedenti asilo (6,7%) non sono stati in grado di indicare la frontiera da cui hanno fatto ingresso nel nostro Paese.

L'Europa è il continente più rappresentato con 1.093 richiedenti, seguita dall'Asia (470), Africa (300) e America (6). L'Albania è il Paese da dove proviene il maggior numero di richiedenti (918). L'altro paese che supera le 100 unità è l'Iraq con 336 richiedenti; i restanti 46 Paesi da dove provengono i richiedenti sono tutti sotto le 50 unità esclusi la Turchia con 88 e lo Zaire con 59.

La Commissione Centrale, durante il 1997, dei 1.854 casi trattati, ha accolto 348 domande, ne ha respinto 1.306 e ha sospeso (ritenendo necessarie ulteriori informazioni e accertamenti) 192 casi. Non sono, invece, state prese in considerazione 8 domande.

Rispetto all'anno precedente vi è stato un decremento nel numero di riconosciuti rifugiati del 3,7%. Gli europei hanno fatto registrare il 9,2% degli esiti positivi (-6,0% rispetto al 1996) con 101 riconoscimenti, di cui ben 70 agli albanesi e 16 ai Turchi. Gli africani hanno ottenuto 138 riconoscimenti (46,0% delle richieste) con un incremento rispetto all'anno precedente del 16,7%; lo Zaire (34), il Ruanda (22) e il Sudan (19) sono stati i paesi più coinvolti. Gli Asiatici hanno avuto un decremento rispetto al '96 del 3,5%, con 100 riconoscimenti di cui 47 all'Iran e 44 all'Iraq. Dei 6 americani richiedenti asilo, sono stati riconosciuti rifugiati 2 cubani e 1 salvadoregno.

La regione italiana in cui il maggior numero di richiedenti asilo ha dichiarato di voler eleggere il proprio domicilio è il Lazio (465) dove 450 richiedenti sono concentrati a Roma. A seguire viene la Lombardia (278) e la Puglia (278). Le provincia che ospita, invece, il più alto numero di coloro che hanno ottenuto il riconoscimento dello status di rifugiato è sempre Roma con 127 unità.

La suddivisione dei 1.854 richiedenti per sesso e per classi di età, evidenzia una netta maggioranza degli uomini (1.340) ed una forte presenza della classe d'età 20 - 30 anni (849). I coniugati sono 788 (42,5%) contro il 56% di celibi e nubili (1.033). Del totale dei casi presi in considerazione, il 78,1% ha dichiarato il proprio titolo di studio: 206 sono laureati, 507 in possesso di diploma di scuola superiore, 141 in possesso di diploma di scuola professionale, 468 della licenza media, 74 della licenza elementare e 43 non possiedono alcun titolo.

Tra coloro che hanno dichiarato la propria fede (1.618), il 63,1% è musulmano, il 24,3% cattolico e il 7,6 ortodosso.

Nel 1997, in 34 casi è stata dichiarata la cessazione dello status di rifugiato a seguito di comportamenti « denotanti il riavvalersi della protezione del relativo Paese di origine » (ritorno in patria, riottenimento del passaporto nazionale ecc.), anche in questo caso gli albanesi (14) sono stati i più coinvolti. Gli stranieri che nel '97 hanno volontariamente rinunciato allo status di rifugiato sono stati 22.

Il CIR, nel 1997, ha ricevuto, nei suoi uffici della sede romana, 865 persone tra rifugiati e richiedenti asilo. I principali paesi di provenienza sono: Iran, Etiopia, Algeria, Albania, Iran, Sdwan, Ruanda, Burundi, Zaire, Somalia, Nigeria, Tunisia, Ex-Jugoslavia. Il servizio legale del CIR ha appoggiato in totale 23 ricorsi, di cui 17 al TAR, 1 al Consiglio di Stato, 4 al Presidente della Repubblica e 1 al Tribunale Civile. Il numero dei soggetti beneficiari di assistenza da parte del Servizio sociale del CIR è stato, nel 1997, di 204 persone.

Dal punto di vista giuridico, innanzi tutto, è necessario richiamare all'attenzione una direttiva del Presidente del Consiglio dei Ministri del 15/07/1997 relativa alle nuove disposizioni per l'applicazione della legge 390/92 sugli « interventi straordinari di carattere umanitario a favore degli sfollati delle Repubbliche sorte nei territori della Ex Jugoslavia ». In seguito agli accordi di pace di Dayton, infatti, venute meno le esigenze che imponevano misure straordinarie, gli sfollati non possono essere più ammessi in Italia per motivi umanitari.

Infrazioni alla normativa internazionale sui rifugiati sono state lamentate in un documento che la Fondazione Migrantes, la Comunità di S.Egidio, il CSER e la Federazione delle chiese evangeliche in Italia, il 26 gennaio 1998 hanno inviato alle autorità italiane e per conoscenza al CIR.

In particolare, è stato fatto riferimento a questi episodi, ritenuti di notevole gravità: il sopralluogo tra gli egiziani da parte di funzionari del consolato e della polizia egiziana, l'introduzione di una équipe televisiva turca nel palazzetto dello sport dove erano concentrati oltre trecento profughi, il mancato ritiro da parte dei funzionari della Questura di domande di asilo, il trasferimento di oltre una cinquantina in una struttura carceraria, l'imbarco coatto per l'Egitto a titolo di respingimento alla frontiera di quasi tutti gli egiziani, dei quali un buon numero aveva appunto avanzato domanda di asilo, ecc.

Da molti anni l'Italia ha cessato di essere un paese di passaggio oltreoceano. Il Refugee Service di Roma della Fondazione Migrantes aveva 1.902 pratiche irrisolte del 1996, alle quali nel corso del 1997 se ne sono aggiunte altre 432. Le pratiche risolte positivamente dalle ambasciate di USA, Canada e Australia sono state solo 176 (il 40% di quelle sottoposte) mentre qualche anno fa si trattava di migliaia. E così alla scarsa apertura da parte italiana (qualche centinaio di rifugiati riconosciuti come tali ogni anno) si è accoppiata la chiusura d'oltreoceano.

Considerazioni finali

Nel rapporto pubblicato all'inizio del 1997 dall'organizzazione Human Rights Watch si afferma che « Da una ventina d'anni a questa parte, in tutto il mondo si osserva un declino della protezione dei rifugiati e dei richiedenti asilo ». Anche Saddako Ogata, l'alto commissario delle Nazioni Unite per i rifugiati, ha affermato che « Per l'azione umanitaria il 1997 è stato un anno difficile: un anno in cui la ricerca di soluzioni al fenomeno

dei rifugiati è stata posta in ombra, ripetutamente e dolorosamente, da avvenimenti in cui i principi umanitari sono stati calpestati... Si è argomentato da alcune parti che esisterebbe una contraddizione fra principi umanitari, e in particolare quello dell'asilo, e gli interessi degli Stati. E' questa una visione molto miope, che non deve portarci a concludere per la necessità di riesaminare i principi umanitari fondamentali... Al centro delle crisi umanitarie si trova immancabilmente uno scenario di disprezzo e, a volte, anche di violazione sistematica dei diritti umani ».

Nel 1997 i rifugiati hanno dato il più pesante contributo di vite umane della storia recente, in un contesto caratterizzato da parte di alcuni governi da un attentato aperto, sistematico e intenzionale al sistema previsto dalle convenzioni internazionali per la protezione dei rifugiati, anche se questo, applicato correttamente, sarebbe in grado di equilibrare la tutela dei diritti dei rifugiati e i legittimi interessi degli stati. La problematica della protezione è diventata molto complessa e non esistono risposte semplici neppure per questioni basilari come quella del rimpatrio volontario.

In Europa, secondo taluni critici, si assiste alla più grave contestazione dell'istituto della protezione internazionale dalla seconda guerra mondiale ad oggi. I governi hanno emanato un insieme di leggi a tenuta stagna, che rendono più difficile per i rifugiati la richiesta dell'asilo. Un nuovo strumento giuridico dell'Unione (la convenzione di Dublino), invita gli Stati membri a non accettare domande d'asilo in provenienza da altri stati membri, in palese violazione di almeno una delle disposizioni fondamentali della Convenzione sui rifugiati del 1951.

In Italia le cose non vanno meglio: è molto diffusa una sindrome da invasione, mentre, come, dimostrano le statistiche, si tratta di una presenza quanto mai ridotta.

OLIVIERO FORTI E FRANCO PITTAU

Rifugiati e altre categorie ripartite per continente (1985-1997)

continente	1985	1990	1995	1996	1997	1998	diff. % 1998/7
Africa	3.000	4.600	11.816	9.145	8.091	7.209	-10,9
America del Nord	1.400	1.400	925	1.335	720	1.295	79,9
America Latina	400	1.200	185	212	169	102	-39,6
Asia	5.100	6.800	7.922	7.668	7.925	7.465	-5,8
Europa	700	800	6.520	7.689	5.794	6.208	7,1
Oceania	100	100	51	54	75	78	4,0
TOTALE	10.700	14.900	27.419	26.103	22.774	22.357	-1,8%

Dati al 1° gennaio di ciascun anno espressi in migliaia

FONTE: Elaborazione Caritas Roma - Dossier Statistico Immigrazione su dati ACNUR

UNIONE EUROPEA - Rifugiati e richiesta d'asilo (1997)

	Popolazione rifugiata al 31.12.1997	Tasso accoglienza per 100 abitanti	Richieste d'asilo (cat. AeB)	% di rigetto	Riconosci- mento status rifugiati	Riconosci- mento status umanitario	Reiezioni
U. Europea	2.032.700	0,5	250.900	76,3	39.400	28.200	217.600
Austria	20.300	0,3	6.700	92,4	600	—	7.300
Belgio	36.100	0,4	11.800	78,4	1.900	—	6.900
Danimarca	57.000	1,1	5.100	62,7	900	3000	3.200
Finlandia	11.700	0,2	1.000	50,0	—	—	300
Francia	147.300	0,3	21.400	83,1	—	300	—
Germania	1.266.000	1,6	104.400	78,4	18.200	2.800	101.900
Grecia	5.500	0,1	4.400	91,7	100	100	2.200
Irlanda	400	0,008	3.900	40,0	200	100	200
Italia	73.400	0,1	1.900	81,3	300	—	1.300
Olanda	700	0,2	400	—	—	—	—
Lussemb.	118.700	0,8	34.400	62,5	6.600	10.400	28.300
Portogallo	300	0,003	300	66,6	—	—	200
Regno U.	102.700	0,2	40.600	80,3	5000	3.900	36.200
Spagna	5.600	0,01	4.900	87,8	200	200	4.300
Svezia	187.000	2,1	9.700	38,2	1.300	7.100	5.200
Tutto il mondo	12.139.300	2,1	525.000	66,3	111.100	35.500	288.100

Fonte : Elaborazioni Caritas Roma. Dossier statistico. Immigrazione su dati ACNUR.

UNIONE EUROPEA - Richieste d'asilo e confronto con gli altri paesi industrializzati (1990-97)

	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997
EUROPA 15	404.496	514.428	674.056	516.710	306.854	315.096	263.762	251.000
Belgio	12.945	15.444	17.675	26.717	14.340	13.043	12.433	11.800
Danimarca	5.292	4.609	13.884	14.347	6.651	5.104	5.893	5.100
Germania	193.063	256.112	438.191	322.599	127.210	166.951	149.193	104.400
Grecia	10.569	5.944	3.822	862	1.277	1.312	1.560	4.400
Spagna	9.647	8.138	11.712	12.645	10.230	5.678	4.730	4.900
Francia	54.813	47.380	28.872	27.564	26.044	20.170	17.405	21.400
Irlanda	62	31	91	355	424	1.179	3.900	
Italia	3.570	24.490	2.589	1.323	1.834	1.732	675	1.900
Lussemburgo	114	238	120	225	165	155	400	
Paesi Bassi	21.208	21.615	20.346	35.399	52.576	29.258	22.170	34.400
Austria	22.789	27.306	16.238	4.744	5.082	5.919	6.991	6.700
Portogallo	61	233	655	2.090	614	450	269	300
Finlandia	2.743	2.137	3.634	2.023	836	854	711	1.000
Svezia	29.420	27.351	84.018	37.581	18.640	9.046	5.753	9.700
Regno Unito	38.200	73.400	32.300	28.500	41.000	55.000	34.800	40.700
ALTRI PAESI								
Australia	3.800	17.000	4.114	4.576	4.047	7.632	9.611	9.300
Canada	36.375	32.347	37.748	21.066	21.710	26.072	26.120	22.600
Norvegia	3.962	4.569	5.238	12.876	3.379	1.460	1.778	2.300
Svizzera	35.836	41.629	17.960	24.739	16.134	17.021	18.001	22.300
USA	73.600	70.000	94.097	12.959	153.333	223.973	195.617	122.900

N.B.: i sistemi di rilevazioni sono differenziati. Ad esempio, nei dati di Belgio, Spagna e Francia sono esclusi i figli, in quelli dell'Austria sono esclusi gli sfollati dalla Germania; i dati sono espressi in migliaia

FONTE: EUROSTAT anni 1990-94; ACNUR dal 1995

Italia. Provenienza e numero dei richiedenti asilo ed esito delle domande (1997) Tavola 1

Provenienza	n. richied.	% sul tot.	dec. pos.*	% dec. pos. su richieste	dec. neg.*	% dec. neg. su richieste
Albania	918	49,1	70	7,6	610	66,4
Armenia	6	0,3	0	0,0	7	116,7
Bielorussia	1	0,1	1	100,0	1	100,0
Bulgaria	6	0,3	0	0,0	6	100,0
Croazia	1	0,1	1	100,0	0	0,0
ex Jugoslavia	26	1,4	8	30,8	11	42,3
Kazakistan	1	0,1	0	0,0	1	100,0
Romania	26	1,4	0	0,0	14	53,8
Russia	4	0,2	1	25,0	4	100,0
Turchia	88	4,7	16	18,2	61	69,3
Ucraina	9	0,5	4	44,4	5	55,6
ex Urss	7	0,4	0	0,0	7	100,0
Europa	1.093	58,5	101	9,2	727	66,5
Algeria	19	1,0	10	52,6	10	52,6
Angola	19	1,0	6	31,6	11	57,9
Burundi	9	0,5	13	144,4	2	22,2
Camerun	5	0,3	3	60,0	3	60,0
CentrAfrica	1	0,1	1	100,0	0	0,0
Congo	21	1,1	11	52,4	4	19,0
Egitto	1	0,1	0	0,0	1	100,0
Etiopia	40	2,1	1	2,5	48	120,0
Ghana	2	0,1	0	0,0	4	200,0
Guinea	3	0,2	1	33,3	2	66,7
Kenya	13	0,7	2	15,4	11	84,6
Liberia	6	0,3	4	66,7	2	33,3
Marocco	1	0,1	1	100,0	0	0,0
Mauritania	3	0,2	0	0,0	3	100,0

Segue

Italia. Provenienza e numero dei richiedenti asilo ed esito delle domande (1997) Tavola 2

Provenienza	n. richied.	% sul tot.	dec. pos.*	% dec. pos. su richieste	dec. neg.*	% dec. neg. su richieste
Nigeria	6	0,3	0	0,0	7	116,7
Ruanda	29	1,6	22	75,9	2	6,9
Sierra Leone	14	0,7	1	7,1	8	57,1
Somalia	8	0,4	2	25,0	15	187,5
Sudan	32	1,7	19	59,4	19	59,4
Togo	2	0,1	1	50,0	0	0,0
Tunisia	4	0,2	6	150,0	1	25,0
Uganda	3	0,2	0	0,0	2	66,7
Zaire	59	3,2	34	57,6	29	49,2
Africa	300	16,1	138	46,0	184	61,3
Bangladesh	11	0,6	0	0,0	4	36,4
India	1	0,1	0	0,0	2	200,0
Iran	62	3,3	47	75,8	21	33,9
Iraq	336	18,0	44	13,1	306	91,1
Pakistan	24	1,3	1	4,2	17	70,8
Palestina	3	0,2		0,0		0,0
Siria	23	1,2	4	17,4	18	78,3
Sri Lanka	8	0,4	1	12,5	8	100,0
Vietnam	1	0,1	2	200,0	0	0,0
Yemen	1	0,1	1	100,0	1	100,0
Asia	470	25,1	100	21,3	377	80,2
Cuba	4	0,2	2	50,0	3	75,0
El Salvador	1	0,1	1	100,0	1	100,0
Perù	1	0,1		0,0	0	0,0
America	6	0,3	3	50,0	4	66,7
TOTALE	1.869	100,0	342	18,3	1.292	69,1

* Le decisioni della Commissione comprendono anche alcune domande relative al 1996

Fonte: Elaborazioni Caritas Roma - Dossier Statistico Immigrazione su dati del Ministero dell'Interno - Comm. Centrale Rifugiati

INTERVENTI

Riflessioni sull'identità europea

1. La forza delle differenze

Dalla fine del secondo conflitto mondiale l'Europa unita è stata una meta agognata, un progetto così ardimentoso da sembrare quasi temerario, una sorta di sogno proibito che ha assorbito le energie non tanto dei professionisti della politica quanto di uomini chiaroveggenti, come Jean Monnet e Altiero Spinelli. Ma, quale Europa?

Nel novembre del 1949 partecipavo a Ginevra, all'Hotel du Rhône, che era ancora in costruzione, con i calcinacci ammucchiati nei saloni e le lampadine che pendevano senza paralume dai soffitti, alla costituzione del *Conseil des Communes d'Europe*, in ottima compagnia, da Jacques Chaban-Delmas e Madame A. De Jager, Jean Bareth e, primo per me fra tutti, il geografo sociale Xavier, l'illustre autore di *Paris et le désert français*. Ma ecco che mi prendeva sotto braccio Monsieur Cottier, membro influente dell'amministrazione della Ville de Genève, per dirmi in confidenza che tutta l'operazione sapeva di guerra fredda incombente e mirava alla rottura dell'*Union des villes et des pouvoirs locaux*, che comprendeva Mosca e Varsavia.

Le cose non si disegnavano però così in bianco e nero. Erano più complesse. Il Consiglio dei Comuni d'Europa esprimeva l'esigenza della costruzione di una democrazia dal basso, con l'ampia partecipazione dei cittadini alle decisioni rilevanti, fuori dagli schemi e dai piccoli giochi di partiti tendenzialmente usurpatori della sovranità popolare, che non ha perduto nulla, ancora oggi, della sua vitalità. Un anno dopo, in Belgio, a Bruges, partecipavo alle prime riunioni per la creazione della *North Atlantic Treaty Organization*. L'autunno del 1950 a Bruges s'annunciava più umido e brumoso del normale. All'Hotel Vieux Sablon giovani camerieri passavano rapidi, a passi felpati o aspettavano le ordinazioni, immobili e stilizzati come statue dell'antico Egitto. Si tornava esausti dalle discussioni al *Collège européen*, diretto da Brugsman. Vi prendevano la parola europei e americani. Ricordo l'eloquenza, calma e possente, di Henrik Spaak e insieme le riflessioni, spesso interrotte da lunghe pause, come se stesse cercando un'introvabile parola giusta, di Hans Kohn, noto studioso del fenomeno nazionalista, venuto apposta da New York. Il tema era l'Europa, la possibilità di rimarginare le ferite delle due guerre mondiali e di costituire un'Europa unita. Non poteva essere, naturalmente, un'Europa appiattita su un unico modello. Doveva essere, necessariamente, un'Europa fondata sulla

forza delle differenze. Ma appunto per questo l'identificazione dei fondamenti culturali dell'Europa di domani si pone ancora come un compito tanto arduo quanto inevitabile.

L'unione monetaria europea è stata, faticosamente, raggiunta (primavera 1998). Dopo infinite discussioni fra i governatori delle banche centrali, spesso riuniti sotto la *ferula* del governatore della Bundesbank a Francoforte, che sembra talvolta assaporare la rivincita in termini monetari della disastrosa sconfitta militare, i ministri delle finanze e quelli del tesoro, le nazioni europee, più o meno disciplinatamente e tempestivamente, si vanno allineando sui parametri previsti dal trattato di Maastricht, li manano i bilanci, tagliano le spese ritenute non necessarie, in primo luogo sanitarie e pensionistiche, e l'unione monetaria può dirsi a portata di mano.

L'Euro sta per fare, nei primi mesi del 1999, il suo ingresso trionfale nella vita quotidiana degli europei. Sarà dura per i tedeschi abbandonare il caro, vecchio marco. Ma fin dall'inizio della campagna per l'Euro sono stati gli Stati Uniti a preoccuparsi. Temevano, con qualche buona ragione, per il primato su scala mondiale del dollaro, unica unità di conto, per ora, nei mercati e nelle transazioni commerciali. Gli Inglesi ne stanno fuori, almeno per il momento, forse perché troppo legati, da quei tradizionalisti che sono, alle loro mitiche ghinee. Per i Francesi il trauma ha un nome antico, la *grandeur*, con la connessa difficoltà ad accettare uno status di parità effettiva con gli altri partner europei. Tuttavia, fin dall'inizio sono le reazioni americane ad assumere il tono più drammatico. Di fronte all'Europa monetaria, non più vago progetto bensì realtà ormai imminente, gli Americani sembra che reagiscano come gli antichi Romani dopo la sconfitta di Canne: *Hannibal ad portas!* (« Annibale è alle porte »).

Allarme esagerato. È vero che l'euro potrà essere un concorrente temibile per il biglietto verde. Ma sul piano economico-commerciale un'intesa è sempre possibile. La relazione fra dollaro e euro non sarà certamente idilliaca. Fonti americane accreditate non ne fanno mistero. Temono soprattutto che l'Europa monetaria rifiuti le responsabilità planetarie che la nuova situazione le attribuisce, appoggiandosi alquanto passivamente sugli Stati Uniti, come è stato fatto dalla fine della seconda guerra mondiale. Nel nuovo scenario che si delinea — fa sapere il Dipartimento di Stato — l'Unione europea è chiamata a un ruolo di leadership al quale finora non ha saputo rispondere né sul piano diplomatico né su quello economico-finanziario. L'arrivo dell'euro implica un ampio spostamento di responsabilità. Non è più possibile aspettare e rifiutarsi di agire, sperando che altri affrontino le situazioni di emergenza. Alla *Federal Reserve Bank* di Washington si nutrono inoltre seri dubbi circa la capacità nelle condizioni attuali, per la Banca Centrale europea, di intervenire tempestivamente ed efficacemente nel caso che una crisi finanziaria dovesse scoppiare. Si ritiene che la sfida sarebbe troppo dura da reggere e da gestire per il vecchio continente sul piano della leadership mondiale. Sarebbe molto di più di un confronto puramente finanziario fra dollaro e euro. L'Europa sarebbe chiamata in causa in prima persona.

2. L'unione monetaria è insufficiente

Eppure, il vero problema non è lì. L'autentico problema dell'Europa monetaria è un problema interno. Riguarda la struttura e gli orientamenti dell'Europa stessa come realtà globale transnazionale. Sembra mancare, per il momento, una netta presa di coscienza di ciò che comporti l'unità europea concepita in tutta la sua portata. Gli europei stentano a riconoscere che l'unione monetaria è un passo fondamentale, una misura che è legittimo considerare come una misura irreversibile. In questo senso, è una misura necessaria. Non è però una misura sufficiente.

È stato debitamente osservato che i quattro criteri di Maastricht — stabilità dei prezzi, finanze pubbliche sane, stabilità dei tassi di cambio, convergenza dei tassi di interesse a lungo termine — possono in realtà ridursi a due: l'inflazione e la finanza pubblica sotto controllo. Nessun dubbio che la definizione quantitativa dei criteri sia stata, almeno in parte, politicamente determinata (3% e 60% del prodotto interno lordo per disavanzo e debito pubblico) e che quindi non vada esente da una certa dose di arbitrarietà; sarebbe tuttavia difficile negare a tutto il progetto una sua sostanziale validità in termini di opportunità economica. Ciò che va sottolineato è che le misure economiche non sono di per sé sufficienti. Nessun ragionamento puramente tecnocratico sarebbe in grado di giustificare il grande progetto dell'Europa unita. L'unione economica, almeno in termini monetari, dovrà porsi come la premessa dell'unione politica. Questa, d'altro canto, sarà valida solo se sorgerà su una comune coscienza storica e culturale.

Una volta, all'epoca della diplomazia delle cannoniere, si diceva che « la bandiera segue il commercio ». Oggi non si potrà più dire che una autentica cultura europea segue la moneta. Non è una sequenza obbligatoria. Crederlo sarebbe un'illusione grave. Il valore simbolico della scomparsa delle monete nazionali e della loro fusione in un'unica moneta europea è indubbio. Ma gli effetti positivi non saranno automatici. L'Europa dei banchieri non sarà di per sé in grado di generare l'Europa dei popoli. I timori americani mi sembrano privi di fondamento. Le riluttanze francesi sono più che altro emotive. Si possono comprendere, in una certa misura, le titubanze dei tedeschi, ma nessuno di loro può essere così profondamente afflitto da amnesia da dimenticare che neppure oggi, di fronte alla potenza indiscussa del Deutsche Mark, può concedersi il lusso di dimenticare gli effetti disastrosi socialmente e tragici, dal punto di vista politico, della massiccia inflazione che portò allo sfacelo la Repubblica di Weimar, aprendo le porte al nazismo e rendendo possibile l'avvento legale al potere di Adolf Hitler.

L'Euro è importante, ma solo ad una condizione: che l'unione monetaria sia il primo passo e costituisca la premessa per una trasformazione profonda nel tessuto sociale europeo, per la costruzione d'un vero potere politico europeo e per la soluzione dei problemi economici e sociali europei. L'ex-*primo* ministro francese Alain Juppé lo ha affermato in termini espliciti: « Se noi poniamo come principio che ogni nuova delega o ogni

nuovo trasferimento della sovranità dello Stato francese all'Unione europea è un pericolo mortale per l'esistenza stessa della nazione francese, allora siamo nell'impatto » (si veda *Le Monde*, 22 aprile 1998, p. 13). L'Europa, che ancora pochi anni fa la pubblicistica anglosassone amava presentare come un « continente stanco » (*a tired continent*), è oggi chiamata a dare una prova straordinaria di vitalità e di chiarezza politica. Non bastano i conti in ordine. Per quanto essenziali, sono valori strumentali, non possono riempire un vuoto morale e di idee. Il fatto è che non c'è un solo paese oggi in Europa che non abbia le sue depressioni croniche, le sue sacche di povertà, le sue migliaia e i suoi milioni di disoccupati involontari, le sue zone economicamente e socialmente arretrate. Le banlieues di Parigi bruciano. Barboni e *asylanten* deprimono il paesaggio tedesco. La periferia romana aspetta ancora la sua promozione a parte legittima e funzionale della città. Nel cuore stesso delle più belle città europee si vanno formando ghetti di miseria paurosi.

A ciò si aggiunga la questione dell'immigrazione extra-comunitaria. L'Europa, la cui forza è stata storicamente connessa in maniera diretta con le sue differenze, non può blindarsi come una fortezza contro gli stranieri senza tradire la sua vocazione profonda. Una unione monetaria che, sia pure in nome della difesa del proprio benessere, si limiti ad aggregare le regioni economicamente forti, non tarderà ad avere a media scadenza effetti regressivi che per ora sono difficili da calcolare, ma la cui portata negativa non può essere a priori sottovalutata. Economicamente forte, ma demograficamente debole, l'Europa ha bisogno dell'apporto esterno. Avendo richiesto braccia da lavoro, non dovrebbe meravigliarsi troppo che poi arrivino persone, e con esse famiglie, mogli, bambini.

3. L'esigenza di una lucidità condivisa

Fa specie che non si alzi in proposito alcuna voce politica autorevole. La stagione dei De Gasperi, degli Adenauer, degli Schumann e degli Spaak è dunque finita per sempre? Chi potrà, oggi, sostituirli, continuarne la grande missione? Forse che basteranno i diligenti ragionieri e i solerti funzionari di Bruxelles?

Meraviglia anche di più il silenzio degli intellettuali. Pronti a bagnarsi nei torrenti di una retorica che ha fatto il suo tempo, appaiono restii a misurarsi con i problemi storici, ermeneutici e sostanziali, da cui una comune consapevolezza europea potrebbe sorgere e svilupparsi. « L'essenza "filosofica" dell'Unione economica e monetaria — è stato perspicuamente osservato — non è tecnica, ma politica. Non individua nella moneta unica solo una *convenience*, ma una *entity*: non solo un *segno*, ma un *potere*. In ciò sta l'innovazione proposta dal Trattato di Maastricht che la incorpora. Questa essenza rischia di essere soffocata dalle *technicalities* del Trattato e dai suoi *protocolli*. Fare emergere l'Unione monetaria... come processo tecnico, e rimuovere la sua essenza politica, significa, ancora una volta, rovesciare i due termini del progetto, pregiudicandoli entrambi » (cfr. Gior-

gio Ruffolo, « *Le ipocrisie dell'Unione economica e monetaria* » (in Il Mulino, anno XLIV, dicembre 1995, p. 57).

Questi timori sono stati ancora recentemente confermati non solo e non tanto dai nemici « naturali » dell'Unione europea — dai *Republikaner* tedeschi al *Front national* di Le Pen, ai gruppuscoli per principio protestatari contro tutto e contro tutti — bensì dallo stesso Parlamento europeo di Strasburgo: irresponsabilità e pesantezza burocratica, mancanza di trasparenza nelle spese e nelle procedure, carenza vistosa di spirito e di sostanza democratica. Ma questo « deficit democratico », innegabile, non piove dalle nuvole né è il mero risultato di cattiva volontà da parte di funzionari mediocri o disonesti. Il Parlamento europeo non può ignorare che i mass media, i partiti politici e in generale i gruppi politici che orientano l'opinione pubblica non sono ancora transnazionali. Sul piano europeo vi sono documenti e dichiarazioni ufficiali che somigliano o si possono interpretare come gli elementi di una possibile Costituzione europea. Sta di fatto però che l'Europa di oggi manca ancora di una sua Costituzione che sancisca, democraticamente, diritti e doveri dei cittadini europei. È scandaloso che le sole entità veramente multinazionali e meglio « equipaggiate » per muoversi disinvoltamente sul piano europeo siano a tutt'oggi le società multinazionali, naturalmente di diritto privato.

E tuttavia, è incredibile come la situazione obiettiva e lo « spirito del tempo », per quanto ovviamente, non in base a una sincronia perfetta, vadano velocemente mutando. Si direbbe che il secolo ventesimo, più che muovere giorno dopo giorno secondo l'ordine previsto dal calendario, precipiti verso la sua fine. Ancora poco più di un triennio fa, si discorreva abitualmente del controverso rapporto fra Italia e Germania e si temevano i contraccolpi di una eventuale leadership franco-tedesca dell'Unione europea. Nel giro di pochi mesi il panorama politico è radicalmente mutato. Blair nel Regno Unito, Jospin in Francia, Schröder in Germania danno vita ad una consonanza di democrazia socialmente responsabile che si richiama a valori profondamente radicati nella storia europea mentre solo Spagna e Italia sembrano attardarsi nei meandri di protratte crisi politiche di un esplicito centro-destra e di un debole centro-sinistra.

Appare più viva che mai l'esigenza di una lucidità condivisa, fondata su una chiara coscienza comune europea, condizione inevitabile per l'acquisizione, da parte di tutte le nazioni europee, di una identità partecipata e di un sentire unitario. Da questo punto di vista, sorge un interrogativo che nessun gioco di vertice o di corridoio riuscirà a evitare: dove sono le radici dell'Europa? Come sarà possibile unire l'Europa senza scoprirne e rinnovarne le radici e su di esse fondarla?

4. La funzione della ricerca storica

Alla scoperta delle radici l'apporto della conoscenza storica è essenziale. Senza storia non si dà prospettiva del sociale; è impossibile comprenderne il funzionamento, l'orientamento profondo; sfugge il senso del muta-

mento delle istituzioni e del costume. La stessa identità, che è in essenza un processo dinamico, senza storia si fa evanescente e ambigua. Anche coloro che, come Nietzsche, hanno duramente criticato l'eccesso di storia in quanto mortifica il « sano istinto » vitale, sono poi costretti a rinoscere che « al vivente occorre la storia ». La ragione è intuibile: senza storia non c'è formazione né dell'individuo né della società. Vince su tutto l'attualità più sprovveduta. Si è schiacciati sul presente. Non si è in grado di dominare gli eventi e neppur di comprenderli né sul piano delle grandi istituzioni né su quello della quotidianità degli individui.

Paradossalmente, oggi i mezzi di comunicazione di massa sembrano garantire la trasmissione e l'elaborazione dei dati in tempo reale anche a grande distanza. In realtà, con la loro tipica insistenza sull'immediato, sulla « cronaca in diretta », offerta come se di per sé fosse pienamente intelligibile e razionalmente spiegabile, i mezzi di comunicazione di massa confermano la tendenza a cancellare il passato, a considerare superato e privo di importanza il retroterra dei fatti di cui parlano, l'antefatto. Ma senza storia, vale a dire senza la piena conoscenza della trama storica e del suo svolgimento nel tempo — il che non vuol dire darsi in mano all'« autorità dell'eterno ieri » che può tramutarsi in pregiudizio — non è possibile acquisire, si rischia, anzi, di perdere la memoria storica e con questa perdere noi stessi.

Ho cercato di chiarirlo in più luoghi: noi non siamo nulla in senso assoluto. Siamo solo ciò che siamo stati. Anzi, più precisamente, siamo ciò che ricordiamo di essere stati. Il ricordo, la memoria sono dunque fattori cruciali, strumenti fondamentali della produzione di senso. Senza la memoria storica, un individuo, come del resto un intero Paese o una compagine di Paesi e tutta una cultura sono completamente disorientati. Alberi con le radici tagliate, destinati ad essiccarsi e a morire.

È vero, come ancora recentemente Tsvetan Todorov ha osservato, che esistono gli « abusi della memoria ». Abusi temibili. Memorie idolatrate possono portare, in nome di antichi rancori e torti veri o presunti, all'intolleranza verso gli altri, allo sterminio del diverso, alla pratica atroce e criminale della « pulizia etnica ». Ciò non può però giustificare il cedimento alla tentazione dell'oblio. Altro non sarebbe che un auto-sterminio. La memoria storica conserva pur sempre il ricordo della comune origine, ossia della comune umanità degli esseri umani. In questa prospettiva, la memoria, più che come semplice rammemorazione, si pone come resistenza. Non è solo vaga rimembranza. È resistenza come fedeltà all'origine, riscoperta e rivalutazione delle radici, riattualizzazione del passato percepito e compreso come depositario di semi che devono ancora dare frutto, ossia del passato come futuro.

Storia, dunque, ma quale storia? Quella della storiografia tradizionale, paludata, politica di vertice, al più intellettuale, non è più sufficiente. La costruzione dell'identità ha bisogno di una storia più complessa, capace di abbracciare e dar conto anche della storia sociale e dei comportamenti di massa. Non è sufficiente considerare la storia già « storica », già memorizzata e consegnata agli archivi. Forse sarà utile scendere anche sul piano

della cronaca, intesa come storia nel suo vivo farsi, ancora allo stato incandescente, rifiutare la cesura fra cronaca e storia. Operazione difficile, anche rischiosa, ma che va tentata in uno spirito di collaborazione multidisciplinare. Storia, dunque, come vita storica — ampia, polimorfica, plurale. Una frase di Max Weber è in proposito da ricordare: « Il fatto che Federico Guglielmo IV abbia rinunciato alla corona imperiale costituisce un avvenimento storico, mentre è indifferente sapere quali furono i sarti che confezionarono la sua uniforme. Si obietterà che è indifferente per la storia politica, ma non lo è per quella della moda e della professione sartoriale ».

Esistono dunque e, se esistono, quali sono le radici di una potenziale coscienza comune europea? In via preliminare, è utile sfrondare il concetto d'Europa della fitta vegetazione retorica che lo ha tradizionalmente circondato. In primo luogo, occorre dare uno sguardo non superficiale alle mappe geografiche. Questa « terra del tramonto » va guardata per quello che è: l'Europa come estrema propaggine, fragile penisola, appendice frastagliata della massa di terra asiatica, pedana, passerella, punto di contatto, ponte e balcone sul nuovo e sul diverso, proteso verso l'altro, pronto a colpire, ad appropriarsi, a dominare. L'Europa come forza propulsiva dinamica, scontenta di sé, mai sazia, che si proietta e tende ad annientare tutto ciò che non è Europa, contraria e simmetrica alla massa inerte dei grandi imperi orientali, come John Stuart Mill la scorge nei riguardi dell'immensa Cina (in *On Liberty*), prototipo del « dispotismo orientale », su cui Karl Wittfogel costruirà la sua « teoria idraulica » del potere assoluto.

Mi riesce difficile pensare all'Europa senza ricordare una riflessione inquietante di Ernst Bloch (in *Spirito dell'utopia*): « Rispetto all'Oriente e al secondo caos di tutte le grandi religioni, l'Europa è diventata spesso e chiaramente una penisola aperta la cui sorte è di creare contatti per non spegnersi sempre di nuovo nella meschinità di un puro atteggiamento intellettuale e nell'anemia religiosa ». Sterilità del puro *lògos* distaccato dalla vita. È già stato osservato: « Il sentimento pare estinto presso i popoli civili.

Io naturalmente voglio intendere con ciò il sentimento personale, acquistato da sé e in sé consolidato, non il puro seguir la bandiera di un partito... Spiriti scettici che pensano in maniera puramente concettuale, che negano il soprannaturale, tolgono dal mondo ogni colore. Si corre dietro il concetto e si è calpestata l'anima. Il mondo dell'intima intuizione è spesso, nella vita pratica, accanto al mondo del pensiero puramente concettuale.

... Niente è più dannoso del falso pensiero, connesso con la buona volontà ed energia » (cfr. Julius Langbehn, *Der Geist des Ganzen*, tr. it., *Lo spirito del tutto*, Morcelliana, Brescia, 1934, pp. 40-42).

5. La storia europea non è la storia del mondo

L'Europa deve essere messa in guardia contro la sua supponenza, la sua presunta vocazione al primato. Il « *nuovo ordine mondiale* », di cui si tende a discettare troppo corrivamente, non dovrebbe a cuor leggero

dimenticare, prima ancora dei grandi anniversari, come quello di Colombo, la giovanile baldanza di Alessandro Magno, che insegue il sogno d'un governo mondiale marciando verso la Persia e l'India, certo per portarvi il *lògos* greco, ma forse anche, istintivamente (intuitivamente?), per riattinervi il senso religioso del mistero, del non perfettamente intelligibile in termini razionali. L'Europa unita che sta laboriosamente nascendo dopo Maastricht non mi sembra sufficientemente consapevole della sua storia, della sua originale funzione. Non sembra aver capito fino in fondo che la sua forza è quella delle differenze. Si preoccupa dei bilanci in ordine, che è buona cosa, ma non si avvede che solo uscendo dalla prospettiva di una litigiosa « Europa delle patrie », per usare la formula cara a Charles de Gaulle, sarà possibile far nascere l'Europa nuova di cui il mondo ha bisogno. Non sono passati molti anni da quando Paul Valéry si interrogava sulla grandezza e decadenza dell'Europa ancora nello spirito di una sorta di sentinella dei valori nobili per tutta l'umanità: « L'Europa è stata questo luogo privilegiato; l'Europeo, lo spirito europeo, l'autore di questi prodigi. Che cosa è dunque questa Europa? — continuava a domandarsi Valéry — È una sorta di capo del vecchio continente, una appendice occidentale dell'Asia, che guarda naturalmente verso Ovest. A Sud, è al bordo di un mare illustre il cui ruolo, dovrei dire la cui funzione, è stata meravigliosamente efficace nella elaborazione di questo spirito europeo di cui ci occupiamo ». Ma neppure un uomo dell'intelligenza di Valéry sembra comprendere che i meriti dell'Europa non possono essere invocati per reggere l'insostenibile idea di un primato europeo, per giustificare il sinistro « pregiudizio eurocentrico ».

La storia d'Europa non è dunque la storia universale. L'Europa non è tutto il mondo. La boria dell'eurocentrismo è solo vento del deserto; solleva polvere e acceca, « Nur in Okzident... » (*Solo in Occidente...*) ripete ossessivamente il grande Max Weber, quando si occupa della genesi del capitalismo. Uno storico bene informato osserva che « la polarità Cina-Occidente si profila alla mente di Voltaire... alla voce *Gazette* dell'*Encyclopédie*. Qui ricorda la nascita delle « Gazette » in Europa: prima a Venezia, al principio del secolo XVII: « dans le temps que l'Italie était encore le centre des négociations de l'Europe et que Venise était toujours l'asyle de la liberté »; poi, nel resto d'Europa. Quindi soggiunge: « De tels journaux (contenenti le "relations des affaires publiques") étaient établis à la Chine de temps immémorial: on y imprime tous les jours la gazette de l'empire par ordre de la cour ». Ma, ancora una volta, la Cina si rivela esclusivamente « sinocentrica »: « Les gazettes de la Chine ne regardent que cet empire; celles de l'Europe embrassent l'universo » cfr. Luciano Canfora, « *Dov'è l'Occidente? Storia e mito di un concetto itinerante* » in AA.Vv., *Orienti e Occidenti*, Fahrenheit 451, Roma, 1997, p. 16).

Veramente? La storia dell'Occidente, raccontata dagli occidentali, veramente abbraccia l'universo e rende conto anche di culture e civiltà lontane, non europee? Qualche dubbio in proposito è lecito. Che le osservazioni sopra riportate siano di Voltaire, vale a dire dello stesso autore del famoso *Siècle de Louis XIV*, in cui si segnalano le « quattro età felici » dell'umani-

tà, ha dell'incredibile. Naturalmente, le « quattro età » sono quelle « in cui le arti sono state perfezionate e che, servendo da misura della grandezza dello spirito umano, sono l'esempio della posterità ». Queste quattro età prendono il nome da Pericle, da Cesare e Augusto, dal Rinascimento italiano e infine quasi ovviamente dal secolo di Luigi XIV. La « misura della grandezza dello spirito umano » non può che essere europea; *ça va sans dire*. Per Machiavelli l'Europa sta a indicare un insieme di virtù individuali mentre l'Oriente è dispotismo, un solo padrone, stagnazione politica e intellettuale. Un motivo ripreso da John Stuart Mill e ripetuto alla lettera. Solo Tacito e più tardi Montaigne e Montesquieu considerano i barbari superiori agli europei, ma solamente a titolo pedagogico, come sveglia per l'europeo divenuto preda del lusso, corrotto e dimentico dei suoi autentici titoli di nobiltà (cfr. il mio *Oltre il razzismo*, Armando, Roma, 1988, specialmente pp. 47-50). Posizione, comunque, alquanto insolita, se appena si pensi che Bossuet, il celebre autore delle « Oraisons funèbres » pronunciate per le esequie dei re di Francia, nel suo *Discorso sulla storia universale* (1681) non esita a far coincidere la storia dell'universo con quella dell'Occidente europeo, senza alcun residuo degno di nota, sviluppando la nota sequenza giudaismo, classicità greco-romana, epoca cristiana, come se l'Oriente, l'Asia e la Cina non fossero mai esistiti.

6. I valori originali dell'Occidente

Da dove scaturisce l'unicità, il carattere originale e autonomo dell'Occidente europeo? Per lo storico inglese Christopher Dawson l'Europa nasce nella sintesi medioevale, dal sesto al decimo secolo, quando, sulle rovine dell'impero romano d'Occidente, caduto con Romolo Augustolo nel 476 dopo Cristo, venivano laboriosamente formandosi nuovi modi di vita e nuove strutture di senso, che riflettevano combinazioni culturali, economiche e storiche inedite, dall'influenza bizantina alla conversione dei barbari, dal rinascimento di Carlo Magno, non per caso spesso denominato « rex pater Europae » e « Europae venerandus apex », ai prestiti intellettuali dalla civiltà araba (cfr. Christopher Dawson, *The Making of Europe*, Meridian Books, New York, 1956). Altri, come lo storico francese Rémi Brague (*Europe: la voie romaine*, Paris, 1992; tr. it. con il titolo *Il futuro dell'Occidente - nel modello romano la salvezza dell'Europa*, Rusconi, Milano, 1998), ritengono che, invece della Grecia classica, patria del *lògos*, l'Europa abbia le sue origini nella romanità, vale a dire in quella caratteristica capacità di assorbire, assimilare, sistemare e, in qualche modo, far convivere tradizioni culturali, religiose e sociali differenti, dall'ebraismo al cristianesimo e infine agli apporti della cultura araba.

La contrapposizione fra Atene e Roma, non nuova nella filosofia e nella storia francese — basti pensare alla contraddizione sottolineata fortemente da Simone Weil fra greicità e militarismo romano, tanto da farle pensare che gli italiani non erano discendenti dai romani bensì dai greci (cfr. in proposito il mio *Simone Weil: la pellegrina dell'assoluto*, Edizioni

Messaggero, Padova, 1997) — non mi sembra tuttavia sostenibile. Forse è il caso di richiamare qui il mirabile frammento di Cicerone, *Somnium Scipionis*, il « sogno di Scipione », nel quale Scipione l'Africano spiega in sogno e chiarisce al nipote che l'ideale di vita sarebbe l'unione fra il *bios theoretikós*, o vita contemplativa, tipicamente greca, e il pragmatismo romano, rivolto alle costruzioni pratiche e all'attuazione delle leggi. « Solum igitur — conclude Scipione — quod sese movet, quia nunquam desinitur a se, numquam ne moveri quidem desinit. ... Inanimum est enim omne, quod pulsu agitur externo; quod autem est animal, id motu cietur interiore et suo; nam haec est propria natura animi atque vis. ... Idque oculus faciet, si jam tum, cum erit inclusus in corpore, eminebit foras, et ea, quae extra erunt, contemplans, quam maxime se a corpore abstrahet. Namque eorum animi, qui se corporis voluptatibus dederunt, erarumque se quasi ministros praebuerunt, impulsuque libidinum voluptatibus oboedientium, deorum et hominum jura violaverunt, corporibus elapsi, circum terram ipsam volutantur, nec hunc in locum, nisi multis exagitati saeculis revertuntur. Ille discessit; ego somno solutus sum ».

È in questa padronanza di sé, che il testo di Cicerone richiama con forza sulla falsariga del *Fedro* platonico, che un valore fondante della coscienza europea, nella sua duplice accezione teoretica e pratica, è da ricercarsi. Nella prospettiva storica e in maniera largamente riassuntiva, i valori che entrano, come ingredienti necessari, nella costituzione della coscienza europea mi sembrano i seguenti:

1) il *valore dell'individuo*. È chiaro che lo stesso processo di individuazione, attraverso le molteplici tecniche della socializzazione primaria, è un processo sociale, ma l'individuo, per quanto condizionato dal contesto sociale, non può essere concepito come il mero epifenomeno delle circostanze extrasoggettive in cui si trova a vivere.

2. È storicamente provato che soltanto nell'Occidente si è registrato uno sviluppo industriale, economico e tecnico fondato sul *calcolo razionale*. Ma il progresso tecnologico è una perfezione priva di scopo, incapace di produrre valori finali; si limita a fornire strumenti; è in grado di controllare la correttezza interna delle proprie operazioni, ma non ha niente da dire circa i problemi propriamente umani (il riconoscimento, la dignità, l'amore, la giustizia, la morte) ed è comunque una risorsa che l'Europa non domina, o non domina più, ma della quale deve riconoscere nel Nordamerica e nel Giappone le nazioni leader. La crisi odierna, dal punto di vista europeo, ma anche planetario, consiste nel fatto che i valori strumentali sono stati trasformati in valori finali.

3) Il cristianesimo ha avuto l'importante funzione storica di valorizzare il « lavoro libero » dichiarando l'*immoralità del lavoro schiavile* in nome della comune paternità di Dio. Questo merito è importante soprattutto se si tiene conto che lo stesso Platone chiamava gli schiavi « andràpoda » o « piedi di uomo » e che Aristotele li considerava « macchine animate ». Ma la concezione cristiana della « persona » la rimanda al significato etimologico di questa parola latina, che è « maschera », e non sembra offrire garanzie sufficienti con riguardo alla liberazione critica dell'individuo dai

dogmi fideistici e al concetto dell'individuo come agente libero, unico, irriducibile e irripetibile, vale a dire alla *personalità della persona*.

4) Il valore fondamentale della cultura europea è dunque nella nozione di *individuo come homo sapiens*, di ascendenza socratica, dotato di una capacità critica autonoma, caratterizzata dalla tendenza a conoscere, a dubitare e a sapere al di fuori ed eventualmente contro ogni dogmatismo, ivi compreso il dogmatismo dello scientismo.

5) L'idea di individuo *non implica necessariamente l'isolamento totale*. Al contrario, dal punto di vista storico, i Greci sono riusciti a sviluppare il concetto della loro propria identità culturale attraverso i contatti con i *Bàrbaroi*. L'alterità dell'altro è da accettarsi perché è essenziale per la costruzione del soggetto. Con un'intuizione straordinaria, un poeta francese, Arthur Rimbaud, ha scritto: « Je est un autre ».

6) L'individualismo, dunque, non esclude la nozione di differenza etnica e culturale e elabora la cultura come coscienza dell'universalità del pensiero e della produzione di significati, da cui è possibile derivare la nozione di *co-tradizione culturale*, o « cultura meticcicata », ossia cultura che dà e che riceve prestiti scientifici e intellettuali.

7) Questa idea porta alla regola etica generale per cui *tutti gli esseri umani sono esseri umani pleno jure* — il che comporta il rifiuto di ogni discriminazione razziale e il movimento verso la costruzione di un potere planetario come funzione razionale collettiva.

FRANCO FERRAROTTI

L'ECO DELLA STAMPA®

con l'esperienza maturata in oltre 90 anni di attività, legge e ritaglia articoli e notizie — su qualsiasi nome o argomento di Vostro interesse — pubblicati da circa 100 quotidiani (e 120 loro edizioni locali), 600 settimanali, 350 quindicinali, 2.200 mensili, 1.200 bimestrali e 1.000 altre testate periodiche.

Per informazioni: Tel. (02) 74.81.13.1 r.a. - Fax (02) 76.110.346

La creatività nel pensiero di Heinrich Popitz*

Leggendo i titoli dei primi tre saggi di questa raccolta, cioè *Sull'ontogenesi della coscienza del sé*, *Sullo sviluppo della struttura del sé* e *Che cosa facciamo quando giochiamo?*, uno potrebbe chiedersi in quale modo questi tre testi seguano *Vie della creatività* (titolo che il saggio principale ha in comune con il libro). Che cosa lega problematiche situate più o meno nell'ambito dello sviluppo psico-sociale del bambino alle condizioni della creatività e alla sua manifestazione? Però, andando avanti con la lettura ci si rende conto come certi gesti o atti del bambino che a prima vista sembrano poco appariscenti sono, invece, dovuti a processi mentali di notevole creatività.

Così avviene p. es. con la facoltà che ci consente il mutamento di prospettiva (descritta nel primo testo). Essa rappresenta la risposta produttiva da parte del bambino alla situazione irritante e frustrante che si verifica quando egli riceve per la prima volta un « no » dall'esterno. All'inizio sono gesti opportunamente prodotti da parte degli educatori a limitare direttamente le azioni del bambino. In un secondo tempo, questi gesti vengono di solito sostituiti da un divieto di carattere astratto, verbalizzato mediante l'operatore « no ». Accade così che, appropriandosi dei simboli di diniego ed identificandosi con la figura educativa, il bambino riesca a rendere più accettabile tale realtà inizialmente ostile ai suoi desideri. Nello stesso tempo, però, egli pone con questo *role-taking* le basi per l'interazione sociale e per l'acquisizione della coscienza di sé. Scrive Popitz a p. 33: « Come la negazione, il privilegio dell'uomo di dire "no", rappresenta la condizione per la possibilità di esprimere giudizi sul mondo esterno, così essa rappresenta anche la condizione per un giudizio su se stessi e rivolti a se stessi. Siamo in grado di dire qualcosa a noi stessi soltanto se siamo in grado di dire "no" ».

Anche la dinamica dell'organizzazione del sé (esposta nel secondo saggio) rivela tratti creativi. Popitz distingue tre tappe non rigidamente distinte l'una dall'altra nel tempo: si comincia dal sentire se stessi (*Selbstempfinden*), per procedere nella coscienza di sé (*Selbstbewußtsein*) e pervenire infine, alla certezza di sé (*Selbstgewißheit*). Questi tre aspetti del sé rappresentano, separatamente, una sorta di culmine nello sviluppo delle capacità del bambino. Nello stesso tempo, però, formano il tramite per altre compe-

* HEINRICH POPITZ, *Wege der Kreativität*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1997, pp. 149

tenze complesse. Così p. es. si può considerare un passo intermedio nella crescita delle attitudini creative la capacità di dialogare con se stessi — cioè la percezione di essere uno e al tempo stesso doppio nell'unità; o anche la formulazione di un pensiero anticipatore — cioè di un ragionamento capace di concepire una certa reazione futura ad una data azione attuale, secondo un rapporto di « causa-effetto ». Successivamente la creatività si manifesta nella capacità di padroneggiare l'agire rivolto verso l'esterno e l'agire rivolto verso l'interno, che coincide con la capacità di gestire la dualità della conoscenza del mondo — attraverso la percezione da un lato e l'immaginazione dall'altro. Annota Popitz a p. 49: « Nel momento in cui il bambino impara l'autonomia del " tenere per sé " non percepisce soltanto la sua propria singolare soggettività ma acquista anche la competenza sociale che consiste nel tener conto di una componente fondamentale della società, cioè la sua parziale mancanza di trasparenza ».

Infine c'è creatività nella infinita varietà di gesti e comportamenti solitamente associati all'attività del gioco. Popitz adopera una distinzione in tre livelli del gioco, che possono manifestarsi talvolta insieme. Abbiamo così i giochi di funzionalità, i giochi di fantasia e i giochi di regole. Sembra ovvio che fra questi il secondo tipo sia il più incline a suscitare atteggiamenti creativi. Eppure, già al primo livello del gioco, che consiste nello sperimentare l'agilità dei movimenti e l'abilità di manovrare oggetti, si notano componenti « creativi ». Si tratta dell'attitudine a modificare (cose, situazioni ecc.), della capacità di dialogo e della presenza ineliminabile di una quota di incertezza nello sviluppo della situazione ludica. Questi fattori fanno sì che un qualsiasi gesto ripetitivo muti il suo significato per diventare gioco. Scrive Popitz in proposito a p. 65: « La struttura formale del gioco è la ripetizione modificata dal dialogo incerto. Sulla base della ripetizione si sviluppa per via di modificazione la ricchezza delle variazioni, attraverso il dialogo si costruisce il contatto col mondo e per via dell'incertezza si crea tensione ». Creativo è anche il rapporto con la realtà: ciò che nella vita di ogni giorno è evidente e corretto (sia dal punto di vista logico sia per quanto riguarda il comportamento sociale) può essere messo fuori gioco a favore di una realtà con delle regole e un ordine creati su misura. Esiste persino la possibilità di astenersi da qualsiasi insieme di regole, inventando un mondo che rimanga al di qua di ogni interpretazione sensata. In sostanza il gioco offre al bambino l'occasione di sospendere la realtà ed inventarne un'altra. Giocando egli si libera in modo autonomo dalle pretese quotidiane e si impegna in un fare regolato che appartiene solo a lui. Annota Popitz a p. 79: « Giocando non creiamo qualcosa di durevole, né un'opera né un sapere nuovo. Il " frutto " del gioco si esaurisce nell'esperienza di un senso che si compie facendo [...] Nel gioco l'uomo è creativo in modo improduttivo... ».

Nel quarto saggio Popitz delinea (in un primo tempo) i concetti chiave della creatività per sviluppare, poi, le loro basi antropologiche. Successivamente mette a confronto il tipo di rapporto esistente fra esplorazione e progettazione tecnica, quale si può osservare nella filosofia naturale greca da un lato e agli inizi dell'età moderna, dall'altro. Ci limitiamo qui a fare

qualche osservazione sui concetti che costituiscono la creatività.

La nozione di creatività che Popitz elabora si basa sui concetti di immaginazione (*Vorstellungskraft*), fantasia (*Phantasie*) e capacità di allocentrismo (*Begabung zur Allozentrik*). Oltre a fungere da mediatore fra percezione e pensiero, l'immaginazione consente di costruire rappresentazioni di ciò che non è presente. Per l'uomo questa facoltà è ambigua perché, se è vero che l'immaginazione si fa dirigere dove vogliamo, è anche vero che essa può indirizzarci là dove non vogliamo. Il suo potere di trascendere la realtà apre le porte alla creatività. Ma qualsiasi atto creativo viene plasmato da « carichi di immaginazione » che non siamo in grado di dominare.

Ora, mentre l'immaginazione costituisce « il pane del quotidiano », la fantasia è definita da Popitz come un'immaginazione potenzialmente creativa. Attraverso la fantasia si immagina ciò che è nascosto e si esplora l'invisibile. Scrive Popitz a p. 91: « La segretezza è una sfida per la coscienza umana alla quale rispondiamo con una specifica qualità della coscienza: la fantasia ». Esplorare (*Erkunden*), formare (*Gestalten*) e costruire senso (*Sinnstiften*) sono forme della fantasia che implicano ciascuna un rapporto particolare dell'uomo con il mondo: la fantasia esplorativa verte verso la ricerca del sapere e manifesta la forza soggettivante dell'uomo; la fantasia formativa cerca le forme e i modi del far essere, ed esprime la forza oggettivante dell'uomo. Infine, la fantasia-creatrice-di-senso rivela, attraverso la ricerca appunto la sensatezza, la forza trascendente dell'uomo.

Come terzo elemento della creatività Popitz annovera la capacità di « allocentrismo ». Questa parola designa nell'uomo la facoltà che lo rende capace di percepire il mondo all'infuori di sé come qualcosa di diverso: « Poiché l'uomo è capace di esplorare l'essere diverso, l'alterità, " the otherness " di ciò che esiste fuori di lui, poiché è capace di compiere questa svolta decentrante, egli riesce a non annegare nelle circostanze del mondo dato e riesce a percepire il mondo sotto la luce del possibilmente diverso. La categoria dell'essere diverso lo rende creativo » (p. 98). Popitz ancora questo interesse allocentrico dell'uomo nella sua particolare condizione di vita: è un essere non specializzato, per sopravvivere non ha bisogno di un biotopo specifico e, in più, è in grado di modificare il suo ambiente. Visto che non può ricorrere a un sapere istintivo, egli deve costruirsi questo sapere attraverso un atteggiamento di ricerca e sperimentazione. È ovvio che prima di arrivare a una trasformazione dell'ambiente secondo le proprie esigenze occorre conoscere bene l'habitat naturale. Scrive Popitz a p. 117: « Proprio l'egoismo del voler trasformare rende necessario l'allocentrismo, la concentrazione sulla particolarità dell'essere diverso ».

L'esposizione tematica che Popitz svolge in questi saggi riesce, senz'altro, convincente. Certo, l'immagine dell'uomo ad opera del quale si realizza la creatività « popitziana » è tracciata essenzialmente seguendo le ben note linee argomentative di Mead, Spitz, Piaget e Gehlen. Ciò potrebbe costituire per il lettore esperto (e non solo) un motivo di *déjà vu*. Ma riteniamo che questo aspetto non tolga nulla alla piacevolezza della lettura. Il concetto di creatività adoperato in questo agile volumetto non esalta

esclusivamente il momento innovativo. Se un atto merita il predicato di « creativo » ciò dipende dall'agente o dall'ambiente in cui un dato evento si verifica. Questo potrebbe sembrare troppo conciliante e, al tempo stesso, poco conforme all'usuale connotazione del termine creatività. Vale la pena chiedersi, però: non è, questo, anche un modo per considerare il comportamento umano con più rispetto?

ROSWITA BERTELSONS



*Per informarVi su
ciò che la stampa
scrive sulla Vostra
attività o su un
argomento di
Vostro interesse.*

L'ECO DELLA STAMPA

Tel. (02) 76.110.307 r.a.
Fax (02) 76.110.346-76.111.051

CRONACHE E COMMENTI

Stanford M. Lyman e la « sociologia supranazionale »

Ricco, corredato di un apparato bibliografico impressionante il libro di Stanford M. Lyman (Nato and Germany - a Study in the Sociology of supranational Relations, The University of Arkansas Press, Fayetteville, 1995) reca un titolo che pecca per eccessiva modestia. Fa pensare ad una monografia dal carattere specifico, esclusivamente imperniata su un caso di politica internazionale, che nella vasta produzione dell'autore, attualmente professore di scienze sociali nella « Atlantic Florida University » a Boca Raton e per anni docente di sociologia nella « New School for Social Research », potrà parere al lettore esigente poco più di un « fuor d'opera ». Sarebbe un'impressione sbagliata e fuorviante.

È vero che l'Autore analizza a fondo la situazione tedesca del secondo dopoguerra e che il libro tratta, con dovizia di documenti e di riflessioni, delle difficoltà in cui sono venute a trovarsi le nazioni europee, ma in primo luogo gli Stati Uniti, per far posto e, per così dire, « accomodare » la sconfitta Germania nazista in un quadro « democratico » e in un'alleanza, come la NATO, destinata a fronteggiare la minaccia, che all'epoca era costituita, per tutto il « mondo libero », dall'Unione sovietica e dallo stalinismo. La « guerra fredda » fu certamente, almeno in parte, una operazione di mistificazione su vasta scala, tendente a mobilitare un'opinione pubblica mai totalmente liberatasi da un complesso isolazionistico, come Guy Oakes ha conclusivamente dimostrato in The Imaginary War (Oxford University Press, New York, 1995), ma l'aggressività di Stalin, soprattutto dopo le annessioni forzate dell'Europa orientale e centrale, non poteva certamente essere sottovalutata né superficialmente considerata un capriccio passeggero, tipico di un dittatore non lontano dal marasma senile. Di fronte alla minaccia sovietica, non solo il ritorno della Germania sui mercati mondiali, come il successore di Adenauer, Herr Ehrhard, aveva entusiasticamente affermato, era necessario. Occorreva, nelle dovute forme e pur con tutte le cautele, procedere al riarmo della Germania, naturalmente entro un quadro di salvaguardie democratiche, come poteva essere appunto l'alleanza prefigurata nell'organizzazione del trattato del nord Atlantico (NATO).

Con le condizioni previste dall'alleanza era possibile parlare di sostanziale compatibilità fra un parziale riarmo tedesco, a fini esclusivamente difensivi e in ogni caso controbilanciato da quello di paesi democratici come la Francia e l'Inghilterra, e la lettera della Costituzione della Germania federale postbellica che prevede e condanna come incostituzionale qualsiasi

riarmo o riorganizzazione militare di tipo offensivo. Sta di fatto che, anche se il tribunale di Norimberga e le sue condanne erano ancora nell'aria e condizionavano il clima politico generale, la « cooptazione » della Germania, come la definisce felicemente Lyman, era un compito indifferibile. La stessa posizione geografico-strategica della Germania federale ne faceva un avamposto essenziale nella politica di contenimento della pressione sovietica sull'Occidente. Ma era anche un compito complesso.

Lyman vede molto correttamente e in anticipo la necessità della costituzione dell'Europa Unita allo scopo di non isolare la Germania, a cominciare dalla Comunità del Carbone e dell'Acciaio del Lussemburgo fino all'Europa dell'Euro. Tuttavia, osserva Lyman, « il processo di cooptazione non avrebbe potuto essere portato a compimento positivo se le potenze Occidentali avessero rifiutato di dare alla Germania ciò che essa voleva come condizione per aderire » (p. 150). La sovranità, in primo luogo, e quindi la rinuncia da parte delle potenze vincitrici di occuparla indefinitamente con proprie truppe, e infine obiettivo raggiunto più rapidamente del previsto grazie anche a fattori esterni come la perestroiska e la glasnost di Michail Gorbaciov - la riunificazione della due Germanie. Venivano così espunti, per via omeopatica, l'imperialismo prussiano e la tendenza egemonica bismarckiana: pericoli tutt'altro che immaginari, se appena si pensi che persino spiriti liberali illuminati come Max Weber, potevano, nel 1918, consolarsi della sconfitta e della resa firmata a Versailles asserendo che dopotutto la Germania poteva ancora vantarsi di aver salvato l'Europa dal flagello russo (si veda in proposito Ludwig Dehio, Deutschland und die Weltpolitik in 20. Jahrhundert, Verlag R. Oldenburg, München, 1955).

Il contributo importante di questo libro non riguarda però soltanto la Germania e il suo ruolo nella NATO. Tocca questioni di metodo e di sostanza che chiamano in causa gli orientamenti profondi delle scienze sociali e in particolare della sociologia. Lyman non esita a svelare e a provare la natura essenzialmente ideologica e sottilmente mistificatrice della tesi di Francis Fukuyama a proposito della « fine della storia ». Fukuyama si considera, a giudizio di Lyman, l'erede legittimo di Hegel e ritiene che, con il 1945, il fascismo sia per sempre scomparso dalla scena del mondo. Con un tragico errore di prospettiva, Hegel scorgeva in Napoleone, che entrava a Jena sul suo cavallo bianco, l'incarnazione dello spirito del mondo e della libertà. Lyman richiama invece giustamente le preoccupazioni di Theodor W. Adorno per sottolineare come la cultura eurocentrica e il vizio del nazionalismo, che con l'eredità dell'irrazionalismo romantico sono stati una componente fondamentale dell'identità tedesca, non siano ancora completamente eliminati e restino, anzi, come un'ambiguità irrisolta al fondo di molta parte del liberalismo che si ritiene progressista. Qui lo specialista degli studi e delle ricerche su l'etnicità e sul razzismo, che è Lyman, riesce a cogliere e a criticare gli elementi e le sopravvivenze del decadentismo e dell'irrazionalismo tuttora vivi nella cultura tedesca odierna, dall'acclamata opera di Joachim Feste, Hitler eine Biographie, all'impressionante trilogia filmica di Rainer Werner Fassbinder, Il matrimonio di Maria Braun.

La pars construens del libro di Lyman, che cresce sulla critica puntigliosa, se pur non stroncatoria, di Fukuyama, è la proposta di una sociologia supranazionale, che sappia sottrarsi ai condizionamenti del nazionalismo senza per questo venir meno alle radici storiche che la giustificano e la orientano. È una proposta seria, che dovrà fare i conti con la variabilità storica e con la peculiare cumulabilità dei risultati delle ricerche empiriche che differenzia le scienze sociali da quelle della natura, ciò significa cadere nella sterile contrapposizione che a suo tempo caratterizzò il vecchio Methodenstreit fra storicismo e positivismo. Il libro di Lyman indica una strada non facile, ma obbligata.

F.F.

« Arriva l'Africa » a Roma

Bilancio di quindici mesi in tour per l'Italia

QUINDICI mesi in giro per l'Italia, 70 mila chilometri percorsi da nord a sud passando per le isole, 48 città visitate. Ben 600 organismi coinvolti (tra associazioni ed enti locali) nelle iniziative cittadine, oltre 1 milione di persone contattate, 59 concerti di musica africana, 51 tra dibattiti e conferenze, 5 « mostre nella mostra », 18 film e 10 spettacoli di danza e teatro, senza contare le esposizioni di prodotti artigianali e le tavole imbandite con i sapori e i colori delle cucine africane.

E' questo in sintesi il bilancio di « Arriva l'Africa », la mostra itinerante su tre camion promossa e organizzata da « Chiama l'Africa », campagna nazionale di informazione a cui aderiscono 250 associazioni. « Per 15 mesi — afferma Eugenio Melandri, coordinatore nazionale — abbiamo favorito l'incontro diretto tra la gente e l'Africa, nell'anno del quinto centenario della colonizzazione del continente, oltre i pregiudizi e gli stereotipi dell'informazione. E' stato un tuffo nella musica, nei sapori e nella storia di un continente che vive e progetta e nei confronti del quale è necessario costruire un nuovo patto di solidarietà ». Ma il viaggio della carovana iniziato il 13 settembre del '97 da Firenze è terminato a Roma: dal 2 all'8 dicembre infatti i tre camion hanno sostato in piazza della Repubblica e sono rimasti aperti al pubblico e alle scuole gratuitamente. Sono stati collegati all'esposizione diversi dibattiti e seminari a cui hanno partecipato il premio Nobel per la letteratura Wole Soyinka e il professor Ki Zerbo, il maggior storico africano vivente e Albert Tevoedjré (ministro delle Finanze del Benin). Una settimana no-stop di mobilitazione cittadina che ha avuto

termine, con l'apporto e la collaborazione del Comune di Roma, il 10 dicembre, giorno del 50° della Dichiarazione universale dei Diritti umani dell'Onu, con un concerto in piazza della Bocca della Verità a cui sono stati invitati i rappresentanti delle istituzioni italiane, gli ambasciatori africani, le comunità degli stranieri per « un omaggio all'Africa tra musica e poesia sotto le stelle di Roma ».

LA Cs

Per Gianni Pellicciari, in mortem

Gianni Pellicciari ci ha lasciato il 16 dicembre 1998. Era nato a Bologna nel 1926 e aveva interpretato la sua figura di sociologo entro una coerente prospettiva antifilistea e antiaccademica. Spregiudicato, passionale, amante della verità prim'ancora che dei compromessi e delle mediazioni, seppe congiungere una spiccata radicalità di intenti all'amore per la ricerca sociologica, sia empirica che teorica. I suoi studi sulle migrazioni dal sud al nord d'Italia restano tra le pagine più importanti della sociologia italiana degli anni Sessanta.

Per molti anni era stato segretario particolare di Giuseppe Dossetti: quest'esperienza l'avrebbe segnato per tutta la sua vita. Cattolico progressista vicino alle posizioni di E. Mounier per tanta parte della sua vita, anticlericale, antispiritualista, antiintimista, egli incarnò il cittadino laico e credente, il cristiano del « brusio degli angeli » e della « religione invisibile », in una prospettiva definitivamente antidogmatica. Per questo, nella sua Bologna sempre attraversata da fermenti religiosi innovatori, ma anche da ripiegamenti clericali e conformistici, finì con l'assumere una posizione marginale.

Ci ha lasciato mentre il dossettismo sta conoscendo i suoi ultimi sprazzi, e dopo otto anni di una vita passata su una sedia a rotelle, in seguito a un ictus.

Lo ricordiamo per la sua grande umanità, per la sua pronta, ironica intelligenza, per quella sua simpatia emiliana, aperta e gentile, per la sua passione di vivere, mai arresa alle mediocri, settarie logiche dell'università italiana.

GIULIANO DELLA PERGOLA

SCHEDE E RECENSIONI

ALBERTO ARBASINO, *Paesaggi italiani con zombi*, Adelphi, Milano, 1998, pp. 403; ALFONSO BERARDINELLI, *Autoritratto italiano - un dossier letterario 1945-1998*, Donzelli, Roma, 1998, pp. 176; FRANCO CASSANO, *Paeninsula - L'Italia da ritrovare*, Laterza, Roma-Bari, 1998, pp. 98; ANTONIO GAMBINO, *Inventario italiano - Costumi e mentalità di un Paese materno*, Einaudi, Torino, 1998, pp. 202.

Da qualche tempo, specialmente da quando le insorgenze locali più clamorose, in particolare la « Lega Nord », rimettono in discussione l'unità nazionale, il tema dell'unità e dell'identità italiana è tornato ad essere un argomento all'ordine del giorno. Scrittori e giornalisti di fama si interrogano sulla natura di questa realtà ricca ma ambigua, sfaccettata, proteiforme. Si ha l'imbarazzante impressione che il vissuto italiano sia più complesso del pensato, che le categorie della sociologia e della politologia correnti non siano in grado di rendergli giustizia. Per capire l'Italia di oggi e non arrendersi ai luoghi comuni più diffusi sembra ancora necessario, a mio parere, rifarsi ai classici. Sono passati cinque secoli; regimi politici, movimenti sociali, monarchie e partiti sono emersi e crollati, ma ecco che gli scritti di Niccolò Machiavelli e di Francesco Guicciardini sono ancora in grado di fornirci sull'Italia spiegazioni, stimoli e presagi. Il libro di Jader Jacobelli (*Machiavelli e/o Guicciardini*, Mursia, 1998, Milano, pp. 262) è in proposito una miniera di cui attingere a piene mani. La storia del '400 sembra essersi ripetuta alla lettera verso la metà di questo secolo: l'Italia come terreno di scontri e campo di guerra fra potenze straniere; allora, fra Sacro Romano Impero germanico, Regno di Francia e Re-

gno di Castiglia; oggi, fra le truppe dei generali Clark e Alexander, da una parte, e quelle del generale Kesselring, dall'altra.

Eppure, schiacciata da eserciti stranieri che ne percorrono, incendiando e massacrando, le campagne e ne saccheggiano le città, la carducciana « itala gente da le molte vite » resiste, sopporta e, passata la tempesta, splendida nella sventura, riprende. Ha ragione e mostra di avere la mano felice Alfonso Berardinelli quando sceglie un brano del famoso anglista Mario Praz, in cui un ubriaco urla in una delle più centrali e stranamente tranquille piazzette di Roma, forse quella di Tor Margana: « Dio solo può piegare l'Italia; gli uomini e le cose mai ». Perché? Qual è la ragione di tanta vitalità? Dove affondano le sue radici?

Berardinelli osserva che l'ubriaco di Praz « mostra la difficoltà o il rifiuto di prendere atto razionalmente di quanto avvenuto... I fatti assomigliano a un incubo indecifrabile, la verità è solo un lampo che acceca. In stato di ebbrezza... e con accresciuto cinismo gli italiani sono entrati nella loro vita post-fascista ». È una spiegazione che spiega poco, che anzi presuppone come criterio della spiegazione proprio l'oggetto da spiegare. Ma allora è molto più godibile l'acre pamphlet di Alberto Arbasino. L'autore del non dimenticato libro su *La bella di Lodi*, forse il resoconto anche sociologicamente più preciso dell'industrializzazione selvaggia e consumistica che in poco più di due decenni doveva radicalmente cambiare i connotati dell'Italia, versa con mano sapiente e talvolta masochistica l'acido corrosivo dell'ironia sul conformismo degli italiani, di questo coro di solisti che aspettano l'imprimatur, convinti che, malgrado ogni bassezza

pubblica e privata, se solo veramente lo volessero, potrebbero essere nuovamente i primi, riottenere il « primato » dell'abate Gioberti, visto che, perduto l'Impero romano, hanno saputo inventare la Chiesa cattolica.

Un tentativo più approfondito sembra essere quello di Antonio Gambino che non esita a porsi sullo scivoloso terreno della « mentalità » per dimostrare che l'assenza di coscienza civica e di responsabilità storica sarebbe da attribuire alla mancanza o alla latitanza del padre. L'argomentazione è in linea con alcune ricerche socio-psicologiche recenti che sono state condotte specialmente in Germania ad opera di Alexander Mitscherlich (*Verso una società senza padre*, tr. it. Feltrinelli), per non parlare della *Base morale di una società arretrata*, di Edward C. Banfield (tr. it. Il Mulino). Mi sembra però erroneo scambiare frettolosamente « buonismo » ed eventualmente « perdonismo » per un atteggiamento « materno » a proposito di un Paese che resta essenzialmente, nella sua cultura antropologica profonda, maschilista, autoritario e all'occorrenza feroce. La « navigazione sui fatti », come la definisce felicemente Gambino, invece che l'analisi fredda di essi, segna certamente il carattere italiano e concorre a spiegare come mai, forse in Italia più che altrove, i problemi etici tendano con tanta naturalezza a trasformarsi in atteggiamenti estetici. Ma non per questo si appanna la figura paterna.

Così come, rileva con acutezza Cassano, « l'enfasi italiana sulla rappresentazione non è necessariamente una fuga e un'evasione dalle responsabilità... Anche la politica guadagna qualcosa, se riesce a costruire un rapporto equilibrato con la rappresentazione, se attraverso di essa arriva alla ritualizzazione e alla limitazione della violenza, se impara ad alleggerire con la grandezza del *come se* la propria tendenza inerziale verso la pesantezza e la serietà ». Forse Cassano voleva dire « la seriosità », che è la caricatura della « serietà ».

Le pagine più felici di Franco Cassa-

no sono però quelle in cui riprende le tesi già esposte in *Pensiero meridiano*, una sorta di orgogliosa rivincita del Sud rispetto al Nord dell'Europa e un inno al mare Mediterraneo non immemore della lezione di Fernand Braudel: « Noi riteniamo che fino a quando il Mediterraneo fu il baricentro della civiltà, il mare permise una navigazione fra le terre. ... Vedere nella Grecia già tutta l'Europa e addirittura l'assolutizzazione oceanica della tecnica con la sua dismisura significa dimenticare che il suo baricentro non è mai stato la volontà di potenza ». Cassano, pur senza menzionare esplicitamente il terrore che dominava i Greci rispetto all'illimitato, all'*àpeiron*, allo sconfinato, che minacciava l'ordine cosmico, ne scorge con grande chiarezza le ripercussioni psichiche e sociali: « ogni uomo è totalmente sommerso dalla sua singolarizzazione, riduce l'esistenza a pura proiezione di questa singolarità senza legami, senza solidarietà. ... L'Occidente è l'Europa, ma è anche scappato di mano all'Europa ».

Si potrà obiettare, come è stato del resto fatto, che qui siamo in presenza di un grossolano determinismo geo-fisico, che ricorda il Montequieu teorizzatore del clima quale fattore determinante, ma è difficile rifiutare l'accordo là dove Cassano osserva come « per un periodo troppo lungo il Sud sia stato pensato da altri ». Forse è giunto il momento di una ricongiunzione, su un piede di parità, fra il Sud e il Nord del mondo. In questa prospettiva l'Italia, al centro dell'antico *mare nostrum*, potrà ancora giocare una parte decisiva.

F.F.

BELL HOOKS, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Feltrinelli, Milano, pp. 157.

Il testo mette a fuoco alcuni elementi interessanti circa il rapporto razza-genere negli Stati Uniti. L'autrice sostiene l'idea del valore « sovversivo » del focolare do-

mestico, visto come uno spazio privato non direttamente esposto alla violenza razzista dei bianchi. In questo ambito riconosce — in senso positivo — « il peso » delle donne nere « nella costruzione di focolari domestici capaci di essere il sito della nostra resistenza » (p. 30). Le cose, però, sarebbero cambiate con il sopraggiungere della « crisi della femminilità nera » (p. 34), femminilità consistente nello sforzo quotidiano compiuto dalle donne di colore di lavorare « da pari, al fianco dei loro uomini nella lotta di liberazione nera » (p. 34). Per effetto di questa crisi, esse hanno finito con il credere che « le ferite provocate dal dominio razzista » avrebbero potuto essere meno profonde, qualora esse si fossero adattate a modelli di ruolo sessisti. Il sessismo viene visto come una forza che alimenta gli interessi del dominio razzista, nella misura in cui separa i neri gli uni dagli altri. Quando i paradigmi della domesticità finiscono con il riflettere le norme borghesi dei bianchi, quali, ad esempio, quelle connesse con il consumismo, « i neri cominciano a dimenticare e a svalutare l'importanza del lavoro delle donne » (p. 33). In questo modo, a poco a poco, sono venute meno quelle forme di solidarietà, su cui si basa la lotta per la liberazione dei neri.

Il libro è accattivante per diverse ragioni. Perché la Hooks cerca di saldare insieme il discorso delle supposte differenze di genere con quello delle supposte differenze di razza. Così, una delle sue idee centrali è che razzismo e sessismo siano « sistemi interconnessi che si rafforzano e si sostengono a vicenda » (p. 39). Al riguardo è appena il caso di precisare che molte femministe continuano a pensare, invece, che si tratti di questioni distinte, per cui, ad esempio, si potrebbe cancellare il sessismo e lasciare sostanzialmente inalterato il razzismo e viceversa (p. 39).

Un altro aspetto evidenziato dall'autrice è il rilievo giustamente attribuito alla dimensione esistenziale. « Chi lavora all'interno delle università rimane fondamentalmente ostile all'unione di teoria e

pratica, vale a dire a un processo intellettuale che cerca di avere un'influenza morale ed etica sul modo di vivere e di essere delle persone » (p. 10).

Un altro contributo interessante è quello in cui si parla criticamente del *black arts movement*, cioè di quel movimento che doveva sostenere la lotta dei neri per la loro liberazione, considerato come « il braccio culturale della rivoluzione nera » (p. 52). Secondo questo movimento l'« arte doveva servire i neri nella lotta di liberazione. Doveva invitare alla resistenza e ispirarla » (p. 52). L'arte popolare, come pure qualsiasi produzione culturale di massa, non poteva essere diversificata, astratta e complessa sul piano dello stile, della forma, del contenuto perché ciò avrebbe significato un'opera lontana da un'impostazione politica radicale, poco significativa dal punto di vista politico e/o etico. In tal senso questa concezione finiva talvolta con lo sminuire l'opera d'arte e disconoscere la creatività e l'iniziativa degli artisti.

Interessante è pure il suo punto di vista sulla marginalità: « La marginalità è un luogo di radicale possibilità, uno spazio di resistenza ». Essa sarebbe « strategica per la produzione di un discorso contro-egemonico », di un controlinguaggio. Non è quindi, secondo il suo pensiero, « una marginalità che si spera di perdere — lasciare o abbandonare — via via che ci si avvicina al centro », ma piuttosto viene intesa come « un luogo in cui abitare, a cui restare attaccati e fedeli, perché di esso si nutre la nostra capacità di resistenza. Un luogo capace di offrirci la possibilità di una prospettiva radicale, da cui guardare, creare, immaginare alternative e nuovi mondi » (p. 68). È proprio il « bisogno di resistere che ci rende liberi, che decolonizza le nostre menti e tutto il nostro essere » (p. 69). Il messaggio evidentemente è: bisogna imparare dai bianchi, ma mantenendosi a una certa distanza da loro, senza cadere nell'alienazione, nell'assimilazione, nella cooptazione. Cioè imparare sì, ma senza consegnarsi ai bianchi. In questo senso l'autrice è favorevole all'adozione

di un atteggiamento di « vigilanza critica » e di « azione radicale » (p. 105). Il margine non va vissuto, su di un piano individuale, come fonte di sofferenza perché, in tal caso, si cadrebbe nello scetticismo assoluto. La marginalità è invece luogo di resistenza, « uno spazio di possibilità e di apertura radicale » (p. 72). Questo spazio creativo radicale rende possibile affermare e sostenere la propria soggettività, assegna « una posizione nuova da cui poter articolare il nostro senso del mondo » (p. 73).

In un altro capitolo l'autrice si sofferma sull'immagine pubblica di dive dello spettacolo di colore quali Tina Turner, Aretha Franklin, Anita Baker. A proposito della comparsa di donne nere sui cataloghi di moda (*Tweeds, J. Crew*) sostiene che « il modo in cui se ne servono tende a rimettere in circolo gli stereotipi dominanti » (p. 88). Tant'è vero che sono state preferite donne « birazziali » o nere dalla pelle molto chiara, magari dai capelli biondi o castano chiaro (p. 88), quasi a dire che « le donne nere, pur nella loro attraente " differenza " devono somigliare alle bianche, se vogliono essere considerate realmente belle » (p. 90).

Si parla in questo testo anche delle relazioni interrazziali del tipo uomini bianchi-donne nere, così come vengono rappresentate dai mezzi di comunicazione di massa. A suo parere i media veicolano alcuni stereotipi: 1) l'idea che « il sesso tra persone di razze diverse è tragico, nel senso che non funzionerà mai » (p. 139). 2) L'idea secondo cui « gratta la superficie della sessualità di una nera e troverai la puttana — una donna sessualmente disponibile, (...), incapace di fare sul serio, pronta a sedurre e a tradire » (p. 144). 3) L'idea per cui le donne di colore sono « compagne indesiderabili, anche se sono oggetti sessuali desiderabili », in modo da scoraggiare l'avvio di relazioni « serie » con loro (p. 145). L'autrice è del parere che per scardinare simili rappresentazioni diffuse è necessario capire innanzi tutto come funzionano. Per questo analizza alcuni casi o situazioni concrete in cui sessismo e razzis-

mo si sono intrecciati, come a proposito della causa mossa dalla donna nera Anita Hill, con l'accusa di molestie sessuali nei suoi confronti, contro il giudice bianco Clarence Thomas. Mentre la donna aveva mantenuto durante lo svolgimento del processo un certo contegno, mostrando, nonostante tutto, un atteggiamento di distacco dalla vicenda che l'aveva toccata in prima persona, convinta — erroneamente — che bastasse raccontare i fatti per vincere, Thomas e i suoi pensarono bene di elaborare una strategia. La linea difensiva adottata fu quella di evocare nell'immaginario popolare (bianco e nero) l'idea, ampiamente diffusa, del « maschio nero che difende il suo diritto a fare pienamente parte del patriarcato, della cultura del fallo » (p. 100). Ammesso e non concesso che il giudice Thomas avesse molestato la Hill, in fondo egli « si era limitato a fare ciò che nella società sessista bianca, i maschi bianchi hanno sempre fatto impunemente » (p. 100). Viceversa, l'atteggiamento della Hill, secondo il punto di vista dell'autrice, cioè di una donna di colore, poteva essere considerato « l'ennesimo esempio dello stoicismo femminile nero di fronte all'abuso sessista/razzista » (p. 100). Thomas era stato abile nel basare la sua difesa su quel complesso di valori e di interessi che gli avevano fatto guadagnare le simpatie dei maschi chiamati a giudicarlo, maschi bianchi in cui i vincoli posti dalla « supremazia bianca e dall'appartenenza al genere maschile trascendevano le differenze di posizione politica » (p. 103). A proposito della società dei bianchi, la Hooks è molto dura, dal momento che la vede come un sistema caratterizzato dal « patriarcato suprematista bianco » (p. 101).

Il testo ci parla anche dell'autrice, di una sua biografia molto personale, con un'impronta forte sul piano dell'identità. Al riguardo, vanno ricordate le sue origini, dal momento che è cresciuta in una comunità nera e segregata degli Stati Uniti, anche se fortemente coesa al suo interno, come si legge nella sua biografia riportata nelle ultime pagi-

ne del libro. Collabora a varie testate giornalistiche, anche popolari, che altri « intellettuali » statunitensi guardano con sufficienza. Emerge la sua attenzione per il cinema, la moda, il costume, la musica commerciale, la pubblicità. Il suo essere, ormai da tempo, buddista. La sua attività di docente nell'ambito di tematiche inerenti le « politiche sessuali », cioè il suo interesse prioritario per i modi in cui si connettono sesso, razza e rappresentazioni della negritudine, a partire dall'analisi delle biografie di alcuni personaggi noti al grande pubblico e dalle immagini più diffuse dai mass media su questi delicati argomenti.

MARIAROSARIA DAMIANI

JÜRGEN HABERMAS, CHARLES TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 117.

I grandi flussi migratori dal Sud al Nord del mondo sono senza dubbio uno tra i fenomeni destinati a caratterizzare questa fine millennio. Conseguenza, spesso involontaria ma inevitabile, di tali processi è la nascita della cosiddetta *società multiculturale*. Con tale espressione si vuole sancire una realtà di fatto risultata dall'effettiva compresenza di culture diverse all'interno di una stessa realtà sociale. Pertanto allo stato attuale, la società multiculturale è un dato di fatto dal quale è impossibile prescindere.

Diverso è il discorso se dalla semplice constatazione dei fatti si voglia passare ad una riflessione teorica sulle modalità con le quali si stia effettivamente realizzando, all'interno dei cosiddetti Paesi occidentali, una società multiculturale nel senso pieno del termine. Da questo punto di vista infatti, il multiculturalismo cela al suo interno contraddizioni ed incongruenze in gran parte dovute al fatto che a tutt'oggi esso non si va realizzando grazie ad un incontro spontaneo tra culture, ma sotto la spinta di condizioni contingenti che non di rado assumono i toni dell'emergenza.

Numerose sono le ricerche empiriche, le analisi statistiche che negli ultimi anni hanno visto la luce intorno a questo tema, nel tentativo, spesso vano, di individuarne le linee direttrici. In questo campo, gli osservatori sembrano quasi *naturaliter* dividersi tra i sostenitori entusiasti del multiculturalismo e gli scettici. I primi sostengono la tesi della contaminazione tra culture, quale occasione di innovazione e mutamento sociale; i secondi sottolineano come la tendenza globalizzante insita nel progetto multiculturalista, favorisca la ricomparsa di tendenze particolaristiche se non addirittura di generazioni razziste.

In entrambi i casi, ciò che viene ad essere messo in discussione è tutto l'impianto teorico della modernità. I concetti stessi di cultura, di identità, di cittadinanza, di Stato così come elaborati nell'Occidente moderno, sono sottoposti ad un'evoluzione che giunge a mettere in crisi la loro stessa sopravvivenza.

In quest'ambito di riflessione un interessante saggio pubblicato di recente da Feltrinelli — *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento* — ripropone all'attenzione di un pubblico di specialisti e non, due scritti di Jürgen Habermas e Charles Taylor già pubblicati separatamente. La peculiarità di entrambi i saggi è quella di puntualizzare alcuni aspetti teorici che non possono ulteriormente essere trascurati se si vuole avviare un dibattito sul multiculturalismo che prenda le distanze dalla cronaca giornalistica.

Taylor individua in seno alla modernità il manifestarsi di un'esigenza di *riconoscimento quale elemento determinante per la costruzione della propria identità*, sia come singoli che come collettività. « La tesi — afferma Taylor — è che la nostra identità sia plasmata, in parte, dal riconoscimento o dal mancato riconoscimento o, spesso, da un *misconoscimento* da parte di altre persone, per cui un individuo o un gruppo può subire un danno reale, una reale distorsione, se le persone o la società che lo circondano gli rimandano, come uno specchio, un'immagine di sé che lo limita o sminuisce o umilia » (pag. 9).

Due sono, secondo Taylor, i grandi cambiamenti epocali che « messi insieme hanno reso inevitabile la preoccupazione, tutta moderna, per l'identità e il riconoscimento » (pag. 11). Da una parte, il passaggio dalla nozione di *onore*, propria di un sistema fondato su rigide gerarchie sociali, alla nozione di « dignità », che esige che tutti gli uomini siano uguali per il solo fatto di essere tali. Dall'altra, l'affermazione a partire dalla fine del Settecento di una visione dell'identità altamente *individualizzata*, cui si accompagna l'ideale moderno « della fedeltà a se stessi e al proprio particolare modo di essere » (pag. 12).

Taylor riconduce tali cambiamenti al pensiero di autori quali Rousseau, Kant, Hegel, ma soprattutto Herder. Nell'opera di questi autori è presente il richiamo ad una nozione *forte* di individuo, in quanto, come afferma Dumont « essere morale, indipendente, autonomo e dunque (essenzialmente) non sociale, quale s'incontra innanzitutto nella nostra ideologia moderna dell'uomo e della società ». Da questo punto di vista, l'originalità, nella sua accezione di « autenticità », diviene il principio individuante dell'essere umano, la fedeltà a se stessi un imperativo morale. La dinamica del processo di civilizzazione dell'Occidente si è infatti incentrata, come afferma Maffesoli, sul postulato identitario. Eppure, sono esistiti in altri tempi o tuttora esistono in altri luoghi, degli insiemi sociali che non si comprendono a partire dal cardine dell'identità.

L'aspirazione al riconoscimento, coniugata con la nozione moderna di identità ha comportato conseguenze oltre che nella sfera intima, anche in quella pubblica. In quest'ambito infatti, sono venute maturando due diverse concezioni: da una parte, l'idea di dignità ha dato luogo ad una *politica dell'universalismo* fondata sulla nozione moderna di « dignità dell'uomo »; dall'altra l'idea della difesa della propria identità ha comportato una *politica della differenza*, volta a salvaguardare la specificità di ognuno, sia come singolo che come gruppo. Lo

stesso principio di uguaglianza, bandiera della Rivoluzione francese, è figlio della politica dell'universalismo, così come le singole rivendicazioni da parte delle minoranze sono conseguenza inevitabile della politica della differenza. La critica implicita in ogni posizione universalista è che finisca con il negare le differenze tra gli individui, tendendo ad una loro generale omologazione. Allo stesso modo però le posizioni differenzialiste sono accusate di violare il principio di non discriminazione, la difesa del quale, al contrario, ha segnato l'evoluzione dello Stato moderno negli ultimi duecento anni.

Questo dibattito finisce col tirare in ballo la nozione stessa di liberalismo, nella sua accezione particolarmente diffusa nel mondo anglosassone, che va sotto il nome di « liberalismo procedurale ». In riferimento al saggio sul *Liberalismo* di Dworkin, per certi aspetti considerato la *summa* delle posizioni in materia di filosofi e giuristi americani, Taylor distingue infatti due tipi di atteggiamento in materia di società liberale. « Tutti noi — egli afferma — abbiamo delle idee sugli scopi della vita, su cosa costituisca una vita degna per la quale noi stessi e gli altri dovremmo lottare; ma riteniamo anche di essere tenuti a trattarci l'un l'altro in modo equo e uguale, indipendentemente dall'idea che abbiamo dei nostri scopi » (pag. 43). Il primo tipo di atteggiamento è detto « sostantivo », il secondo « procedurale ». Da questo punto di vista « è liberale quella società che, in quanto società, non fa sua una determinata visione sostantiva dei fini della vita e che è, invece, unita intorno a un forte impegno procedurale a trattare tutti con uguale rispetto » (pag. 44).

La politica della differenza può convivere con quella dell'universalismo fintanto che non decide di elevare a fine collettivo la tutela di una « differenza » qualunque essa sia. Taylor infatti con riferimento alla richiesta di autonomia sollevata dal Quebec francofono all'interno del Canada anglofono, sottolinea come « le politiche di sopravvivenza cercano di *creare* attivamente dei membri di

tale comunità » (pag. 46), trasformando per ciò stesso tale progetto in un fine collettivo.

Prendendo spunto dal saggio di Taylor, Habermas riprende il tema della possibile conciliazione tra le due nozioni di liberalismo, ponendo maggiormente l'accento sui fondamenti dello stato di diritto. Lo stato di diritto infatti, presuppone i concetti di « diritto soggettivo » e di « persona giuridica individuale », tutelando di conseguenza soggetti giuridici singolarmente considerati, indipendentemente dalla loro appartenenza collettiva. Problemi non si sono posti finché si è trattato di abolire diritti particolari di classe al fine di garantire a tutti gli individui pari opportunità. Diverso è il discorso secondo Habermas quando ci si trova « di fronte a pretese di riconoscimento che sono avanzate da identità collettive e mirano a equiparare *forme di vita culturali diverse* » (pag. 65). Il liberalismo nella sua versione attualmente maggiormente diffusa, mal si coniuga infatti con la tutela dei diritti collettivi.

Secondo Taylor tutto sembrerebbe dipendere dalla nozione di liberalismo presa in esame e da questo punto di vista, il « liberalismo procedurale » è il frutto di una cultura, quale quella moderna, che ha posto l'individuo in quanto tale al centro di ogni manifestazione del vivere associato. Habermas, al contrario sostiene « che una "teoria dei diritti" correttamente intesa non è affatto cieca nei confronti delle differenze culturali » (pag. 69). Infatti la contrapposizione tra una politica universalista e una differenzialista è più che altro apparente, dal momento che, come afferma lo stesso Taylor, « prendiamo debitamente atto di qualcosa che esiste universalmente (tutti hanno un'identità) in quanto riconosciamo qualcosa che per ognuno è soltanto suo. L'esigenza universale spinge a una presa d'atto della specificità » (pag. 25).

La separazione netta che si è venuta a determinare tra una politica universalista e una differenzialista, tra una nozione di liberalismo procedurale e una sostantiva, tra un'idea di stato di diritto a

tutela dei diritti del singolo piuttosto che dei diritti collettivi, è figlia di un concetto di identità personale e di cultura di tipo *monologico*. Tale ideale di vita, secondo Taylor, non tiene nel dovuto conto un aspetto cruciale della condizione umana consistente nel suo carattere fondamentale *dialogico*. « Noi definiamo sempre la nostra identità — afferma Taylor — dialogando, e qualche volta lottando, con le cose che gli altri significativi vogliono vedere in noi » (pag. 18). Allo stesso modo Habermas sostiene la tesi della conciliabilità tra tutela dei diritti individuali e collettivi « non appena si riconosca anche ai titolari dei diritti individuali una identità *intersoggettivamente* concepita. Le persone (quindi anche i soggetti giuridici) acquistano identità solo tramite socializzazione » (pag. 70).

Questo aspetto assume una rilevanza fondamentale nel momento in cui si voglia sostenere, come Habermas, la tesi della tutelabilità dei diritti collettivi, pur non abbandonando una formulazione dello « stato di diritto » fondata sui diritti individuali. « L'integrità della singola persona — afferma infatti Habermas — non può essere garantita se non sono anche tutelati quei contesti di vita intersoggettivamente condivisi in cui la persona (socializzandosi) ha formato la sua identità » (pag. 88).

Pertanto se Taylor si fa portavoce di un'esigenza di restringimento dei tradizionali diritti individuali al fine di favorire la tutela di un certo numero di diritti collettivi, Habermas sposta il discorso sull'ampliamento del significato della tutela dei diritti garantita dallo « stato di diritto ». « Infatti — egli afferma — la tutela di tradizioni e forme di vita costitutive dell'identità deve, in ultima istanza, servire unicamente al riconoscimento dei loro membri in quanto individui » (pag. 89).

Da questo punto di vista, la nozione di identità e quella di cultura vengono ad essere private di quell'accezione statica che tanti problemi crea alla realizzazione di una società multiculturale nel senso pieno del termine. Secondo Habermas

la tutela di una determinata forma culturale da parte dello « stato di diritto » ha senso a patto che non si trasformi in « una tutela biologica della specie compiuta per via amministrativa... Le tradizioni culturali, e le forme di vita in esse articolate, si riproducono di regola per il fatto di *convincere* tutti coloro le cui strutture della personalità ne risultano influenzate, motivandoli ad assimilarle e a svilupparle in maniera produttiva » (pag. 89). Con ciò Habermas sembra chiarire il fatto che la realizzazione di una società multiculturale non deve essere il risultato di un progetto, ma di un processo culturale spontaneo che può, eventualmente comportare anche la scomparsa o l'evoluzione di determinate forme culturali non più condivise dal gruppo che ne è portatore. « Uno stato di diritto — afferma Habermas — può soltanto *rendere possibile* questa prestazione ermeneutica necessaria alla riproduzione culturale dei mondi di vita » (pag. 89), ma non può indirizzare la realtà secondo il volere del legislatore.

Spostando l'attenzione su una retta interpretazione dei diritti individuali propri dello « stato di diritto », Habermas riesce a superare anche quello che per Taylor è il nodo cruciale della sua proposta, vale a dire l'individuazione di un criterio di base al quale tutelare determinate forme culturali piuttosto che altre. « Obbligazioni di questo tipo — afferma infatti Habermas — risultano da *pretese giuridiche* in senso stretto, non da una stima complessiva sul *valore* della propria cultura » (pag. 88).

Dall'esposizione dell'argomento contenuta in questi due saggi emerge come il multiculturalismo lasci aperte delle questioni alla soluzione delle quali è rimandata ogni possibilità di realizzazione. Da una parte infatti, e questa costituisce l'incognita maggiore legata al progetto multiculturalista, la difesa del particolarismo culturale su cui esso si fonda ottiene, per assurdo, risultati opposti a quelli desiderati. Gli estremismi della *politically correctness*, le manifestazioni del « razzismo differenzialista » o « razzismo cul-

turale » sono attualmente i sintomi più evidenti delle contraddizioni che lo animano. La difesa ad oltranza di una specificità culturale che non trovi più nei soggetti interessati quella vitalità necessaria alle forme culturali per continuare ad esistere, costituisce pertanto la componente *ideologica* del multiculturalismo odierno, che lo rende facilmente assimilabile al fondamentalismo. « Possiamo intendere i movimenti fondamentalistici — afferma Habermas — come il tentativo paradossale [*ironisch*] di rendere super-stabile il proprio mondo-di-vita con mezzi restaurativi... » (pag. 92). Da questo punto di vista, il fondamentalismo distrugge la struttura latente delle relazioni individuali quale componente attiva della produzione delle forme culturali. Infatti, afferma Habermas, « persino una cultura maggioritaria che non sia minacciata conserva la sua vitalità soltanto attraverso un revisionismo spregiudicato: deve progettare alternative all'esistente, assimilare impulsi esterni, spingersi talora fino al punto di rompere con le proprie tradizioni... Le culture restano in vita soltanto se traggono dalla critica e dalla secessione la forza di autotrasformarsi » (pag. 91).

Dall'altra, la tendenza globalizzante insita nel progetto multiculturalista, favorisce, a sua volta, la riaffermazione di un particolarismo culturale esasperato ed istintivo quale antidoto al processo di omologazione in atto su scala planetaria. Infatti, ogni progetto universalizzante può avere una possibilità di realizzazione solo se lascia sopravvivere al suo interno il particolarismo culturale. Un particolarismo dinamico, aperto ai confronti e al mutamento ed eventualmente anche alla perdita di alcuni aspetti di una determinata cultura in nome non della sua *sopravvivenza*, ma della sua *esistenza* in quanto elemento attivo sul quale fonda il vivere associato.

BARRY MILES, *Jack Kerouac, King of the Beats*, Henry Holt, New York, 1999, pp. 332; Danielle Crittenden, *What our Mothers did not tell us*, Simon and Schuster, New York, 1999, pp.202.

Ecco due libri che a prima vista sembrerebbero distanti anni-luce l'uno d'altro: letterario, il primo; latamente sociologico, il secondo. Eppure, senza nulla concedere all'ingenua teoria estetica secondo cui la letteratura altro non è che il mero « rispecchiamento » del sociale, è da notarsi che i temi dei due libri convergono e che un ampio ambito problematico alla fine, e in maniera piuttosto sorprendente, li tiene uniti.

Per cominciare con Barry Miles, il suo ritratto di Jack Kerouac, il famoso poeta della strada, è una biografia che non corre alcun rischio di cadere nell'agiografia. Anzi, in più d'un passo Miles mostra di avere la mano pesante e non concede a Kerouac quasi mai il beneficio del dubbio, neppure quando sembra evidente che la disperazione del vagabondo alcoolizzato tradisca il bisogno e l'angosciata ricerca di valori trascendenti, insieme con il rifiuto radicale di una società « totalmente amministrata », mostro freddo tutto basato sulla compravendita degli oggetti e delle anime, a loro volta mercificate, come ho cercato di dimostrare nel mio *Rock, Rap e l'immortalità dell'anima* (Liguori, 1997).

Mi ha colpito specialmente, nel libro di Miles, l'accusa di « turpitudine morale » fatta valere contro Kerouac a proposito del suo abbandono del proprio unico figlio, Jan, divenuto poi preda e vittima della droga a tredici anni. Ma è qui che emerge il punto di confluenza del libro di Miles con quello di Danielle Crittenden. Si tratta del problema del rapporto fra padri e madri, da una parte, e figli, dall'altra. Padri e madri, ma in questo caso specialmente le madri, credendo in buona fede di dar prova di mentalità aperta e democratica, hanno fatto credere alle figlie che l'ideale di vita nel mondo di oggi consisteva e si esauriva nell'autonomia individuale, nel soddisfa-

re i propri piaceri immediati, compresi quelli sessuali, nel pensare, assai più che a farsi una famiglia, a progredire nella carriera, senza pensare a figli, pannolini, cucina e mariti. Nessun dubbio che questo ideale di autonomia individualistica si attagli perfettamente ai desideri naturali di libertà e di autoespressione delle giovani ventenni che si affacciano alla vita. Peccato, però, che la natura abbia i suoi ritmi. Non solo occorrono pur sempre nove mesi di gestazione per dare al mondo un bambino, ma gli anni di particolare attrazione, umana e sessuale, di un uomo verso una donna, malgrado gli attuali dati sulla longevità media, sono pur sempre appunto quelli in cui le giovani di oggi non vogliono neppure sentir parlare di matrimonio e di vincoli sentimentali seri. Vogliono innanzi tutto costruirsi una carriera, farsi una posizione a garanzia della loro indipendenza, come per anni ha predicato il femminismo, salvo poi a trovarsi isolate e in una posizione difficile rispetto all'esigenza di farsi una propria famiglia. Anche quando ci riescono, sono gli uomini a dare la preferenza alle ragazze più giovani, che la nota dottrina della « liberazione sessuale » rende quanto mai disponibili.

È chiaro che la lezione implicita nel libro di Danielle Crittenden potrà sembrare conservatrice, se non reazionaria. Uno sguardo però, analitico e disincantato, al lavoro e alle carriere delle donne non tarda a rivelare che si tratta per lo più di lavori modesti, poco pagati, spesso precari, nelle più umili posizioni dell'industria dei servizi. Non è una novità sconvolgente. Anni fa, in un libro ingiustamente dimenticato, Sar A. Levitan e Richard S. Belov (*What's happening to the American Family*, ?, Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1981), avevano nettamente intravisto l'emergere della contraddizione fra la vita familiare e l'educazione dei figli, da una parte, e le crescenti richieste di affermazione personale nella carriera, dall'altra, con la inevitabile, concomitante svalutazione del ruolo della madre come centro e cardine della famiglia e insieme prota-

gonista del processo di socializzazione primaria dei figli. La contraddizione, in particolare in società come quella americana, pur dotata di servizi sociali extrafamiliari mediamente efficienti, sta ora toccando la sua fase cruciale. Forse non è troppo tardi per rivalutare comportamenti e istituzioni tradizionali che troppo frettolosamente erano stati considerati obsoleti, se non arcaici.

F.F.

ABLA OSMAN OMAR, *Somalia*, Edizioni Pendragon, Bologna, 1998, pp. 86.

Il libro, scritto da una giovane studiosa di storia orientale nata a Mogadiscio, fa parte di una collana della casa editrice Pendragon (« l'arca », « conoscere per conoscersi ») il cui fine è quello di fornire piccoli manuali che diano una buona informazione generale e tanti particolari su realtà nazionali. Attualmente (gennaio 1999), ne sono stati pubblicati diversi (sul mondo arabo, le Filippine, l'Algeria, il Pakistan, l'Albania e la Somalia). L'autrice, che ha frequentato sia l'università Nazionale Somala, sia quella di Bologna, vive in Italia, a Bologna. Il testo è molto gradevole e ricco di cose interessanti da scoprire, sia per chi ne sa poco o niente, sia per chi ha alle spalle numerose letture sull'argomento. (Su questo punto, non posso non citare i bei libri di Angelo Del Boca, soprattutto *Gli Italiani nell'Africa Orientale. Nostalgia delle colonie*, Roma-Bari, Laterza, 1984, e *L'Africa nella coscienza degli Italiani. Miti, memorie, errori e sconfitte*, Laterza, 1992). Ci si riferisce alla situazione precedente, cioè anteriore al '90. Da allora gran parte degli intellettuali hanno lasciato il paese; gli assetti politici, sociali e tradizionali sono tuttora sconvolti dalla guerra e non esiste più neppure il sistema scolastico (avrebbero resistito solo alcune scuole coraniche di tipo tradizionale).

Giustamente l'autrice osserva che

quando, a guerra conclusa, si ritornerà alla normalità, la vita non sarà più la stessa per i somali. Riconosce che non si può non parlare della diaspora somala, cioè dei rifugiati e dei profughi degli anni '90, dal momento che costituiscono un numero elevato di persone. Così stando le cose, non si può nemmeno dire con esattezza quale sia l'ammontare della popolazione oggi. Prima dello scoppio della guerra, esisteva un'anagrafe di recente istituzione, che, però, non era obbligatoria. Ciò nonostante, si può stimare con sufficiente approssimazione che prima del '90 la popolazione fosse di circa sei milioni e mezzo di persone (ma si tratta appunto di una stima). Questo dato va corretto tenendo conto di fenomeni recenti quali la diaspora somala e la denatalità e la mortalità infantile che certamente produrranno « una notevole alterazione della piramide di età nei prossimi anni » (p. 46).

Secondo l'autrice, la popolazione urbana non supera il 20% del totale. Prima della guerra, Mogadiscio contava circa mezzo milione di abitanti (ma si tratta di una stima per difetto), mentre altre città importanti, in realtà, avevano dimensioni di molto inferiori. Ad esempio, Berbera, a nord del paese, aveva 65.000 abitanti; Merca, 56.000; Hargeysa, posta più all'interno, 70.000 abitanti.

Ma non è solo per questi dati — di fonte somala — che il libro può essere interessante, nonostante il suo formato « ridotto ». Vorrei richiamare l'attenzione anche sui discorsi, sia pure solo abbozzati, dell'autrice a proposito delle disuguaglianze sociali in una società ancora prevalentemente tradizionale quale quella somala.

« Tra i Somali nomadi e pastori del nord e i Somali sedentari della zona dei fiumi esiste un marcato antagonismo e spesso gli uni guardano agli altri come a Somali spuri o come a "selvaggi" non sedentari. Gli appartenenti alle caste più umili derivano forse da popolazioni sottomesse e soggette a una specie di clientelato ancora presente tra i nomadi dove si trovano per esempio i Midgan o Boon,

protetti, ma considerati inferiori, che sono spesso cacciatori. Con riferimento a questi gruppi non è raro sentire ancora usare l'appellativo di *adoon* (schiavo)» (p. 46).

Al riguardo si possono trovare alcuni punti di contatto tra quanto scrive l'autrice e quanto scritto a suo tempo da Ioan M. Lewis, uno dei maggiori studiosi della Somalia a livello internazionale in *Una democrazia pastorale. Modo di produzione pastorale e relazioni politiche tra i Somali settentrionali*, F. Angeli, Milano, 1983 (tit. orig.: *A Pastoral Democracy. A Study of Pastoralism and Politics Among the Northern Somali of the Horn of Africa*, Oxford University Press, London, 1961). Lewis scrisse, proprio a proposito dei Midgaan — denominati insieme ai Tumaal e agli Yibir *Sab* — che essi erano: « servi tradizionali dei pastori del nord e dediti a vari mestieri specializzati, ma disprezzati come quelli di calzolaio, pellettiere, fabbro e conciateste. In passato, molte famiglie e molti lignaggi somali disponevano di alcuni servi (*sab*), legati da servaggio ereditario...Ma oggi sono pochi i lignaggi somali che abbiano molti servi *sab* ». Le relazioni esterne dei *sab* « passano esclusivamente attraverso i loro protettori (*abban*) somali. In passato, tra Somali nati liberi e *Sab* non esisteva intermatrimonio, e anche oggi esso è scarsamente praticato. La famiglia o lignaggio somalo a cui sono legati li protegge nei rapporti con gli altri Somali e risponde dei danni che provocano... » (*ibidem*, p. 222). Oggi, però, osserva: « c'è una generale tendenza a un'emancipazione parziale, e molti *Sab* hanno abbandonato i loro protettori tradizionali per esercitare i loro mestieri nelle città » (*ibidem*).

A parte queste caratteristiche strutturali della società somala, può essere interessante sapere, restando nel campo degli antichi mestieri, che non è molto frequente vedere pescatori in Somalia. A Gesiro, vicino a Mogadiscio, vi sarebbe una piccola comunità di pescatori che rifornisce la città. Il mare è pescosissimo. Si tratta di « gente curiosa che parla swa-

hili e spesso ha la pelle molto chiara » (p. 50). Oppure, ancora, a proposito dei pastori nomadi, osserva come il cambio frequente di residenza impone una sobrietà di vita assoluta. « Il bestiame è riparato in *zeribe* (*ood*) di spine, rudimentali, ma efficaci contro i predatori » (p. 50). Il loro alimento principale è il latte. Tra le poche trasgressioni all'ascetismo della loro esistenza c'è il tè, che si compra in città.

L'autrice si sofferma pure sulla composizione sociale mista delle città, con particolare riferimento alla capitale, Mogadiscio, dove nella parte vecchia, nel quartiere di Xamar Weyn, vivono discendenti di gruppi misti (arabo-somali o persiano-somali).

« Verso il confine etiopico, a sud, si trovano anche gruppi di Oromo (Galla), quali gli Arsi, mentre il gruppo più interessante è forse costituito dagli abitanti di Brava, somaticamente eterogenei, che parlano una lingua bantu simili allo swahili, il cui uso è limitato alla sola città » (p. 53). Viceversa, il somalo « di boscaglia » si sarebbe mantenuto più fedele ai costumi tradizionali e non avrebbe risentito gran che delle influenze europee.

Altre curiosità riguardano la lingua. In particolare si starebbe diffondendo una forma di *darod* parlata a Mogadiscio, con forti inflessioni di *hawiya* (queste denominazioni sono tratte dai principali clan somali, che sono appunto, secondo l'autrice, i Darod, gli Hawiya, i Dir e i Raahanweyn, cfr. p. 49). Tuttavia, mancando una tradizione scritta, ciò determina una situazione di grande incertezza nella standardizzazione della lingua, che ha, tra l'altro, una fonetica complessa, con dieci vocali diverse, sia lunghe che brevi. In assenza di una letteratura scritta, vi è una letteratura orale molto ricca. Poesia e canto spesso si mescolano. La poesia a carattere celebrativo (di avvenimenti o altro) ha anche un valore storico poiché funge da strumento per registrare fatti o eventi; da ricordar pure una poesia femminile tipica (il *buraambur*), associata alla danza. Esistono canti di lavoro. La musica risente dell'eredità del mondo pastorale, in cui numerosi erano

gli strumenti a percussione. « Non propriamente musica può essere considerato il « canto » delle confraternite sufi, non dissimile da quello di ogni altro paese musulmano » (p. 77).

Sul piano dei mezzi di comunicazione di massa, anche i somali, come noi italiani, si sono dilettrati a vedere la serie televisiva del *Commissario Köstner*. La programmazione televisiva era limitata a poche ore serali. In compenso, però, la radio trasmetteva programmi in somalo, arabo, italiano, inglese, swahili, amarico, oromo e afar.

Tra gli oggetti tipici il *barshin*, cioè il caratteristico poggiatesta dei nomadi, con una forma identica rispetto a quello ritrovato nelle tombe egizie. Esso serve a tenere la testa sollevata quando si dorme per terra su una stuoia (come nel caso dei pastori nomadi).

Il testo si sofferma pure su alcuni piatti tipici, quali gli gnocchi di banane (che comunque si fanno, anche lì, pure con le patate) oppure i *sambuus* (p. 66), triangoli ripieni di verdura e di carne (che, mangiati caldi, sono una vera prelibatezza, come posso testimoniare avendone assaggiati nel corso di interviste ad alcune famiglie somale rifugiate a Roma e nel Lazio).

Il libro si sofferma pure su alcune cerimonie, tra cui vorrei ricordare il *mingis*, « a metà tra l'esorcismo, la terapia di gruppo e la cerimonia religiosa » (p. 59). Questa cerimonia, in realtà, avrebbe origine dalla condizione sottomessa della donna, che alla lunga può causarle stati depressivi. In questi casi, la donna viene posta al centro dell'attenzione della comunità per diversi giorni e i canti e le danze hanno la funzione di esorcizzare gli spiriti cattivi che se ne sono impossessati. L'autrice riconosce che la religione è caratterizzata da forme di superstizione, talvolta riconducibili a credenze e pratiche religiose preislamiche, magari reinterpretate alla luce dell'Islam, in modo da poter essere in qualche modo legittimate. Lo *sheekh* è un capo religioso, studioso del Corano, che invita alla preghiera, ma anche spesso un guaritore ciarlatano, che procura amuleti. Egli

« usa anche una sorta di divinazione per mezzo della sabbia (*faal*)» (p. 81). Mentre tra i nomadi, in genere, la conoscenza dell'Islam è piuttosto limitata, nella città «il controllo sociale e la maggiore istruzione determinano una pratica religiosa intensa e regolare, con una forte tendenza al conservatorismo» (p. 81). Molto diffuse sono pure le confraternite sufi, scuole «mistiche» religiose (*tariqa*, in arabo) guidate da uno *sheekh*. A proposito di queste confraternite, l'autrice spiega che durante i loro pellegrinaggi in passato adottavano la poesia, i dialetti, la musica e le danze del posto al fine di coinvolgere il maggior numero di seguaci. (Non a caso il loro motto era: «A ciascuno si parla secondo il grado di comprensione», p. 81).

Di tutto un po' dunque, in questo libro: storia, società, economia, religione, feste, folklore ecc.. Nell'ultima pagina si trova anche un elenco utile di siti Internet per chi volesse saperne di più (anche quello dell'Università di Pennsylvania, dove esiste un gruppo di studiosi che si occupa in maniera specifica di questo tema). All'interno si trova pure una cartina geografica con la distribuzione territoriale delle fazioni in lotta o piccoli box che danno un'idea della complessità di questo popolo. Al riguardo, si veda, ad esempio, il box sui pesi e le misure (p. 52), dove si scopre che le distanze in Somalia vengono calcolate in base ai tempi di percorrenza; così, un *subax* — (mattino) — o un *galab* - (pomeriggio) - implicano un percorso di circa tre ore, cioè 15-20 chilometri. Come si vede, tante piccole notizie interessanti, che stimolano la curiosità del lettore e possono indurlo ad ulteriori approfondimenti. E non è proprio questa forse una delle funzioni principali del libro?

MARIAROSARIA DAMIANI

SONINO CLAUDIA, *Esilio, diaspora, terra promessa. Ebrei tedeschi verso Est*, B. Mondadori, Milano 1988, pp. 262.

Quando si discute della diaspora ebraica nei paesi europei, è troppo diffuso

parlarne come di una sola esperienza storica, contrapposta a quella dell'autonomia politica degli ebrei in terra d'Israele. Anche la distinzione tra sefarditi e askenaziti è ancora troppo generica: tanto è vero che sia a sud, tra i sefarditi, che al nord tra gli askenaziti, il microcosmo culturale e religioso degli ebrei per secoli fu come un immenso invaso dove confluivano esperienze e tradizioni diverse; spesso anzi, a una prima lettura, addirittura inconciliabili e contrapposte.

Il bel libro di Claudia Sonino ha il merito di mettere in evidenza, attraverso una scrittura precisa e chiarissima, come potevano apparire a quegli ebrei tedeschi, colti, raffinati, urbani e intellettuali, che viaggiavano ad Oriente, i più poveri ebrei residenti all'Est, e particolarmente in Polonia, dove al posto di una brillante tradizione intellettuale critica, si era invece soprattutto sviluppato, con il secolo XVIII, un altro filone di pensiero, più *folk*, più estatico-esistenziale, religioso, comunitario, espressosi in condizioni collettive miserevoli e tragicamente antigiugine. Quei *chassidim* che prim'ancora della Torah erano suggestionati dall'insegnamento di Baal Shem seguivano un pensiero creaturale che insegnava come Dio intervenisse, momento per momento, nel mantenere in vita ogni singolo uomo, e che a Lui bisognasse rivolgersi, in un incessante atto di ringraziamento, meravigliati di restare in vita e dunque a Lui legati dal flusso esistenziale.

Una religione che era rivolta innanzi tutto ad accettarsi per quel che si era, in un impeto devozionistico e comunitario che prescindeva dalla propensione a cambiare le proprie sorti umane, quanto invece ad accettare quelle già esistenti come un dono. Una visione che proprio nel mezzo dell'apertura dell'Europa alla modernità, manteneva invece integra la sua contrapposizione comunitaria ai più invasivi movimenti collettivi societari, in un antagonismo tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* che Tönnies *toto corde* avrebbe sottoscritto.

La Sonino, una studiosa dell'Università di Pavia già nota per i suoi lavori

condotti con Claudio Magris, particolarmente è interessata a discutere le posizioni di Heine, Lessing, Zweig, Döblin e Roth.

Ciascuno di costoro ha dei differenti conti aperti con l'ebraismo, così che il viaggio intrapreso verso oriente (la Galizia, e Leopoli in particolare, contano più che proporzionalmente rispetto ad altre aree) coincide anche con il fare un bilancio esistenziale verso se stessi: da Heine, già laicizzato e consegnato alla modernità, a Roth, contemporaneamente sia occidentale che orientale, e quindi in bilico, senza una collocazione definita (« errante », sotto ogni aspetto).

In ebraico, la parola « volto » si dice *panim*, e la radice *-im* è plurale: *volto* è infatti *volti*, e anche *profili*, *angolature*. Un'antica saggezza declina al plurale quel che in altre lingue è espresso al singolare: e ciò deriva dalla convinzione che nel nostro volto possano essere compresenti e possibili mille mobili altre espressioni, e che la faccia, dunque, non sia una sola, ma molte. E non solo, ma anche che la faccia del singolo non sia da intendersi come quella e soltanto sua, ma che la sua espressione umana alluda inevitabilmente anche ad una più vasta identità collettiva, e che non sia possibile una cesura definitiva tra il volto dell'io e quello del proprio gruppo sociale d'appartenenza: *il plurale è dunque compreso nel singolare*, proprio come il numero Uno (che è una totalità) comprende ogni altra parte.

Questa stessa chiave di lettura plurale s'addice a interpretare l'ebraismo diasporico askenazita, letto nella sua infinita pluralità: laico intellettuale e religioso, tradizionalista e rivoluzionario, sionista e nazionalista, *halachà* e *askalà*, socialista e liberale, ortodosso e eterodosso, interiore e esteriore, in una molteplicità fatta di rimandi e di relazioni reciproche, di nessi controversi e contraddittori (pp. 127-128), che solo se presi tutti insieme, tutti contemporaneamente, ci permettono d'avvicinarsi, senza eccessivi riduizionismi, a cogliere il senso di un viaggio, tutto infra-ebraico, ma pure pensato co-

me il viaggio più lungo tra quelli immaginabili, tra universi diversi composti da valori comuni.

GIULIANO DELLA PERGOLA

SALZANO EDOARDO, *Fondamenti di urbanistica*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 285.

L'ultima opera di Edoardo Salzano, presieduta da un evidente intento didattico, può essere distinta in due parti: la prima, più fondativa e teorica; la seconda invece riferita al caso italiano e concernente i molti aspetti delle iniziative urbanistiche prese nel nostro paese. Il lettore, che di E. Salzano ricorderà *Urbanistica e società opulenta*, del 1969, ritrova ora la medesima tesi già a suo tempo elaborata dall'autore: l'avvento della città dovuto in contrapposizione all'economia di palazzo, allorché storicamente si riuscì a costituire quel *surplus* che mise in crisi l'economia signorile e che successivamente, per essere manovrato e capitalizzato, necessitò di un apposito gruppo sociale (i mercanti, e poi i borghesi) idoneo a mettere a frutto tale sovrappiù.

In funzione anti-aristocratica, dunque, e come « luogo libero », un evidente destino « borghese » (da « borgo », città), unisce la figura del « mercante » a quella del futuro « cittadino »; mentre la città, weberianamente, si esprime in quanto *città-mercato*. (Questa suggestiva ipotesi sull'origine della *città borghese* non va tuttavia confusa con quella relativa alla nascita della città *tout-court*, ma Salzano non chiarisce bene tale distinzione, così che città antica e città della tradizione restano nel suo libro alquanto indeterminate e forse interscambiabili, senza che un differente principio ordinativo illumini le due diverse, specifiche forme urbane). Ben presto, da « suolo indiviso » quale inizialmente era, la città viene successivamente a configurarsi come una somma di entità territoriali, che tali risultano proprio in quanto di-

sgiunte l'una dall'altra, e caratterizzate dalla proprietà privata. Dalle *enclosures* rurali alle cinzioni *intra moenia*, il passo sarebbe stato relativamente breve.

Alle remote forme di proprietà terriera che la rendita agricola misurava in termini economici, andò quindi aggiungendosi una rendita urbana, che remunerava il proprietario del fondo all'interno della città borghese. Con un evidente debito teorico alla scuola marginalista, Salzano articola il suo discorso sulla rendita urbana, per discuterne le diverse forme storiche, quali la rendita di posizione, la rendita relativa e la rendita edilizia. Definitivamente, la città perse dunque quel suo carattere *indiviso e comune* per trasformarsi in un *bene da accaparramento*: le classi sociali, con differenti opportunità storiche e sempre reciprocamente asimmetriche, cercarono di spartirsi il limitato spazio urbano, il valore economico del quale sarebbe potuto lievitare proprio a causa di tale rarità.

Così, da allora, le forme dello sviluppo urbano sarebbero diventate oggetto di un contenzioso, e non più di un'armonia. Il conflitto, piuttosto che l'integrazione solidale, avrebbe sovrastato lo sviluppo della città. Se applicato all'urbano, il criterio del « bene comune » si sarebbe rivelato solo illusorio. *L'urbanistica nasce pertanto come quell'insieme di regole che cerca di dare un ordine generale a quanto invece, necessariamente, tende di continuo a degenerare in conflitto tra opposte figure sociali* (proprietari dei suoli, edificatori, autorità locale, autorità centrali, cittadini). Compito principe dell'urbanistica risulta dunque essere il controllo del conflitto urbano e il costituirsi di un'autorità capace di dirigere il processo decisionale dello sviluppo urbano.

Poiché gli interessi sociali in gioco sono contrapposti, l'urbanistica è costretta a rincorrere la complessità urbana, con una serie di infiniti perfezionamenti successivi, pur senza mai riuscire a trovare un definitivo punto di quiete.

C'è riuscita in Italia? S'è trovato nel nostro paese « un disegno comune » ca-

pace di dare ordine all'infinita variegazione urbana che caratterizza l'Italia? A leggere il libro di Salzano da questo punto di vista, forse si potrebbe sostenere che l'autorità urbanistica del nostro paese si sia caratterizzata per aver inseguito infiniti spezzoni localistici, e che mai invece sia riuscita a collocarsi al livello più generale, entro un riquadro storico-istituzionale adeguato, in una prospettiva di interventi sistematici, gerarchizzati e coerenti. Moltissime leggi e leggine (alcune delle quali anche ben congegnate, come per esempio la n. 1150 del 1942, o quella del 1962, proposta dal D.C. Fiorentino Sullo, che proprio in seguito a tale iniziativa venne sconfessato e abbandonato dai suoi), molte iniziative culturali e *carthae* programmatiche, ma quasi mai un disegno complessivo capace coraggiosamente di tentare la strada, di adattare la prospettiva, della visione organica unitaria.

Fin quando, di legge in legge, di piano particolareggiato in piano particolareggiato, la questione ambientale, a metà degli anni Ottanta, sarebbe alfine esplosa, scoppiando in Italia come ovunque, poiché l'ambiente è una risorsa sociale e non solo un'occasione per lo sfruttamento dei suoli, ma da noi l'emergenza ambientale si sarebbe palesata con una virulenza particolare, per via delle rilevanti manomissioni, e dell'incuria pregressa.

In più, contrasti tra competenze regionali e volontà legislativa nazionale (pag. 260) contribuiscono a produrre una stasi nell'iter normativo.

Occorre oggi che il consenso politico si coaguli intorno a una capacità di sintesi, in grado di guardare in avanti e di tracciare una prospettiva storica: gli strumenti urbanistici già altrove verificati potrebbero diventare un adeguato strumento per compiere scelte strategiche e così avviare quel confronto, non più dilazionabile, tra le Regioni, lo Stato e le amministrazioni delle città.

GIULIANO DELLA PERGOLA

LAURA SCHRADER, *Sulle strade del Kurdistan*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1998, pp. 189.

L'autrice si occupa, ormai da anni, del genocidio del popolo curdo, da parte soprattutto del regime iracheno e di quello turco, dove per genocidio s'intende la volontà di distruggere, in tutto o in parte, i gruppi etnici, nazionali, razziali o religiosi in quanto tali. Si vedano tra i suoi libri: *Kurdistan. Un popolo dimenticato*, Torino, 1996; e *I fuochi del Kurdistan. La guerra del popolo curdo in Turchia*, DataneWS, Roma, 1995, oltre ai *Canti d'amore e di libertà del popolo curdo*, Roma, 1993. In quest'ultimo testo — *Sulle strade del Kurdistan* — descrive un suo viaggio attraverso alcuni villaggi e città del Kurdistan iracheno, (*Sulaimania, Halabja, Kala Dize*), compiuto nel periodo compreso tra il dicembre '91 e il gennaio '92. Il libro ha carattere descrittivo e in questo senso si distingue da *I fuochi del Kurdistan. La guerra del popolo curdo in Turchia*, della stessa autrice, decisamente più ricco e interessante per capire cosa sta succedendo in quella regione e le ragioni dell'esodo dei curdi verso l'occidente. Nonostante il suo carattere frammentario, il lavoro ha comunque il valore di un documento con cui la Schrader ha cercato di richiamare l'attenzione sul dramma di quel popolo, perseguitato soprattutto in Iraq e in Turchia. Il Kurdistan è un'ampia regione (520 kmq) che si estende in Turchia, Iraq, Iran e Siria: i curdi stessi parlano di un Kurdistan del nord (Turchia), del Sud (Iraq), dell'est (Iran) e dell'ovest (Siria). Al momento attuale non si sa quanti siano, dal momento che non esistono censimenti. Si parla di 35 milioni circa, di cui 20 in Turchia, 8 in Iran, 5 in Iraq e 2 in Siria. Circa un milione si troverebbero in Europa, di cui la maggior parte in Germania (per lo più, mezzo milione). In Italia, i più numerosi sarebbero i curdi iracheni, seguiti da quelli turchi e, infine, da quelli iraniani (la fonte di questi dati è un servizio giornalistico di Claudio Fava, *Badolato. Il Kurdistan in Ca-*

labria, apparso su *Io donna, Corriere della Sera* del 18/7/'98). Secondo altre fonti, invece, si tratterebbe di 13 milioni circa in Turchia; 6 milioni e mezzo, circa, in Iran; 4.200.000 in Iraq; un milione in Siria. In Armenia e in Azerbaigian ve ne sarebbero altri 300.000. Circa 700.000 vivrebbero in Europa occidentale, di cui 400.000 in Germania. (Per questi dati, si veda J.C. RANDAL, *I curdi. Viaggio in un paese che non c'è*, Editori Riuniti, Roma, 1998, p. 8. L'autore è stato corrispondente di guerra in numerose aree « calde » del Medio Oriente ed ha lavorato come giornalista per il *Time*, il *New York Times* e il *Washington Post*).

Alle origini del problema curdo solitamente viene posto il trattato di Sevrès (1920), secondo cui, dopo la dissoluzione dell'impero ottomano, si sarebbe dovuto costituire uno Stato curdo indipendente. Tuttavia, il successivo trattato di Losanna (1923), che cancellò quello di Sevrès, stabilì la divisione del Kurdistan tra quattro Stati: Turchia, Iran, Iraq e Siria. Da allora, il Kurdistan fu sfruttato da ciascuno di questi paesi, che trasero profitto soprattutto dai suoi giacimenti di petrolio. Inoltre, va ricordato che, più recentemente, a sud si è costituita un'area di autogoverno (1992): la Regione autonoma del Kurdistan iracheno, che si trova attualmente sotto due amministrazioni distinte: quella retta dal PDK (Partito democratico del Kurdistan) a nord; e l'altra, a sud, nella mani dell'UPK (Unione Patriottica del Kurdistan). Senza addentrarmi ulteriormente nelle complesse vicende storiche e politiche del Kurdistan (su questi aspetti rinvio, oltre ai testi già citati di L. SCHRAEDER e di J.C. RANDAL, al mio *Les Kurdes: un peuple sans Etat*, di prossima pubblicazione su *A. W. R. Bulletin*, trimestrale dell'*A. W. R., Association world refugee problem*), va detto che in questo secolo i curdi sono stati vittime, soprattutto da parte dell'Iraq e della Turchia, di feroci campagne di arabizzazione; sono stati espropriati dei loro beni e cacciati forzatamente dai villaggi, che sono stati distrutti; quando non sono stati uc-

cisi con le armi chimiche (iprite, gas nervino, napalm, fosforo bianco) o dalle mine antipersona; la loro lingua (che conosce numerose varianti) è stata messa al bando.

Quelli che arrivano in Italia, per lo più, arrivano su imbarcazioni di fortuna e clandestinamente. Nella maggior parte dei casi, essi considerano il nostro paese un luogo di transito, in vista di migrazioni future.

Nel corso di un colloquio che ho avuto con alcuni aderenti all'associazione « Un ponte per... » che opera a Roma per la loro causa, apprendo che è particolarmente drammatica la situazione degli ospedali curdi, per il gran numero di vittime (adulti e bambini) dilaniati dalle mine antipersona. Spesso i profughi curdi iracheni, cacciati dai loro villaggi, non sapendo dove andare, vi ritornano. In quelle circostanze molti finiscono vittime delle mine anti-persona disseminate dalle truppe di Saddam per impedire il loro reinsediamento. Secondo le testimonianze di alcuni addetti a sminare i territori curdi, nel Kurdistan iracheno vi sarebbero tra i 15 e i 25 milioni di mine (p. 20), spesso di produzione francese, sovietica e italiana (Valmara, Valsella). Infatti, commerciano in armi con la Turchia anche altre società italiane come l'Augusta, l'Oerlikon-Contraves, la Elmer, la Oto Melara, la Italtel, la SNIA-BDP, la Tecnovar, la DBP Difesa e Spazio (cfr. O. CASAGRANDE, *Aumenta l'export bellico in Turchia*, su *Il Manifesto* del 30/8/'98). « Il governo di Bagdad rifiuta di fornire le mappe della loro dislocazione, come vorrebbe il diritto internazionale » (p. 20 del testo). Le più insidiose tra quelle esistenti — ne esistono circa una cinquantina di tipi differenti — sono quelle piccole, verdi, di plastica, disseminate soprattutto nelle zone di confine con l'Iran e la Turchia. Dal momento che mancano sistemi di rilevazione, si ricorre a « tecniche » rudimentali per cercare di difendersi, tra cui la semplice demarcazione dei territori.

Circa gli aiuti forniti dalle organizzazioni internazionali, l'ONU in testa, essi

sono del tutto inadeguati rispetto ai bisogni della popolazione. « Basterebbero per 123 mila persone, e i rifugiati interni del Kurdistan sono ormai 800 mila (...). Inoltre i camion vengono fermati per settimane dalle milizie irachene (...) e le derivate marciscono » (pp. 116-117). Giustamente l'autrice fa rilevare il senso di umiliazione, la frustrazione riscontrati in uomini e donne che vorrebbero lavorare e che sono costretti, invece, a restare inoperosi. « Non regalateci il riso, dateci semi. Non mandate il latte in polvere, ma capi di bestiame (...). Fate in modo che possiamo lavorare. Sediamo su un mare di risorse, ma non abbiamo una matita, un chiodo, un rocchetto di filo... ». In proposito scrive L. SCHRADER: « La vitalità repressa esplose nell'urgenza di fondare nuove famiglie e ricostruire antichi villaggi, di restaurare vite umiliate, di ritrovare affetti e amicizie sottratti dal lungo esilio » (p. 85). In molti casi non si conosce nemmeno con certezza la sorte degli scomparsi. Addirittura, per arrivare a identificare le vittime del regime, si sono costituiti comitati per la ricerca delle fosse comuni. « Il Fronte del Kurdistan ha fatto un lavoro capillare. Per ogni distretto c'è l'elenco delle persone scomparse, villaggio per villaggio. Intere famiglie, dai nonni ai neonati. La cifra di 182 mila scomparsi deriva da questa ricerca (...). In realtà gli scomparsi sarebbero almeno 250 mila » (p. 89).

Per avere un'idea dell'immiserimento delle loro condizioni di vita, specie dopo la guerra Iran-Iraq, si consideri che a *Sulaimania* fino ad una decina di anni fa c'erano 55 autobus; oggi ce ne sarebbero solo cinque, « assai scalcinati » (p. 31). (Ci si riferisce, ovviamente, agli anni in cui si è svolto il viaggio dell'autrice, cioè al periodo compreso tra la fine del '91 e gli inizi del '92). Mancano perfino gli elenchi telefonici, frutto dell'isolamento in cui deliberatamente il governo ha voluto lasciare il Kurdistan. « Fortunatamente » un po' di soldi girano grazie al contrabbando. I camion fanno ri-

fornimento di petrolio a basso costo nelle raffinerie di Mossul, petrolio che poi rivendono in Turchia a prezzo maggiorato. Il contrabbando viola l'embargo imposto all'Iraq dalle Nazioni Unite, « ma non è un segreto per nessuno e giova a tutte le parti in causa » (p. 14). Così la Turchia importa un po' di petrolio a prezzi comunque contenuti e, in più, si mantiene in vita in tal modo un minimo di attività commerciali nelle zone di frontiera. L'Iraq, dal canto suo, ottiene un po' di beni e prodotti di cui ha bisogno.

Tutto questo colpisce un popolo dalle origini storiche antichissime, che chiede solo il riconoscimento del diritto ad esistere. Non rivendica l'indipendenza, ma il riconoscimento dell'autonomia. Ciò vuol dire che l'assetto costituzionale della Turchia o dell'Iraq dovrebbe modificarsi nel senso di costituire rispettivamente una federazione turco-curda o curdo irachena in cui la minoranza curda possa essere sufficientemente rappresentata, sul piano istituzionale.

Il libro si chiude, infine, con alcune poesie di Sherko Boas, un poeta curdo « guerrigliero », come viene definito da Biancamaria e Gianroberto Scarcia (cfr. *Id.*, a cura di, *Un destino in versi. Lirici curdi*, Vecchio Faggio, 1990, p. 114). Nato a Sulaymaniyya nel 1940, tradotto in arabo e, in parte, anche in inglese e in persiano, è autore di poesie molto belle come *Il Tigri ha detto o Morire* (pp. 178-179). « Se muore una foglia, / muore una delle mie lettere / se muore una sorgente, / muore una mia parola / se muore un giardino, / muore un mio verso. / Ma quando tu, ragazzina / di dieci anni / sei caduta / morta, / è morta con te / la mia poesia / ». Per chi volesse approfondire quest'aspetto, rinvio al testo su menzionato degli Scarcia, dove è possibile trovarne di antiche, anche poesie popolari o di autori fin dall'XI secolo.

MARIAROSARIA DAMIANI

LAURA ZANFRINI, *Leggere le migrazioni. I risultati della ricerca empirica, le categorie interpretative, i problemi aperti*, F. Angeli, Milano, 1998, pp. 303.

Il libro rappresenta una rassegna delle ricerche principali recenti svolte sul tema dell'immigrazione ed è per questo utile per chiunque se ne occupi sul piano scientifico. Per lo più, si parte da studi pubblicati a partire dalla seconda metà degli anni 1980 fino al 1998. Interessante soprattutto la sezione in cui viene affrontato il problema del lavoro, su cui il libro offre utili notizie e osservazioni, documentate da ricerche sul campo. L'autrice sembra interessata ad individuare percorsi e risultati in qualche modo « cumulabili », che vadano nel senso della costituzione di una disciplina autonoma (« relazioni interetniche » o altro).

Sul piano generale, la Zanfrini sottolinea il « peggioramento » — nel tempo — dei livelli di istruzione degli immigrati, specie se di origine rurale. Ciò fa sì che si delinei « una segmentazione interna alle stesse comunità nazionali che ne attenta la coesione e rende più complessi e articolati i percorsi di integrazione nelle società di accoglienza » (p. 15). Tra i diversi approcci segnalati per lo studio di questo fenomeno, si richiama l'attenzione sulla *network analysis*, ovvero sull'analisi dei reticoli « etnici ». Secondo quest'approccio, la mobilità degli immigrati da zone meno ricche a zone più ricche del Paese sul versante delle opportunità economiche e occupazionali, si sviluppa in base a « un meccanismo di richiamo controllato dal gruppo etnico di appartenenza » (p. 34), ciò che correntemente viene definito anche « catena migratoria »: per uno studio dettagliato di caratteristiche, dinamiche e potenzialità dei reticoli, l'autrice rinvia agli studi di G. Scidà e di L. Perrone. Quest'approccio offre il vantaggio di mettere in luce la pluriappartenenza del lavoratore immigrato, il cui mondo sembra prolungarsi in « appendici », in microculture dove « la società di partenza viene riprodotta nell'ambiente estraneo » (p. 28). Co-

me esempio dei reticoli « etnici », in cui appunto il gruppo di appartenenza svolge un ruolo fondamentale ai fini dell'inserimento, cita il gruppo senegalese, strutturato intorno alla « *tariqa murid* » (p. 93).

Un altro aspetto evidenziato è quello della disponibilità e della flessibilità del comportamento degli immigrati, riconducibili a « un'operazione di “ sospensione dei riferimenti sociali e temporali ” (IRES, Piemonte, 1991) o a una situazione di “ identità dislocata ” (Ambrosini, 1995) » (p. 100). Questo vuol dire che i riferimenti in termini identitari e di status sociali sono « collocati » nel paese d'origine, dove sono custoditi insieme al « mito del ritorno » (p. 100).

Tra i mutamenti intervenuti in questi ultimi anni nella condizione sociale degli immigrati, si segnala il passaggio — attraverso i ricongiungimenti familiari — da una condizione di « tendenziale “ invisibilità sociale ” alla ricerca di un rapporto più intenso e non privo di implicazioni problematiche con il paese d'accoglienza » (p. 56). Interessanti pure le osservazioni sulla sociologia della famiglia immigrata. A tale proposito l'A. sottolinea come in quest'ambito tematico sia maggiore la distanza tra riflessione teorica e analisi empirica. Fino ad oggi sarebbero stati raggiunti « campioni di immigrati numericamente limitati, spesso appartenenti alle “solite” nazionalità o selezionati sulla base della frequentazione di determinate strutture di servizio pubblico o di privato sociale » (p. 59). È forse superfluo ricordare come attraverso lo studio delle famiglie immigrate sia possibile affrontare un argomento centrale per l'analisi sociale, quale quello degli effetti della modernizzazione, nel passaggio dei gruppi immigrati da società più tradizionali a società caratterizzate dalla modernità.

Dal lato della ricerca di stili di vita più moderni, vista come motivazione di fondo per cui si decide di emigrare, si osserva come il mantenimento dei valori tradizionali nel nuovo contesto della società d'accoglienza talvolta rende l'inse-

rimento ap problematico, mantenendo l'immigrato in posizione marginale, là dove, invece, la socializzazione anticipatoria ai valori delle società moderne tende maggiormente a far sorgere problemi sul piano dell'adattamento (perché fa nascere aspettative crescenti, che stentano a realizzarsi; perché mette in luce contraddizioni evidenti nei comportamenti adottati ecc.). Fermo restando il fatto che l'integrazione economico-lavorativa è altra cosa rispetto a quella sociale e che non sempre l'una coesiste con l'altra, tra i fattori che favoriscono un buon livello di inserimento la Zanfrini considera l'istruzione. Essa « condiziona fortemente sia la disponibilità ad accettare determinati tipi di collocazione professionale, sia il livello di soddisfazione per le condizioni di integrazione economica e sociale » (p. 71) raggiunte.

Nella sezione relativa all'inserimento nei mercati del lavoro, la Zanfrini osserva come fin nel 1979 il Censis avesse previsto « la strutturalità della forza lavoro d'importazione a compensazione degli squilibri dell'offerta interna » (p. 101). Tra le città di destinazione degli immigrati utilmente inseriti in attività economiche, dove sono state svolte ricerche, vengono menzionate nel testo Milano, Torino, Vicenza, Padova, Bergamo, Brescia. Gli studi hanno evidenziato come il ricorso all'ambulantato si sia progressivamente ridotto, man mano che procede l'inserimento da parte dell'immigrato nel mercato del lavoro « ufficiale ». Pertanto, esso è considerato come una condizione del tutto provvisoria, assimilabile ad una forma di pre-occupazione. D'altra parte, però, si registrano anche casi di « doppia presenza » di chi in parte lavora alle dipendenze, in parte fa anche l'ambulante. Sull'inserimento della manodopera immigrata nel settore dell'agroindustria, alcune ricerche hanno rilevato come talvolta gli immigrati apprezzino proprio il carattere stagionale dell'occupazione, che consente ritorni periodici in patria. Altre hanno confermato i legami gruppo di origine-comparto produttivo di appartenenza (sottolineato un

po' da tutte le indagini che si sono occupate del rapporto immigrati-mercato del lavoro): maghrebini nell'ortofrutta, albanesi nel tabacco, indiani e pakistani nella zootecnia. (Ma in questi studi stranamente non compaiono immigrati dei paesi dell'est impiegati in agricoltura). Per alcune colture particolari, (fragole e tabacco) è stato riscontrato un buon livello di qualificazione raggiunto da gruppi di immigrati, con cui perciò alcuni datori di lavoro tendono ad instaurare un rapporto di lavoro più stabile e continuativo. L'autrice si sofferma pure su dati emersi da studi compiuti nelle diverse regioni. Così, ad esempio, in Toscana, gli immigrati sono passati dal commercio ambulante all'inserimento in industrie conciarie, della lavorazione del marmo, nei cantieri navali ed edili. « Il tratto più significativo dell'immigrazione in Toscana è in ogni caso costituito dall'emergere di attività strutturate che si configurano come " economie etniche ", cioè attività gestite autonomamente dagli immigrati e aventi come punto di forza il rispettivo patrimonio culturale » (p. 119). Tra le variabili che concorrono a realizzare un buon livello di inserimento: 1) « la disponibilità o meno ad accettare lavori incongruenti con le aspettative di partenza » (in relazione all'età, ai livelli di scolarità, allo stato civile, al livello delle competenze linguistiche); 2) alcune particolari condizioni personali di « debolezza » sul mercato del lavoro (l'origine rurale, la mancanza di esperienza professionale, la condizione di marginalità sociale). 3) l'appartenenza a comunità nazionali più o meno organizzate e inserite nel territorio » (pp. 127-128). In alcuni casi le ricerche hanno cercato di quantificare anche i casi di « caduta » in posizioni socio-lavorative più basse o nella disoccupazione; o, viceversa, di quantificare « i percorsi di stabilizzazione e di miglioramento » (p. 128). Spesso le pessime condizioni di vita, (ad esempio, l'eccessiva lontananza dal posto di lavoro), impediscono di mantenere una data occupazione; oppure, dal punto di vista dell'integrazione sociale, l'immigrato è trop-

po proteso al risparmio in vista del rimpatrio per inserirsi nella comunità o nella società più ampie. Mentre a Milano prevalgono le possibilità di inserirsi nei servizi, nelle altre province lombarde vi sarebbe una più marcata specializzazione industriale nel campo delle attività produttive. Ad ogni modo, gli « stranieri hanno raccolto quei lavori rifiutati che sono, però, rimasti strutturalmente necessari per il funzionamento del sistema produttivo » (p. 129). In questo quadro « anzianità migratoria », padronanza della lingua, precedenti esperienze di lavoro rappresentano variabili importanti ai fini dell'inserimento. Un altro dato di carattere generale evidenziato dalla maggior parte dei contributi di ricerca in questo campo è quello della distanza esistente tra la cittadinanza economica, in buona parte raggiunta, e quella sociale, che ancora stenta a realizzarsi.

Un fattore che condiziona negativamente le pratiche di socializzazione e di integrazione è la tendenza a spostarsi in aree diverse del Paese, alla ricerca degli sbocchi occupazionali più convenienti in termini di stabilità, retribuzione, coperture assicurative e previdenziali ecc... In alcuni casi si è registrata la riduzione del *turnover*, cioè dell'instabilità occupazionale del lavoratore immigrato, che aveva rappresentato (e rappresenta tutt'oggi) una delle cause principali del malcontento e della diffidenza dei datori di lavoro nei suoi confronti. In altri casi, è stato osservato che gli immigrati con livelli di istruzione più elevati tendono a preferire lavori saltuari a forme stabili di inserimento in fabbrica.

Interessante pure la concezione del sindacato, che non sarebbe visto come « un "bene" collettivo capace di suscitare sentimenti di appartenenza e corresponsabilizzazione » (p. 174), ma piuttosto verrebbe confuso con altre agenzie pubbliche o del privato sociale, che pure si occupano dei problemi degli immigrati. Nonostante le organizzazioni sindacali abbiano promosso indagini su questi temi, giustamente la Zanfrini fa notare che il « rapporto tra sindacato e lavoro im-

migrato è in ogni caso un tema non molto approfondito dalla ricerca empirica » (p. 175). L'autrice cita al riguardo una ricerca di Mottura-Pinto, in cui vengono isolate quattro fasi nell'evoluzione dell'intervento sindacale sul versante dell'immigrazione (pp. 175-176). L'ultima in particolare ha visto realizzarsi l'aumento del tesseramento, l'intensificarsi delle iniziative, la creazione di strutture organizzative specifiche. Ad ogni modo, se notevole è stato il ruolo esercitato dal sindacato a favore dei lavoratori immigrati nel campo delle controversie di lavoro e nell'assistenza/consulenza individuale (legale o di altro tipo), tuttavia, la contrattazione non ha registrato effetti positivi rilevanti. Altre indagini hanno sottolineato come, al di là delle differenze tuttora esistenti, tra integrazione economico-produttiva e integrazione sociale, quest'ultima si sia limitata in realtà a « pochi ambienti "favorevoli" » (p. 182).

Sul piano di un discorso più generale sugli effetti delle immigrazioni, la Zanfrini si sofferma sugli studi compiuti in campo economico da A. Baldassarini e da L. Tronti (1996) e da A. Venturini (1996). Oltre ad aver contribuito all'incremento del P.I.L. nazionale, le immigrazioni probabilmente hanno « incentivato (...) un aumento delle retribuzioni dei lavoratori specializzati (attraverso la concorrenza dei nuovi arrivati). Ampiamente positivo (...) è il contributo degli immigrati regolarmente occupati alla spesa sociale, grazie alla struttura per età della popolazione straniera e al diffuso orientamento al ritorno in patria, che il più delle volte significa una rinuncia ai propri crediti con il sistema pensionistico » (pp. 138-139). Su quest'ultimo punto va precisato tuttavia che il nostro ordinamento prevede già da tempo norme a tutela dei lavoratori extracomunitari immigrati. Si veda al riguardo la L. 335/95 (*Riforma del sistema pensionistico obbligatorio e complementare*) secondo cui i « lavoratori extracomunitari che abbiano cessato l'attività lavorativa in Italia e lascino il territorio nazionale han-

no facoltà di richiedere, nei casi in cui la materia non sia regolata da convenzioni internazionali, la liquidazione dei contributi che risultino versati in loro favore presso forme di previdenza obbligatoria maggiorati del 5% annuo ». Ciò vuol dire che in primo luogo esistono delle convenzioni di sicurezza sociale con i paesi d'origine e là dove queste non siano state ancora stipulate, comunque il lavoratore immigrato può richiedere il trasferimento delle somme a suo tempo versate come contributi ai fini pensionistici presso il paese d'origine.

Sul versante delle politiche, giustamente l'autrice sottolinea l'« indeterminatezza di orientamenti generali in materia di immigrazione » (p. 188), a fronte di una situazione in cui molti indicatori confermano la tendenza alla stabilizzazione degli immigrati (il rallentamento del *turn-over* nelle strutture produttive, il riequilibrio nella composizione per genere nell'ambito delle varie comunità immigrate, la ricerca da parte loro di soluzioni abitative definitive, la comparsa di una seconda generazione). Al riguardo la ricerca ha evidenziato diversi « tipi » di politiche: 1) politiche « di delega », svolte sotto il segno dell'emergenza, per definizione prive di una visione d'insieme e in cui le istituzioni sono state ampiamente « supportate » dalle organizzazioni del privato sociale; 2) politiche « di ripiegamento », per cui, dopo una fase di mobilitazione, che ha coinciso con l'entrata in vigore della Legge n. 39/90, c'è stata una fase di ristagno, in parte dovuta al cambiamento degli amministratori locali; 3) politiche « di ripresa », che tentano di superare l'approccio assistenzialista della prima accoglienza (si vedano i casi di Milano e di Lecco); 4) politiche « avanzate », impegnate su molteplici versanti, tra cui quello della seconda accoglienza (per la verità, non meglio definita nelle sue componenti) e la sensibilizzazione degli autoctoni (pp. 199-200).

In realtà, sul fronte delle politiche, come giustamente è stato osservato da A. Tosi (1994) « gli immigrati rivelano punti di inadeguatezza generali delle politiche,

problemi che riguardano anche i non immigrati » (p. 221) che, nel momento attuale, emergono con maggiore forza e vigore. Si pensi al problema della casa o dell'assistenza sanitaria, ad esempio. Al riguardo, sarebbe emersa un'esigenza di personalizzazione dei servizi, anche per controbilanciare in qualche modo il disorientamento di chi è straniero e si trova a vivere in un paese che non è il suo. Su quest'aspetto, però, alcuni autori hanno posto l'accento sui rischi connessi con la creazione di servizi specifici per gli immigrati. Rischi di segregazione sociale e/o del diffondersi di atteggiamenti ostili da parte della popolazione autoctona, che potrebbe non accettare del tutto il trasferimento di risorse che iniziative del genere comporterebbero. Inoltre, le strategie fondate sull'etnicizzazione dei diritti, efficaci nel breve termine, nell'attutire l'impatto con il paese straniero, al tempo stesso, però, possono rallentare l'integrazione culturale e ridurre in concreto le possibilità di mobilità sociale — anche ascendente — degli immigrati.

Restando nell'ambito del discorso delle politiche sociali, in numerose ricerche la dimensione locale è apparsa come un test fondamentale per valutare l'efficacia delle politiche nazionali. In quest'ambito i « network etnici » possono fungere da risorsa utilizzabile « per l'implementazione di programmi di *social policy* » (p. 233). I reticoli funzionano in special modo nel caso di flussi a prevalente composizione femminile, o di gruppi nazionali piuttosto coesi (si pensi, ad esempio, ai cinesi e ai senegalesi) e di fronte a migrazioni interne di membri di uno stesso gruppo nazionale o meno.

Riguardo alle figure dei *leaders di comunità*, cioè di quegli « “ intermediari ” », che adempiono per conto dei nazionali a variegate funzioni di rapporto con la società ospitante » (p. 241), l'autrice tratteggia alcune caratteristiche rinvenibili in questi leaders: 1) un'anzianità di soggiorno nel paese d'arrivo superiore alla media; 2) l'origine urbana; 3) un buon livello di istruzione; 4) la loro relativa accessibilità; si tratterebbe, cioè,

di soggetti facilmente reperibili, che hanno accumulato un bagaglio di esperienze piuttosto ricco nel paese ospite per ragioni connesse con l'inserimento lavorativo o per altri motivi. Ad ogni modo, questi leaders così definiti resterebbero leaders informali e non sarebbero quindi portavoce « ufficiali » del gruppo di appartenenza.

Altre ricerche, (A.A. Ster, 1994; Delle Donne, 1994) hanno evidenziato la debolezza e la scarsa rappresentatività delle strutture associative (salvo poche eccezioni, riferite a gruppi fortemente coesi al loro interno). A monte di questa debolezza si trovano motivi logistici (ad esempio, l'indisponibilità di una sala riunioni); la mancanza di leaders rappresentativi; l'esistenza di contrasti interni, anche per il riprodursi nel paese di arrivo dei conflitti esistenti in quello d'origine; ecc. Perciò, così stando le cose, la Zanfrini riconosce che « stenta a imporsi una prassi di azione su base collettiva » (p. 243). Quindi nella maggior parte dei casi la società d'accogliimento non si trova nella condizione di poter negoziare con un gruppo compatto, dotato di referenti e di autorità riconosciute. Ciò che pure incide sul piano delle politiche.

Un altro aspetto interessante trattato è quello delle ricerche sul pregiudizio. L'autrice si sofferma in particolare su una ricerca condotta presso l'Università degli Studi della Calabria nel 1991, confluita poi, per così dire, in un libro di Colasanti, pubblicato nel '94. In questo lavoro erano state adottate le scale di atteggiamento come strumento di rilevazione per l'analisi della struttura profonda del pregiudizio, sul piano delle caratteristiche della personalità. Esse erano costituite da domande di opinione, mirate a sondare gli atteggiamenti degli intervistati. Tra i risultati più interessanti emersi figura l'idea che la tolleranza, « pur opponendosi alla xenofobia, è fortemente correlata con l'indifferenza » (p. 266). Inoltre, gli atteggiamenti xenofobi e intolleranti appaiono fortemente correlati con il « conservatorismo arcaico », cioè con una « concezione del mondo orien-

tata alla repressione, alle disuguaglianze ed al successo, ai valori materialistici (...) » (Colasanti in Zanfrini, p. 267). Altre ricerche, invece, (IRES Piemonte, 1995) hanno sottolineato come il buon funzionamento delle istituzioni (ivi comprese quelle dello Stato sociale) è di grande importanza per evitare che nascano conflitti tra immigrati e autoctoni. Altri autori (Bonifazi, 1996), nell'ultima survey nazionale sulle opinioni degli italiani realizzata dall'Istituto di Ricerche sulla Popolazione hanno osservato come aspetti rilevanti che incidono su opinioni orientate al pregiudizio sono le modalità con cui il fenomeno viene rappresentato alla pubblica opinione e il grado di fiducia esistente nella capacità di gestirlo da parte della pubblica amministrazione. Infatti, là dove i mezzi di informazione indulgono nel rappresentare i nuovi ingressi degli immigrati — (come in questi giorni, a proposito degli sbarchi di curdi, kossovani, albanesi ecc.) — come un flusso inarrestabile, questo modo di rappresentare il fenomeno si associerebbe con un'involuzione nel senso della chiusura nei loro confronti da parte degli autoctoni. La ricerca, tuttavia, mostra quanto fluidi ed incerti siano i legami e le interconnessioni eventualmente riscontrabili su quest'argomento quando sottolinea come gli stessi intervistati preoccupati del controllo di questi flussi, poi — nella maggioranza dei casi — sarebbero favorevoli a riconoscere il diritto di voto agli immigrati.

In quanto all'esclusione sociale, si osserva quanto rilevi soprattutto la diffusività del fenomeno, la sua vulnerabilità più che la sua consistenza quantitativa. Tale diffusività viene intesa come la sua potenzialità di estensione « tanto dal punto di vista della precarizzazione lavorativa che di quello della fragilizzazione dei legami sociali » (Tosi, in Zanfrini, p. 226).

Nel testo si trova pure qualche riferimento al tema delicato del conflitto all'interno di gruppi di immigrati, quello fondato sul pregiudizio o sull'ipotesi « territorialista » per cui avrebbe origi-

ne appunto da una contesa territorialista; sia, infine, quello considerato come uno dei modi di manifestarsi del conflitto urbano.

In conclusione, il testo tratta dimensioni differenti relative allo stesso fenomeno. Perciò è utile per chi si muove in

questo campo, per conoscere nuove direzioni della ricerca o per aggiornarsi circa alcuni risultati significativi messi in luce dalle indagini più recenti sull'argomento.

MARIAROSARIA DAMIANI

www.windpress.com

Anche
PRIMA
COMUNICAZIONE
02 70 00 41 50

WINDPRESS

- WindPress è il modo più comodo
- per reperire - via Internet - gli argomenti
- di vostro interesse pubblicati sulla
- stampa periodica in Italia e sapere
- subito quali riviste ordinare o ricercare
- in edicola.
-
- WindPress è consultabile al sito
- www.windpress.com
-

Windpress è un progetto di

REGOLIA ONLINE

WindPress è realizzato da

MEDIA DATA

Data Query Service

MEDIADATA srl - Via G. Compagnoni 28 20129 Milano
Tel (02) 70 00.41.50 Fax (02) 70.00.41 48
E-Mail: info@windpress.com

Summaries in English of some articles

ALBERTO IZZO — *The Subject in Alain Touraine*. This is a careful examination of A. Touraine's conception of the individual subject. The author contends that a major weakness is due to the extraordinary importance recognized by T. to social movements while maintaining that the subject is a free agent, independent from his social context.

LUIGI DEL GROSSO DESTRETI — *Musical Literacy among religious denominations and private institutions*. This is the first of the three essays that are published in this issue of « La Critica sociologica ». The author documents the growing predominance of profane music over and against the sacred one in the religious confessions and private institutions. In his judgment, as regards the Catholic Church and musical literacy, we are still captive of a contradiction between conservative « Istituti diocesani di musica sacra » and State conservatories, tendentially closed to contemporary musical techniques.

CLETO CORPOSANTO — *Musical Literacy between religious and public: institutional interaction in the Trento region*. A large scale research on the specific region of Trento in Northern Italy leads the author to a concluding remark: musical literacy in the Trento region has found in the Conservatory an intermediate step from which a variety of musical experiences was started. Notable among these is the « Istituto diocesano di musica sacra ».

FEDERICO DEL SORDO — *Music, Church, Society*. The author is successfully trying to establish the social outcome and fall out of the new liturgy in terms of religious participation and belonging. The Church does not seem unfavourable to using the emotional resources of music whenever religious experience might function as an instrument for the uncovering of one's own identity.

TATIANA PIPAN — *Between Mercurius and Saint Peter: the Jubilee Year*. The main thesis of this research is that through the Jubilee Year of the Third Millennium the city of Rome is going to be transformed and that its profound historical identity will be seriously challenged. Problems are formidable: the city administration is confronted with the issue of a) decentralization; b) cooperation between land owners and urban developers; c) streamlining of a chaotic traffic; d) redefinition of the strained relationship between urban center and outlying city skirts.

FRANCO FERRAROTTI — *On the Identity of Europe*. Beyond bank mergers and the adoption of a common currency, the author sees the necessity to identify and emphasize shared values in the European tradition in order to insure a firm identity irrespective of the peculiar history of each country. Not in Christianity nor in technology the basic European value is seen but in the *homo sapiens* of Socratic ascendancy, relatively freed from his elitarian connotation.

ROSCWITA BERTELSONS — *Creativity in Heinrich Popitz*. Contrary to widespread clichés, creativity does not depend on a strong individual self-assertion, but rather on the ability to relate to other people and to live one's experience in the terms of another person. This is not merely sentimental empathy, but what the author clarifies and summarizes in the concept of « allocentrism » as it is expounded by H. Popitz.

LA CRITICA SOCIOLOGICA

Periodico Trimestrale diretto da Franco Ferrarotti

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Spedizione in Abb. Postale - 45% - Art. 2 comma 20/b

Legge 662/96

L. 19.000