

La Critica Sociologica



AI PELLEGRINI

Le statue qui esposte sono di nostra esclusiva produzione, realizzate con materiali di prima qualità su modelli in legno.

Diffidate di quelle simili che potreste trovare negli alberghi, ristoranti, negozi e bancarelle.

Direzione LIBRERIA PADRE PIETRO

141. PRIMAVERA 2002

chiuso in redazione - 28 giugno 2002

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

Abbonamento annuo € 55 (IVA compresa)

una copia € 15

ESTERO

Abbonamento annuo per l'Europa € 100

per i paesi extraeuropei € 125

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 06-6786760

Partita IVA 01513451003

www.windpress.com

Stampa Industria Grafica Falli Fausto s.n.c. - Via Meucci, 25 - Guidonia Montecelio

Fotocomposizione San Paolo (di L. Puca) - Tel. 06-51.40.825 - Roma

Finito di stampare luglio 2002

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

141. PRIMAVERA 2002
aprile-giugno

SOMMARIO

141 Primavera 2002

F.F. — Indovina chi viene a cena ovvero l'intellettuale come commensale discreto dei potenti	III
--	-----

SAGGI

Stephen Kalberg — Tocqueville e Weber sulle origini sociologiche della cittadinanza: la cultura politica della democrazia americana .	1
M. Pavanello — Tra óikos e nómos. L'ambiguità dell'antropologia economica	24
Alessandro Agostinelli — La città pellicolare. Los Angeles tra storia e mitografia	42

DOCUMENTAZIONE E RICERCHE

Peter Jan Margry — Un <i>beatus</i> ovvero il culto <i>bulldozer</i> di Padre Pio. Un'indagine etnoantropologica	51
Massimo Mattei — Deburocratizzazione come processo di cambiamento culturale in una grande azienda italiana: l'Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato	80

INTERVENTI

Laura Ferrarotti — The Mass Media Between the Private and Public Sectors	84
Maria Immacolata Macioti — L'Istituto Soka Gakkai a un bivio	89
Claudia Zaccai — Libri per ragazzi	97
Manfredo Macioti — Lettera da Cusa	100
Tupa Gomes Correa — Considerazioni su turismo, mercato turistico e sfruttamento delle aree protette	107
Franco Ferrarotti — Ricordo personale di David Riesman	118

CRONACHE E COMMENTI

Maria Immacolata Macioti — Vecchie e nuove didattiche	121
Franco Ferrarotti — Speranze fallaci	125
Sonia Masiello — L'integrazione degli immigrati qualificati: una risorsa da utilizzare	125

SCHEDE E RECENSIONI	130
---------------------------	-----

SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES	139
---	-----

Indovina chi viene a cena ovvero l'intellettuale come commentale discreto dei potenti

Se l'informattissimo e acuto Luciano Canfora (nel «Corriere della Sera» del 30 giugno 2002) avesse letto il saggio di Mark Lilla «Il fascino di Siracusa» (nella New York Review of Books, 20 settembre 2001, «The Lure of Syracuse», pp. 81-86), non avrebbe dovuto spremersi le meningi più del necessario per capire come mai Umberto Eco scarti il modello Platone con riguardo al rapporto fra intellettuali e politici. Secondo Lilla, Platone avrebbe avuto il torto, o l'ingenuità, di proporre schemi di trasformazione sociale che sfioravano la pura e semplice utopia. Persuaso dal suo discepolo Dione, per ben due volte Platone si reca in Sicilia, a Siracusa, alla corte del tiranno Dionigi il vecchio, e poi, più tardi, a quella di Dionigi il giovane, ricavandone in entrambi i casi delusioni cocenti e addirittura pericolose per la sua incolumità personale.

Mark Lilla è professore di «social thought» all'università di Chicago. È appena necessario avvertire che è una delle belle speranze della sociologia americana e che, non solo in questo caso, è abbondantemente in debito verso il suo predecessore, l'indimenticabile Leo Strauss. Non ha alcuna prevenzione per quanto riguarda le consulenze degli intellettuali a favore dei potenti. Trova, anzi, che una certa domestichezza con loro possa giovare. Sarebbe una faziosità degna di Karl Popper ritenere che, con la sua «avventura siciliana», Platone si riveli un impenitente «tirannofilo».

Scartato Platone, ecco farsi avanti il suo più illustre discepolo, Aristotele. Sulla scorta dello Stagirita, Umberto Eco scorge nell'intellettuale il «consigliere del principe, che va a cena col "politico" e gli consiglia i libri giusti da leggere» (ovviamente i suoi, potrebbe supporre il lettore mal disposto). Questo modello è già tutto espresso a chiare lettere nel saggio di Lilla, che Eco si limita a parafrasare. Ma Canfora incalza: come mai non viene neppur preso in considerazione il modello Socrate? A ben guardare, che il modello Socrate non venga da Eco preso in considerazione non dovrebbe sorprendere. L'uomo di successo finisce per essere troppo invischiato con le trame e i personaggi del momento, poco importa se di destra o di sinistra, per non entrare nel gioco e contentarsi di una critica puntuale, anche dura, ma esterna. Non ha per questo sufficiente autonomia personale. Accontentarsi di essere il granello di sabbia che inceppa il meccanismo del potere e costringe i suoi detentori a un istante di auto-riflessione, non potrebbe appagarlo.

Non si tratta, evidentemente, di rinverdire i consunti miti dell'intellettuale come «lupo della steppa» — o pulcino nella stoppa? — di Hermann Hesse e neppure di bruciare incenso alla solitudine stranita e pensosa di cui discorre, con la consueta eloquenza, José Ortega y Gasset a proposito dell'«intellettuale e l'altro» in Schema delle crisi, a suo tempo pubblicato in Italia da Bompiani. Mark Lilla non perde l'occasione per spendere qualche riga piuttosto agra, rispolverando la «vergognosa figura» di Martin Heidegger rettore dell'università di Friburgo, intorno alla Innerlichkeit, ossia su quella tendenza a specillarsi l'interiorità e a toccarsi l'anima, di cui hanno tradizionalmente dato ampia prova gli intellettuali tedeschi. Si comprende che Lilla, figlio di un ambiente culturale in cui tutto — pensiero in primo luogo — si suppone subordinato ai problemi pratici ed è ritenuto vero ciò che funziona, proponga l'idea di un intellettuale di servizio, per quanto in nome di un indefinito «interesse pubblico».

Eppure, nonostante le sue critiche all'intellettuale devoto all'interiorità, Lilla è troppo avvertito per non concludere, alquanto contraddittoriamente, che «gli eventi del secolo scorso hanno semplicemente offerto l'occasione per incredibili manifestazioni di filotirannia intellettuale (intellectual phylotyranny), le cui fonti non scompariranno in circostanze politiche meno drammatiche, poiché quelle fonti fanno parte della sostanza delle nostre anime. Se il nostro storico delle idee vuole comprendere la trahison des clerics, c'è un punto in cui lui stesso dovrà guardare: dentro se stesso». Non è facile conciliare questa auto-deprecatoria conclusione con la posizione generale di Lilla, singolarmente oscillante fra le aspirazioni presuntamente utopistiche di Platone e il «razionalismo minimalista» di Raymond Aron, con qualche interessante concessione all'«azione comunicativa», da non confondersi con una sommaria parlamentarizzazione della società, di Jürgen Habermas.

Lo scandalo di scrittori deliberatamente «fuori dal coro» come Elémire Zolla è del tutto prevedibile. Recensendo il suo testo di molti anni fa, L'Eclisse dell'intellettuale, quando Zolla collaborava al «Tempo presente» di Ignazio Silone e di Nicola Chiaromonte, mi permettevo di dire che quel canto funereo mi metteva stranamente di buon umore. Lungi dall'entrare in eclisse, l'intellettuale mi sembrava ormai sempre più richiesto, invitato, non solo a cena, ricercato come consulente, fine dicitore, se non come precettore del «giovin signore» dell'abate Parini o attento raccoglitore di briciole al banchetto del ricco Epulone. A Zolla, recentemente scomparso, non si può invece negare una sostanziale coerenza, cui non nuocerà l'ingenerosa osservazione di quel pur sensibile e raffinato scrittore che è Armando Torno (nel «Corriere della Sera») circa la sua partecipazione al Maurizio Costanzo Show «perché bisogna pur vivere». Se Torno fosse stato qualche volta invitato, saprebbe che non si dà compenso in termini finanziari, salvo forse un modesto risarcimento psichico in termini di notorietà, specialmente in provincia.

F.F.

SAGGI

Tocqueville e Weber sulle origini sociologiche della cittadinanza: La cultura politica della democrazia americana

di
STEPHEN KALBERG

L'opera di Alexis de Tocqueville «*La democrazia in America*» è considerata in generale l'analisi più approfondita sulla società americana che sia mai stata scritta.

Ben più di un «commento politico», questo classico si concentra su «modi e maniere» — i costumi — che stanno a reale fondamento della cultura politica degli Stati Uniti. Due grandi temi, scaturiti entrambi dall'interesse di Tocqueville per le rilevanti differenze tra la «nazione democratica e la nazione aristocratica» e i modi in cui «l'uguaglianza di condizioni» influenza pesantemente la società americana, stanno al centro della sua analisi: la preoccupazione rivolta verso il potenziale pericolo di una «tirannia della maggioranza» insieme all'enfasi posta sulla necessità dell'ampia diffusione delle associazioni civili a garanzia della stabilità della democrazia.

Anche Max Weber soggiornò negli Stati Uniti e l'interesse per le vicende di quel Paese lo accompagnò per tutto il corso della vita. Sebbene assai meno noto e diffuso degli altri suoi lavori, il suo commento alla cultura politica americana, affronta i due principali argomenti già oggetto dell'interesse di Tocqueville¹. L'esame di questi scritti e il confronto delle loro conclusioni con quelle raggiunte da Tocqueville in relazione agli stessi temi, rappresenta l'obiettivo principale di questo studio. Tocqueville cerca di catturare l'essenza della cultura politica degli Stati Uniti facendo in larga mi-

¹ Oltre a brevi osservazioni in numerosi testi, Weber esamina gli Stati Uniti in *Economia e Società* (vedi in modo particolare ES 1204-10), nel saggio sulle «Sette» (FMW: 302-22), in «Chiese» e «Sette» in *Nord America* (CS: 7-13), ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, e nella raccolta di saggi in risposta alle critiche circa la tesi dell'etica protestante (Weber, *Die Protestantische Ethik II*, Hamburg, Siebster Taschenbuch Verlag, 1972). In una lettera a J.P. Mayer, la moglie di Weber afferma che Weber aveva «indubbiamente» letto Tocqueville (vedi Mayer, 1972: 166, n. 11). Discutendo l'ampio recepimento di Tocqueville in Germania, Eschenburg (1976: 879, 922-4, 927-8) osserva che Dilthey, Roscher e Tönnies avevano tutti letto Tocqueville. A quanto mi è dato di sapere, tuttavia, Weber non commenta né cita mai Tocqueville.

sura riferimento al concetto di *tirannia della maggioranza* e alla grande capacità riconosciuta agli americani di creare associazioni civili. Weber, come già Tocqueville, riconosce nella vita americana la tendenza debilitante verso un rigido conformismo sociale ma si concentra in particolare su di un «individualismo teso al dominio del mondo» e sullo sviluppo di una definita sfera civica caratterizzata da una definita gamma di valori.

Nel portare avanti il confronto fra Tocqueville e Weber, questo saggio ha l'ambizione di definire le diverse prospettive utilizzate da questi classici per osservare la cultura politica americana, mettendo a confronto il modello di analisi di Tocqueville, più strutturale e fondato sul concetto di interesse, con quello di Weber in cui l'enfasi è posta invece sul significato dei valori e delle credenze, per poi mettere in luce alcuni tra gli assi portanti della cultura politica americana. Sulla base delle intuizioni di entrambi i teorici, il mio commento ha per oggetto una serie di forze sociologicamente rilevanti che stanno all'origine della moderna cittadinanza.

Una tirannia della maggioranza negli Stati Uniti?

Dopo un soggiorno durato nove anni, Tocqueville lasciò gli Stati Uniti serbandone un'impressione del tutto favorevole (si veda ad esempio, 1945, vol. 1:X). Convinto che il governo democratico sarebbe giunto a lambire anche le coste dell'Europa e nel tentativo di impartire ai suoi concittadini la lezione appresa, egli sperò di favorire lo sviluppo della democrazia in Europa e, in particolare, in Francia (1945, vol. 1: IX-X, 3, 14-15, 338-42). Ciò nonostante egli rimase scettico su di un punto in particolare: fintanto che fosse esistita una serie di ben definite «misure di protezione», egli temeva che la democrazia avrebbe inevitabilmente portato a una tirannia della maggioranza (si veda 1945, vol. 1: 14-15, 341-2).

La democrazia statunitense, sostiene Tocqueville, è fondata sull'assunto essenziale secondo il quale l'opinione della maggioranza gode di una sorta di *autorità morale*. È noto che «Vi è più intelligenza e saggezza in un gruppo di uomini uniti insieme di quanta non ve ne sia in un uomo solo» (1945: vol. 1: 265), e ancora «l'interesse di molti è da preferire a quello di pochi» (1945: vol. 1: 266). «L'autorità — egli sostiene — nasce dal volere della maggioranza» (1945: vol. 1: 269) e la maggioranza considera se stessa come una «intelligenza superiore» (1945: vol. 1: 265).

Tocqueville richiama l'attenzione sul «germe della tirannia» che nasce dal semplice fatto che «il diritto e gli strumenti del comando assoluto» (1945: vol. 1: 270), convogliati verso la maggioranza, non sono contrastati da alcuna forza contraria. Se non esistono ostacoli ... al suo sviluppo» (1945: vol. 1: 266, si veda anche 270-1), a chi può appellarsi l'individuo di opinione contrariato? La legislatura rappresenta la maggioranza e l'esecutivo viene eletto dalla maggioranza. In molti stati persino i giudici vengono eletti: «Quando, dunque, io vedo accordare il diritto o la facoltà di

fare tutto a una qualsiasi potenza, si chiami essa popolo o re, democrazia o aristocrazia, si eserciti essa in una monarchia o in una repubblica, io dico: qui è il germe della tirannide; e cerco di andare a vivere sotto altre leggi» (1945: vol. 1: 270).

Tocqueville sostiene che il grande potere della maggioranza si manifesta in particolare in relazione all'«esercizio del pensiero». Laddove la maggioranza rappresenti la corte legittimata all'appello finale, gli individui divengono assolutamente consci delle e sensibili alle opinioni dei loro concittadini. In più, una volta sancite dal voto della maggioranza, le decisioni pongono definitivamente fine a ogni discussione. I dibattiti sulle grandi e fondamentali questioni si concludono. Ancora, sancisce Tocqueville «Non conosco un paese in cui regni, in generale, una minore indipendenza di spirito e una minore vera libertà di discussione»(1945: vol. 1: 273) e sembra che «a prima vista, che in America gli spiriti siano stati formati tutti sullo stesso modello, tanto che essi seguono esattamente le stesse vie» (1945: vol. 1: 277). Prevala una certa ristrettezza di opinione, al punto che sorge il problema se si possa dire o meno che esistono libertà politiche. Chiunque sostenga posizioni e opinioni opposte a quelle della maggioranza, si rende ben presto conto di non poter fare carriera politica e, spesso, è persino bersaglio di ostracismo sociale.

Per Tocqueville l'insegnamento è chiaro: ovunque vi sia un governo «fatto da sé» e gli individui si sentano uguali agli altri, il risultato sarà la conformità delle opinioni. Ovunque ai cittadini manchi un chiaro status sociale ascritto ed essi debbano perciò definire da soli la loro posizione sociale, tanto nelle democrazie quanto, se pur in modo diverso, nelle società feudali, essi divengono eccessivamente sensibili alle opinioni degli altri al solo scopo di evitarne il disprezzo (si veda 1945, vol. 1: 274-7). Mentre la superiorità dell'aristocrazia non viene mai posta in discussione e neppure indebolita, a dispetto delle dichiarazioni più feroci e dei peggiori comportamenti (fintanto che essa rimane saldamente legata alla nobiltà di nascita), i cittadini di una società egualitaria devono creare e ricreare continuamente la loro posizione sociale facendo costante riferimento alle opinioni dei pari. Per di più, accade frequentemente che la ricerca di favori e l'eccessivo asserimento siano comportamenti assai diffusi. Diversamente da quanto accade nelle società stratificate con una logica organica, nelle quali le persone sono strettamente legate le une alle altre da una rete di vincoli, di doveri e di responsabilità predefiniti, l'uguaglianza implica l'allontanamento poiché alle persone viene a mancare la chiara «percezione della propria posizione», tipica invece della società feudale. Questo isolamento, da un lato consente a ciascuno di «concentrare l'attenzione su stesso» (1945, vol. 2: 23) e, dall'altro, di accrescere la propria consapevolezza e sensibilità verso le opinioni degli altri. Secondo Tocqueville: «un re ha solo un potere materiale, che agisce sulle azioni ma che non può toccare la volontà, mentre la maggioranza è dotata di una forza, insieme materiale e morale, che agisce sulle volontà come sulle azioni e che annienta nel tempo stesso l'azione e il desiderio di azione» (1945, vol. 1: 273, si veda inoltre 276-8). «Le conseguenze future di un simile stato di cose sono funeste e pericolose» (1945, vol. 1: 266).

Tocqueville scoprì tuttavia un insieme di potenti forze che tendono a opporsi e a controllare la «tirannia». Considerate tutte insieme, esse sono in grado di moderare la paura dell'individuo per le pericolose conseguenze dell'«onnipotenza» della maggioranza. In primo luogo, Tocqueville richiama l'attenzione su alcuni fattori secondari: l'amministrazione decentrata presente negli Stati Uniti che non entra nei «dettagli» del governare (1945, vol. 1:287), una professione legale forte che, orientata al rispetto della legalità, alla regolarità e all'ordine pubblico, sta «al di sopra delle masse» come «un'aristocrazia naturale», opponendosi all'innovazione e «neutralizzando» i vizi del governo del popolo (1945, vol. 1: 282-90); e infine l'istituzione di un processo mediante corte di giustizia che familiarizza i cittadini con le leggi e «investa» il popolo della guida della società, educandoli alla responsabilità e alla prudenza. Il processo mediante corte di giustizia, oltre ad «obbligare [i cittadini] a curarsi di questioni che riguardano gli altri, anziché solo delle proprie conduce a una diminuzione dell'egoismo individuale» (1945, vol. 1: 291-7). Tocqueville sottolinea inoltre l'importanza della stampa libera (1945, vol. 2: 343), del diffuso rispetto, negli Stati Uniti, per le leggi e i regolamenti, di un corte e di un sistema giudicante forti per sostenere il diritto a contenere le masse e «opporci alle imperfezioni della natura umana» (1945, vol. 2: 343; vol. 1: 310). In ultimo, egli sostiene ancora con fermezza che le istituzioni municipali «trasmettono il gusto per la libertà» (1945, vol. 1: 310). Tocqueville, comunque, concentra la sua analisi su due ulteriori strumenti di salvaguardia che «attenuano la tirannia delle masse» e «difendono la democrazia»: la religione e le associazioni civili.

Egli enfatizza ripetutamente l'importanza della religione. Il gran fluire di eventi e il perpetuo cambiamento che regnano nelle epoche caratterizzate dall'uguaglianza delle condizioni, mettono in grande pericolo le democrazie. Secondo Tocqueville l'uguaglianza implica rinnovamento e un continuo spostamento della politica e della morale. «Tutto, nel contesto morale, sembra incerto e indeterminato» (1945, vol.1: 340) quando regna l'uguaglianza. «La pratica quotidiana del vivere richiede costanza e la gioia e la grandezza possono manifestarsi solo se viene imposta una salutare restrizione all'intelletto» (1945, vol. 2:22). Con il diffondersi dell'uguaglianza, pertanto, la religione diviene sempre più necessaria, poiché «ispira principi diametralmente opposti» (1945, vol. 2:23): «idee ben definite circa Dio e la Natura umana e modelli di verità e virtù — che, quindi, non era più necessario andare a cercare nelle politiche quotidiane» (1945, vol. 2:22). Abbandonando i principi assoluti e quindi relativizzando l'avidità, l'invidia e l'egoismo, la religione salvaguarda la moralità, «e la moralità è la miglior garanzia per la legge e la base più sicura per il perdurare della libertà» (1945, vol. 1:46). Sostiene ancora Tocqueville, «si può governare senza fiducia, ma non senza libertà. La religione è tanto più necessaria per una democrazia, poiché i vincoli morali devono essere tanto più rinforzati quanto più i vincoli politici risultano essere rilassati» (1945 vol. 1:318; si veda anche 1945 vol. 2:23,27).

Anche le associazioni civili costituiscono una forte misura di preven-

zione contro la tirannia della maggioranza. Secondo Tocqueville, esse si frappongono tra i singoli e la maggioranza e, facendo da ostacolo alla trasmissione non mediata dell'opinione di quest'ultima, proteggono l'individuo dalla sua tirannia. Nel contempo, le associazioni civili, combattono l'isolamento psicologico che nasce dall'uguaglianza delle condizioni, «offrendo limiti e linee di condotta a individui altrimenti insoddisfatti» (1945, vol. 2:124). In più, esse supportano gli individui, «facilmente persi» ed esposti al rischio di «scomparere nella massa», nell'acquisizione della pratica all'«autogoverno», nel coinvolgimento nell'attività politica e nel far sentire la loro voce, molto meglio di quanto non accada quando gli individui stanno soli o aderiscono a una folla incontrollata: «Maggiore è la molteplicità delle piccole questioni, ... quanto più per gli uomini diventa facile portare avanti grandi imprese in comune» (1945, vol. 2:123). In ultimo, le associazioni civili portano continuità e, quando sono numerose, mantengono in equilibrio gli schieramenti tra loro in opposizione.

Tali misure di prevenzione potrebbero essere ben efficaci contro i pericoli — tanto l'isolamento quanto la pressione alla conformità — portati dall'uguaglianza delle condizioni, in quanto prevengono l'estrema centralizzazione delle opinioni, prerequisito alla costituzione delle maggioranze e al loro incontrovertibile sostegno da parte dell'opinione pubblica. Piuttosto che diventare rapidamente superflua, la discussione politica potrebbe invece continuare, i diritti delle minoranze essere salvaguardati, le opinioni essere meno circostanziate e l'«esercizio del pensiero» e l'immaginazione essere meno limitati.

Nonostante ciò, in quasi ogni sezione della *Democrazia in America*, ricompare un dubbio profondo e persino un certo scetticismo nei confronti della stabilità di lungo periodo del governo democratico in condizioni di uguaglianza. Questo tema viene esplorato da una grande varietà di prospettive. Tocqueville vede, negli Stati Uniti, un netto restringimento dei parametri del dibattito e dell'opinione pubblica. Per via dell'importanza che la religione detiene a tale riguardo, Tocqueville è particolarmente restio a suggerire l'adozione di una democrazia di stile americano in Europa, dove le associazioni civili e la religione sono deboli (si veda 1945, vol. 1:341; vol. 2:114). Così, alla fine, egli rimane cauto.

Gli scritti di Max Weber, implicitamente, pongono il problema se l'analisi di Tocqueville colga precisamente o meno, gli aspetti centrali della cultura politica americana. E' possibile che Tocqueville abbia dato eccessiva enfasi all'onnipotenza della maggioranza e al rischio di tirannia? Ha ritratto in modo adeguato il carattere dell'individualismo americano?

Al pari di Tocqueville, Weber richiamò l'attenzione sulla natura insolita della società americana, basata sui gruppi e sulla rigidità della pressione alla conformità che ne risulta (*Konformitätsdrang*). Egli, però, non vide mai il rischio di una «tirannia della maggioranza» o l'individuo come debole e infiacchito. Piuttosto scoprì la forza che stava proprio al nucleo della cultura politica americana, l'individualismo teso al «dominio del mondo» (*Weltbeherrschende*) portato dal Protestantismo ascetico, che sembrò controbilanciare efficacemente qualsiasi tendenza verso una tal tiran-

nia, in modo davvero assai più esaustivo delle misure di prevenzione identificate da Tocqueville. Seguendo tanto Tocqueville quanto Weber, è possibile comprendere meglio la cultura politica americana facendo riferimento a una *tensione* tra la pressione conformista insita nell' «uguaglianza di condizioni» da una parte e all'individualismo, tipico del protestantesimo ascetico che affida i singoli alle proprie forze dall'altra? Se è così, quali insegnamenti possono essere tratti per la comprensione della democrazia americana e della cultura politica della cittadinanza?

Weber rifiutò la visione, dominante in Europa al volgere del secolo, che vedeva la democrazia americana come radicata in individui solitari e atomizzati (CS: 10; FWM: 308-12). Egli sostenne invece, come Tocqueville, che la società americana fosse caratterizzata da associazioni onnipresenti: chiese, sette, club, organizzazioni per il tempo libero, e così via. Entrambi gli autori osservarono come gli americani creassero gruppi con rapidità straordinaria e con grande scioltezza. In più, sebbene l'essere membri di associazioni garantisse sicuramente un certo senso di appartenenza e un luogo sicuro e solido dove svolgere attività, Weber enfatizzò come ciò costituissero anche un «segno di rispettabilità», il marchio di un onore socialmente riconosciuto. La tensione verso l'onore, così centrale nelle società feudali, non era completamente svanita; al contrario, esso rimase forte nelle società egualitarie, pur assumendo una forma diversa: ora esso si «acquisiva» anziché essere attribuito per nascita (si veda FWM: 308-11; CS: 8; ES: 933). La democrazia americana, sostenne ancora Weber, non poteva essere considerata come un «mucchio di sabbia» fatto di individui solitari, gli Stati Uniti andavano piuttosto intesi come una società di «membri di associazioni», associazioni su vasta scala e «associazioni esclusive» «La democrazia americana non è un cumulo di sabbia fatto di individui fra loro slegati, ma un intreccio di sette, associazioni e club, assolutamente esclusivi ancorché assolutamente volontari, che rappresentano il centro della vita degli individui» (ES: 1207; si veda inoltre CS: 10; FMW: 310).

Il lavoro di Weber si concentra così su un aspetto della vita americana già sottolineato con forza da Tocqueville: le sue molte e multiformi «associazioni civili». Sebbene non abbia mai fatto esplicito riferimento al modo in cui queste associazioni restringessero «l'indipendenza mentale» degli americani, egli era certamente conscio di questo pericolo, come risulta particolarmente evidente nella discussione intorno alle pressioni conformiste presenti nelle sette protestanti ascetiche e al loro potere di espellere e condannare e bandire chi avesse disubbidito: «La reputazione di ogni membro [delle sette] è per la gran parte legata alle sue reali qualità, poiché la forza dell'indottrinamento e l'impatto dell'esclusione sono assai più efficaci di quanto possa esserlo qualsiasi disciplina ecclesiastica autoritaria» (ES: 1206; si veda inoltre 1205-7; FMW: 317; CS:8).

Queste osservazioni sembrerebbero portare Weber alle conclusioni di Tocqueville: negli Stati Uniti esiste un effettivo rischio di tirannia della maggioranza. In effetti, secondo l'interpretazione di Weber, l'influenza delle sette e delle chiese protestanti ascetiche sul comportamento dei fedeli potrebbe essere ritenuta capace di mettere in luce le basi sociologiche di

una tale tirannia. Egli, tuttavia, non giunse mai a queste conclusioni e la sua attenzione si volse decisamente verso un altro aspetto della democrazia americana: *l'individualismo rivolto al dominio del mondo* propugnato dal protestantesimo ascetico. L'interesse per questo aspetto porta Weber a concludere che, negli Stati Uniti, ogni potenziale pericolo potrebbe essere attenuato da una forza contraria ben più efficace delle misure preventive individuate da Tocqueville. Alla base di questa diversità nel leggere la cultura politica americana, stanno approcci assai diversi alla sociologia storico-comparativa: mentre l'uno è ancorato alla nozione di *Verstehen* e alla forte condivisione dei valori, l'altro offre una metodologia tipo più strutturale fondata sul concetto di interesse.

Senza dubbio, i protestanti ascetici aderivano ai comandamenti di Dio in conseguenza della possibilità puramente pragmatica di essere espulsi dalle loro comunità religiose e per timore dell'ostracismo sociale. L'intera sociologia di Weber, comunque, enfatizza anche un'altra dimensione dell'esperienza umana: la fede. Egli non mette in dubbio che la fede religiosa possa essere sincera, cosciente e sociologicamente significativa. Come fa notare spesso, è certamente difficile per «noi moderni» immaginare l'urgenza che rivestiva per il protestante del sedicesimo e diciassettesimo secolo la domanda basilare (si vedano PE: 109-10, 155, 183, 233 n.66; CS: 11): «sono tra i salvati?». Tuttavia, questa difficoltà potrebbe non condurre i sociologi a concludere che i calvinisti, i metodisti, i mennonisti, i battisti, i quaccheri, i pietisti e i congregazionisti, non potessero essere sinceramente devoti.

Centrale nella sociologia weberiana è il tentativo di *comprendere* il senso soggettivo dell'agire sociale di individui collocati in gruppi sociologicamente significativi (per esempio, gruppi di status e organizzazioni quali chiese, sette e burocrazie). Se, per esempio, si ricostruisce il senso soggettivo per i calvinisti, apparirà chiaro che la conformità alle opinioni dei pari nella chiesa, costituiva effettivamente solo uno degli aspetti della loro devozione religiosa. Un'ulteriore componente rappresentata dal loro forte individualismo o, in termini weberiani, dal loro ascetismo orientato al dominio del mondo, appare come ugualmente significativo e basato direttamente sulle loro credenze e convinzioni. Weber sostiene ancora che l'individualismo trascurato da Tocqueville *coesista*, nella democrazia americana, con quella conformità sociale che porta con sé il pericolo di una tirannia della maggioranza. Infatti esso offre una potente misura preventiva contro tale tirannia. In che modo?

Diversamente dai cattolici, i credenti calvinisti² stavano soli di fronte al loro Dio, non erano supportati da una chiesa di credenti virtuosi e neppure da quel particolare tramite per arrivare a Dio rappresentato dai preti, dai vescovi, dai cardinali e dal Papa. Chiamati a leggere e interpretare le scritture per loro conto, i calvinisti si trovavano in relazione diretta con Dio. In più, il loro Dio, il Dio iroso vendicativo, distante e onnipotente

² Mi sto concentrando qui solo su una delle chiese ascetiche protestanti: il Calvinismo. Questa chiesa, e specialmente il Calvinismo Riformato, costituisce il più puro esempio di Weber (vedi PE: 98-128).

del Vecchio Testamento, richiedeva una stretta osservanza dei suoi comandamenti e l'umana debolezza non poteva trovare assoluzione nella confessione. Infine, i calvinisti osservanti, come già i monaci cattolici prima di loro, dovevano la loro lealtà esclusivamente a Dio, e così, le relazioni intime, persino quelle tra sposi, dovevano assumere un tono di moderazione e morigeratezza, poiché la forte fedeltà verso gli altri poteva mettere a rischio la relazione più importante, quella con Dio.

Una dottrina così costruita avrebbe potuto condurre soltanto a un solido e indipendente individualismo. Tuttavia, secondo Weber, il calvinismo fu anche di più. In conseguenza delle riforme intraprese da Richard Baxter, un autorevole pastore inglese del diciassettesimo secolo nonché attento commentatore sull'etica puritana, l'attività terrena — il lavoro duro, la competizione, la ricerca del profitto, e così via — poteva portare ai credenti la ricchezza segno del favore di un Dio onnipotente e onnisciente (o almeno era loro dato credere). Certamente, Dio avrebbe favorito solo coloro che aveva prescelto — o *predestinato* — per essere salvati. In tal modo, l'attività pratica in se stessa, o il *dominio* del mondo nel nome della creazione sulla terra di un prospero regno di Dio, acquisiva, con Weber, la veste di un puro e semplice « premio di carattere religioso » (si veda PE: 98:128, 155-80) tanto più a causa del carattere distintamente *ascetico* di questa dottrina.

Tutte le attività intraprese nel nome dell'accumulazione di ricchezza, erano adesso legittimate e persino fortemente incoraggiate: la competizione accesa, l'innovazione, la mobilità verso l'alto, l'assunzione di iniziativa e di rischio. Questo nuovo modo di condurre la vita (*Lebensführung*) — secondo Weber un nuovo *ethos*, o un nuovo insieme di valori — non solo liberò un'enorme energia e instillò un forte dinamismo nello sviluppo economico americano, ma portò con sé anche un energico e vivace « individualismo orientato all'azione ». Il Calvinismo Riformista, se da un lato orientò l'individualismo alla ricerca della conferma dello stato di grazia del credente attraverso l'accumulazione della ricchezza, dall'altro attribuì ai devoti la responsabilità della loro condotta. *Ciascuno*, nella nuova « Città sulla collina », doveva dimostrare fedeltà a Dio e seguire i suoi comandamenti, poiché nella sua comunità « debolezza » e « male mondano » dovevano essere dominati. L'accettazione passiva del male era proibita; i fedeli dovevano « essere forti » e *agire contro* il male (PE: 98-127). In più, con la Riforma Calvinista, i credenti avevano un nuovo obbligo religioso: se i governanti avessero violato le leggi di Dio essi erano chiamati a protestare e persino a rovesciare l'autorità illegittima (si veda CS: 10; ES: 1208-9). In tal modo, il devoto veniva autorizzato ad agire con decisione, in nome di un gruppo di credenti, tanto nell'arena politica quanto in quella economica (si veda PE: 155-80): « le sette e le congregazioni protestanti furono uno dei principali fondamenti storici del moderno "individualismo", in particolare grazie alla loro capacità di liberarsi dei lacci del sistema patriarcale e autoritario — oltre che al loro particolare modo di interpretare il comandamento secondo il quale si deve maggiore obbedienza a Dio che agli uomini » (FWM: 321).

Questa breve e incompleta rassegna (si veda Kalberg: 1996: 57-64) circa le argomentazioni di Weber in *Etica Protestante e Spirito del Capitalismo*, è comunque sufficiente per indicare che fu la Riforma Calvinista, così come il protestantesimo in generale, a introdurre nel paesaggio americano il forte individualismo che lo caratterizza. La prontezza ad agire e a riformare il mondo in nome dei valori religiosi, scaturì dalle chiese protestanti ascetiche e dalle sette. Né cauti, né contemplativi e neppure sottostanti al casuale fluire della vita di ogni giorno, i fedeli erano ora, attraverso il loro agire *etico*, motivati a trasformare la società come un tutto. L'insegnamento e l'attento accrescimento dell'individualismo teso al dominio del mondo, divennero attività fondamentali nella famiglia e nelle congregazioni che si autogovernavano.

Weber sottolinea come i devoti fossero incoraggiati dal loro credo ad agire non soltanto contro le autorità secolari ingiuste ma anche, se necessario, contro l'opinione pubblica (ES: 1208-09; CS: 10). Se l'agire etico rivolto allo scopo che organizzava la vita quotidiana andava contro le opinioni di interi gruppi, anche se di maggioranza, il fedele era *obbligato* ad andare contro l'opinione pubblica. La loro azione etica era intensamente imbevuta del loro stesso ascetismo. In più, l'importanza dominante della questione della salvezza, garantiva che il poderoso lavoro svolto dai credenti per il controllo dell'attività quotidiana, sarebbe stato incentrato sui principi e le regole astratte di Dio, piuttosto che sulle particolari caratteristiche delle persone, sui loro vincoli emozionali o sulle mode del momento (si veda PE: 115-16; ES:578).

Con l'avanzare, nel diciottesimo e diciannovesimo secolo, dell'industrializzazione, dell'urbanizzazione e della secolarizzazione, gli aspetti estremi dell'ascetismo mondano, si cristallizzarono in modelli utilitaristici di azione (si veda PE: 48-56). Cionondimeno, in molte comunità, l'individualismo orientato al dominio del mondo rimase, assumendo un aspetto normativo. Un tempo completamente privo di significato religioso, esso veniva ora trasmesso e coltivato dalle famiglie, dalle comunità e dai capi della comunità. Questo individualismo era caratterizzato da risolutezza e da un solido ottimismo circa la capacità delle persone di sfidare le tradizioni più consolidate e di affrontare i problemi sociali. Esso, inoltre, motivava gli individui a contrastare l'opinione popolare.

Da qui si comprende come l'interpretazione dell'individualismo data da Tocqueville, si discosti profondamente da quella data da Weber. Egli, infatti, non attribuisce al protestantesimo ascetico una particolare influenza sullo sviluppo dell'individualismo negli Stati Uniti. La sua disamina della religione rimane, quanto meno, limitata a una discussione generale sul modo in cui le credenze religiose forniscono modelli di comportamento e di virtù³ che risultano indispensabili affinché una società egualitaria pos-

³ Tocqueville osserva che negli Stati Uniti si possono trovare « innumerevoli » sette (1945, vol. 1: 314; vol. 2: 28), ma in nessun punto le distingue né per nome né per dottrina. Piuttosto, la sua discussione è notevolmente generica. Distinzioni fra Protestanti e Cattolici si osservano solo di rado (vedi 1945, vol. 1: 311; vol. 2: 30-1).

sa evitare la tirannia della maggioranza (si veda 1945, vol.2: 22-9)⁴.

Per Tocqueville, come si è fatto notare, l'individualismo sorge con il declino del feudalesimo e con l'apparire dell'egualitarismo. A suo parere, «l'individualismo ha origini democratiche e minaccia di svilupparsi via via che le condizioni si livellano» (1945, vol. 2: 105). Da queste argomentazioni, che hanno un carattere assolutamente strutturale, discende che l'uguaglianza in sé sgretola la struttura degli status ascritti e dei doveri a essi collegati tipici della stratificazione organica del feudalesimo, consentendo agli individui di considerare se stesse come liberi dai retaggi del passato oltre che da tutti i vincoli societari predefiniti. Il «vincolo dell'affetto umano si estende, ma si affievolisce» (1945, vol. 2: 104). Senza solide gerarchie sociali, le perone non sono più «anelli di una catena». Si staccano le une dalle altre fino a diventare tra loro estranee: «A mano a mano che le condizioni si eguagliano, si trovano sempre più individui che, pur non essendo più abbastanza ricchi e potenti da esercitare una grande influenza sui loro simili ... non debbono nulla a nessuno; essi si abituanano a considerarsi sempre isolatamente e immaginano volentieri di avere interamente in mano il proprio destino» (1945, vol. 2: 105; si veda inoltre vol.2: 104-7). Per Tocqueville, fondamentalmente, l'individualismo comporta l'isolamento degli individui — una sorta di «atomizzazione» — e una «concentrazione dell'attenzione su se stessi»: «la democrazia ... riconduce continuamente l'individuo verso se stesso e minaccia di rinchiuderlo tutto intero nella solitudine del proprio cuore» (1945, vol. 2: 106; si veda inoltre vol. 2: 304, 343).

Ben lungi dall'essere orientato al dominio del mondo o dall'essere radicato nella rigida osservanza dei principi e delle regole astratte propri dell'ascetismo, questo individualismo risulta indebolito e privo di una chiara linea direttiva interna, poiché «l'uguaglianza mette da parte gli uomini e li indebolisce» (1945, vol. 2: 343)⁵. Non sorprende pertanto che nella sua trattazione delle diverse misure di prevenzione contro la tirannia della maggioranza, Tocqueville non faccia riferimento all'individualismo. L'individualismo che Weber scorge nella democrazia americana — ancorato all'orientamento verso il dominio del mondo del protestantesimo ascetico piuttosto che a un processo di livellamento sociale — diverge nettamente da quello di Tocqueville.

In più, la tesi di Tocqueville sulla tirannia della maggioranza, deriva da una visione dell'individuo inteso come fondamentalmente passivo e timido. Secondo la nostra ricostruzione, le osservazioni di Weber sulla cultura politica americana richiamano a un tipo di individualismo assai diverso, caratterizzato non soltanto da una rigida conformità, ma anche intrinsecamente ancorato agli orientamenti verso valori e principi assoluti. Capace di «agire nel mondo» in nome dei principi su cui si fonda, l'individuali-

⁴ Tocqueville, mentre considera debole la religione in Europa (vedi 1945, vol. 1: 339), la trova estremamente forte negli Stati Uniti (vedi, per esempio, 1945, vol. 1: 45, 314-16, 319-26).

⁵ La descrizione che Tocqueville dà dell'individualismo è piuttosto aspra, così come la sua opposizione al populismo (vedi 1945, vol. 2: 22-3, 104-5).

smo può ergersi persino contro un'opinione dominante sostenuta dall' «onnipotenza della maggioranza»⁶.

L'analisi di Weber mostra la tesi di Tocqueville sulla tirannia della maggioranza come il risultato di un ritratto della democrazia americana che considera soltanto uno dei suoi due assi principali. Una perdurante tensione, nella cultura politica americana, tra un individualismo teso al dominio del mondo da una parte e una forte pressione alla conformità sociale e agli orientamenti di gruppo dall'altra, sta al centro dello studio di Weber. *L'oscillazione pendolare* attraverso una gamma che va dall'individualismo «orientato al mondo» fino alla conformità sociale, è assolutamente tipica. Si tratta, in entrambi i casi, di aspetti profondamente radicati nella storia religiosa americana nessuno dei quali, secondo Weber, nasce quale trasformazione di natura puramente strutturale portata dal sorgere delle condizioni di uguaglianza. Quando lo si utilizza come griglia esplicativa, sostiene Weber, l'egualitarismo trascura la questione centrale del suo contesto *culturale*.

Entrambi gli autori, inoltre, si concentrano sulla rilevanza sociologica delle associazioni civili per la cultura politica americana, e si meravigliano in egual misura della loro «ubiquità». Ancora una volta, però, le loro spiegazioni divergono: mentre per Tocqueville le associazioni civili derivano, oltre che da una grande varietà di interessi, primariamente dalle associazioni politiche, Weber sostiene che sia indispensabile un insieme di valori veicolatori — che insieme costituiscono una *sfera civile* ben definita — affinché le associazioni civili possano apparire su vasta scala.

Il ruolo centrale delle associazioni civili

Come si è fatto notare in precedenza, Tocqueville sostiene che con il declinare delle gerarchie sociali tipiche della società feudale, sorga per l'individuo il forte rischio di diventare via via sempre più isolato. Privati di un solido «senso spaziale di appartenenza» e, pertanto, di legami stabili con gli altri e con il passato, gli individui coinvolti nel processo di livellamento sociale tendono sempre più a stare per conto loro (1945, vol. 2: 109-10). Tale separazione non porta soltanto all'individualismo e al contemporaneo diffondersi del conformismo, ma implica anche «il rischio di una grave instabilità seguita dall'acclamazione dell'autoritarismo di un leader forte. L'onnipotenza della maggioranza, sostiene Tocqueville, «è irta di pericoli per le repubbliche americane» (1945, vol. 1: 202; si veda inoltre vol. 2: 336-8).

Le «nazioni democratiche», teme Tocqueville, «sono soggette a un nuovo tipo di oppressione, ... diversa ... da quanto mai esistito in passato (1945, vol. 2: 336): anarchia e asservimento minacciano la loro stabilità nel lungo periodo. Come egli sottolinea, «Il principio di equità genera due

⁶ Weber scopre qui una fonte sociologica forte per la nozione di «Diritti dell'Uomo» (vedi ES: 1208-9).

tendenze: l'una conduce gli uomini dritti all'indipendenza ma può improvvisamente farli deviare verso l'anarchia; l'altra ... li conduce all'asservimento» (1945, vol. 2: 304, si veda inoltre vol. 1: 279, vol. 2: 23). L'asservimento sorge anch'esso come conseguenza della tendenza che la democrazia dimostra a «distruggere tutti i gradini tra il popolo e i re», lasciando così gli individui soli e isolati «davanti al potere dello stato» (1945, vol. 2: 336-7).

Tutte le misure di prevenzione menzionate in precedenza, si oppongono all'anarchia e all'asservimento. Tocqueville riserva un'attenzione particolare alle associazioni civili. La tendenza verso l'autoritarismo espressa dalle società egualitarie, sostiene, può essere stroncata se la formazione delle associazioni civili avviene con la stessa intensità del livellamento sociale (1945, vol. 2: 114-18). Nonostante esse siano orientate in prevalenza alla politica, alla religione, all'attività professionale, agli hobby e al tempo libero, le associazioni rappresentano un solido bastione contro il dispotismo. Così come altre organizzazioni danno forza ai cittadini originariamente deboli e offrono loro protezione attraverso la raffinata arte del governare, le associazioni civili si dimostrano indispensabili in condizioni di uguaglianza.

Fortunatamente, egli sottolinea, gli americani sono molto bravi a creare associazioni. Lo fanno «costantemente», in modo assolutamente naturale. Tocqueville parla di una abilità estrema a fondare associazioni civili di «mille ... specie» (1945, vol. 1: 114) «anche per le più piccole iniziative» (1945, vol. 2: 115, si veda anche vol. 2: 117). In America le associazioni civili vengono create rapidamente per occuparsi dei malanni di ogni genere, «in Inghilterra se ne occupa la classe più alta, mentre in Francia è il governo a farlo» (1945, vol. 2: 114). «In questo senso gli americani hanno molto da insegnare agli europei» (1945, vol. 2: 118).

La centralità delle associazioni civili nell'analisi di Tocqueville solleva un importante interrogativo: come fanno gli americani a crearle con tanta destrezza? Che le associazioni civili non siano comparse come un prodotto spontaneo delle condizioni di uguaglianza appare chiaro dai suoi commenti sulla Francia. Con il declinare del feudalesimo, lungo tutto l'arco del diciassettesimo, diciottesimo e diciannovesimo secolo, si assistè all'espandersi del livellamento sociale che portò avanti, per un verso, la richiesta di un «governo più capace e attivo» (1945, vol. 2: 116) e per l'altro un «individualismo di gruppo»: una varietà di classi con confini ben delineati andò sviluppandosi, ognuna sostenendo una sua richiesta di riconoscimento sociale e di specificità (si veda Tocqueville, 1955: 96).

Tocqueville vide nascere nell'ambito commerciale il primo impulso verso la creazione delle associazioni civili in America. Interessi economici comuni, infatti, spingono le persone ad associarsi. Al moltiplicarsi di questi «piccoli affari», le persone acquistano esperienza dello stare insieme in virtù di un interesse comune. Diventa dunque naturale farlo (si veda 1945, vol. 2: 123). Sviluppandosi, tale facilità si trasferisce all'ambito politico. Le associazioni politiche in effetti danno sostanza alle associazioni civili. Al crescere della «cognizione di vita pubblica», «si manifestano tanto la nozione di associazione, quanto l'auspicio di coalizzarsi» e «la vita

politica ne viene influenzata» (1945, vol. 2: 123). Pertanto, dall'ambito politico in sé, nasce un «desiderio di unione» (1945, vol. 2: 123-4). In più, insegnando loro ad aggregarsi in gruppi, tale contesto porta le persone a trovarsi ripetutamente insieme anche per una grande varietà di motivi.

Secondo Tocqueville, allora, il principale impulso al sorgere delle associazioni civili deriva dall'ambito politico, anche perché, diversamente da quanto avviene per le imprese commerciali, gli interessi economici coinvolti sono assai esigui. Non appena i partecipanti imparano «come si mantiene l'ordine tra un grande numero di persone» e come si procede nella realizzazione degli interessi comuni, acquistano abilità trasferibili rapidamente a molte altre attività. Allora, laddove la libertà politica venga concessa apertamente, i cittadini giungono a vedere «le associazioni pubbliche ... come il mezzo universale ... che le persone possono usare per soddisfare i diversi propositi che hanno in mente» (1945, vol. 2: 125, si veda anche vol. 2: 127). Come sottolinea Tocqueville, «esiste un legame naturale e forse necessario» (1945, vol. 2: 123) tra le associazioni politiche e quelle civili.

Tocqueville spiega in diversi modi ancora l'insolito sviluppo delle associazioni civili negli Stati Uniti. I cittadini, sostiene, partecipano alle questioni pubbliche essenzialmente perché diventano rapidamente consapevoli del fatto che, nelle democrazie, il perseguimento efficace degli interessi privati è strettamente legato alla prosperità della sfera pubblica e il benessere pubblico richiede uno sforzo da intraprendere in comune (1945, vol. 2: 111-13). Inoltre, afferma che la libertà stessa e le libere istituzioni impediscono il male prodotto dall'equità e portano alle associazioni civili (si veda 1945, vol. 2: 111). La libertà porta con sé il concetto di servizio pubblico: «le libere istituzioni ... e i diritti politici ... imprimono [alla cittadinanza] il concetto che sia dovere, oltre che interesse, degli uomini, rendersi utili ai propri simili ... e in virtù del lavorare per il bene dei propri concittadini, si acquista pian piano l'abitudine e il gusto di servirli» (1945, vol. 2: 112)⁷.

Tocqueville riscontra nella cultura politica americana un «senso pubblico» ben sviluppato, che sostiene la nascita delle associazioni civili e ne individua l'origine da una lato nella fede degli americani nella propria nazione, che nasce dalla possibilità che essa offre loro di partecipare apertamente e, dall'altro, nella loro convinzione che la partecipazione sia la condizione per realizzare l'interesse di ognuno (1945, vol. 1: 251, si veda inoltre vol. 2: 109-10)⁸. Tocqueville è convinto che lo strumento più efficace

⁷ Tocqueville sostiene che una «segreta tendenza delle istituzioni democratiche ... indirizza gli sforzi dei cittadini verso la prosperità della comunità, nonostante i loro vizi e i loro errori» (1945, vol. 1: 250).

⁸ Così, riguardo all'origine sia delle associazioni civili che dello spirito pubblico, Tocqueville accenna in modo prominente agli interessi propri dell'individuo. Infatti, questo tipo di spiegazione ricorre molto frequentemente lungo tutta *La democrazia in America*, per esempio in relazione ai processi corte di giustizia (1945, vol. 1: 291-7), all'assistenza che uno dà agli altri (vol. 2: 130), alla moderazione e alle virtù a essa collegate (vol. 2: 131), all'influenza della religione (vol. 2: 134), al patriottismo (vol. 1: 250), alla salvaguardia dei diritti (vol. 1: 254-5) al far osservare l'obbedienza alla legge (vol. 1: 257), alla cooperazione negli affari pubblici (vol. 2: 109-10), e così via. Tocqueville afferma direttamente la centralità causale, per lui, degli interessi individuali in un certo numero di occasioni (per esempio, 1945, vol. 1: 452 e vol. 2: 112, 131).

per risvegliare l'interesse dei cittadini per il benessere del loro paese, sia «renderli partecipi nel governo» (1945, vol. 2: 252). Quando le persone avvertono il buon andamento della cosa pubblica come una cosa loro, come avviene nelle democrazie, esse «sviluppano un interesse zelante per il benessere pubblico e ne divengono partecipanti attivi» (1945, vol. 1: 252, si veda anche vol. 2: 112). Come conseguenza, oltre alle associazioni civili, cresce anche lo spirito pubblico⁹.

L'analisi di Weber sullo sviluppo delle associazioni civili, diverge profondamente da quella di Tocqueville. Per spiegare l'insolito successo degli americani nel creare associazioni civili, deve essere riconosciuta, suggerisce Weber, l'esistenza di una *sfera civica* preguata di valori specifici e facilitanti. Ovunque essi appaiano su ampia scala, le associazioni civili sono da considerare come cristallizzate intorno a un siffatto contesto sociale, caratterizzato da una gamma di *ideali* favorevoli fondati sui valori.

Come nasce, secondo Weber, la sfera civica negli Stati Uniti? Ancora una volta egli pone l'accento sulle religioni diffuse nell'epoca coloniale e analizza il modo in cui il protestantesimo ascetico incoraggiasse i suoi devoti a creare il Regno di Dio sulla terra, il fatto che considerasse la congregazione come una «comunità etnica», la diffusione dei valori della congregazione tra distretti secolarizzati, nelle scuole e nelle comunità. Tutti insieme, questi fattori, crearono quel particolare contesto sociale che favorì la nascita delle associazioni civili.

L'individualismo rivolto al dominio del mondo proprio del calvinismo riformista, come si è notato¹⁰, implicava un forte orientamento diretto tanto alla salvezza *individuale* quanto alla *comunità* nel suo insieme: la volontà di Dio doveva essere fatta creando il suo regno sulla terra. Anziché essere impiegate per il godimento personale, le ricchezze dovevano servire, attraverso il loro reinvestimento, all'intera comunità — poiché *tutti* siamo figli di Dio impegnati nella grande missione di accrescere la sua gloria attraverso la creazione di prospere comunità. I credenti, pertanto, non consideravano il miglioramento delle loro comunità in termini meramente utilitaristici, quanto piuttosto come una parte, una porzione, dei loro obblighi religiosi. L'orientamento verso la prosperità della comunità rappresentava manifestamente un servizio fatto a Dio.

Il calvinismo riformista, comunque, spingeva i devoti ad andare ancora oltre, li lasciava infatti soli nella ricerca dei «segni» rivelatori della predestinazione. Né la chiesa, con i suoi sacramenti, e neppure l'intermediazione dei santi, potevano aiutare i credenti ad alleviare l'ansia estrema che accompagnava l'incertezza circa il proprio status di predestinati alla salvezza. Il calvinismo riformato offriva, tuttavia, diversi strumenti per farvi fronte; i credenti, a esempio, potevano convincersi che i successi nelle attività terrene e la ricchezza che ne derivava, fossero segni del favore del

⁹ Questo tipo di spiegazione — le persone sosterranno quello che essi ritengono essere della loro stessa stoffa — compare frequentemente anche ne *La democrazia in America*.

¹⁰ Ancora, la dottrina del Calvinismo riformato di Baxter esemplifica al meglio l'argomento di Weber (vedi PE: 155-6).

loro potente Dio. Nulla, nel suo universo, accadeva infatti per caso e, certamente, egli avrebbe aiutato solo i predestinati (si veda PE: 115, 117; ES: 1198 - 1200; Kalberg 1996). Accadeva così che, per il devoto, il compenso per il duro lavoro fosse un « premio psicologico » incredibilmente grande; grandi ricchezze potevano essere accumulate esclusivamente attraverso un impegno sistematico. Evidentemente, l'incremento dell'impegno dei credenti verso la comunità, era il risultato dell'intensificazione del lavoro e della sua elevazione a una posizione di centralità nel contesto della loro vita. Nonostante la dottrina del calvinismo riformato lasciasse i credenti soli nella ricerca dei segni della predestinazione, i mezzi che dava loro per farlo — essenzialmente il duro lavoro — non servivano mai solamente all'individuo. All'opposto, come è stato rilevato in precedenza, il lavoro svolto per la gloria di Dio e la creazione del Regno in terra, costituivano un obbligo imprescindibile. Il lavoro serviva a legare i credenti alla comunità: la vocazione al lavoro venne intensificata e orientata verso un fine ben più grande del mero interesse personale all'accumulazione di beni materiali.

Per conseguenza, la partecipazione alla comunità divenne un'attività importante e significativa: tale organizzazione serviva come una naturale palestra per l'acquisizione dei talenti per la partecipazione al gruppo e per la pratica dell'autogoverno (ES: 1208). Il coinvolgimento del laicato nell'ammissione di nuovi membri, era di fondamentale importanza a questo proposito (si veda FMW: 312, n. 8). Il laicato svolgeva inoltre un ruolo centrale nell'ammonire gli « indegni » a evitare di mescolarsi ai « degni » e nella scelta di ministri virtuosi (si veda FMW: 322) allo scopo di assicurare la rigorosa « purezza della comunità sacramentale » (FMW: 322). Come nota Weber, « le sette controllavano e regolavano la condotta dei loro membri esclusivamente nel senso della *correttezza* della forma e del metodo della pratica ascetica » (FMW: 322, si veda inoltre FMW: 316; ES: 1208).

In questo modo, le chiese calviniste riformate, posero in essere una forte spinta verso la creazione delle associazioni civili¹¹. Lo fecero, però, anche in un altro modo. L'analisi di Weber, a questo punto, pone l'accento su un gruppo ulteriore di valori prodotti e coltivati dal protestantesimo ascetico, capaci di dare alle relazioni interne alla congregazione quel particolare tenore che, con il passare del tempo, si trasmise anche alle relazioni dell'intera comunità. Essi spianarono la via e supportarono effettivamente lo sviluppo delle associazioni civili.

Nell'analisi di Weber, tutte le congregazioni protestanti ascetiche, dell'America coloniale prima e dei giovanissimi Stati Uniti poi, determinarono e seguirono lo sviluppo di sentimenti di sincerità e fiducia tra le persone non legate tra loro da vincoli di sangue. I membri delle sette e delle chiese intesero il loro lavoro come una grande missione per la creazione di comunità di credenti in cui *tutti* sarebbero stati fratelli (FMW: 318). Nuove relazioni *famigliari* di fiducia, aiuto reciproco, fedeltà e condotta etica sotto

¹¹ Weber parla di una « energia che forma la comunità », comunicata dalle sette ascetiche protestanti « a un mondo Angloassone » (CS: 11).

lo sguardo vigile di Dio, erano nate tra i credenti. Un meccanismo molto pratico assicurava la purezza di una tale comunità etica: per via delle rigide procedure di esame, solo le persone di «buon carattere morale» potevano entrare a far parte della «comunità dei credenti». Nell'appartenenza alla comunità era pertanto implicito il sigillo di un comportamento retto oltre che l'impegno dei suoi membri a trattare i figli di Dio in stretta conformità con i principi dell'uguaglianza e del rispetto delle norme (si veda ES:1205). Buona volontà e apertura, anziché paura, minaccia, insicurezza, manipolazione e mero calcolo, prevalevano all'interno della congregazione. L'appartenenza a chiese e sette divenne un indice talmente sicuro di onestà e purezza negli affari, da far sì che credenti preferissero commerciare con i devoti; erano infatti convinti che un giusto trattamento sarebbe stato la loro ricompensa (CS: 7-8; FMW: 312, 318-19).

Fu così che la fiducia, la condotta etica e la buona volontà, sostenute dalle congregazioni protestanti ascetiche, sfondarono il loro ambito originale racchiuso nei legami particolaristici della famiglia per essere concessi a tutti gli «altri sconosciuti» purché membri di una chiesa o una setta protestante ascetica. La fiducia, sostiene Weber, intesa come un *principio impersonale e vincolante*, non fu più soltanto il frutto di una forte relazione personale ma divenne un solido ideale persino nelle attività commerciali (si veda a esempio, FWM: 303-6; 312-13; CS: 7-9). Questa trasformazione fu un passo fondamentale verso la formazione di una sfera civica delimitata, caratterizzata da un ideale di fiducia.

Bisogna comunque osservare ancora che la comunità etica contribuì in un ulteriore e significativo modo allo sviluppo di una sfera civile fondata sui valori: diede il via ad una forte spinta verso l'attivismo civile. Poiché i fedeli erano chiamati a «dominare» il male terreno e a intraprendere l'edificazione del regno di Dio in terra, il male non poteva essere tollerato ma neppure separato dal vivere quotidiano. Nella tensione verso il dominio del mondo vi era un obbligo religioso che costituiva un vero e proprio imperativo per il devoto: agire *contro* il male terreno, persino se ciò poteva sfidare l'autorità secolare o l'opinione pubblica. Come si è notato in precedenza, anziché a un individualismo cauto e contemplativo, il Protestantismo ascetico chiamava a un individualismo orientato al dominio del mondo, chiamava cioè a essere pronti a *riformare* il modo in nome della volontà di Dio. Tale individualismo di natura «etico-pratica» dava ai devoti la forza per prendere parte al cambiamento o al miglioramento delle loro comunità, in altre parole dava loro la determinazione di trasformarle in comunità etiche (PE: 98-127; ES: 549, 578-9; CS:11). L'attività dei credenti sarebbe poi stata valutata in base alla sua aderenza ai principi astratti e alle norme di Dio. In tal modo, il Protestantismo ascetico imprimeva una spinta ulteriore al processo di formazione delle associazioni civili (si veda tra l'altro Kalberg, 1993).

Ovunque le congregazioni protestanti ascetiche ebbero influenza, i valori che esse portarono divennero dominanti e lo rimasero, insiste ancora Weber, persino quando le stesse chiese e sette, a seguito del processo di secolarizzazione, andarono indebolendosi. In altri termini, i valori delle

congregazioni divennero generalizzati, diffondendosi all'interno dell'intera comunità. Perseguiti dalle famiglie, dalle scuole, dai distretti e da organizzazioni di ogni genere, quei valori nati nell'ambito definito della religione, continuarono a esistere.

Nel momento in cui ciò ebbe luogo, gli *standard* riconosciuti dalla comunità per definire un comportamento «rispettabile», andarono articolandosi. La diffusione generalizzata di relazioni sociali fondate sulla fiducia, la sincerità, l'onestà, il rispetto delle regole e su principi di equità e condotta etica, determinò l'insorgere di *ideali* di etica pubblica, ideali *civili*. L'attività svolta nell'ambito della sfera pubblica si sarebbe potuta valutare sulla base di questi standard di condotta ideali. Pertanto, sostiene ancora Weber, la sfera civica americana non era caratterizzata tanto dalle sole organizzazioni di cittadini, indipendenti e fortuite, separate dallo stato, dalla famiglia e dalle organizzazioni lucrative, quanto piuttosto da una ben specifica costellazione di valori. Quanto più le relazioni sociali risultavano empiricamente influenzate da tali valori, quanto più le altre categorie di relazioni sociali, orientate al potere, al dominio, al calcolo razionale-strumentale degli interessi, unitamente alle convenzioni ancorate a un sistema di rigide gerarchie sociali, venivano poste in discussione¹².

Suscitando un ideale chiaro e persino etico di vita pubblica, i valori del protestantesimo ascetico contribuirono, negli Stati Uniti, alla creazione di un contesto civico vero e proprio il quale, caratterizzato da buona volontà e fiducia, si dimostrò condivisibile e accogliente piuttosto che sgradevole e autoritario e persino capace di «spingere» i cittadini verso le associazioni civili¹³. Ideali di questo tipo, sostiene Weber, facilitarono molto la loro creazione e le legittimarono una volta poste in essere.

Nell'America coloniale prima e negli Stati Uniti poi, si andò così strutturando una ben definita sfera civile. L'analisi weberiana individua la sua origine e il suo fondamento nella tradizione religiosa e nei suoi veicolatori sociali (le chiese e le sette protestanti ascetiche e, in particolare, il calvinismo riformista) piuttosto che, come invece sostiene Tocqueville, nell'insieme delle diverse associazioni civili sorte in gran parte nel contesto commerciale e politico. Questa tradizione, provocò il sorgere di quel *contesto sociale* fatto di attivismo civile e di ideali che Weber considera indispensabili per il rapido sviluppo delle associazioni civili¹⁴ e, per di più, definiti solidi

¹² Data la potenza di queste forze oppositrici, Weber è molto ben consapevole che spesso questi ideali ebbero in realtà uno scarso impatto. Nondimeno, la tensione stabilita contro queste forze in conseguenza di una demarcata costellazione di valori di sfera civica fu per lui significativa.

¹³ Possiamo vedere qui una delle fonti sociologiche per la credenza, diffusa in America, nel populismo — la fiducia nella buona capacità di giudizio e nella saggezza di base dell'uomo comune —. Tocqueville trascura questo aspetto centrale della cultura politica americana ed enfatizza, invece, i grandi pericoli insiti nel fatto di dare potere alle masse.

¹⁴ Weber è convinto che l'avanzata dell'industrializzazione e la concomitante espansione della sfera pubblica non affermerà mai, da sola, l'ideale civico di fiducia pubblica, che è centrale per la formazione delle associazioni civili. Invece, afferma che valori specifici per questi veicolatori ideali e forti sono indispensabili.

modelli di comportamento. Sebbene gli attivisti civili della più secolarizzata America del diciannovesimo secolo abbiano raramente inteso la loro partecipazione nel senso di «fare il lavo di Dio» o come uno sforzo per acquisire il favore di Dio attraverso un duro confronto con il demonio o, infine, come l'attività per la creazione di una comunità etica sulla terra, essi godevano, al pari di prima, della stima della loro comunità. Non più riconosciuto come un indice di devozione ma, pur sempre, garanzia di fiducia e onore sociale, lo status di appartenente a una associazione civile attribuiva ora un marchio secolare di rispettabilità ed «elevazione sociale». Poiché soltanto questo era garanzia dell'affidabilità di una persona, solo questo rendeva un uomo un «gentlemen», il far parte di un club esclusivo era decisivo per chi sperava di essere totalmente accettato nella propria comunità, lasciato libero nella scalata sociale (si veda FMW:311-12; CS: 7-8; ES:1207)¹⁵. L'eredità del protestantesimo ascetico, espressa in termini di «regole comunitarie» di partecipazione e «servizio», oltretutto in termini di ideali di etica pubblica, supportavano ora con forza la formazione delle varie associazioni civili. Weber pone ripetutamente l'accento sul significato di tale eredità per la comprensione della tendenza della società americana a creare associazioni civili su larga scala. A suo parere, infatti, «l'antico «spirito settario» esercita il suo inesorabile dominio sulla natura intrinseca delle associazioni» (CS:10). E, ancora, «Oggi, gran parte degli «ordini» e dei club di ogni genere hanno iniziato ad assumere, parzialmente, le funzioni delle comunità religiose. Qualsiasi semplice uomo d'affari che abbia un po' di considerazione per se stesso, ha in tasca qualche tessera. Resta comunque il fatto che l'archetipo di quanto viene da *tutti* riconosciuto per garantire la «rispettabilità» di un individuo ... è la comunità ecclesiastica» (CS: 8; si veda inoltre FMW: 309-11, 319. n. 34, 321; PEK: 173-4).

Le associazioni civili e l'attivismo sociale, afferma Tocqueville, possono essere in parte il prodotto di un clima politico di apertura. Weber, tuttavia, ritiene che gli stessi sviluppi abbiano avuto origine da un percorso differente, enfatizzando piuttosto il processo di coagulazione, avvenuto nelle Colonie prima e nei primi Stati Uniti poi, di una definita sfera civica dotata di una gamma di valori favorevoli. Per spiegare l'insolita «propensione» degli americani a creare associazioni civili, sostiene ancora Weber, non è sufficiente fare riferimento alle associazioni commerciali e politiche, alla libertà e alle libere istituzioni, all'idea che il destino di una nazione stia nelle mani dei suoi stessi cittadini o, ancora, alla consapevolezza del fatto che il perseguimento dell'interesse privato vada di pari passo con la prosperità pubblica, poiché tali elementi sono esistiti anche in culture politiche in cui le associazioni civili sono rimaste rare. Va notato piuttosto che la loro creazione su vasta è avvenuta soltanto laddove valori favorevo-

¹⁵ L'estrema importanza dell'ammissione nelle chiese e nei club di una comunità per lo status sociale di un individuo portò Weber a descrivere gli Stati Uniti come una società di «feudalesimo benevolente» (si veda *Weber: Political Writings*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994: 68).

li, accompagnati dall'esperienza pratica dell'autogoverno realizzatasi nelle sette e nelle chiese, hanno aperto la via al loro sviluppo (si veda Kalberg, 1993)¹⁶.

Conclusioni

Sebbene assai meno noti del commento di Tocqueville circa la cultura politica degli Stati Uniti, gli scritti di Weber sull'America prendono in considerazione i due temi principali affrontati nella *Democrazia in America*: il pericolo di una tirannia della maggioranza e il ruolo centrale delle associazioni civili. Su entrambi i temi, comunque, egli offre interpretazioni nettamente distinte rispetto a Tocqueville.

Su di un punto di partenza fondamentale si appoggia l'intera analisi di Tocqueville: egli individua nella trasformazione strutturale — il passaggio da una nazione «aristocratica» a una di «forma democratica» — la causa profonda di tutto quanto caratterizza e distingue gli Stati Uniti. L'egualitarismo non solo determina l'indebolimento dell'individualismo e il potenziamento della tirannia, ma rende anche le associazioni civili indispensabili per il mantenimento della stabilità democratica.

L'attenzione di Weber verso i diversi caratteri della cultura politica americana, lo conduce a conclusioni diverse. La particolarità dell'America, sostiene, si può cogliere facendo riferimento non tanto a una trasformazione di natura strutturale, quanto piuttosto a un insieme di valori religiosi. L'individualismo teso al dominio del mondo che poneva principi astratti al centro della vita dei credenti e obbligava i devoti a orientare il loro agire nella direzione da essi indicata, si oppone a ogni genere di conformità sociale e alle potenziali pressioni di una tirannia della maggioranza. Al posto di un pericoloso potenziale di tirannia vi è, al centro dell'analisi di Weber, una tensione costante tra la forte pressione alla conformità e l'orientamento verso il gruppo da una parte e questo individualismo «orientato al mondo» dall'altra.

Tocqueville e Weber divergono anche per quanto riguarda le associazioni civili, pur sottolineando entrambi l'insolita agilità e velocità degli americani nel creare raggruppamenti. Per Tocqueville la formazione delle associazioni civili deriva, da un lato, dalle associazioni commerciali e politiche e, dall'altro, dalla combinazione della libertà e delle libere istituzioni con l'idea che il destino della nazione giaccia nelle mani dei suoi cittadini, in

¹⁶ Sebbene l'analisi di Weber enfatizzi fortemente l'importanza dei valori nel formulare un contesto sociale favorevole alla formazione delle associazioni civili, non si ferma a questo punto. Egli si sofferma in particolare, come si è notato, sui «veicolatori». Un'analisi più ampia e approfondita fatta in termini weberiani, evidenzerebbe tutti questi fattori. Si dovrebbe inoltre notare che, se Tocqueville avesse considerato la sfera civica come un ambito finito caratterizzato da una costellazione di azioni sociali orientate al valore, l'avrebbe certamente considerata di offrire, al pari della religione, una serie di ideali capaci di opporsi a o di salvaguardare da qualsiasi tirannia della maggioranza.

associazione alla consapevolezza della stretta connessione che lega il perseguimento del proprio interesse con la prosperità pubblica. Divergendo assolutamente dalla spiegazione di Tocqueville, Weber richiama nuovamente l'attenzione sull'importanza dei valori e delle credenze. A suo parere è infatti indispensabile l'esistenza di una gamma di valori andata costituendosi nell'ambito di una ben definita *sfera civica*. Tali valori forniscono, in effetti, un sentiero tracciato — nel cui ambito possono trovare collocazione le forze esplicative individuate da Tocqueville — per lo sviluppo delle associazioni civili.

In relazione ai due temi principali, la *sociologia comprendente* di Weber mette in luce un fattore ignorato nel modello di analisi di Tocqueville: un contesto culturale di importanza cruciale influenzato dal protestantesimo ascetico. Invece dell'uguaglianza di condizioni, sono i valori e le credenze insieme alle organizzazioni che li diffondono — chiese e sette — a occupare un posto preminente nell'analisi di Weber. Inoltre, mentre l'approccio di Tocqueville è attento soprattutto a una trasformazione imponente, Weber si concentra su gruppi specifici, sui loro valori e sul modo in cui il significato soggettivo delle persone all'interno dei gruppi determina modelli di azione. Se portati avanti da organizzazioni potenti, tali modelli lasciano la loro traccia nel tempo; essi lo fanno rimanendo come eredità persino se mutamenti imponenti — quali la secolarizzazione — portano al mutamento dei loro veicoli sociali. L'enfasi posta da Tocqueville su di una trasformazione strutturale di carattere globale da una parte e sugli interessi razionali e illuminati degli individui, dall'altra, rende la sua analisi storica¹⁷ e decontestualizzata, se confrontata con quella di Weber.

Weber identifica nell'individualismo diretto al dominio del mondo e orientato all'azione e in una sfera civica ben delimitata pervasa da una specifica gamma di valori, i cardini della cultura politica americana e colloca la loro origine nel protestantesimo ascetico, in particolare nel calvinismo riformista. La sua analisi dimostra con forza come tale insolita giustapposizione — individui che fanno conto su se stessi ma anche individui orientati all'agire civico — non era fondata su eventi casuali e neppure su contingenze minori o devianti della storia americana¹⁸. Piuttosto ne è l'essenza.

¹⁷ Ancora una volta Tocqueville spiega le caratteristiche della società americana facendo riferimento a una «uguaglianza» di condizioni» anziché all'eredità del protestantesimo ascetico. A esempio la «buona volontà di lavorare», l'alto riconoscimento sociale conseguente al lavoro, la tendenza dei ricchi a dedicare il loro tempo libero alle «questioni pubbliche» (1945, vol.2: 161), la tendenza degli americani a intraprendere «attività commerciali e industriali» (1945, vol.2: 163; vedi anche vol.2: 165, 168; vol.1: 442-3), il «gusto per il benessere» (1945, vol. 2: 164), il dirigere tutta «la passione vitale» agli affari e ai commerci, «l'immenso progresso [degli americani] nell'industria» (1945, vol. 2: 165), «lo stile di vita sobrio» e «l'orientamento serio, deliberato e positivo» delle menti «di quanti vivono in un'epoca di democrazia» (1945, vol. 2: 219, vedi anche vol. 2: 131), «l'amore per la ricchezza» (vedi vol. 2: 238-40, vol. 1: 30), «il trasferimento delle abitudini della vita pubblica ... in quella privata» (vol.2: 330), il loro «zelo» deliberato e metodico (vol.2: 134) e la loro «tendenza a ... essere gelosi di ogni forma di autorità» vol.2: 304).

¹⁸ Si può osservare questa tendenza da un'angolazione diversa in quei passaggi in cui Weber nota il peculiare orientamento all'individuo persino tra i membri di uno stesso gruppo (si veda CS: 10-11).

Il dualismo evidenziato da Weber, che in America si andò manifestando con un'intensità assolutamente unica, non viene posto in luce da nessuno dei modelli di analisi incentrati tanto su concetti globali — industrializzazione, modernizzazione, progresso evolutivo — quanto sulla nozione portante toquevilliana dell'uguaglianza di condizioni.

Inoltre, fintanto che esiste, la giustapposizione di un accentuato individualismo teso al dominio del mondo con un accentuato orientamento agli ideali della sfera civica, introduce nel paesaggio politico americano una tensione intrinseca: pur condividendo un'origine comune e pur essendo indistricabilmente legate, le componenti «individuali» e «civiche» di tale dualismo hanno obiettivi opposti e finiscono ben presto per scontrarsi¹⁹. Ben lontani dalla casualità, i conflitti si manifestano in uno spettro ben definito e le oscillazioni troppo ampie verso una direzione vengono invariabilmente ricondotte verso il centro (si veda Kalberg 2000; Schlesinger 1986).

Il dualismo di cui si è trattato inietta una forte carica di dinamismo alla cultura politica americana. Da un lato, se è un forte aspetto civico a essere mancato, l'individualismo teso al dominio del mondo avrebbe dovuto da tempo routinizzarsi in un individualismo centrato soltanto sul calcolo dell'interesse individuale. In ultimo, un cinismo di massa starebbe alla conclusione di tale sviluppo — tanto in relazione all'ambito delle politiche quanto in relazione all'ambito dell'azione etica in generale. Dall'altro lato, se fosse invece l'individualismo teso al dominio del mondo a essere mancato, un diffuso e oppressivo conformismo sociale — che diversamente «dall'autorità di un sovrano ... agisce sulla volontà assai più delle azioni», (Tocqueville, 1945, vol. 1: 273) — avrebbe provocato a lungo andare una grave stagnazione economica e politica. La reale tensione tra queste due componenti centrali e intrecciate della cultura politica americana immette in essa una vigorosa capacità di ringiovanirsi. Nel fare ciò, questa stessa tensione si oppone alla tendenza verso una tirannia della maggioranza.

¹⁹ Rimane aperta un interrogativo, che sta al centro di un dibattito assai vivace, sul fatto che questa tendenza sia presente ancora ai giorni nostri. Weber stesso vide un forte indebolimento dell'ideale civico e notò, in più occasioni, la diffusione della corruzione all'interno della politica americana. Molti commentatori recenti hanno notato un grave declino della sfera pubblica. Si potrebbe soltanto sottolineare che, comunque, le misure per la realizzazione della sfera pubblica stanno nel perdurare di una forte componente missionaria nella politica estera americana: gli Stati Uniti ritengono a oggi che i loro ideali civili siano adatti e validi anche per le altre culture politiche (vedi Kalberg, 1991).

Abbreviazioni delle opere di Weber

- AC *The Agrarian Sociology of Ancient Civilization*, London, New Left Books, 1976.
- AJ *Ancient Judaism*, New York, Free Press, 1952.
- CS «Churches and "Sects" in North America: An Ecclesiastical Socio-Political Sketch» *Sociological Theory*, 3: 7-13, 1985.
- ES *Economy and Society*, New York, Bedminster Press, 1968.
- FMW *From Max Weber: Essays in Sociology*. London, Routledge and Kegan Paul, 1948.
- GEH *General Economic History*, New York, Greenberg, 1927.
- GSW *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1924.
- MSS *The Methodology of the Social Sciences*, New York, Free Press, 1949.
- MWG *Max Weber Gesamtausgabe*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1984.
- PE *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London, Allen and Unwin, 1930.
- PEK *Die Protestantische Ethik II*, Hamburg, Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1972.
- PS *Gesammelte Politische Schriften*, IV ed. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1980.
- PW *Weber: Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- ROC *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, New York, Free Press, 1951.
- ROI *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*, Glencoe, Free Press.
- RS *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, III vol., Tübingen, J.C.B. Mohr, 1920-1.
- STA «Ein Vortrag Max Webers über die Probleme der Staatssoziologie», Wien, *Neue Freie Presse n. 19102*, 10, 26, 1927.
- WG *Wirtschaft und Gesellschaft*, V ed, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1980.
- WIR *Wirtschaftsgeschichte*, IV ed. Berlin, Duncker und Humblot, 1981.
- WL *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, V ed, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1982.

Bibliografia

- ESCHENBUG THEODOR, (1976) «Tocqueville Wirkung in Deutschland» in Jacob P. Mayr, ed. *Ber die Demokratie in Amerika*, Monaco, Deutscher Taschenbuch Verlag, p. 879-930.
- KALBERG STEPHEN, (1991) «The Hidden Link Between International Political Culture and Cross-National Participation: Divergent Images of the Soviet Union in the United States and the RF of Germany», «*Theory, Culture and Society*, 8, p. 31-56.
- , (1993) «Cultural Foundations of Modern Citizenship» in Bryan S. Turner, ed. *Citizenship and Social Theory*, London, Sage Publications, p. 91, 114.
- , (1996) «On the Neglect of Weber's Protestant Ethic as a Theoretical Treatise: Demarcating the Permanents of Post-War American Sociological Theory», *Sociological Theory*, 14, p. 49-70.
- , (2000) «The Modern World as an Iron Cage? Max Weber's Studies, vol. 1, p. 196-205.
- MAYER J. P., (1972) *Alexis de Tocqueville: Analytiker des Massenzeitalters*, Monaco, C.H. Beck.
- SCHLEISINGER ARTHUR M., (1986) *The Cycles of American History*, Boston, Houghton Mifflin.
- TOCQUEVILLE ALEXIS DE, (1945) *Democracy in America*, voll. 1 e 2, New York, Vintage Books.
- , (1955) *The Old Regime and the French Revolution*, New York, Doubleday Anchor.

Tra *óikos* e *nómos* L'ambiguità dell'antropologia economica

di
M. PAVANELLO *

«Una volta che l'intelletto si sia familiarizzato con la nuova idea, la parola perde il suo senso metaforico» (Turgot).

In questo breve saggio mi limito ad analizzare rapidamente soltanto alcuni aspetti che hanno caratterizzato l'ambiguo sorgere dell'antropologia economica. Nel farlo, cercherò di abbozzare un modo non convenzionale di leggere il rapporto irrisolto tra una concezione formale e una sostanziale di economia, proponendo di andare alle radici di un dialogo mancato tra la concezione economica di Adam Smith e la teoria della divisione del lavoro sociale di Durkheim.

1. Il problema dell'economia in antropologia

Il campo dei fatti che definiamo economici sembra avere in antropologia un destino paradossale. Quando gli antropologi si occupano di conoscere e spiegare idee e fatti che riguardano altri campi del sapere, non vengono quasi mai assunte come orizzonte epistemico le teorie scientifiche che riguardano quei campi, ma teorie specificamente antropologiche. Oggetto di indagine sono normalmente i saperi locali, le credenze, nonché regole di comportamento, tradizioni o fatti rituali, per la cui conoscenza e spiegazione non servono le scienze naturali o la teologia. Possono servire la psicologia e la linguistica, ma la loro funzione è limitata alla conoscenza di precondizioni, o alla costituzione di metodologie conoscitive o interpretative. In economia, le teorie dell'osservatore sono invece pregnanti perché non consentono soltanto una ricostruzione degli elementi da analizzare e spiegare, ma forniscono contestualmente la spiegazione, rendendo superflue le teorie locali. L'implicita evidenza che la realtà economica è ovunque costituita da comportamenti e fatti pertinenti alla produzione della sussistenza e alla circolazione dei prodotti, nonché il carattere referenziale dei

* Università degli Studi di Pisa.

nostri concetti di economia, risparmiano al ricercatore la costituzione e la definizione preliminare del proprio oggetto. L'economia analitica della tradizione neoclassica e marginalista (v. Marshall [1890]) rappresenta un caso emblematico perché si propone come paradigma unico di conoscenza, ovvero come teoria generale dell'economia. Per questo ha avuto una influenza determinante nella nascita dell'antropologia economica in Gran Bretagna e negli Stati Uniti (v. Firth [1939], Herskovits [1940]). Le teorie sostantiviste (v. Polanyi [1957]) e marxiste (v. Meillassoux [1960], Terray [1969]) hanno avuto piuttosto il ruolo di teorie antropologiche, nel senso che hanno mirato più ai contesti complessivi, ma hanno pur sempre rappresentato tentativi di teorizzazione scientifica delle economie di sussistenza e precapitalistiche a partire da idee e concetti economici occidentali.

Alcuni economisti, negli anni Settanta e Ottanta, hanno scoperto l'antropologia per surrogare la mancanza, nella scienza economica moderna, di un apparato conoscitivo della diversità¹. Non è un caso che si siano rivolti quasi esclusivamente all'antropologia economica sostantivista e marxista, in cui diversi sistemi di regole e comportamenti sono assunti come epifenomeni di strutture economiche irriducibili a una comune razionalità. Nella teoria economica neoclassica, al contrario, la razionalità è ritenuta universale, ma essenzialmente soggettiva, corrispondente alla massimizzazione della preferenza. Somiglia a quella razionalità oggettiva che si rinviene nel comportamento dei sistemi viventi come legge dell'efficienza termodinamica². I sistemi viventi possono però adeguarsi o meno a questa legge a causa di fattori che, dal punto di vista dell'osservatore, appaiono oggettivi ed empiricamente rilevabili. Il comportamento economico degli uomini può invece apparire razionale o irrazionale all'osservatore, secondo le preferenze di quest'ultimo. Si pone perciò la questione del luogo della razionalità. Da un punto di vista formale, questa è nella relazione tra mezzi e fini: l'assioma della retta come linea più breve tra due punti rappresenta l'assioma dell'economizzazione, ma al concetto geometrico manca il vettore della finalità e dunque la dimensione culturale e storica delle decisioni e dei fatti che ne conseguono. In una società dove il furto o la razzia sono valori socialmente perseguiti, rubare di più è più razionale che rubare di meno, il problema naturalmente è a chi rubare.

L'autonomia dell'economico nel nostro modo concettuale è connessa al grado di autoreferenzialità delle nostre teorie, nel senso che il modo in cui gli altri realizzano la sopravvivenza e la riproduzione materiale e sociale, insieme alle presunte ragioni nascoste dei comportamenti, divengo-

¹ Tra gli economisti Caffé (1975); Hirschman (1977); Myrdal (1957, 1972). Sulla stessa linea il filosofo Perroux (1970, 1981). Per quanto riguarda i rapporti tra economia e antropologia, oltre all'inglese Gregory (1982) sono da menzionare, in Italia, l'antologia curata dallo storico economico Grendi (1972), nonché gli studi degli economisti Grossi (1984) e Marchionatti (1985).

² È il principio per cui, in un organismo o sistema vivente, l'energia in entrata (p. es. l'alimentazione) deve eguagliare o superare l'energia in uscita (p. es. il metabolismo o l'attività fisica), e corrisponde di fatto all'altro principio per cui, in una società animale, la maggior quantità di energia deve potersi acquisire al minor costo energetico, principio su cui è fondata la teoria biologica dell'evoluzione sociale.

no autoevidenti attraverso l'applicazione della teoria. Come sostiene Gude-
man, le teorie

impiegano una metodologia ricostruttiva per mezzo della quale le credenze e le
pratiche economiche sono prima rielaborate in un linguaggio formale e poi dedotte
da, o valutate in relazione a, concetti-chiave come utilità, lavoro o sfruttamento.
(1986, p. 28).

I fatti economici non sono di per sé autonomi o incorporati nel con-
testo sociale, ma se sono percepiti nell'uno o nell'altro modo dipende da
che tipo di teoria l'osservatore intende adottare. Dipende in ultima analisi
dal processo storico di formazione delle nostre teorie e concetti economici,
e dal senso realista, nominalista, o più o meno metaforico, che siamo di-
sposti a conferire al termine stesso di «economia». L'originario senso di
amministrazione della casa si è trasformato nel tempo in tanti diversi signi-
ficati. Da un significato realista, o sostanzialista, che individua la realtà
dei fatti di produzione, circolazione e consumo (cfr. l'inglese *economy*),
e che utilizziamo quando parliamo, per esempio, dell'«economia italia-
na», a un significato nominalista, o formalista, che individua le modalità
attraverso le quali è possibile analizzare e, tendenzialmente, prevedere e
governare, le relazioni economiche, cioè la scienza economica (cfr. l'inglese
economics). La realtà dei fatti economici è parte integrante del contesto
sociale in cui quei fatti si dispiegano. Ma l'analisi scientifica del modo
in cui quei fatti si svolgono impone una mediazione concettuale che dimo-
stri una capacità di rappresentazione e di previsione. Questa mediazione
è tanto più potente quanto più riesce a costituirsi su un piano epistemologi-
co di autonomia e di autoreferenzialità. L'economia marginalista ha realiz-
zato questo obiettivo costruendo una teoria in cui imprese e famiglie —
cioè produttori e consumatori, ma contemporaneamente datori e prestatori
di lavoro — si confrontavano con i rispettivi mezzi e bisogni in un sistema
di libero mercato. La relazione tra mezzi e bisogni — ovvero il principio
di soddisfare al massimo i propri bisogni con il minimo impiego di mezzi
— costituiva perciò assiomaticamente il fondamento logico della teoria e
il presupposto epistemologico della sua autonomia scientifica.

2. L'emergere dell'antropologia economica

Quando, tra gli anni Venti e Trenta del Novecento, l'antropologia ha
cominciato a interessarsi in modo diretto dell'economia, abbandonando
le vecchie concezioni dell'uomo e dell'economia di natura (il *Naturmensch*
e la *Naturwirtschaft* degli evoluzionisti ottocenteschi), le maggiori correnti
di pensiero si trovarono di fronte il dilemma se concepire l'economia come
un campo di relazioni utilitarie (e perciò in buona misura antagonistiche),
oppure solidali. Fu Malinowski che in quell'epoca ebbe la maggiore in-
fluenza. La sua rielaborazione della teoria dei bisogni (che aveva una lunga

storia nel pensiero economico europeo), come fondamento del complesso funzionale della cultura, presupponeva un quadro di riferimento di valori morali e di interdipendenza delle istituzioni sociali. Il pensiero di Malinowski ha alcuni essenziali punti in comune col Durkheim di *De la division du travail social*. Durkheim aveva posto alcuni interrogativi importanti sul rapporto tra organizzazione economica e sociale:

Siamo arrivati a considerare la divisione del lavoro sotto un nuovo aspetto [...] i servizi economici che può rendere sono ben poca cosa di fronte all'effetto morale che produce, e la sua vera funzione è di creare solidarietà. ([1893] 1973: 19).

Questa fu una proposta rivoluzionaria perché introduceva l'idea che la divisione del lavoro, anche nelle sue forme più semplici, fosse al fondamento della coesione sociale. Le conferme più interessanti erano fornite dall'etnografia di fine Ottocento. Quella letteratura forniva esempi di società primitive in cui la semplice distinzione dei ruoli in base al sesso, mentre creava una divisione elementare del lavoro sociale, determinava anche una serie di istituzioni (per es. il matrimonio) che ne consacrarono l'importanza determinante per l'esistenza, la stabilità e lo sviluppo delle comunità umane. Tutto ciò faceva sospettare a Durkheim una profonda coincidenza tra sfera economica e ordine morale:

Da tutti questi esempi si ricava che l'effetto più importante della divisione del lavoro non è quello di aumentare il rendimento delle funzioni, così distinte e separate, ma quello di renderle solidali [...]. E' possibile che l'utilità economica della divisione del lavoro stia in questo suo risultato; ma certamente, in ogni caso, questo supera di gran lunga la sfera degli interessi economici, collocandosi in un ordine morale e sociale *sui generis*. (*Id.*: 24).

L'idea della natura sociale dei fatti economici primitivi impose perciò definitivamente che questi fossero collocati sul piano della cultura, e non più su quello della natura (v. anche Mauss [1924] 1965, p. 160). In estrema sintesi, mentre si abbandonavano le teorie opposte del «buon selvaggio» e del «cattivo selvaggio»³, il pensiero antropologico sembrava dover imboccare la direzione indicata da Durkheim e Weber verso la costruzione di modelli interpretativi fondati su sistemi di valori morali e di relazioni sociali.

Tra la fine degli anni Trenta e i primi anni Quaranta si verificò un mutamento di prospettiva. Alcuni studi importanti assunsero l'obiettivo — che era stato preconizzato dallo storico economico americano Gras — di costruire un'«antropologia economica» come economia comparativa⁴.

³ V. Meek (1981). Vedi anche Leroy (1925) per il dibattito in quegli anni.

⁴ La proposta di Gras (1927) mirava a una sintesi delle due discipline (economia e antropologia) per l'analisi dei fatti economici primitivi alla luce dei principi dell'economia moderna. Questa proposta fece seguito al dibattito che scaturì dalla pubblicazione nel 1921 sull'«*Economic Journal*» del saggio di Malinowski *The primitive economics of the Trobriand islands*. A questi contributi seguì la pubblicazione della prima opera di R. FIRTH, nel

Questa nuova disciplina nacque con Raymond Firth e Melville Herskovits, germogliando in quella temperie intellettuale della *Social Anthropology* anglosassone che il nostro De Martino (1941) qualificava in quegli stessi anni come «naturalismo», in contrapposizione allo storicismo. Quella temperie coniugava, in ultima analisi, un impianto sociologico, riconducibile più a Durkheim che a Spencer, con l'individualismo e l'utilitarismo della tradizione filosofica inglese. A differenza però dell'*École Sociologique*, con cui la nuova storiografia francese delle *Annales* trovò potenti elementi di convergenza, la *Social Anthropology* anglosassone dimostrò una netta sottovalutazione della storia, e un'irreversibile attrazione verso le teorie dell'azione razionale. Firth, allievo di Malinowski, asserisce:

Il metodo della moderna economia teorica è essenzialmente deduttivo — consiste cioè nello sviluppo di proposizioni per inferenza logica da alcuni postulati molto generali circa la condotta umana. [...] Nella loro forma più generale, questi postulati possono essere considerati dagli antropologi come plausibili per l'analisi delle società primitive. ([1939] 1965, p. 8).

Dal canto suo, l'americano Herskovits, nella prefazione all'edizione di *Economic Anthropology* (1952, p. v), definisce il suo lavoro come un'introduzione a una «comparative economics», e nell'esordio del primo capitolo afferma:

Gli elementi della scarsità e della scelta, elementi salienti dell'esperienza umana che forniscono alla scienza economica la sua ragion d'essere, riposano su solide basi psicologiche. [...] Economizzare è il modo appropriato di fare le cose; innanzitutto di pensarle, e poi di regolarsi in merito; insomma, di operare ogni scelta. [...] Il nostro primo problema in queste pagine è di capire le implicazioni cross-culturali dei processi di economizzazione. [...] L'economizzazione è infatti realizzata all'interno di una matrice culturale. [...] Il processo di economizzazione, lo riconosciamo, è essenzialmente basato sulla più ampia organizzazione della società. Però, l'individuo non può essere lasciato fuori dal quadro, perché ogni forma di comportamento sociale, in ultima analisi, deve riferirsi al comportamento degli individui che compongono una data società in specifiche situazioni. (*id.*, p. 3, 4, 5, 7).

È in gioco in queste affermazioni proprio l'idea autoreferenziale di economia che deriva dal marginalismo, ma che affonda le sue radici nella filosofia individualista e utilitarista inglese. La razionalità del principio utilitarista è fondata sulla valutazione a posteriori degli effetti dell'azione umana, e quando questa concerne la scelta tra mezzi e fini economici, costituisce, sotto il profilo gnoseologico, uno spazio concettuale autonomo e auto-

1929, *Primitive economics of New Zealand Maori*. Questi primi interventi erano ancora piuttosto descrittivi, ma le prime due opere teoricamente orientate a un'analisi economica di tematiche antropologiche furono *Primitive Polynesian Economy* di R. FIRTH, pubblicato a Londra nel 1939 (ripubblicato in seconda edizione riveduta e aggiornata nel 1965), e *The Economic Life of Primitive Peoples* di M. Herskovits, pubblicato a New York nel 1940, e ripubblicato con ampie modifiche nel 1952 col nuovo titolo di *Economic Anthropology*.

referenziale. Non c'è spazio, quindi, per una teoria universale dei fini, per cui — come dice Herskovits — «L'economizzazione è realizzata all'interno di una matrice culturale». Per rendere più credibile questa affermazione, nelle righe immediatamente successive, Herskovits non tralascia neppure di citare *The Great Transformation* [1944]⁵, nel punto in cui Polanyi, il teorico del sostantivismo, afferma enfaticamente:

L'eccezionale scoperta delle recenti ricerche storiche e antropologiche è che l'economia dell'uomo è, di regola, immersa nei suoi rapporti sociali. L'uomo non agisce in modo da salvaguardare il suo interesse individuale nel possesso di beni materiali, agisce in modo da salvaguardare la sua posizione sociale, le sue pretese sociali, i suoi vantaggi sociali. ([1944] 1974, p. 61).

Per la filosofia utilitaristica resta un legame tra economia e morale: l'*Homo Oeconomicus* non è un burattino animato dall'avidità del profitto, ma un soggetto che opera le sue scelte in modo razionale, contribuendo a garantire la razionalità della «macchina immaginaria»⁶ della società. È evidente, perciò, secondo me, che qui Herskovits utilizza la citazione di Polanyi, consapevole della sua intima contraddittorietà. Il fatto che non sia possibile sondare le intenzioni individuali, non autorizza, infatti, a escludere il movente del puro tornaconto. Ma è proprio questo movente individuale che spinge gli uomini ad agire in funzione di obiettivi che sono anche sociali. Qui è però anche il limite dell'utilitarismo in cui, a livello teoretico, la felicità individuale è irriducibile a quella universale: è come un asintoto che tende all'infinito verso l'asse. La riflessione morale ha sempre oscillato, d'altronde, tra una fondazione dell'agire che riguarda se stessi e la ricerca della propria felicità, e una che riguarda le relazioni con gli altri e il benessere sociale; tra la dimensione collettiva del bene pubblico e quella individuale del bene privato. In economia, i confini tra la ricerca del tornaconto personale, e la fiducia nelle relazioni sociali che ne consentono il conseguimento, sono piuttosto sfumati, e rispondono a logiche sia morali che contrattuali. Ma sotto il profilo scientifico e politico, l'economia neoclassica e l'ideologia liberale hanno separato moralità e contrattualità, legando il bene della società al massimo di utilità per i contraenti in un mercato autoregolato, capace di produrre la massima occupazione, e dunque il benessere per il maggior numero di persone (Walras 1874). Questa è stata per oltre un cinquantennio la teoria di un sistema sociale dotato di un'interna logica, impersonale e utilitaria, che per gran parte dell'antropologia avrebbe rappresentato il rovesciamento dell'etica sociale come

⁵ K. POLANYI, *La grande trasformazione*, Torino, Einaudi, 1974. Karl Polanyi (1886-1964), di origine ungherese, fu uno storico dell'economia che operò prima in Gran Bretagna, e successivamente negli Stati Uniti.

⁶ Smith usa questa espressione in *Theory of moral sentiments* (1759). Questo è un punto fondamentale perché spesso si cita Smith in relazione ad un principio economico utilitaristico che viene confuso con l'«enrichissez-vous!» di Luigi Filippo, contrapposto all'aristotelica condanna morale del fare denaro. Il principio di razionalità implica solo la nozione di profitto ottimale che, come il marginalismo cercherà di dimostrare, coincide con l'equilibrio dell'impresa, e non ha nulla a che vedere con la smania della ricchezza.

la si voleva vedere all'opera nei sistemi fondati sulle obbligazioni derivanti dallo *status* dei gruppi più che dal *contractus* tra gli individui.

La costituzione del comportamento economico in un unico modello di razionalità ha perciò giustificato l'assunzione della scienza economica moderna come orizzonte teorico di riferimento. Così, l'economia di mercato ha fornito il discrimine tra diverse concezioni antropologiche dell'economico. La questione era apparentemente semplice, e sembrava limitarsi al dilemma se accogliere o rifiutare l'economia neoclassica come parametro di studio delle economie antiche e primitive. Il sociologo francese Leroy (1925) aveva espresso questo principio indicando nel presente (la scienza economica moderna) il modello necessario per comprendere il passato (le economie primitive ed arcaiche). Le prospettive aperte da Mauss [1914, 1924], che andavano nell'opposta direzione di analizzare il presente alla luce dei modelli prodotti dall'antichità e dal mondo primitivo, ebbero scarsa risonanza nell'antropologia economica nascente e furono riprese solo più tardi. La pretesa della conoscenza del passato attraverso il presente non solo riduceva la storia nella sociologia e nell'economia, ma annullava arbitrariamente il processo storico di formazione dell'idea stessa di economia in Occidente. Ridotta al suo nucleo filosofico essenziale, la questione di fondo riguardava il conflitto tra due contrapposte idee di economia: una di natura formale, coerente con l'impianto teorico dell'economia moderna, che ha trovato nella definizione di Robbins (1935) la sua più efficace formulazione («L'economia è la relazione tra mezzi scarsi e fini alternativi»); l'altra di natura sostanziale, la cui definizione fu elaborata da Polanyi [1957] nei termini di un «interscambio tra il soggetto e il suo ambiente naturale e sociale che ha per scopo di procurargli i mezzi materiali per il soddisfacimento dei suoi bisogni». Come osservava Polanyi «i due significati non hanno nulla in comune», il significato formale di economia ha un fondamento logico, e le sue leggi «sono quelle del pensiero»; il significato sostanziale «ha una base fattuale» e risponde alle leggi della natura.

3. L'artificiosa contrapposizione tra formalismo e sostantivismo

La reazione alla costituzione di un'antropologia economica strettamente dipendente, dal punto di vista epistemologico e metodologico, dall'economia moderna non si fece attendere. Nel 1944 era apparsa a New York *The Great Transformation* di Polanyi, e nel 1947 un poderoso articolo dello stesso Polanyi («Our obsolete market mentality») ribadiva le ragioni del sostantivismo, e aprì un dibattito che sarebbe durato un trentennio. La posta in gioco era complessa, e concerneva sia i modelli concettuali di definizione e analisi delle economie di sussistenza, sia i loro processi di transizione verso forme mercantili nel contatto con le economie delle potenze coloniali, e soprattutto nella prospettiva della decolonizzazione e dell'industrializzazione di quello che si avviava a diventare il Terzo Mondo. Polanyi ebbe il grande merito di fornire al dibattito scientifico delle

alternative teoriche che ebbero un grande seguito a partire dagli anni Sessanta, e che furono poi in buona misura assorbite, soprattutto in Europa, dalle correnti dell'antropologia marxista. Queste alternative possono riassumersi in alcune idee di base: 1. l'economia è una funzione della società, 2. nelle società antiche e primitive i rapporti economici sono regolati da istituzioni diverse dal mercato regolatore dei prezzi che è un'istituzione tipica soltanto della moderna società occidentale, 3. lo studio delle economie primitive e arcaiche deve quindi realizzarsi attraverso strumenti concettuali specifici.

Nello scenario proposto da Polanyi riemerge la prospettiva proposta da Mauss, e assume, perciò, grande rilievo il sistema di relazioni sociali fondato su vincoli di natura parentale, o comunque connessi allo *status* di gruppi corporati, espresso dal concetto di *óikos*⁷. Questo divenne per l'antropologia e per la storia economica (Gudeman 1986, Pearson [1957] 1978), una sintesi accettabile delle idee relative alla struttura, e al sistema di relazioni economiche di gruppi corporati, in cui moralità e contrattualità si fondono in una *oikonomía* (da *óikos*, casa, e *nómos*, legge, consuetudine) che coincide con la tradizione. Ritroviamo questo concetto di *óikos* soprattutto sotto denominazioni come *householding* (Valensi 1981), *domestic economy* (Bohannan & Bohannan 1968), *household economics* (Quiatt & Kelso 1985), *household economy* (Wilk 1989), *household ecology* (Wilk 1991), modo di produzione «domestico» (Sahlins [1972]; Meillassoux 1975). Il termine *householding*, in particolare, è stato usato per la prima volta da Polanyi ([1944] 1974, p. 69-71) per indicare un modello di organizzazione economica autosufficiente fondato sul ruolo dominante degli aggregati domestici⁸. Questa nozione rivela una funzione teorica importante, perché evoca, o in un certo senso crea, la contrapposizione con il modello del mercato.

La polemica tra formalismo e sostantivismo, metaforizzata dalla contrapposizione delle due nozioni di *óikos* e mercato, e successivamente di «dono» e «merce» (v. Gregory 1982), adombrava tuttavia un disaccordo più profondo sulle categorie del pensare e le motivazioni dell'agire, e sui presupposti della conoscenza storica e sociale. L'idea formale di economia corrisponde all'assioma dell'economizzazione, ed è storicamente il frutto del modello microeconomico della formazione del prezzo di mercato, le cui oscillazioni sono determinate dalla relazione dinamica tra diverse quantità di domanda e di offerta di un bene. Da questo modello, e dall'assioma che lo fonda, si è sviluppato il senso comune di «fare economia» col signi-

⁷ Il concetto di *óikos* è stato introdotto da Rodbertus, storico economico tedesco del 19° sec., a proposito della struttura della proprietà romana. «In Rodbertus l'*óikos* era semplicemente una costruzione logica, quasi un'anticipazione del "tipo ideale" weberiano [...] La forma tipica dell'*óikos* era rappresentata [...] dai vasti domini romani, coltivati da schiavi [...] il termine divenne così un semplice supporto del concetto di economia naturale nella quale la moneta, i mercati e lo scambio sono poco sviluppati» (Pearson [1957] 1978: 7-8).

⁸ Nell'opera postuma sul Dahomey, Polanyi (1966, p. 63 e segg.) assimila all'*óikos* il compound dahomeyano in quanto unità residenziale di una famiglia estesa, caratterizzata da cooperazione economica e solidarietà.

ficato di spendere il meno possibile, e l'idea «cultiva» dell'economia come una scienza «triste». La concezione sostanziale di economia ha invece una genealogia illustre che può farsi risalire ad Aristotele, e che, passando per la Scolastica, e poi per il mercantilismo e la fisiocrazia, giunge fino ai classici (Smith e Ricardo) e a Marx.

L'obiettivo di Polanyi era, dunque, fare chiarezza:

Il primo ostacolo che incontriamo nel nostro cammino — egli osserva — è quel concetto di economia in cui vengono ingenuamente messi insieme i due significati del termine [...cioè] il concetto di sussistenza e quello di scarsità [...]. Negli ultimi due secoli, nell'Europa occidentale e nell'America settentrionale si è sviluppata un'organizzazione delle condizioni della sopravvivenza umana, in cui le regole della scelta trovarono una sorprendente applicazione. Questa forma di economia consisteva in un sistema di mercati regolatori dei prezzi. Poiché gli atti di scambio effettuati in tale sistema coinvolgono i partecipanti in scelte che sono indotte dalla scarsità dei mezzi, l'intero sistema poteva essere ridotto ad uno schema, cui si potevano applicare i metodi derivanti dal significato formale del termine «economico». Finché l'economia era regolata da un tale sistema, il significato formale e quello sostanziale del termine venivano in pratica a coincidere. Il pubblico accettava come naturale l'accezione composita del termine, alla quale aderirono anche Marshall, Pareto o Durkheim. Solo Menger, nella sua opera postuma, criticò il termine; ma né lui, né Max Weber, né più tardi Talcott Parsons colsero il valore che tale distinzione aveva per l'analisi sociologica. ([1957] 1978, p. 298-299).

Ecco il punto: Polanyi afferma che il mercato regolatore dei prezzi, cioè il fulcro del sistema economico moderno, è storicamente il prodotto di una situazione in cui gli attori economici (produttori e consumatori) sono coinvolti in scelte determinate dalla scarsità dei mezzi a disposizione. Così, si sarebbe sviluppata una teoria che ha assunto il modello del mercato (la legge della domanda e dell'offerta) come rappresentazione di un principio logico universale (la scelta razionale in condizioni di scarsità), e quest'ultimo è stato fatto coincidere con l'economia. Polanyi commette qui due errori fatali. Innanzitutto cade nel medesimo errore che denuncia, poiché confonde i due significati di economia. Infatti, mentre all'inizio utilizza la nozione di scarsità dal punto di vista formale, cioè come opposto di illimitatezza, conclude poi che il sistema moderno dell'economia di mercato è il frutto di una convergenza storica che impone la scelta (economica) in condizioni di scarsità dei beni. Ed è palese che, in questo caso, impiega la nozione dal punto di vista fattuale e quantitativo, cioè come opposto di abbondanza⁹. Conseguentemente, ritiene la combinazione di sussistenza e scarsità solo un accidente storico degli ultimi due secoli. Questo è vero solo se il concetto di scarsità è inteso in senso formale. Ma in realtà, adottando il suo punto di vista sostanziale, è piuttosto curioso non rendersi

⁹ È un errore che si ritrova in tutta la tradizione sostantivista (v. per tutti Sahlin 1972). La scarsità, in senso economico, è una proprietà formale dei beni economici, indipendentemente dalla loro maggiore o minore abbondanza, e significa semplicemente che un bene, per essere considerato economico, non può essere disponibile liberamente, illimitatamente, e senza che la sua acquisizione non costi il benché minimo sforzo.

conto che la scarsità, fattuale e quantitativa, di molti prodotti e di molte materie prime è stata alla base dei commerci fin dalla più lontana antichità. Inoltre, Polanyi sorvola sul fatto che l'attribuzione del termine «economia» alla realtà dei fatti sociali e materiali della produzione, della circolazione e del consumo, è l'esito di un processo storico che ha portato l'Occidente a classificare quei fatti mediante il concetto costruito per pensarne l'amministrazione. Conseguentemente, sorvola sul fatto che la definizione formale di economia non riguarda la realtà dei fatti economici, ma la loro amministrazione e interpretazione. La sua polemica nasconde perciò intenti più politici che scientifici. Infine, Polanyi accusa anche Durkheim e Weber di avere subito la confusione concettuale che ha fatto dell'economia un irrocervo di sussistenza e scarsità, ma non risulta che i due sociologi siano caduti nel suo stesso equivoco. E sorprende soprattutto che egli non riconosca il debito intellettuale nei confronti di Durkheim per la formulazione della teoria dell'economia in quanto «processo istituzionale» (Polanyi [1957] 1978, pp. 297-331).

La *vis polemica* di Polanyi contro l'economia di mercato non gli consente di vedere che, in realtà, le due contrapposte idee di economia non sono opposte, ma complementari, e soprattutto che la sua definizione sostanziale non è necessariamente coerente con i modi di integrazione economica da lui elaborati. Non c'è, infatti, una efficace mediazione concettuale tra la realtà del «fatto che l'uomo dipende per la sua sopravvivenza dalla natura e dai suoi simili», e la sua rappresentazione in termini di modelli sociali di «reciprocità», «redistribuzione» e «scambio». Questi tre cosiddetti «modi di integrazione economica della società» presumono di rappresentare e spiegare le relazioni tra entità discrete componenti la società. Ma la legittimità epistemologica dei modelli non è dimostrata. Sono infatti solo dei modelli empirici e meramente descrittivi, e inoltre la loro corrispondenza alla realtà è unicamente supposta, perché si limitano a descrivere l'apparenza delle relazioni sociali.

4. Il progetto razionalista della *Social Anthropology*

L'origine dell'ambiguità che ha caratterizzato gli esordi dell'antropologia economica deve essere rintracciata sia in alcuni aspetti costitutivi della *Social Anthropology* britannica, sia nella mancata riflessione sulle possibili interazioni feconde tra Adam Smith ed Émile Durkheim. Nelle scienze sociali c'è sempre stata una certa divisione tra coloro che danno maggior peso alle ragioni che spingono gli uomini a comportarsi secondo modelli universali, e coloro che danno invece peso determinante alle ragioni che stanno alla base di modelli differenti e irriducibili. L'antropologia ha spesso oscillato tra l'una e l'altra di queste opposte idee. Radcliffe-Brown¹⁰,

¹⁰ Nel famoso saggio «The Methods of Ethnology and Social Anthropology» del 1923, Radcliffe-Brown criticava il metodo storico di Boas, e lo relegava alla cosiddetta «etnologia», propugnando per l'antropologia sociale il metodo sociologico di Durkheim.

per esempio, sosteneva che non fosse possibile ricostruire la storia delle società cosiddette primitive per mancanza di fonti storiografiche, e affidava all'analisi delle organizzazioni sociali il compito dell'antropologia, immaginata come sociologia comparativa, e quindi come scienza più nomotetica che idiografica. Lo stesso Malinowski, che pure non condivideva con Radcliffe-Brown la vocazione sociologica, immaginò che tutte le culture umane potessero essere spiegate alla luce di alcuni principi generali derivanti da un'epistemologia meccanicista e dalla teoria dei bisogni. In questo modo, la vocazione idiografica dell'etnografia doveva per forza sciogliersi nell'impianto nomotetico della *Social Anthropology*. Tuttavia, la necessità di fondare le proprie comparazioni su dati di fatto etnografici, avvicinava, suo malgrado, l'antropologia ad una concezione della storiografia che si era affermata sin dalla metà del Secolo XIX. Nella prefazione al suo *Sommario di storica*, Droysen afferma:

[...] la scienza della storia è stata riconosciuta nel metodo, il quale è stato designato come «critica delle fonti», ricostituzione del «puro dato di fatto». ([1882] 1967, pp. 23-24).

Per Droysen, e per la tradizione storiografica tedesca, il metodo che caratterizza la scienza della storia è l'analisi critica delle fonti per ricostituire la verità del «fatto», attraverso confronti e riscontri tra documenti di cui sia stata provata l'autenticità. L'altra preoccupazione, quella di interpretare la successione dei fatti storici, sembra metodologicamente meno forte, ed è connessa all'idea generica del movimento e del mutamento («concepire il mondo morale secondo il suo divenire e il suo crescere, secondo la successione del suo movimento, significa concepirlo storicamente», *id.* p. 55) nel quadro di finalità che si compiono nel movimento (la «teodicea» della storia, cioè la certezza del fine supremo). Verso la fine del XIX Secolo, la scienza storica in Europa ha raggiunto una fortissima consapevolezza metodologica che appare più il frutto di un dominante spirito positivistico che il risultato dello storicismo filosofico¹¹.

Per la *Social Anthropology* britannica, il «dato di fatto etnografico» aveva invece molto di più in comune con il «fatto sociale» di Durkheim che con il «dato di fatto storico»¹² di Droysen. Radcliffe-Brown aveva assunto esplicitamente la sociologia durkheimiana come orizzonte episte-

¹¹ È importante segnalare qui sia la pubblicazione di manuali di metodologia storica tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento (tra cui il fondamentale Langlois & Seignobos 1898), in cui prevale la preoccupazione legata alla critica delle fonti, sia l'atteggiamento ambivalente degli storici dell'epoca nei confronti dell'antropologia (v. Viazzo 2000). Da una parte, infatti, si richiedeva all'antropologia di rifornire la storia di dati e informazioni (v. lo stesso Droysen nel *Sommario*), dall'altra si criticava apertamente l'antropologia evoluzionista sul modello di Morgan a causa della sua scarsa attitudine alla critica delle fonti etnografiche.

¹² Non è questa la sede adatta all'esauriente discussione di un problema di tale rilevanza, né si vuole qui stabilire una contrapposizione fittizia tra «fatti sociali», «fatti storici» e «fatti etnografici» che peraltro sarebbe anacronistica. Si vuole solo mettere in evidenza il diverso approccio che distingueva, all'epoca di Radcliffe-Brown, storici, antropologi e sociologi.

mologico e metodologico, un orizzonte, dunque, più tendenzialmente affine alle scienze naturali che alla storia. Durkheim, nel suo *Les règles de la méthode sociologique* (1893), aveva fissato l'oggetto e il metodo della sociologia come scienza, e definì il primo nel « fatto sociale », e il secondo nel metodo comparativo. I « fatti sociali » sono qualcosa di oggettivo per Durkheim, qualcosa che si può conoscere, e che riguarda non l'individuo (psicologicamente o biologicamente), ma la società. Ciò che hanno in comune coi « fatti storici » è che possono essere oggettivamente ricostruiti attraverso la critica delle fonti, e possono essere osservati e classificati in base a un procedimento critico ugualmente rigoroso che altro non è che il metodo comparativo. Non si tratta dello stesso metodo comparativo di Morgan e di Frazer, che anzi verrà bollato da Durkheim e da Mauss come « metodo della dimostrazione per accumulo », però si propone ugualmente l'ambizioso traguardo di sostenere la spiegazione causale del rapporto tra « fatti sociali ». Su questo punto della spiegazione, Durkheim nel primo volume de *L'Année Sociologique* chiarisce immediatamente il rapporto tra la sociologia e la storia: « l'histoire ne peut être une science que dans le mesure où elle explique, et l'on ne peut expliquer qu'en comparant. »¹³, perciò è impossibile, in sociologia, concepire « il mondo morale » secondo una « teodicea » della storia, ma soltanto in base a relazioni di causa-effetto. In questo, l'opzione metodologica di Durkheim non è molto lontana da quella di Boas [1896, 1920], ma ciò che Radcliffe-Brown non poteva accettare dell'impostazione boasiana era l'ipotesi che l'antropologia si riducesse all'etnografia con la presunzione di mettersi al livello della storia, e cioè che i « dati di fatto etnografici » potessero essere trattati alla stregua di « dati di fatto storici ». Ciò che però, in definitiva, accomuna i « dati di fatto etnografici » con i « dati di fatto storici », e ne determina la differenza coi « fatti sociali », è la loro natura di eventi unici, irripetibili, e geograficamente collocati. Coi « fatti sociali » hanno in comune la valutabilità a posteriori dell'appartenenza a classi di comportamenti che rispondono a delle regole. La natura intrinsecamente idiografica dell'etnografia spingeva perciò verso una concezione della disciplina di ordine umanistico e storico, mentre il carattere comparativistico della *Social Anthropology* la collocava decisamente nell'ambito delle scienze sociali. La polemica di Radcliffe-Brown con Boas e Kroeber lasciò il segno nella successiva storia della disciplina. Infatti, la scarsa considerazione che Radcliffe-Brown dimostrava nei confronti dell'*Ethnology*, come scienza storica — che Boas aveva trapiantato alla *Columbia University* dalla tradizione storico-geografica tedesca — pesò a lungo negli sviluppi dell'antropologia.

Il dibattito sulla natura storica o sociale della scienza antropologica finì per generare un compromesso ridicolo: si decise che l'etnologia/etnografia avrebbe mantenuto il carattere di disciplina idiografica, nel suo rivolgersi alle singole e reali comunità primitive, e che invece l'antropologia si sarebbe riservata il carattere di disciplina comparativa e nomotetica. Questa bipartizione di campi e di compiti rispondeva però anche all'esigenza di

¹³ È. DURKHEIM, « Préface », in *L'Année Sociologique*, vol. I (1896/1897), p. 69.

salvaguardare lo studio delle diversità umane, distinguendolo dalla necessità di ricostruire i modelli universali che sono al fondamento dei differenti costumi, idee e comportamenti. La divisione teorica e metodologica intendeva risolvere il conflitto segnalato appunto all'inizio: non potendo comporlo a livello di fondamenti epistemologici, si fece la scelta di creare un'artificiosa distinzione tra campi disciplinari. Ma questa divisione ha anche un risvolto ideologico che è essenziale mettere in luce, per poter delineare con chiarezza le ambiguità in cui è nata e si è sviluppata l'antropologia economica. Separare teoreticamente lo studio delle singole comunità umane, diverse ed esotiche rispetto al mondo occidentale, dalla comparazione dei loro tratti caratteristici, condotta con lo scopo di individuare delle costanti esplicative («l'on ne peut expliquer qu'en comparant», aveva appunto detto Durkheim), chiaramente aveva — e ha avuto per molto tempo ancora — il senso di relegare le diversità umane in un ambito di marginalità. E, inoltre, aveva il senso di costituire la comparazione come legittimo piano di scientificità, in cui le diversità umane — indipendentemente dalla loro misteriosa origine, e al di là della loro apparente inesplicabilità — si trasformavano in duttili argomenti dell'umana razionalità. Questo programma scientifico di Radcliffe-Brown fu portato a compimento, nell'antropologia della parentela e delle forme simboliche, solo da Claude Lévi-Strauss. Il più grande discepolo di Marcel Mauss ebbe a scrivere: «Osservatore, analista e classificatore incomparabile, Radcliffe-Brown delude spesso quando si vuole teorico» (Lévi-Strauss, [1958] 1966, p. 338). L'empirismo di fondo della *Social Anthropology* britannica non aveva, infatti, gli strumenti teorici per condurre fino in fondo il progetto razionalista implicitamente contenuto nella divisione disciplinare. Ma in economia quegli strumenti furono messi a disposizione dalla scienza economica moderna, e il progetto razionalista fu compiuto dall'antropologia economica formalista.

5. Il dialogo mancato

Polanyi è stato contemporaneamente vittima e corresponsabile di quel «dialogo mancato» di cui parla Meldolesi (1991: XVIII) tra «*The wealth of nations* e *De la division du travail social*». Avrebbe avuto, infatti, più senso confrontare due idee sostanziali di economia che possono farsi risalire l'una ad Adam Smith, in cui l'economia è concepita empiricamente come un campo di scambi convenienti tra entità discrete, e l'altra, accreditabile in ultima analisi ad Aristotele, ma ripensata in termini moderni da Durkheim, in cui invece l'economia è immaginata come una rete solidale di relazioni sociali. Un dialogo tra la tesi smithiana di una coesione sociale prodotta dallo scambio utilitaristico, al cui fondamento è il lavoro come fonte del valore, e la tesi durkheimiana della solidarietà generata dalla divisione del lavoro non sarebbe stato di per sé impensabile, malgrado le obiettive differenze tra l'idea di Smith dello scambio del lavoro, e il concetto durk-

heimiano di divisione del lavoro sociale¹⁴. Il dialogo mancato fu certamente dovuto ai quasi centoventi anni che separano le due opere, e agli sviluppi della scienza economica nell'Europa occidentale del Secolo XIX che non favorirono un recupero critico di Smith in termini utili all'*École Sociologique*. L'economia marginalista della seconda metà dell'Ottocento rappresentò infatti una rottura nei confronti dei «classici». L'idea che il lavoro umano fosse contemporaneamente fonte assoluta del valore e quantità misurabile esso stesso di valore non poteva infatti consentire a Smith — né consentì a Ricardo e a Marx — la formulazione di una teoria esaustiva dello scambio economico. Questa fu possibile solo col marginalismo: le contraddizioni furono risolte spezzando il problema di Smith, nel senso che si è rinunciato a spiegare il fenomeno sociale a partire dalla nozione di valore, e si è ridotto quest'ultimo alla relatività dell'utilità nello scambio di beni economici. L'economia marginalista, con l'abbandono del concetto di valore, e di ogni pretesa di spiegazione dell'origine e della natura della «società civile», ha emancipato l'economia dalla filosofia, e quindi dall'emergente sociologia.

L'*École Sociologique*, dal canto suo, attribuendo al fatto sociale una consistenza dura, positivamente conoscibile, ha istituito uno iato tra i fatti e le loro rappresentazioni, postulando per queste ultime una sorta di sostanza sociale collettiva. In questa prospettiva, i fatti economici sono ricompresi come aspetto del sociale, e le teorie come rappresentazioni. La rilevanza di questa posizione per l'antropologia è innegabile. La nozione sociologica di lavoro risolve però il concetto di scambio in un livello fattuale di divisione di ruoli. Così, la socioantropologia positivista di Durkheim e Mauss si propose in termini antitetici agli sviluppi del pensiero economico moderno. Mentre, paradossalmente, Smith tende ad abbassare il lavoro, e quindi la nozione di valore, al livello empirico del flusso di beni e servizi, Durkheim tende ad innalzarlo al livello del processo in cui la società si integra, costruendo le proprie rappresentazioni collettive. Se la concezione economica di Smith è astorica, quella sociologica di Durkheim è metastorica, ed entrambi sono impegnati a costruire un modello autofondante e autoreferenziale di interpretazione della società. Ma se il progetto di Smith può dirsi fallito, quello di Durkheim (e di Mauss) ha dominato la cultura europea, e la sua influenza è stata determinante sia nell'antropologia che nella storia. Il marginalismo, con la teoria del mercato autoregolato, ha realizzato il progetto di Smith, ma al prezzo di scavare con Durkheim un fossato difficilmente valicabile.

Quando dagli anni Quaranta cominciò ad affermarsi l'antropologia economica, il dibattito scientifico mancò di un connettore essenziale: il dialogo mancato a monte ha creato a valle un discrimine invalicabile che è proprio il punto di partenza di queste riflessioni. Nei dibattiti che hanno

¹⁴ La nozione di scambio del lavoro supera la dimensione empirica implicata dal concetto sociologico di divisione del lavoro con cui pertanto non deve essere confusa. Va, al contrario, riferita ad un metalivello in cui la società umana si costituisce a partire dalla potenzialità sociale del lavoro individuale.

fatto la storia dell'antropologia economica, infatti, i problemi posti in queste pagine non hanno mai trovato spazio. Solo Firth, che è stato il primo vero antropologo economico, è riuscito a mantenere una equilibrata sintesi tra l'impianto durkheimiano dell'antropologia sociale e la vocazione economicista. Tuttavia, anch'egli interpretò il dibattito nei termini di una contrapposizione tra accettazione e rifiuto dell'economia moderna (v. Firth 1967, 1972). Nella decennale e famosa polemica tra formalisti e sostantivisti sulle pagine di *American Anthropologist*¹⁵, si confrontarono, negli Stati Uniti, sostenitori e detrattori di quella che Polanyi aveva definito la nostra «obsolete market mentality», ma non ci fu alcun serio tentativo di analizzare criticamente le fonti del dibattito. Anche le idee di Max Weber, e quelle di Vilfredo Pareto, che in modi diversi avrebbero potuto favorire quel dialogo, furono totalmente ignorate.

¹⁵ La pubblicazione nel 1961 di un saggio di George Dalton, allievo di Polanyi, dette origine in quegli anni a una polemica con i formalisti durata oltre un decennio, e i cui echi sono tutt'altro che spenti.

Bibliografia

- BOAS, F. [1896] 1940. «The limitations of the comparative method of anthropology», in *Race, language and culture*, di F. Boas, p. 270-280. New York, Macmillan Free Press.
- BOAS, F. [1920] 1940. «The methods of ethnology», in *Race, language and culture*, di F. Boas, p. 281-294. New York, Macmillan Free Press.
- BOHANNAN, P. & L. BOHANNAN 1968. *Tiv economy*. London, Longmans.
- CAFFÉ, F. (a cura di) 1975. *Autocritica dell'economista*. Roma-Bari, Laterza.
- DALTON, G. 1961. Economic theory and primitive society. «American Anthropologist», vol. 63, n. 1, p. 143-167.
- DE MARTINO, E. 1941. *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Bari, Laterza.
- DROYSEN, J. G. [1882] 1967. *Sommario di istorica*. Firenze, Sansoni.
- DURKHEIM, É. [1893] 1930. *De la division du travail social*. Paris, Presses Universitaires de France.
- DURKHEIM, É. 1893. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, Alcan.
- DURKHEIM, É. 1896/1897. «Préface», «L'Année Sociologique», vol. I.
- FIRTH, R. 1929. *Primitive economics of New Zealand Maori*. Wellington, R. E. Owen, Government Printer.
- FIRTH, R. [1939] 1965. *Primitive polynesian economy*. London, Routledge & Kegan Paul, (trad. it. *Un'economia primitiva polinesiana*, Milano, Angeli, 1977).
- FIRTH, R. 1967. *Themes in economic anthropology: a general comment*, in *Themes in economic anthropology*, a cura di R. Firth, p. 1-28. London, Tavistock.
- FIRTH, R. 1972. Methodological issues in economic anthropology, «Man», 7, 3, p. 467-475.
- GRAS, N. S. B. 1927. «Anthropology and economics», in *The social sciences and their interrelations*, a cura di W. F. Ogburn & A. A. Goldenweiser, p. 10-23. Boston, Houghton Mifflin.
- GREGORY, C. A. 1982. *Gifts and commodities*. London, Academic Press.
- GRENDI, E. (a cura di) 1972. *L'antropologia economica*. Torino, Einaudi.
- GROSSI, F. 1984. *Sistemi produttivi e organizzazioni sociali. Esplorazioni di economia antropologica*. Milano, Angeli.
- GUDEMAN, S. 1986. *Economics as culture. Models and metaphors of livelihood*. London, Routledge & Kegan Paul.
- HERSKOVITS, M. [1940] 1952. *Economic anthropology*. New York, Knopf.
- HIRSCHMAN, A. D. 1981. *Essays in trespassing*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HIRSCHMAN, A.O. 1977. *The passions and the interests. Political argument for capitalism before its triumph*. Princeton, Princeton University Press (trad. it. *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici a favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano, Feltrinelli, 1979).
- LANGLOIS, C.-V. & C. SEIGNOBOS 1898. *Introduction aux études historiques*. Paris, Hachette.
- LEROY, O. 1925. *Essai d'introduction critique à l'étude de l'économie primitive*. Paris, Geuthner.
- LÉVI-STRAUSS, C. [1958] 1966. *Antropologia strutturale*. Milano, Il Saggiatore.
- MALINOWSKI, B. 1921. The primitive economics of the Trobriand islanders. «Economic Journal», 31, p. 1-16.
- MARCHIONATTI, R. 1985. *Gli economisti e i selvaggi. Una critica antropologica della scienza economica*. Torino, Loescher.
- MARSHALL, A. [1890] 1927. *Principi di economia*. Torino, Utet.

fatto la storia dell'antropologia economica, infatti, i problemi posti in queste pagine non hanno mai trovato spazio. Solo Firth, che è stato il primo vero antropologo economico, è riuscito a mantenere una equilibrata sintesi tra l'impianto durkheimiano dell'antropologia sociale e la vocazione economicista. Tuttavia, anch'egli interpretò il dibattito nei termini di una contrapposizione tra accettazione e rifiuto dell'economia moderna (v. Firth 1967, 1972). Nella decennale e famosa polemica tra formalisti e sostantivisti sulle pagine di *American Anthropologist*¹⁵, si confrontarono, negli Stati Uniti, sostenitori e detrattori di quella che Polanyi aveva definito la nostra «obsolete market mentality», ma non ci fu alcun serio tentativo di analizzare criticamente le fonti del dibattito. Anche le idee di Max Weber, e quelle di Vilfredo Pareto, che in modi diversi avrebbero potuto favorire quel dialogo, furono totalmente ignorate.

¹⁵ La pubblicazione nel 1961 di un saggio di George Dalton, allievo di Polanyi, dette origine in quegli anni a una polemica con i formalisti durata oltre un decennio, e i cui echi sono tutt'altro che spenti.

Bibliografia

- BOAS, F. [1896] 1940. «The limitations of the comparative method of anthropology», in *Race, language and culture*, di F. Boas, p. 270-280. New York, Macmillan Free Press.
- BOAS, F. [1920] 1940. «The methods of ethnology», in *Race, language and culture*, di F. Boas, p. 281-294. New York, Macmillan Free Press.
- BOHANNAN, P. & L. BOHANNAN 1968. *Tiv economy*. London, Longmans.
- CAFFÉ, F. (a cura di) 1975. *Autocritica dell'economista*. Roma-Bari, Laterza.
- DALTON, G. 1961. Economic theory and primitive society. «American Anthropologist», vol. 63, n. 1, p. 143-167.
- DE MARTINO, E. 1941. *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Bari, Laterza.
- DROYSEN, J. G. [1882] 1967. *Sommario di istorica*. Firenze, Sansoni.
- DURKHEIM, É. [1893] 1930. *De la division du travail social*. Paris, Presses Universitaires de France.
- DURKHEIM, É. 1893. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, Alcan.
- DURKHEIM, É. 1896/1897. «Préface», «L'Année Sociologique», vol. I.
- FIRTH, R. 1929. *Primitive economics of New Zealand Maori*. Wellington, R. E. Owen, Government Printer.
- FIRTH, R. [1939] 1965. *Primitive polynesian economy*. London, Routledge & Kegan Paul, (trad. it. *Un'economia primitiva polinesiana*, Milano, Angeli, 1977).
- FIRTH, R. 1967. *Themes in economic anthropology: a general comment*, in *Themes in economic anthropology*, a cura di R. Firth, p. 1-28. London, Tavistock.
- FIRTH, R. 1972. Methodological issues in economic anthropology, «Man», 7, 3, p. 467-475.
- GRAS, N. S. B. 1927. «Anthropology and economics», in *The social sciences and their interrelations*, a cura di W. F. Ogburn & A. A. Goldenweiser, p. 10-23. Boston, Houghton Mifflin.
- GREGORY, C. A. 1982. *Gifts and commodities*. London, Academic Press.
- GRENDI, E. (a cura di) 1972. *L'antropologia economica*. Torino, Einaudi.
- GROSSI, F. 1984. *Sistemi produttivi e organizzazioni sociali. Esplorazioni di economia antropologica*. Milano, Angeli.
- GUDEMAN, S. 1986. *Economics as culture. Models and metaphors of livelihood*. London, Routledge & Kegan Paul.
- HERSKOVITS, M. [1940] 1952. *Economic anthropology*. New York, Knopf.
- HIRSCHMAN, A. D. 1981. *Essays in trespassing*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HIRSCHMAN, A.O. 1977. *The passions and the interests. Political argument for capitalism before its triumph*. Princeton, Princeton University Press (trad. it. *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici a favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano, Feltrinelli, 1979).
- LANGLOIS, C.-V. & C. SEIGNOBOS 1898. *Introduction aux études historiques*. Paris, Hachette.
- LEROY, O. 1925. *Essai d'introduction critique à l'étude de l'économie primitive*. Paris, Geuthner.
- LÉVI-STRAUSS, C. [1958] 1966. *Antropologia strutturale*. Milano, Il Saggiatore.
- MALINOWSKI, B. 1921. The primitive economics of the Trobriand islanders. «Economic Journal», 31, p. 1-16.
- MARCHIONATTI, R. 1985. *Gli economisti e i selvaggi. Una critica antropologica della scienza economica*. Torino, Loescher.
- MARSHALL, A. [1890] 1927. *Principi di economia*. Torino, Utet.

La città pellicolare

Los Angeles tra storia e mitografia

di
ALESSANDRO AGOSTINELLI *

La mitografia di L.A. e l'immaginario cinematografico turisticizzato

Ecco qui una città artificiale che è stata gonfiata a forza, come un pallone, imbottita di umanità contadina come le oche con il grano [...] cercando di divorare questa valanga troppo veloce di antropoidi, la metropoli del sole splendente palpita e si tende, suda e le si gonfiano gli occhi, come un giovane boa che cerca di ingoiare una capra. Non ha mai insegnato un carattere urbano alla popolazione in arrivo per la semplice ragione che non ha mai avuto alcun carattere urbano da trasmettere.

Nel 1930 Morrow Mayo scriveva questo a introduzione del suo *Los Angeles*, un tentativo di analisi critica della città che più di ogni altra al mondo aveva capacità attrattiva e repulsiva al tempo stesso. Mayo faceva parte di un gruppo di critici che misero in evidenza l'assoggettamento radicale e incontrovertibile del sud California al capitalismo immobiliare, cinematografico e militare ¹.

Nonostante il fatto che le critiche dei pochi intellettuali autoctoni fossero puntuali e approfondite, sono state soprattutto le critiche degli immigrati europei (dai cineasti ai francofortesi) ad avere più fortuna e diffusio-

* ALESSANDRO AGOSTINELLI, dirige il sito www.alleo.it, dedicato alle culture contemporanee. Svolge attività di ricerca e consulenza in comunicazione, su media e cinema. Sta ultimando un saggio critico su «individualismo e cinema americano». Suoi articoli e saggi sono apparsi su *Nuovi Argomenti*, *Il Cristallo*, *Neopsichiatria*, *Rivista Italiana di Comunicazione Pubblica*, *Iride - Rivista di filosofia e discussione pubblica*, *Il Ponte*. Insegna tecniche della comunicazione presso alcuni istituti superiori e collabora all'attività didattica del Master post-lauream della Facoltà di Scienze Politiche di Pisa.

¹ Il California Institute of Technology (Cal Tech) radunava una straordinaria concentrazione di premi Nobel, e insieme col Dipartimento della Difesa inventò parte dell'economia sudcaliforniana del dopoguerra, fondata soprattutto sulla scienza applicata all'industria militare. Promotore di questa iniziativa fu George Ellery Hale, al quale si unì Robert A. Millikan. Costoro credevano fermamente nell'unione tra scienza e *big business*. I punti fondamentali di questa struttura si basavano sul luogo di residenza della struttura, la California del Sud: frontiera scientifica dove industria e ricerca univano le loro forze; «avamposto occidentale della civiltà settentrionale, con l'eccezionale opportunità di avere — come disse Millikan — una popolazione che è anglosassone in percentuale doppia a quella esistente in ogni altra città degli Stati Uniti».

ne, per cui tutto questo apparato critico² restò o divenne in parte «europeo». La sottovalutazione delle critiche indigene del pre-seconda guerra mondiale al «sogno americano» lasciò spazio alla convalida di Los Angeles come mito. La cosiddetta città degli angeli è l'essenza del cinema hollywoodiano, non solo perché ospita Hollywood, ma perché è stato ed è lo spazio e lo scenario più usato e abusato del cinema americano; come dice Michael Sorkin, «L.A. è probabilmente la città più mediata d'America, visibile quasi soltanto con le lenti fittizie dei suoi mitologi».

Ma da dove scaturisce questa idea, l'idea cioè che L.A. sia appunto la città dei sogni, che contenga l'essenza del cinema?

La mitografia di Los Angeles nasce con la sua rapida espansione alla fine dell'Ottocento, quando da cittadina arretrata e periferica (la 187^a degli Stati Uniti, secondo il censimento del 1880) diventa, trentacinque anni dopo, la città più grande dell'Ovest, con quasi un milione di abitanti³; poi attraverso una esasperata lottizzazione dei terreni desertici dell'interno e una attività immobiliare vorace e inarrestabile questa città diventa un mostro di villette unifamiliari e intreccio di strade.

Fu il gruppo di giornalisti e letterati fedeli a Charles Fletcher Lummis che servirono il capitalismo immobiliare, sotto la supervisione del loro datore di lavoro, il generale Harrison Gray Otis (proprietario del *Los Angeles Times* e plenipotenziario di un raggruppamento di imprenditori immobiliari, banchieri e magnati dei trasporti) a promuovere l'immagine della California del Sud talmente bene che gli echi di quella promozione, per certi aspetti, sono ancora vivi, soprattutto nelle banalizzazioni turistiche. Questi uomini fedeli a Otis, fecero propria la visione di Lummis che diceva: «Le missioni⁴ sono, insieme al nostro clima e alle sue conseguenze benefiche, il miglior capitale che la California del Sud possiede».

Questo lavoro di propaganda, che ometteva conflitti crudissimi e lo sfruttamento più pervicace nei confronti di indigeni e messicani, e che sbandierava il benessere e la qualità della vita mentre in concreto stava co-

² Richard Lehan disse che «probabilmente nessuna città del mondo occidentale ha un'immagine così negativa».

³ Contrariamente a quanto sostenevano alcuni, tra i quali Thomas Jefferson, che per raggiungere un livello tecnologico e industriale pari alla Gran Bretagna, gli Stati Uniti non avrebbero dovuto urbanizzarsi incondizionatamente, agli inizi del Novecento «a dispetto di tutte le ipotesi urbanistiche, le città americane crescono a dismisura, sia in termini territoriali che demografici, allontanandosi sempre più da ogni modello armonioso di sviluppo, e accentuando semmai le caratteristiche negative delle città europee (miseria, sovrappopolazione, corruzione, crimine, violenza), ritenute da sempre un esempio deteriore, dal quale sarebbe stato necessario differenziarsi.» Lo stesso RALPH WALDO EMERSON in *The Young American* metteva in guardia dallo sviluppo di città industriali simile a quelle inglesi. Cfr. L. GANDINI, *L'immagine della città americana nel cinema hollywoodiano (1927-1932)*, Bologna 1994. Si veda anche, per la California come spazio del mito e della razionalità tecnica, F. FERRAROTTI, *I grattacieli non hanno foglie*, Laterza, Roma-Bari, 1991, p. 149-153.

⁴ Le missioni erano opere religiose che occupavano territori e attiravano disgraziati e indiani ai quali spesso veniva imposto un lavoro forzato in favore dei proprietari terrieri. Nonostante ciò resisteva l'aura idilliaca della Missione, un argomento sfruttato da imprenditori senza scrupoli.

struendo il mostro metropolitano⁵, dominò l'immaginazione popolare tra la fine dell'Ottocento e buona parte del Novecento.

Lummis era giunto a Los Angeles nel 1884 e la sua influenza «dettò legge» per circa 30 anni. Ma già nei primi decenni del Novecento la California del Sud era in via di rapidissima urbanizzazione e di congestione da traffico automobilistico, per cui il *romanticismo delle Missioni* e il clima decantato da Lummis non aveva più alcuna efficacia propagandistica, non attirava più nessun acquirente di villette dal Midwest. Così, nel 1917, quando Harry Chandler, il cognato di Otis, sostituì il vecchio generale i sussidi del *Times* a Lummis vennero tagliati, poiché il cinema era divenuto un propagandista ben più efficace della *terra del sole splendente*.

Da questo momento in poi alla originaria mitografia angelena si sostituì la seconda mitografia: Hollywood, il cinema. Pure rimase un'eredità dell'Arroyo set⁶, cioè l'ideologia di Los Angeles come utopia della supremazia bianca e protestante, anche se già in quel periodo Hollywood aveva visto arrivare immigrati ebrei e cattolici dall'Europa.

Dalla fine degli anni '10 del Novecento, quindi, sarà il cinema a impegnare il proprio nome, la propria capacità d'attrazione in favore dell'imprenditoria vorace della California del Sud. Sarà una mitografia molto resistente che ancora oggi rimane più inossidabile che mai, soprattutto nelle risposte semplificate che giungono a noi sotto forma di notizia turistica.

Utilizzare questo approccio, apparentemente usuale e ricorsivo, cioè il *luogo comune turistico*, ci aiuta a comprendere la forza con cui la società americana attraverso il cinema ha imposto il suo modo di essere, e ci si manifesta per giunta proprio attraverso la promozione turistica⁷ di quei luoghi (le visite guidate agli Studios) e di quei meccanismi che, una volta usati per fare cinema, ora fanno spettacolo in loco. Non è un caso che un video documentario di grande diffusione, dedicato a Los Angeles⁸, inizi il suo giro esplicativo della città, partendo dalle immagini degli effetti

⁵ Sia Louis Adamic, sia Carey McWilliams furono i primi a smascherare la falsità della mitologia lummissiana, sostenendo che il *villaggio gigante* era un villaggio quasi tribale e non una città. Insieme a loro anche Morrow Mayo denunciò la «falsa urbanità» di Los Angeles.

⁶ Era una specie di gruppo che faceva riferimento a C.F. Lummis, e che creò una coerente *fiction* della California del Sud come terra promessa della millenaria odissea razziale anglosassone.

⁷ Sul concetto di turismo dei sogni — mi viene da definirlo così — è interessante anche la descrizione che ne dà Marc Augé, quando parla di Disneyland, dicendo: «A Disneyland è lo spettacolo stesso che viene spettacolarizzato: la scena riproduce quel che era già scena e finzione — la casa di Pinocchio o la nave spaziale di *Star Wars*. Non solo entriamo nello schermo, invertendo il movimento di *The Purple Rose of Cairo* di Woody Allen. Ma dietro lo schermo c'è un altro schermo. Il viaggio a Disneyland risulta allora essere turismo al quadrato, la quintessenza del turismo: quel che veniamo a visitare non esiste». M. AUGÉ, *Disneyland e altri nonluoghi*, Torino 1999. Secondo me il turismo al quadrato, di cui parla Augé, è dovuto al fatto che il film stesso (penso a *Guerre stellari*) è autopromozione, materializzata poi in un parco divertimenti attrezzato.

⁸ AA. VV., *Los Angeles*, in Città del mondo, Novara 1994.

Alcuni intellettuali ritengono il termine omologazione una parola abusata, come se si dovesse forzatamente cercare sempre nuove terminologie, in una specie di mercato del pensiero che stabilisce che cosa è di moda e che cosa non lo è, a prescindere dall'analisi delle realtà sociali.

speciali del cinema hollywoodiano, dalle riprese di troupe televisive che girano scene in esterno, scorci di parchi giochi e divertimenti tutti costruiti con vecchi scenari e personaggi fantasy dei più famosi film di Hollywood, e si concluda con un primo piano della scultura in bronzo di John Wayne a cavallo.

La città pellicolare e l'omologazione

Sogni e industria, dunque: questa è la *presentazione*. Cioè un incontro di interessi: l'interesse commerciale associato all'interesse più genericamente basato sulle aspettative di una cultura, cioè della società americana. Come scrive Stanley Cavell, «...questo incontro di interessi fa parte dello speciale coinvolgimento dell'America nel cinema, che va dal talento messo in opera a Hollywood per realizzare i film alla partecipazione dell'intera società alla loro visione...»⁹. Un coinvolgimento che vede in Los Angeles la piattaforma di lancio, il gigantesco proiettore che produce immagini e immaginario e che, al tempo stesso, come nel film di Peter Weir, *The Truman Show*, srotola su di sé il culto della sagoma, della città finta. Come sostiene Marc Augé: «...è facile immaginare l'attrazione che hanno potuto e possono esercitare altrove parole per noi meno esotiche come America, Europa, Occidente, consumo, circolazione. Certi luoghi non esistono che attraverso le parole che li evocano; in questo senso nonluoghi o piuttosto luoghi immaginari, utopie banali, stereotipi»¹⁰.

«Los Angeles è già dappertutto», confessano due muratori salvadoregni a Mike Davis, tra le rovine di Llano del Rio¹¹ il 1° maggio del 1990. Loro la città degli angeli l'avevano vista ogni notte a San Salvador, nelle infinite repliche doppiate di *Starsky and Hutch*, una città dove tutti erano giovani e ricchi, giravano in auto fiammanti e guardavano se stessi in televisione¹². Anche in questo caso i *media* hanno prodotto un immaginario rispondente a una città finta: i muratori salvadoregni, arrivando a L.A., hanno bucato il telone dei propri sogni che credevano essere la vita vera, proprio come Truman Burbank (e come lui essi sono individui espropriati, la loro vita vera è un incubo di realtà, pure la realtà è virtuale), ma di là dal telone c'è la stessa realtà della tv che, in concreto, per i muratori salvadoregni, resta di nuovo virtuale. In sostanza la televisione «abolisce [quotidianamente] la distinzione tra realtà e finzione»¹³. La realtà vera

⁹ S. CAVELL, *Alla ricerca della felicità*, Torino 1999.

¹⁰ M. AUGÉ, *Nonluoghi*, Milano 1993.

¹¹ Rifugio ultimo di molti disoccupati e precari latinoamericani, Llano del Rio fu un progetto di comune socialista fondata da Job Harriman nel 1911 ad est di Los Angeles, dove, con l'appoggio del Central Labor Council e del sindacato degli edili, si insediarono centinaia di contadini senza terra, ferrovieri licenziati, militanti perseguitati, *bohèmiens*. Un modello di piccola società socialista che durò ben poco, a causa di dissidi interni e di ingerenze esterne.

¹² Un po' come è avvenuto per gli albanesi che vedevano l'Italia ricca in tv e approdavano in massa sulle coste italiane, all'inizio degli anni '90 del Novecento.

¹³ Cfr. G. BOTTIROLI, *Il luogo dell'antistile. La coincidenza del serial e della diretta*, ovvero *The Truman Show*, «Segnocinema» n. 96, marzo-aprile 1999.

è quella stessa realtà trasmessa in diretta della tv; si tratta di una realtà che coincide con gli stereotipi televisivi stessi.

Ma la vita vera è quasi sempre difficile oppure è sempre altrove, come anche molta letteratura nordamericana ha spesso testimoniato.

Alla fine di *Sulla Strada* Jack Kerouac scrive:

[...] e sento tutta quella terra nuda che si srotola in un'unica incredibile enorme massa fino alla costa occidentale [...] ¹⁴.

Lo srotolare della terra sembra quasi lo srotolarsi della vita, cioè lo srotolarsi della pellicola cinematografica che racconta la vita dell'America. Questo tipo di analogia tra parola romanzata e immagine, tra film e terra americana non è un accostamento casuale, se pensiamo che lo stesso Kerouac in un suo saggio sul mestiere di scrivere segnalava, nella dottrina e tecnica della prosa moderna, il seguente punto essenziale: «Filmibro è il film in parole, la forma visiva americana» ¹⁵.

Questo *srotolarsi* è la cosa più vicina a quel che si vorrebbe far intendere come America e cinema, cioè l'invasività e l'intreccio del progetto politico americano con il suo stesso sogno che non è la vita stessa, ma la sua possibilità creativo-industriale estrinsecata nelle arti. Lo *srotolarsi* è anche la monotonia della macchina culturale che ruota *sur place*: «Mentre è già in condizione di determinare il consumo, scarta ciò che non è stato ancora sperimentato come un rischio inutile... Ritmo e dinamismo sono al servizio di questo scopo. Nulla deve restare com'era prima, tutto deve continuamente scorrere, essere in moto. Poiché solo l'universale trionfo del ritmo della produzione e della riproduzione meccanica può assicurare che nulla muti, e che non appaia mai qualcosa di incongruo» ¹⁶.

Il miscuglio che ne deriva produce un oggetto ambiguo che sembra rispondere con esattezza alla città di Los Angeles, la città del cinema. O meglio, come scriveva Morrow Mayo, un vero e proprio prodotto: «Bisogna capire che Los Angeles non è pura città. È invece ... una merce...» ¹⁷. In questa definizione, in questo scarto tra «pura città» e «merce» c'è tutto il senso di un luogo e di una storia (un inventario di mitografie) che si è srotolata e si srotola come una pellicola cinematografica. Los Angeles è la città pellicolare, è essa stessa fiction; Los Angeles è la città che produce i sogni di celluloide, ma che è fatta essa stessa di pellicola: pura e semplice superficie ¹⁸.

In questo srotolarsi indifferente e anaffettivo (c'è nelle descrizioni del-

¹⁴ J. KEROUAC, *Sulla Strada*, Milano 1959.

¹⁵ Cfr. J. KEROUAC, *Scrivere Bop*, Milano 1996.

¹⁶ M. HORKHEIMER - T.W. ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino 1966.

¹⁷ M. MAYO, *Los Angeles*, Los Angeles 1930.

¹⁸ In maniera differente e analizzando questioni più propriamente urbanistico-antropologiche dice le stesse cose Marc Augé quando scrive che «...è la città di Superman e dei fumetti che la vita reale si appresta oggi a imitare. Si chiude dunque il cerchio che, da uno stato in cui le finzioni si nutrivano della trasformazione immaginaria del reale, ci fa passare a uno stato in cui il reale si sforza di riprodurre la finzione». M. AUOÈ, *Disneyland e altri nonluoghi*, cit.

la storia di questa città e nelle analisi dei processi capitalistici che ne sono stati l'humus intrinseco, una sorta di inaccessibilità e di assenza di memoria del proprio processo identitario) si iscrive, con una facilità estrema, un processo continuo di omologazione¹⁹ della maggior parte delle istanze critiche alla vetrina, alla sagoma di città che L.A. è e rappresenta.

Dalla presa del potere di Hitler alla caccia alle streghe di Hollywood (nella pragmatica fascistoide del senatore McCarthy) Los Angeles fu l'esilio di molti intellettuali mitteleuropei che restarono sbalorditi dalla ricchezza dell'industria cinematografica. La maggioranza otteneva i «contratti salvagente» degli Studios, che garantivano il permesso di soggiorno e lo stipendio di almeno 100 dollari a settimana. I più famosi e i benestanti erano invitati nei salotti e nelle ville dei connazionali che erano già arrivati da tempo in California.

Non esistevano gruppi omogenei di emigrati: Brecht parlava male dei francofortesi e odiava il sole; Reinhardt sentenziò che L.A. sarebbe diventata un «nuovo centro di cultura»; Mann si sentiva Goethe alla ricerca della sua Italia personale. L'unica opportunità che capitò a Stravinsky fu di riarrangiare la sua *Rite of Springs (La saga della primavera)* per la danza delle scope nel film *Fantasia* di Disney; Schönberg insegnava ai compositori degli Studios che creavano *suspense* musicale per le colonne sonore.

Tuttavia, sia gli entusiasti sia gli scettici si resero conto della «proletarizzazione dell'intelligenza» (l'unico che forse non si sarebbe stupito di questo, se ce l'avesse fatta a pensare di passare l'Atlantico, sarebbe stato Walter Benjamin) perseguita dal sistema hollywoodiano. Come scrive Milton Sperling: «Si doveva timbrare il cartellino. [I capi] giravano per gli uffici per vedere se la gente stava scrivendo a macchina. C'era un punto di osservazione nell'edificio degli scrittori. Quando Warner o Cohn sembravano dirigersi verso l'edificio qualcuno gridava <Arriva!> e tutte le macchine da scrivere si mettevano in moto [...] Jack Warner non riusciva a capire come mai la gente non scrivesse in continuazione»²⁰.

Gli esuli, quale che fosse la loro condizione materiale, erano comunque soggetti ai mutamenti frequenti della situazione politica statunitense, e quando il cinema diventò oggetto di una diffusa critica moraleggiante e reazionaria, che andò a colpire (più di tutti) proprio le opere e i registi che attraverso il genere *noir* cercavano di integrare una certa profondità argomentativa e narrativa di stampo europeo, unita a un'estetica della visione e della messa in scena che da lì in avanti avrebbe contraddistinto buona parte del cinema classico americano, questi immigrati (genericamente in posizione dialettica con Hollywood) furono individuati come i capi

¹⁹ «Ciò che oppone resistenza, può sopravvivere solo nella misura in cui si inserisce... La rivolta che tiene conto della realtà e sa adeguarsi ad essa diventa l'etichetta di chi ha una nuova idea da suggerire all'industria... Chi non si adegua è colpito da un'impotenza economica che si prolunga nell'impotenza intellettuale dell'isolato». Il trionfo che l'industria culturale riesce a compiere è duplice: «ciò che estingue fuori di sé come verità, può riprodurlo a piacere dentro di sé come menzogna». M. HORKHEIMER - T.W. ADORNO, *Op. cit.*

²⁰ In N. GABLER, *An Empire of Their Own. How the Jews Invented Hollywood*, New York 1988.

espiatori (insieme ad altri colleghi americani) dell'inquisizione hollywoodiana messa in atto dalla Commissione McCarthy.

Molti di loro si misero prontamente sulla via del ritorno, con un'idea critica dell'americanizzazione culturale e della società dei consumi: «...in America non si potrà evitare la domanda se il termine cultura non sia diventato obsoleto»²¹. Coloro che si adeguarono lo fecero non senza fatica.

L'analisi critica formulata in quegli anni di metà Novecento è stata la più ricca e lungimirante argomentazione filosofico-sociale attorno al sistema America-Hollywood, tanto che anche i critici dell'ultim'ora, in sostanza, descrivono pochissime nuove analisi rispetto a intellettuali come Adorno e Horkheimer, Huxley e Marcuse; o anche rispetto alla critica menckeniata dell'*urbanizzazione contraffatta* impostata dagli intellettuali autotoni già negli anni '20 del Novecento. Come sostiene Mike Davis: «Le recentissime <avventure nell'iperrealtà> di Eco e Baudrillard nella California del Sud, che hanno provocato tanta eccitazione, non fanno altro che seguire fedelmente le orme di quegli scritti»²². Anche l'idea della città come *simulacro* evidenziata sempre da Eco e Baudrillard pare un riferimento preciso ad uno scritto di Erich Maria Remarque²³.

Tuttavia, pure in questo regime critico, rimase comunque forte l'aspetto attrattivo peculiare del carattere americano, se lo stesso Adorno, una volta rientrato a Francoforte un po' di tempo dopo la fine della guerra, poté affermare: «Non è un'esagerazione dire che qualsiasi coscienza contemporanea che non ha fatto propria, sia pure in termini di opposizione, l'esperienza americana, ha qualcosa di reazionario».

Poi dagli anni '60 del Novecento, con la crescita e la diffusione della musica nera (soul o jazz che fosse, in contro tendenza a buona parte del *cool jazz*), e la cultura folk dell'auto e delle moto che divenne il cosiddetto *L.A. look*, si diffuse una controcultura giovanile ricca di riferimenti ironici alla vecchia mitografia lummissiana. Purtroppo questo momento di descrizione critica di L.A. era soltanto un aspetto dello *sdoppiamento americano* che produsse presto la reazione, con l'omologazione delle frange più creative di quel periodo al mercato dell'arte delle *corporations*: si evidenziava, ancora una volta, la grande capacità della società di comprendere e far rientrare nei ranghi. Ciò che in quegli anni '60 aveva fatto intravedere la possibilità di una strategia critico-artistica indigena di interpretazione della città, si dissolse progressivamente in *verniciatura*. Fino al trucco attuale di una nuova creazione mitografica californiana basata sostanzialmente sull'industria culturale (arte e cinema). Negli ultimi due decenni del Novecento, infatti, la nuova ondata di esperti è arrivata per aderire al capitale im-

²¹ Cfr. M. HORKHEIMER - T.W. ADORNO, *Op. cit.*

²² M. DAVIS, *Città di quarzo*, Roma 1999.

²³ «Qui vero e falso erano fusi insieme in modo così perfetto da diventare una nuova sostanza, come rame e zinco danno luogo all'ottone, che sembra oro. Che Hollywood fosse piena di grandi musicisti, poeti e filosofi, non voleva dir nulla. Era anche piena di spiritisti, pazzi religiosi e imbroglioni. Divorava tutti, e chiunque non fosse in grado di salvarsi in tempo, perdeva la propria identità, che se ne accorgesse o meno». Cfr. E.M. REMARQUE, *Schatten im Paradies*, Berlino 1971.

mobiliare internazionale, soprattutto attraverso il mercato dell'arte contemporanea ed etnica.

I grandi imprenditori immobiliari insieme all'alta finanza, con alcuni magnati del petrolio e re dell'industria dello spettacolo sono il gruppo trainante dei recentissimi investimenti che hanno costruito una sovrastruttura culturale²⁴ che ha fatto di Los Angeles una *world city*. Non si tratta di filantropismo, o di senso civico disinteressato. Questo gruppo di soggetti si è coinvolto nell'alta cultura perché la cultura è diventata importante per la valorizzazione dei terreni e cruciale nella competizione tra le diverse élites economico-finanziarie.

La storia degli investimenti nell'industria culturale nasce (ancora una volta nello stesso periodo) già attorno agli anni '20 del Novecento, al momento della «guerra» per il potere angeleno tra «quelli di Downtown», guidati dalla dinastia dei Chandler del *Los Angeles Times*, e gli ebrei del Westside che si occupavano di cinema e casse di risparmio. A colpi di edificazioni di musei e teatri queste due fazioni capitalistiche contrapposte tentavano di guadagnare suolo l'uno sull'altra.

La nuova geografia del potere ha concentrato l'opulenza culturale in due zone distinte, due acropoli dell'arte dove si spendono fortune per acquisire arte dall'esterno, valorizzando di autoctono soltanto ciò che si è piegato al buon gusto *pop* dettato dai critici e dagli «esperti» europei, quando non si tenta di costruire collezioni di arte medievale e moderna, acquisendo a cifre astronomiche pezzi minori dai musei del vecchio continente. Il Getty Museum recentemente ha acquistato un dipinto poco conosciuto del Pontormo per la cifra di 35 milioni di dollari, che «è un multiplo dell'intero budget annuale destinato dalla municipalità di Los Angeles a tutte le attività artistico-culturali di East L.A. e di South Central»²⁵.

In funzione di questa nuova mitografia angelena, che esclude o abortisce la produzione culturale autoctona²⁶, lo storico Kevin Starr ha scritto *Material Dreams*, una storia della California del Sud, aggiornandola all'oggi e paragonando il periodo ottimistico delle missioni all'ottimismo imperante attualmente, che si fonda sulla certezza di un'ulteriore crescita espansiva, più controllata ma sempre eterna. Da queste pretese di globalismo si evince che il multiculturalismo di Los Angeles dovrebbe essere la linfa vitale dei suoi programmi e progetti culturali, mentre in realtà ciò resta una strategia quasi del tutto d'importazione, focalizzata sulle élite e i gusti dei consumatori di cultura di alto livello.

²⁴ «... l'alienazione si è dimostrata una merce assai redditizia sul mercato culturale. L'arte moderna, per esempio, con le sue dissonanze e i suoi tormenti, è diventata il cibo quotidiano di una falange sempre più vorace di consumatori di cultura che non si lasciano sfuggire buoni investimenti». M. JAY, *L'immaginazione dialettica*, Torino 1979.

²⁵ M. DAVIS, *Op. cit.*

²⁶ L'unico stile «indigeno» contemporaneo è stata definita l'architettura Pop decostruita di Frank Gehry, che trasforma il «noir» in pop, attraverso il riciclaggio di elementi del paesaggio urbano in decomposizione e polarizzato che diventa leggero e luminoso. Si tratta di una sorta di «volto umano» dell'architettura finanziata dalle *corporations* che lo stesso Gehry ha definito «progetti come set cinematografici». C'è questa ideologia architettonica regionale che ormai ricorda l'ideologia di Disney.

Resistono alcune sacche di cultura alternativa attorno alle famose *gangster-rap*, ma anch'esse sono ormai state inglobate dal sistema che gestisce il potere culturale di L.A., perché forse «... è diventato difficile distinguere fra la realtà e la posa. [...] L'avanguardia, se è lecito usare ancora tale termine, è diventata un ornamento rispettato della nostra vita culturale—»²⁷.

D'altronde i rappers angelini (a differenza, ad esempio, di alcuni colleghi di New York, come i Public Enemy che diffondono il nazionalismo nero) rigettano ogni ideologia che non sia quella dell'accumulazione primaria di ricchezza con ogni mezzo necessario. E proprio su questo punto anche l'analisi *radicale* di Mike Davis perde colpi. Infatti, tutto quello che il sociologo di colore della L.A. School cerca di salvare dal disastro incombente *del sogno americano del sole splendente* della L.A. world city, cioè un pezzo di cultura nera, accanto alla comunità ispano-americana e, in minima parte, ai commercianti coreani (in sostanza le comunità più basse, ma in crescita quantitativa e la cui cultura è, in qualche modo, ancora parzialmente integra) si perde per l'incapacità generalizzata di uscire dal *linguaggio dell'economia di mercato*: tutti a Los Angeles, tutti in America, tutti nel mondo occidentale (che cos'è altrimenti la globalizzazione, se non l'incapacità di pensare un nord del mondo diverso dall'attuale?) vivono e pensano nella prospettiva del profitto.

Nessuno pare riuscire a evitare l'omologazione al regime del denaro²⁸, in una sorta di addomesticamento del cambiamento. Come sostiene David James, studioso della sottocultura americana, riferendosi più precisamente all'argomento: «qualsiasi pratica culturale contemporanea, per quanto transitoria e marginale, non può sfuggire a un'istantanea assimilazione e a un riciclaggio da parte dei media dominanti». O, per dirla con Martin Jay: «anche in questo caso i meccanismi dell'assorbimento e dell'integrazione si sono dimostrati terribilmente efficaci»²⁹.

²⁷ M. JAY, *Op. cit.*

²⁸ «Un sistema come il nostro che ha bisogno per sua natura di rivoluzionare se stesso, di trasformarsi per perpetuarsi, non può negare il cambiamento: può però renderlo debole». A.M. IACONO, *L'evento e l'osservatore*, Bergamo 1987.

²⁹ M. JAY, *Op. cit.*

DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

Un *beatus* ovvero il culto *bulldozer* di Padre Pio. Un'indagine etnoantropologica *

di
PETER JAN MARGRY

Chi abbia soggiornato per un certo periodo in Italia sullo scorcio del ventesimo secolo si è trovato di fronte un grande interrogativo in campo devozionale. Come ha potuto la devozione del frate cappuccino padre Pio assumere negli ultimi anni forme tanto massicce? Non c'è dubbio che egli godesse già in precedenza di una vasta popolarità, tuttavia l'ondata immensa di devozione per la sua persona, impossessatasi in breve tempo dell'Italia a partire dalla metà degli anni novanta, è senza precedenti. Mai prima d'ora nella storia del cristianesimo il culto di un «santo» ha conosciuto una diffusione tanto rapida e capillare.

Il culto per il frate cappuccino beatificato il 2 maggio 1999 è di un'intensità tale da indebolire, scacciare o addirittura schiacciare devozioni locali preesistenti. In tal modo, ad opera di padre Pio, il paesaggio devozionale italiano negli ultimi anni si è ampliato ma al contempo notevolmente appiattito. Ora, né i meccanismi né gli schemi della concorrenza sono estranei alla sfera devozionale, però la loro ampiezza, intensità e velocità nel caso di padre Pio sono davvero eccezionali. Tutto ciò che riguarda la sua persona è a un grado superlativo. Per questo non solo è venuta a crearsi intorno al frate una venerazione esclusiva, ma egli stesso può essere definito «*destructor devotionis*», un prevaricatore di devozioni. Il presente articolo intende analizzare la natura e la rapida crescita del suo culto con conseguente indebolimento e marginalizzazione o acculturazione di altre devozioni.

La persona

Esiste un'intera biblioteca² di scritti sulla figura di padre Pio

* Il dottor Peter Jan Margry è responsabile del dipartimento di Etnologia dell'Istituto Meertens ad Amsterdam, facente parte della Reale Accademia Olandese delle Scienze. Il testo è stato consegnato alla redazione prima della santificazione di p. Pio.

¹ Desidero ringraziare il dottor Ewout Kieckens (Roma) per la sua collaborazione e Joel Guttman (Roma) per i suoi preziosi suggerimenti. Il lavoro sul campo per la ricerca a San Giovanni Rotondo e a Pietrelcina/ Piana Romana è stato effettuato nel periodo 22-23 settembre e 15-18 ottobre 2000. La realizzazione del presente articolo è stata resa possibile anche grazie al sussidio di NWO, «l'Ente Olandese per la Ricerca Scientifica».

² Questa «biblioteca» è in gran parte materialmente presente a San Giovanni Rotondo.

(1887-1968) e gli stessi archivi riguardanti la sua persona sono piuttosto voluminosi³. Già quando era in vita, infatti, il frate era considerato una vera e propria leggenda vivente, un uomo che viveva letteralmente in odore di santità e che aveva, da vivo, soprattutto in Italia ma anche all'estero, uno stuolo di devoti e di detrattori. La sua vita fu segnata dai suoi doni speciali, tanto dal modo penetrante di confessare e di dire messa che dalle stimmate e dai suoi poteri taumaturgici. Fin dagli inizi della sua esperienza religiosa sono stati scritti fiumi di parole su di lui, ma tanto la sua vita è in molti punti misteriosa, tanto lo sono anche le fonti: malgrado la mole notevole di materiale è arduo trovare, sulla sua persona e sul relativo culto, fonti che siano degne di fede e verificabili. Si pubblica e soprattutto si copia molto sul suo conto ma i documenti autentici si trovano in genere in archivi non accessibili al pubblico. L'ampio dossier riguardante il suo processo di beatificazione può essere considerato una delle fonti più attendibili: dati i metodi in linea di principio storico-critici impiegati al giorno d'oggi nella redazione di tali dossier, il fascicolo in questione è probabilmente la fonte migliore esistente sul personaggio⁴. Anche se, per quel che riguarda l'interpretazione dei fenomeni soprannaturali che lo coinvolgono, la trattazione dei miracoli da lui operati e la sua spiritualità, vi vengono applicati parametri ecclesiastici e teologici. Esistono comunque diverse edizioni delle fonti⁵, né manca qualche buona biografia, seppure dai toni

Tutte le pubblicazioni concernenti padre Pio e il suo culto sono raccolte nella Sala di lettura Padre Pio in Viale Cappuccini 99, 71013 San Giovanni Rotondo. Allestita nel 1990 nei pressi del santuario e dell'ospedale, la biblioteca è specializzata in tre argomenti: la spiritualità e la vita di padre Pio; la spiritualità e la storia del francescanesimo in cui padre Pio era inserito; la spiritualità e la storia della chiesa, la storia di San Giovanni Rotondo, della Puglia, d'Italia e delle altre nazioni (nella misura in cui hanno attinenza con padre Pio). Nel 2000 questa conteneva all'incirca 35.000 volumi, 5000 opuscoli, 2500 manoscritti, 60 periodici; a tal proposito si veda: ANTONIO VILLANI, *La Sala di lettura Padre Pio*, in «Voce di Padre Pio», 31, ottobre 2000, pp. 42-43. Cfr. inoltre la (non aggiornata) bibliografia: ALESSANDRO DA RIPABOTTONI, *Molti hanno scritto di lui. Bibliografia su Padre Pio da Pietrelcina*, Ed. Padre Pio, San Giovanni Rotondo 1986, 2 voll., e le centinaia di titoli disponibili tramite l'Istituto Centrale per il Catalogo Unico all'indirizzo: <http://opac.sbn.it>.

³ L'archivio più importante di scritti di padre Pio nonché di testi riguardanti la sua persona si trova nel convento dei cappuccini di San Giovanni Rotondo; vi sono poi l'archivio parrocchiale e quello dei cappuccini a Pietrelcina e inoltre nell'Archivio vaticano i documenti (non consultabili) relativi alla sua beatificazione e i dossier costituitisi in riferimento alle indagini e alle controversie tra i padri cappuccini e il Vaticano in merito alla sua persona e al suo culto.

⁴ Sebbene ne esistano delle copie stampate, questi documenti tuttavia non sono ancora a disposizione del pubblico. E questo soprattutto in nome della tutela della privacy di persone ancora viventi e a vario titolo — ad esempio per una testimonianza — coinvolte nel processo di beatificazione. Tali documenti, in possesso anche del (nuovo) postulatore padre Florio Tessari nonché del vice postulatore Gerardo di Flumeri, in linea di principio non sono accessibili al pubblico. Fintantoché la causa non sarà resa pubblica, occorrerà attendere la decorrenza dei termini formali per la pubblicizzazione (al giorno d'oggi 75 anni) degli Archivi vaticani. Per consultare i documenti prima di quel termine, è possibile presentare idonea domanda alla Congregazione delle Cause dei Santi.

⁵ Si tratta soprattutto di lettere: M. DE POBLADURA, A. DA RIPABOTTONI (a cura di): *Padre Pio da Pietrelcina. Epistolario*, Ed. Padre Pio, San Giovanni Rotondo 1975-1984, 4 voll.; G. DI FLUMERI (a cura di), *Padre Pio da Pietrelcina. Lavori scolastici*, Ed. Padre Pio, San Giovanni Rotondo 1993; FELICE D'ONOFRIO, PIETRO ZARRELLA (a cura di) *Pio da Pietrelcina, Dolcissimo Iddio. 41 lettere inedite alla diletta figlia spirituale Giuseppina Morgera*, Piemme, Casale Monferrato 1994.

agiografici, mentre da poco ha visto la luce una rivista più o meno scientifica a lui dedicata⁶. Per altre informazioni sulla sua persona e la sua vita mi limito a rinviare a detta biografia.

Trovo sorprendente come man mano che aumenta la mole di scritti sul suo conto, sembra anche crescere la portata del mito di questo personaggio. Tanto vasta è stata negli anni recenti la produzione di letteratura descrittiva su padre Pio, dagli accenti religiosi e agiografici, quanto esiguo il numero di saggi analitici di studiosi nell'ambito, ad esempio, della storia delle religioni, della sociologia della religione e dell'etnoantropologia⁷. Anche nelle rassegne della moderna storiografia religiosa, il significato del frate cappuccino e del suo culto viene a stento affrontato⁸. Ciò stupisce tanto più in quanto una simile indagine culturale potrebbe offrire grandi opportunità e risultati particolari riguardo alla mappatura della religiosità privata degli italiani e più in generale degli sviluppi nel campo della religione e della devozione nel ventesimo secolo.

Padre Pio messo in discussione

Le difficoltà riguardanti la ricerca scientifica e la spiegazione delle mistificazioni di cui è oggetto la persona e il culto di padre Pio sono forse connesse con le difficoltà incontrate dal frate con la gerarchia ecclesiastica⁹. I fatti sono in breve i seguenti. Nei primi anni venti del ventesimo

⁶ A. DA RIPABOTTONI, *Padre Pio da Pietrelcina. Un cireneo per tutti*, Foggia 1974, e F. DA RIESE PIO X, *Padre Pio da Pietrelcina, crocifisso senza croce*, Roma 1975, San Giovanni Rotondo 1996⁵; si veda anche il breve scritto di A. DA RIPABOTTONI, *Forgione, Francesco*, in *Bibliotheca Sanctorum prima appendice*, Città Nuova, Roma 1987, p. 498. La rivista è una pubblicazione dei padri cappuccini: «Studi su Padre Pio. Rassegna quadrimestrale di ricerche su Padre Pio», 1, 2000, n. 1, gennaio-aprile, Ed. Voce di Padre Pio.

⁷ Con l'ausilio del servizio bibliotecario del Dipartimento di Studi Glottoantropologici (Università La Sapienza, Roma) e del Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari (Roma) è stata eseguita una piccola ricerca bibliografica per appurare se esistono studi del genere. Sono solo alcuni i titoli di rilevanza scientifica: GIUSEPPE SCARVAGLIERI, *Pellegrinaggio ed esperienza religiosa. Ricerca socio-religiosa sul santuario Santa Maria delle Grazie*, Ed. Padre Pio, San Giovanni Rotondo 1987; CHRISTOPHER MCKEVITT, *San Giovanni Rotondo and the shrine of Padre Pio*, in JOHN EADE, MICHAEL J. SALLNOW, *Contesting the sacred. The anthropology of christian pilgrimage*, Routledge, London 1991, pp. 77-97; C. MCKEVITT, *To suffer and never to die: the concept of suffering in the cult of Padre Pio da Pietrelcina*, in «Journal of Mediterranean Studies», 1, 1991, pp. 54-67; CHRISTOPHER MCKEVITT, *Contestation et fabrication d'un culte. Le cas de Padre Pio de Pietrelcina*, in «Terrain» 24, pp. 91-102. Lo scarso numero di saggi critici oggi pubblicato in Italia è forse da imputare ad una sorta di «intoccabilità» di padre Pio? Un esempio concreto di questa intoccabilità lo forniscono le ampie critiche sollevate da un approccio di tipo satirico all'argomento, come è stato nella puntata del 30 gennaio 2001 del programma televisivo «L'Ottavo Nano», su Rai 2; quando, con riferimento alla presenza di padre Pio nei media, sullo schermo sono apparse ben tre diverse e concorrenti personificazioni del frate, si veda al proposito: SILVIA FUMAROLA, *Lo sketch su Padre Pio offende gli italiani*, da «Repubblica», 1 febbraio 2001.

⁸ Ad esempio: G. DE ROSA et al., *Storia dell'Italia religiosa, vol. 3. L'Età contemporanea*, Laterza, Bari 1995, p. 367, con un solo breve accenno a padre Pio.

⁹ Si veda al riguardo: ENNEMOND BONIFACE, *Padre Pio de Pietrelcina. Vie - oeuvres - passion. Essai historique*, La Table Ronde, s.l. 1966, pp. 121-263; F. DA RIESE PIO X, *Padre Pio*, cit., pp. 265-285; e inoltre FRANCOBALDO CHIOCCI, *I nemici di Padre Pio*, Ed. Reporter, Roma 1968.

secolo il frate minore Agostino Gemelli, in veste di visitatore apostolico di papa Pio XI, si recò dal frate cappuccino diagnosticando, una volta esaminatolo, «isteria e fanatismo»¹⁰. I sospetti nei riguardi di padre Pio risalivano già al 1918 allorché era stata constatata sul suo corpo la stigmatizzazione, forma estrema di *imitatio Christi*¹¹. Nel 1919 l'eco di questi fenomeni si diffuse anche fuori del convento mettendo in moto un flusso di pellegrini che da allora non ha più conosciuto sosta. In seguito i fenomeni sovranaturali riguardanti la sua persona non fecero che aumentare¹². Allora, anche sulla scorta di informazioni ottenute dal clero locale, il Sant'Uffizio pronunciò contro di lui una solenne condanna pubblica¹³: la sua religiosità, si sosteneva, rasentava ormai il fanatismo e il Vaticano dispose che i fedeli si astenessero dal fargli visita. Già nel 1922 il Sant'Uffizio tentò di allontanarlo dal convento e negli anni che seguirono vi furono ripetuti moniti e misure disciplinari. Nel 1931 la Congregazione gli vietò inoltre l'esercizio del suo ministero; unica concessione, quella di celebrare messa in privato in una cappella interna del convento. Per favorire una distensione dei rapporti tra convento e Vaticano, incrinati in seguito a queste vicende, venne deciso l'invio di un altro visitatore apostolico, un cappuccino. Questi vide in padre Pio l'«uomo di Dio» e in virtù della sua autorità le restrizioni furono abolite: il 16 luglio 1938 Pio XI lo ripristinò nella sua dignità sacerdotale consentendogli anche di riprendere a dire messa in pubblico. Da allora la fama e la popolarità del frate cappuccino ripresero ad espandersi liberamente fino a che, nel 1960, all'epoca dell'«aggiornamento» condotto da papa Giovanni XXIII, critico verso le devozioni, la Santa Sede non avviò nuovamente un'indagine a San Giovanni Rotondo. Fu avanzata tra l'altro l'ipotesi di irregolarità amministrative di tipo finanziario (il frate come «miniera d'oro» per i confratelli). I devoti di padre Pio vennero accusati di fanatismo religioso mentre gli amministratori dei cappuccini furono etichettati come «negligenti e incompetenti». La direzione generale dei cappuccini vietò ai padri di San Giovanni Rotondo di organizzare altri pellegrinaggi. Nel 1966 l'arcivescovo di Gorizia ebbe un

¹⁰ AGOSTINO GEMELLI, *Le affermazioni della scienza intorno alle stimmate di S. Francesco*, in «Studi Francescani», 10, 1924, pp. 364-404.

¹¹ Si veda: C. McKEVITT, *To suffer and never to die: the concept of suffering*, cit., e sull'argomento in generale: C.W. BYNUM, *Holy Fast and Holy Feast*, UBP, Berkeley 1987. Da consultare anche: J.M. HÖCHT, *Von Franziskus zu Pater Pio und Thérèse Neumann. Eine Geschichte der Träger der Wundmale Christi*, Credo, Wiesbaden 1951, 2 voll.; PAUL SRWEK, *Two stigmatist: Padre Pio and Thérèse Neumann*, in «Revue de l'Université d'Ottawa», 28, 1958, pp. 105-129; G. DI FLUMERI (a cura di), *Atti del convegno di studi sulle stimmate del Servo di Dio Padre Pio da Pietrelcina*, Ed. Padre Pio, San Giovanni Rotondo 1988; G. DI FLUMERI (a cura di), *Le stimmate di Padre Pio da Pietrelcina: testimonianze, relazione*, Ed. Padre Pio, San Giovanni Rotondo 1995; P.M. MARIANESCHI, *La stigmatizzazione somatica. Fenomeno e segno*, LEV, Città del Vaticano 2000.

¹² A proposito della bilocazione di padre Pio si veda: *A sister receives direction*, in «The voice of Padre Pio», 30, 2000, n. 2, pp. 8-9.

¹³ Dopo esser stato «stigmatizzato» padre Pio venne «gemellizzato», per quest'epiteto si rimanda a: RINA CAMMILLERI, *La storia di Padre Pio*, Piemme, Casale Monferrato 1993, pp. 77-91.

nuovo incarico papale, questa volta si trattava di un'indagine circa le pratiche devozionali nel convento in questione¹⁴.

L'opposizione da parte di Roma comunque continuò a farsi sentire finché la devozione per il frate non acquistò dimensioni tali che ormai era praticamente impossibile fermarla. Se Giovanni XXIII era ancora critico verso ogni apparizione e forma di fanatismo religioso, già papa Paolo VI, nel 1971, si pronunciava in modo positivo su padre Pio definendolo un uomo «di preghiera e di sofferenze¹⁵». Papa Giovanni Paolo II, che si è recato ben tre volte a San Giovanni Rotondo, ne ha promosso la devozione sin dall'inizio del proprio pontificato. La sua prima visita risale al 1947, quando era sacerdote nella diocesi di Cracovia; vi ritornò una seconda volta, ormai arcivescovo di quella diocesi, nel 1974 per poi compiere la sua terza visita, da pontefice, il 23 maggio 1987 come si legge sulla lapide commemorativa in marmo nella cripta di padre Pio.

Malgrado la beatificazione e la devozione mondiale, i racconti su padre Pio come «santo impostore» non si sono mai fermati del tutto, forse in qualche modo avallati dalla stessa chiesa visto che la Santa Sede non ha mai revocato formalmente i giudizi e le scomuniche del passato. Anzi, all'interno del Vaticano è esistita una lunga tradizione polemica tra chi credeva e chi non credeva nel frate e fino all'arrivo di papa Giovanni Paolo II, le forze contrarie sono state abbastanza tenaci da impedire un processo di beatificazione. Questo papa, invece, con la sua spiritualità e devozionalità tutte polacche, ha voluto nel corso del suo pontificato rivitalizzare il culto dei santi in generale ed è stato infatti lui a firmare, il 29 novembre 1982, il decreto di introduzione della causa di canonizzazione¹⁶. Soltanto nel 1997, quale «Servo di Dio», il frate ebbe il titolo di «venerabile» e nel 1999 fu beatificato¹⁷.

Dal momento che il convento di San Giovanni Rotondo era stato posto sotto l'amministrazione e la sorveglianza diretta della Santa Sede, i padri cappuccini del luogo non avevano potuto promuovere una simile causa in modo autonomo. Eloquente al riguardo è il fatto che nella chiesa di San Giovanni Rotondo si sarebbe cercato invano una statua del frate mentre milioni di sue statue erano ormai disseminate per il mondo intero. Una sua statua, comunque, venne collocata poco tempo dopo la sua morte nella piazza laterale presso i «tendoni delle candeles», luogo che costituiva uno dei punti centrali del culto. In seguito alla beatificazione una sua statua

¹⁴ MATILDE PASSA, *Lacrime e sangue. Viaggio nella religiosità popolare*, Baldini & Castoldi, Milano 2000, p. 126.

¹⁵ G. DE ROSA et al., *Storia dell'Italia religiosa*, cit., p. 363 (riguardo Giovanni XXIII).

¹⁶ Si veda su questo papa: *Enciclopedia dei papi*, vol. 3, Istituto Enciclopedia Italia, Roma 2000, pp. 681-697; A. VIRCONDELET, *Jean-Paul II*, Julliard, Paris 1994; T. SZULC, *Pope John Paul II. The biography*, Scribner, New York 1995; M. POLITI, M. BERNSTEIN, *Sua Santità*, Rizzoli, Milano 1996; DANIELE MENOZZI, *I papi del '900*, Casterman, Firenze 2000, pp. 94-123.

¹⁷ Una traduzione inglese del decreto è disponibile sul sito: www.ncfpp.org/vatdec.htm. Riguardo alla beatificazione e ai suoi riflessi nei media e nella società si veda: M.I. MACIOTTI, *L'ultimo dei beati: padre Pio da Pietrelcina*, in «La Critica Sociologica», n. 129, giugno 1999, pp. 139-150.

poté essere sistemata anche all'interno della chiesa. Come osservato più sopra, con la beatificazione la chiesa non ha cancellato formalmente i giudizi negativi emessi in passato, tuttavia implicitamente li ha più o meno corretti.

Frattanto, siamo nel 2001, circolano nuove voci circa presunte irregolarità finanziarie e ancora una volta il Vaticano ha inviato per accertamenti un altro ispettore al convento dei cappuccini¹⁸.

Caratterizzazione del culto: tradizionale e strumentale¹⁹

Come definire il culto per padre Pio? Le interpretazioni al riguardo sono numerose e molto diverse, e questo fra l'altro per le contestazioni mosse al personaggio e ancora per la forza, l'ampiezza, la modernità o viceversa per il carattere tradizionale del suo culto. Sotto molti aspetti si tratta di un culto tradizionale per una persona che, in virtù delle qualità riconosciutegli dai suoi seguaci o *devotees*, venne già in giovane età considerato «santo».

Santo popolare

Che si tratti senza dubbio di un culto popolare risulta non solo dalla gran quantità di fedeli ma anche dall'interpretazione demografica di queste schiere: uomini e donne, giovani e vecchi, poveri e ricchi, gente con tutti i gradi dell'istruzione²⁰. Ciò è oltremodo evidente proprio in Italia; praticamente l'intero paese si è «arreso» a padre Pio e, come se fosse cosa ovvia, sembra essere «tutt'uno con lui». Le occasioni per constatarlo empiricamente sono a portata di mano, fanno parte del quotidiano, basta guardare intorno a sé con attenzione e interrogare spesso la gente in merito. Nella tradizione devozionale italiana il frate cappuccino è ormai una nuova figura paterna, moderno erede di santi «nazionali» nel solco di San Francesco d'Assisi e Sant'Antonio da Padova²¹. E infatti, durante il rito della beatificazione, il papa lo ha chiamato «figlio d'Italia», concetto tradotto

¹⁸ PIERANGELO SAPEGNO, *Truffati i frati di Padre Pio. Miliardi in fumo, finanziere condannato*, da «La Stampa», 17 febbraio 2001, p. 14.

¹⁹ Per una descrizione di San Giovanni Rotondo e del culto molto sintetica, ma nella sua elaborazione fortemente «determinata» da una visione antropologica, si veda: C. MCKEVITT, *San Giovanni Rotondo and the shrine of Padre Pio*, cit.; tra i tanti siti sull'argomento ecco alcune indicazioni: www.padrepio.it, www.padre-pio.com, www.vocedipadrepio.com/, www.operapadrepio.it, www.abol.it/padrepio/ e padrepio.freesevers.com.

²⁰ Negli anni ottanta del ventesimo secolo il suo culto non era così esteso e diffuso in tutti gli strati sociali, cfr.: G. SCARVAGLIERI, *Pellegrinaggio ed esperienza religiosa*, cit., pp. 122-127, 287-339; negli anni novanta il culto è divenuto più o meno generale. Un nutrito elenco di vip italiani «devotissimi» del frate è riportato nell'articolo di LAURA DELLI COLLI, *Al Padre Pio fan club*, in «Panorama», 23 novembre 2000, p. 19.

²¹ Si veda ad esempio: LUIGI PERONI, *Padre Pio, il San Francesco dei nostri tempi*, Borla, s.l. 1998.

nel 2000 sulla bandiera di un gruppo di pellegrini a San Giovanni Rotondo con: «Padre Pio, Padre Mio».

In Italia, padre Pio è allo stesso tempo un «santo popolare» e un mito. Quasi tutti vantano un qualche contatto con lui e hanno da raccontare esperienze singolari sul suo conto. Ma egli è anche un mito perché non ci si interroga più (criticamente) sulla sua persona e sul culto a lui dedicato, per cui per ognuno diviene scontato che Pio è «santo» e che le forze da lui generate sono attendibili e plausibili. Padre Pio non viene messo in discussione e quasi nessuno solleva dubbi in proposito. Esiste una sorta di ovvietà nazionale circa la sua persona e ogni fenomeno miracoloso che lo riguarda.

Il mito di padre Pio ha creato comunque anche nuove dimensioni, infatti se per molti il frate è un taumaturgo, non mancano quanti cercano di prendere le distanze da questo suo carisma per enfatizzarne invece il significato spirituale: il vero miracolo non sarebbero le guarigioni ma il movimento di per sé con le frequenti conversioni e la realizzazione di un moderno ospedale²². L'arcivescovo Ruppi di Lecce, nel 2000, ha detto qualcosa di simile: «Il vero miracolo di padre Pio è la gran folla di gente che accorre e la nascita di un movimento così vasto»²³.

E se invece si trattasse della tipica affermazione di chi nutre dubbi sul conto del frate, e cioè appellarsi a qualcosa (il movimento di massa) come possibile prova di quanto (l'autenticità) dovrebbe essere ancora provato?

Ciò che i suoi devoti amano sottolineare come una delle cose più singolari è che, pur con tutto il clamore che lo ha circondato, il frate è rimasto sempre se stesso, continuando a pregare e senza mai protestare; e a questo proposito non si perde occasione per ricordare la sua estrema umiltà. Chissà che egli non simboleggi proprio l'umiltà per gli italiani tutti e che non vi sia anche una spiegazione psicologizzante: una grande stima per padre Pio come opposto, quale rappresentante di ciò che gli italiani non possono o non vogliono essere. Secondo un italiano del Nord, non particolarmente devoto di padre Pio, l'estrema umiltà di questi già di per sé bastava a rendere verosimili stimate e bilocazioni²⁴.

Ma vi sono anche altre ragioni per cui la devozione per padre Pio può essere definita popolare. È singolare come, in un paese permeato di una visione fortemente culturalizzata dell'igiene e dall'ideale del bell'aspetto, sia nata nei confronti di padre Pio una diffusa simpatia per faccende in genere fonte di notevole ribrezzo, quale l'impatto con i suoi umori cor-

²² Sul significato dell'ospedale: C. McKEVITT, *To suffer and never to die: the concept of suffering*, cit., pp. 62-66. A proposito di conversioni e dell'ospedale meritano un'occhiata le simpatiche osservazioni sulla pratica culturale nel 1968: H.V. MORTON, *A traveller in Southern Italy*, Methuen, London 1969, edizione in lingua olandese pp. 80-86.

²³ In un'intervista rilasciata nel programma televisivo «Porta a Porta» (puntata dedicata a «Il nuovo Padre Pio») dell'8 novembre 2000 in onda su Rai 1.

²⁴ Zegsman (48 anni) di Mollia (VC), 26 dicembre 2000. La bilocazione è la qualità o capacità della simultanea presenza fisica (o almeno visiva) in due posti diversi. Per certi aspetti in una delle due situazioni potrebbe esservi stata anche un'apparizione. Si veda al riguardo: CELLA GREEN, *Esperienze di bilocazione*, Ed. Mediterranee, Roma 1970.

porei. Grande è infatti l'adorazione per le ferite e il sangue di padre Pio mentre tutti i suoi indumenti sporchi, macchiati e non lavati vengono esposti e ammirati o altrimenti mostrati mediante fotografie talvolta ripugnanti. Nemmeno la rappresentazione iconografica del cappuccino è in sintonia con le concezioni correnti circa la raffigurazione di santi e la bellezza idealizzate. La cultura materiale si esprime in modo abbastanza primitivo con prodotti di massa a buon mercato. L'immagine che viene proposta di padre Pio è quella di un vecchio curvo dal volto segnato che poco raffinate tecniche di riproduzione non sono in grado di idealizzare. Si potrebbe interpretarlo come la moderna iconografia della sofferenza, della umile e generosa sofferenza del frate cappuccino²⁵.

Motivi

Temi come quello dell'umiltà e della sofferenza sono per i devoti di padre Pio motivo per un pellegrinaggio, come attestano ad esempio le parole di una donna che ha partecipato a un pellegrinaggio olandese-belga: «Ciò che mi colpisce continuamente nel caso di padre Pio, è la sofferenza patita durante la vita: offro le mie sofferenze anche a suo onore e gloria e gli chiedo dunque di esaudire le mie preghiere»²⁶. I pellegrini amano soprattutto trattenersi vicino alla sua tomba in modo da partecipare in quel luogo alle sue sofferenze, per attingere un approfondimento spirituale e raccomandargli le intenzioni personali. Per chi vuole è possibile lasciare lì le intenzioni scritte, che verranno collocate per la durata della notte sulla tomba del beato. Padre Pio rappresenta inoltre per i pellegrini una guida nella vita. «Egli conosce i miei problemi ed è il mio sostegno. Mi sorregge e mi fortifica»²⁷. Il frate viene coinvolto nella vita di tutti i giorni e in forma diretta i devoti «dialogano quotidianamente con lui in preghiera»²⁸; il che rappresenta un riflesso della sua fama come confessore²⁹. Ossia, per dirla con le parole di una fedele: padre Pio «ha davvero una risposta per tutto»³⁰. Servono da sostegno in tutto ciò il ricordino del frate che il devoto in molti casi porta con sé e la preghiera quotidiana per «l'offerta delle difficoltà personali». Molti partecipanti ai gruppi di preghiera esaltano padre Pio anche come esempio di semplicità e avvertono nel proprio

²⁵ Sul modello della sua sofferenza si veda: C. MCKEVITT, *To suffer and never to die: the concept of suffering*, cit., p. 59.

²⁶ Questionario Padre Pio-2000 (intervistato: donna, nata nel 1932), archivio del Meertens-Instituut, Amsterdam.

²⁷ Questionario Padre Pio-2000 (intervistato: donna, nata nel 1932), archivio del Meertens-Instituut, Amsterdam.

²⁸ Questionario Padre Pio-2000 (intervistato: donna a Ronse, nata nel 1927), archivio del Meertens-Instituut, Amsterdam.

²⁹ A proposito della pratica della confessione: F. DA RIESE PIO X, *Padre Pio*, cit., pp. 201-231.

³⁰ Questionari Padre Pio-2000 (intervistati: donna a Ronse, nata nel 1927; donna, nata nel 1932), archivio del Meertens-Instituut di Amsterdam.

intimo un costante desiderio di tornare a San Giovanni Rotondo per vedere la sua cella e sostare vicino alla sua tomba.

Ma quali sono gli altri motivi che spingono i devoti a visitare il santuario e venerare il «santo»? Ecco che cosa evidenziò un'indagine condotta intorno al 1985 da padre Scarvaglieri (le percentuali sono arrotondate)³¹:

— padre Pio in quanto «imitatore di Cristo», quale esempio di vita cristiana	30%
— per le stimmate in particolare	24%
— per la sua carità	19%
— per i suoi poteri miracolosi, padre Pio come «santo taumaturgo»	19%
— padre Pio come confessore	4%
— padre Pio come uomo dei misteri	4%

Dal canto suo il vice postulatore, padre cappuccino Gerardo di Flumeri di San Giovanni Rotondo, elencava nell'anno 2000 in quest'ordine i motivi principali che spingono a intraprendere il pellegrinaggio³²: anzitutto le stimmate che hanno accompagnato il frate per cinquanta anni e i suoi doni spirituali e carismatici, seguono i doni della bilocazione e dell'emanazione di profumo. Molti sono poi i devoti che vanno per ottenere una grazia, anzi più spesso per un aiuto spirituale piuttosto che non materiale, sostiene Di Flumeri. Le centinaia di biglietti lasciati ogni giorno dai pellegrini riguardano soprattutto questioni di natura spirituale, come attesta in modo eloquente «Fa' che io ami Gesù come padre Pio lo amò». Sempre secondo lo stesso Di Flumeri, i giovani si recano a San Giovanni Rotondo per «trovare il proprio cuore» e «per trovare il buono nella vita di tutti i giorni».

Carattere strumentale del culto

Ciò non toglie che il culto di padre Pio sia contraddistinto da un elevato contenuto rituale e strumentale, elementi peculiari dei culti di carattere tradizionale o addirittura arcaico³³. Il frate cappuccino possiede senz'ombra di dubbio le caratteristiche del taumaturgo, del santo guaritore. Durante la sua vita egli ha fatto continuamente uso di un ampio repertorio di esperienze religiose di natura strumentale: stimmate, bilocazione, poteri taumaturgici, chiaroveggenza, premonizione, levitazione, diffusione di profumo³⁴. Egli è un sacerdote-guaritore dotato di poteri sovranaturali, uno

³¹ G. SCARVAGLIERI, *Pellegrinaggio ed esperienza religiosa*, cit. pp. 253-262, le percentuali fanno riferimento alle risposte spontanee fornite alle domande del questionario; nel caso di risposte a scelta multipla si registrava invece uno spostamento delle percentuali.

³² Intervista con Gerardo di Flumeri a San Giovanni Rotondo il 18 ottobre 2000.

³³ Cfr. a proposito della partecipazione dei pellegrini ai rituali: G. SCARVAGLIERI, *Pellegrinaggio ed esperienza religiosa*, cit., pp. 228-246.

³⁴ Su queste qualità si veda tra l'altro: F. DA RIESE PIO X, *Padre Pio*, cit., pp. 185-198 e JIM GALLAGHER, *Padre Pio, apparizioni, guarigioni e miracoli nelle testimonianze di chi lo ha conosciuto*, San Paolo, Milano 1999.

«sciamano», un «*everybody's cyrenean*», ragione per cui i devoti vogliono stare il più possibile in contatto fisico con lui. Le statue di padre Pio in San Giovanni Rotondo vengono toccate a lungo e anche bacciate, il che accade in maggiore o minor misura per tutti gli spazi e gli oggetti che lo riguardano. A riparo dall'usura e da eventuali furti, la gran parte dei *memorabilia* del frate cappuccino è protetta da plexiglas. La misteriosa fragranza di fiori (rose, violette o incenso) percepita da molti in prossimità della sua tomba, è per i pellegrini un segno della sua incessante presenza; simili odori vengono avvertiti sempre più spesso anche fuori San Giovanni Rotondo come segnale della sua vicinanza e assistenza spirituali³⁵. Ancora oggi, a diversi anni dalla sua morte quindi, devoti di ogni angolo della terra avvertono a ore fisse questo profumo, un profumo che può penetrare anche gli oggetti. Una volta, si legge tra i tanti episodi legati al personaggio, venne invocata l'intercessione di padre Pio per una gravidanza in Francia e allorché, 10 mesi dopo, l'attesa si concluse felicemente, durante il parto nell'aria aleggiava un «*lovely smell of violets, but no flowers could be seen*»³⁶. Numerose sono poi le testimonianze di persone che, a bordo di una macchina o in sella ad una motocicletta, al momento della beatificazione nel 1999 sono stati all'improvviso investiti da quest'effluvio di fiori.

La strumentalità emerge anche nella venerazione delle sue reliquie: l'odierna produzione di reliquie e la relativa domanda è tuttora immensamente grande. Nel 1999, in seguito alla beatificazione del frate, fu necessario realizzare milioni di nuovi santini, con stoffa-reliquia, recanti il titolo appena conferitogli di «beato» nelle diverse lingue; a tal scopo vennero impiegati grandi rotoli di stoffa che un semplice sfregamento trasformò in reliquie di terza categoria. Non sono invece ancora disponibili né reliquie di prima né quelle di seconda categoria, la cui diffusione tra i devoti è consentita solo a beatificazione avvenuta³⁷. Frattanto il monito «*browser beware*» circolante in uno dei siti web di padre Pio invita a guardarsi da finte reliquie di seconda categoria che vengono offerte a prezzi esorbitanti: si tratta di frammenti di stoffa sfregata su una reliquia spacciati come frammenti della tonaca di padre Pio³⁸. Malgrado ciò la richiesta di oggetti tangibili da parte dei devoti rimane grande. I padri cappuccini, dal canto loro, non riescono nemmeno a tenere completamente sotto controllo la vendita dei comuni oggetti devozionali: ovviamente il commercio si è appropriato dell'affare dando vita al *kitsch devozionale* mai mancante nei grandi santuari. Va notato comunque che, per quanto riguarda la realizzazione di statue (fedeli riproduzioni) di padre Pio, i cappuccini si propongono il raggiungimento di maggiori standard di qualità.

³⁵ Sul «profumo» di padre Pio si rimanda a: F. DA RIESE PIO X, *Padre Pio*, cit., pp. 186-191; UMBERTO CORDIER, *Guida ai luoghi miracolosi d'Italia*, Piemme, Casale Monferrato 2000, p. 339; ELENA BERGALANO, *Padre Pio. Il profumo dell'amore*, Paoline, Milano 1999.

³⁶ Cfr. al proposito la lettera inviata da un devoto francese: *Padre Pio, superstar*, in «*The Tablet*», 23 gennaio 1999.

³⁷ Le reliquie di prima categoria sono parti del corpo di un santo, quelle di seconda sono oggetti appartenuti alla sua persona mentre quelle di terza categoria hanno conosciuto solo un contatto temporaneo con le reliquie di prima o seconda categoria.

³⁸ Cfr.: www.ncfpp.org/fraud.htm.

Modello di santità tradizionale

Il culto di padre Pio non consiste peraltro soltanto in una devozione determinata dagli «strumenti» del beato. L'ex presidente del consiglio Giulio Andreotti, da una vita fervente ammiratore del frate e, pare, sempre in compagnia di una piccola raccolta di suoi scritti quale vademecum spirituale, giudica importanti, infatti, non tanto le stimmate o i miracoli del beato quanto il suo modo di celebrare messa, ciò che diceva e il suo sguardo penetrante sul mondo. Andreotti non è il solo, comunque; anche coloro che sono direttamente coinvolti nel culto, e cioè i padri cappuccini, desiderano mettere in secondo piano il lato «miracoloso» del loro confratello e innalzare invece il suo culto ad un livello più elevato o religiosamente più moderno. Sullo sfondo della «offensiva» della chiesa tutta protesa a rafforzarsi e a rinnovarsi in vista dell'avvenire, anche padre Pio a loro avviso potrebbe svolgere un ruolo di qualche rilievo. Ad esempio in virtù della sua capacità di persuadere alla conversione, al suo culto potrebbe essere conferita una missione specifica, con il beato come «guida per il prossimo millennio»³⁹. Manifestazioni concrete di queste velleità moderniste sono la rimozione sistematica dei graffiti incisi da devoti e la mancata esposizione nel santuario — salvo alcune espressioni di maggiore artisticità — dei doni votivi «popolari» che vengono riposti in un qualche deposito⁴⁰.

Malgrado tutti i tentativi di rinnovamento del luogo di pellegrinaggio e del culto, tuttavia, non si può parlare ancora di un cambiamento sostanziale. Padre Pio infatti rappresentava (e rappresenta tuttora) tutto quello da cui la chiesa cercava di prendere le distanze. Sotto questo profilo padre Pio non è affatto moderno, anzi, incarna per antonomasia un tipo di santità tradizionale e il culto che gli viene tributato non ha nulla a che vedere con i modelli moderni di santità immaginati dalla chiesa stessa per il futuro⁴¹. Riesce difficile pensare a un santo taumaturgo più tradizionale di

³⁹ JEROEN SMITH, *Il sacerdote stigmatizzato di San Giovanni Rotondo*, in «Katholiek Nieuwsblad», 23 aprile 1999, p. 24.

⁴⁰ Accanto agli ex voto consueti, sembra essersi affermato un nuovo modo di ritrarre o raffigurare padre Pio: mediante disegni, dipinti, pietre intagliate e lavorazione all'uncinetto. I risultati di quest'arte amatoriale e di quest'operosità domestica sono in gran parte affissi nel santuario e nella Sala di Lettura Padre Pio, il resto è conservato nell'archivio. Si veda anche al riguardo: ANTONIO CICCONE, *Padre Pio visto da Antonio Ciccone: dipinti, disegni, schizzi e una litografia dal 1958 al 1999*, Firenze 1999. Per evidenti ragioni pratiche il lancio di monetine per le offerte e di biglietti contenenti le intenzioni risulta difficile da arginare. I graffiti vengono cancellati sistematicamente già dagli anni sessanta del ventesimo secolo. Si veda: *A traveller in Southern Italy*, cit., edizione in lingua olandese p. 82. A questo proposito meraviglia il fatto che nel saggio di G.B. BRONZINI (a cura di), *Ex voto e santuari in Puglia, I. Il Gargano*, L.S. Olschki, Firenze 1993, non si consideri affatto il santuario mariano/ di padre Pio (nonché relativi ex voto) a San Giovanni Rotondo.

⁴¹ Cfr. FRANCESCO DE PALMA, *La santità postconciliare: considerazioni statistiche, tipologiche e sociologiche per una storia delle canonizzazioni*, in FRANCESCO SCORZA BARCELLONA (a cura di), *Santi del novecento, storia, agiografia, canonizzazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1998, pp. 49-82. Nel suo articolo sull'argomento Post definisce al contrario padre Pio un «tipico» santo moderno, si veda: PAUL POST, *De moderne heilige: sacrale interferenties. Een terreinverkenning*, in «Jaarboek voor liturgie-onderzoek», 16, 2000, pp. 146-150, in particolare p. 150.

questo, rispetto al quale i connotati strumentali e miracolosi sono addirittura aumentati nell'ultimo decennio. Da questo punto di vista si coglie piuttosto un'involuzione.

Quanto alle forme culturali la sua devozione ha poco del prototipo, è piuttosto un caso unico. Si potrebbe definire padre Pio «moderno», attuale, in quanto il suo culto è decollato recentemente, e dunque non è un fenomeno trascurabile, e poi per il fatto che il Vaticano — o meglio Giovanni Paolo II — ha appoggiato negli ultimi anni i culti tradizionali quali strumenti per la restaurazione della chiesa e per un riposizionamento della devozione nell'ambito della pratica religiosa⁴². Si tratta in effetti di uno sviluppo duale. Da una parte c'è un papa che stimola, secondo le proprie concezioni devozional-religiose, una santità tradizionale mariologica dalle sfumature carismatiche, ravvisabile ad esempio in Faustina Kowalska, Escrivá de Balaguer e padre Pio; tutti santi peraltro poco additati come modelli perché in fondo non realmente imitabili. Dall'altra parte vi è una evoluzione verso un modello moderno di santità più generale, in grado di funzionare da esempio concreto per (i membri del-)la comunità ecclesiale, un modello entro il quale si inseriscono bene figure come Titus Brandsma, Edith Stein, madre Teresa di Calcutta e Etty Hillesum⁴³.

Proprio le condanne del Vaticano e la determinazione del frate e dei suoi *devotees* nell'andare avanti «malgrado tutto» hanno fatto sì che padre Pio divenisse una figura emblematica. Un po' ovunque i gruppi che stavano sviluppando un atteggiamento critico verso la chiesa cattolica (e le innovazioni al suo interno) nonché le persone seguaci di devozioni devianti si appropriarono del frate favorendo in tal modo una convergenza con movimenti religiosi fondamentalisti dentro e fuori della chiesa, una convergenza che ha contribuito a una diffusione più veloce e ampia del culto di padre Pio. In Italia si costituì inoltre un solido gruppo di *fedelissimi* decisi, da novelli crociati, a tutelare padre Pio dagli «intrighi» del Vaticano⁴⁴.

⁴² Da consultare sulla politica ecclesiastica di questo papa: DANIELE MENOZZI, *I papi del '900*, cit., pp. 94-123.

⁴³ A proposito di Brandsma si veda: H.W.F. AUKES, *Het leven van Titus Brandsma*, 3a ed., Spectrum, Utrecht 1985; H.P.M. HERUER, G. PRINSEN (ED.), *Titus Brandsma. Zaligverklaring Rome 1985*, Stichting R.K. Voorlichting, Oegstgeest 1985; C.E.M. STRUYKER BOUDIER (ED.), *Titus Brandsma, herzien - herdacht - herschreven*, Gooi & Sticht, Baarn 1993. A proposito di Stein si veda: L. BORRIELLO (ed.), *Edith Stein. Mistica e martire*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1992; E. COSTANTINI, *Edith Stein, profilo di una vita vissuta nella ricerca della verità*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1992; RUDOLF STERTENBRINK, *Neuer Tag, neues Leben: Edith Stein, ihr Weg, ihre Botschaft für heute*, Frankfurt 1997; R. GIRARDELLO, *Edith Stein. «In grande pace varcai la soglia»*, Ed. OCD, Roma 1998; J. SLEIMAN, L. BORRIELLO (a cura di), *Edith Stein. Testimone di oggi, profeta per domani. Atti del simposio internazionale Roma - Teresianum 7-9 ottobre 1998*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1999. A proposito di madre Teresa si veda: *Mother Teresa: in my own words 1910-1997*, RandomHouse, s.l. 1997; KATHRYN SPINKS, *Mother Teresa. A complete authorized biography*, HarperCollins, New York 1998. A proposito di Hillesum si veda: GRAZIELLA MERLATTI, Etty Hillesum. Un cuore pensante, Ancora, Roma 1999.

⁴⁴ Queste persone erano costituite nell'Associazione Internazionale per la tutela della persona e delle opere di Padre Pio, si veda: E. BONIFACE, *Padre Pio de Pietrelcina*, cit., p. 199.

Acculturazione fondamentalista

Il fatto che, dalla stigmatizzazione nel 1918 in poi, tutta la sua vita sia stata segnata tra l'altro dalle discussioni sulla sua persona, dall'atteggiamento critico e dalle condanne del Vaticano e di altri, ha continuamente gravato sul culto di padre Pio, insieme però lo ha stimolato posizionandolo nell'angolo della «contestazione», ai margini della chiesa cattolica o addirittura al di fuori di essa, là dove trova posto la maggior parte delle devozioni non riconosciute o inammissibili incentrate su apparizioni, madonne piangenti, stigmatizzati e altre forme di «fanatismo religioso». A questo si aggiunga che il frate ha ricevuto alcune profezie o rivelazioni dalle tinte apocalittiche, paragonabili a vari messaggi mariani⁴⁵. I fattori tradizionalisti presenti nel suo culto attirarono infatti anche forze reazionarie, antimoderniste e determinarono l'accostamento di cattolici contrari alle innovazioni del Concilio Vaticano II. In tal modo tra queste devozioni vennero a crearsi in maniera fortuita dei legami e nacquero strutture religiose informali più o meno parallele alla chiesa cattolica⁴⁶. Le contestazioni sorte intorno alla figura di padre Pio favorirono l'appropriazione della sua persona e della sua spiritualità da parte di gruppi di idee diversissime: dai cattolici profondamente credenti delle campagne italiane ai fanatici responsabili del culto con i loro *devotees* di pratiche religiose non riconosciute. Oltretutto, siccome il frate si era espresso frequentemente a proposito di altre devozioni devianti, tra l'altro in occasione dei suoi pronunciamenti profetici e visionari, esercitando in tal modo come guida spirituale un notevole fascino sui veggenti e sulle veggenti in questione, la sua persona si ritrovò ancor più nel «terreno della contestazione⁴⁷» e il suo culto si incontrò con il fondamentalismo cattolico⁴⁸. Per quanto contestato, il frate seppe conservare importanti difensori all'interno della gerarchia ecclesiale per cui continuò a essere considerato ancora un possibile intermediario con quella stessa chiesa. Al contempo, comunque, il frate divenne uno dei raccordi centrali nel contesto delle strutture informali delle devozioni moderne.

⁴⁵ ANNA-MARIA TURI, *Pourquoi la Vierge apparaît aujourd'hui*, Félin, Paris 1988, pp. 55-56.

⁴⁶ Si veda al riguardo: P.J. MARGRY, *La terra di nessuno dei devoti. Strategie e reti di devozioni informali a carattere transnazionale nell'Italia e nell'Olanda contemporanee*, di prossima pubblicazione.

⁴⁷ Ad esempio le apparizioni di Garabandal, respinte nel 1967 dal vescovo di Santander, in seguito pubblicate soprattutto da parte dei seguaci di padre Pio in quanto il frate le aveva riconosciute come autentiche, si veda: SANDRA L. ZIMDARS-SWARTZ, *Encountering Mary. Visions of Mary from La Salette to Medjugorje*, Avon, New York 1992, pp. 228-229; N. PERRY, L. ECHEVERRIA, *Under the heel of Mary*, Routledge, New York 1988, pp. 264-265; WILLIAM A. CHRISTIAN JR., *Visionaries. The Spanish Republic and the reign of Christ*, Univ. of California Press, Berkeley 1996, p. 25, 284, 398.

⁴⁸ Sul fondamentalismo cattolico in generale si può vedere: ENZO PACE, PIERO STEFANI, *Il fondamentalismo religioso contemporaneo*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 133-151; sul fondamentalismo in relazione al presente articolo si veda il contributo di prossima pubblicazione citato alla nota 46. Si rimanda inoltre a F. FERRAROTTI et al. (a cura di), *Studi sulla produzione sociale del sacro*, volume primo. *Forme del sacro in un'epoca di crisi*, Liguori, Napoli 1978.

Di importanza cruciale per il posizionamento e l'interpretazione del culto di padre Pio sono anche le apparizioni di Nostra Signora di Fatima nel 1917⁴⁹. Dal momento che Nostra Signora di Fatima rappresenta una delle principali sorgenti del moderno fondamentalismo cattolico, la grande venerazione che il frate le tributava viene interpretata come una conferma di quanto di tradizionalista e di fondamentalista vi è nella spiritualità e nel culto del beato. La riprova sarebbero i parallelismi esistenti tra i messaggi divulgati sul tema della sofferenza dell'umanità e delle catastrofi terrene: la Madonna, madre preoccupata, che nel 1917 ne dà notizia al mondo e la stigmatizzazione di padre Pio nel 1918 quale segno del rinnovarsi della sofferenza di Cristo per l'umanità. Anni dopo i due si sarebbero incontrati in un'occasione speciale: quando nell'agosto del 1959 l'autentica statua pellegrina della Madonna di Fatima giunse a San Giovanni Rotondo, padre Pio era gravemente malato e quasi impossibilitato a venerarla. Eppure, mentre l'elicottero con la statua a bordo, prima di intraprendere il viaggio di ritorno, faceva un triplice giro di addio sopra il convento, un fremito percorse il corpo del frate che sentendosi improvvisamente meglio esclamò «sono guarito, sono guarito!»⁵⁰.

Vi è una linea ideale che, passando per Giovanni XXIII, congiunge padre Pio e Fatima con papa Giovanni Paolo II. Giovanni XXIII cercò di saldare i conti con il fanatismo e con il sentimentalismo religiosi, sforzandosi di tenere a debita distanza dalla chiesa, impegnata nel proprio rinnovamento, ogni persona o culto devozionalmente deviante. E infatti sia la polacca Maria Faustina Kowalska, veggente di Cristo⁵¹ che padre Pio furono da lui ricasati, rispettivamente nel 1959 e nel 1960⁵². Sotto molti aspetti i due personaggi sono simili: i poteri taumaturgici, le profezie (la veggente predisse tra l'altro un papa polacco), i messaggi diretti di Gesù Misericordioso e — dopo la diffamazione — la riabilitazione accompagnata da una rapida diffusione mondiale del culto. Non a caso infatti entrambi sono stati beatificati da Giovanni Paolo II, rispettivamente nel 1993 (Kowalska) e nel 1999 (Pio). Nel frattempo, nel 2000, Maria Kowalska è stata elevata alla gloria degli altari e tra breve lo stesso onore toccherà a padre Pio, due eventi nei quali la devozione personale di Wojtyła per i due personaggi ha pesato non poco. Al pari di padre Pio, poi, il papa polacco ha una grande devozione per Maria, nell'ambito della quale Fatima occupa ancora una volta un posto centrale⁵³. Secondo Giovanni Paolo II sareb-

⁴⁹ Cfr. su Fatima: S. L. ZIMDARS-SWARTZ, *Encountering Mary*, cit., *passim*; G. HIERZENBERGER, O. NEDOMANSKY, *Erscheinungen und Botschaften der Gottesmutter Maria. Vollständige Dokumentation durch zwei Jahrtausende*, Pattloch, Augsburg 1993, pp. 250-266; a questo proposito si veda su Fatima e altre apparizioni: PAOLO APOLITO, *Il cielo in terra. Costruzioni simboliche di un'apparizione mariana*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 153-168.

⁵⁰ Si veda sull'argomento: F. DA RIESE PIO X, *Padre Pio*, cit., pp. 424-426; *La Madonna e Padre Pio. Pubblicazione speciale dell'Apostolato della Madonna di Fatima in Italia in occasione della beatificazione di Padre Pio*, Centro di Fatima, Roma 1999.

⁵¹ Su KOWALSKA si veda: *Bibliotheca Sanctorum prima appendice*, Città Nuova, Roma 1987, pp. 719-720 e *Bibliotheca Sanctorum seconda appendice*, Città Nuova, Roma 2000, p. 883.

⁵² N. PERRY, L. Echeverria, *Under the heel of Mary*, cit., p. 264

⁵³ Sui relativi retroscena si veda: EDWARD D. O'CONNOR, *The roots of pope John Paul II's devotion to Mary*, in «Marian Studies», 39, 1988, pp. 78-114.

be stata Nostra Signora di Fatima a proteggerlo in occasione dell'attentato alla sua vita nel 1981. La Madonna lo ha salvato dalla morte così come aveva fatto guarire padre Pio. A titolo di ringraziamento e per rafforzare la venerazione mariana in generale, Woytila stesso nell'anno giubilare 2000 si è recato a Fatima provvedendo anche al ritorno della statua autentica a Roma. Inoltre, per sgomberare il campo da ogni equivoco nonché da connotazioni e teorie escatologiche e apocalittiche circa Fatima e l'anno millenaristico 2000, Woytila ha svelato il terzo segreto di Fatima⁵⁴. Il «Grande Male», che doveva esserne l'oggetto, si è rivelato meno catastrofico del previsto, e cioè non molto più di una predizione dell'attentato al papa⁵⁵. Il confronto con il male compare anche nell'ordine impartito da padre Pio di venerare Maria e recitare il rosario — la preghiera più ripetuta in assoluto nel contesto delle devozioni moderne — come «arma contro tutti i mali del mondo».

Quasi tutte queste devozioni moderne devianti presentano un legame con padre Pio. Il nesso con l'importante santuario mariano di San Damiano (Piacenza), ad esempio, è rappresentato dalla veggente Mamma Rosa, che, sebbene malata, nel 1962 si recò con un gruppo di preghiera di padre Pio a San Giovanni Rotondo, dove conobbe il frate che le ordinò di andare a curare i malati, come pure lui faceva. Rosa vedeva in padre Pio uno tra i principali mediatori dell'intervento di Dio che aveva operato la sua guarigione e la guidava nella vita⁵⁶. Anche nel caso di Civitavecchia, in passato una delle più contestate Madonne lacrimanti frattanto accolta nel seno della chiesa, padre Pio non sarebbe stato estraneo all'origine del culto⁵⁷. In continuazione il frate viene cooptato dai vari culti che poi gli attribuiscono un ruolo di guida nel processo della loro nascita o del loro sviluppo. A volte il frate cappuccino gode soltanto di una funzione complementare, come a Manduria, dove il santuario della Madonna dell'Eucarestia è stato arricchito, senza alcuna commessa in tal senso, di una statua del beato mentre il consiglio comunale ha deciso «casualmente» di intitolare proprio a lui la strada di accesso al santuario⁵⁸.

Anche fuori dell'Italia esistono luoghi di culto che devono la loro origine all'intercessione di padre Pio, come è il caso della cittadina olandese di Klimmen in Olanda. Dopo una guarigione avvenuta per intercessione del frate, questi ordinò ai devoti lì presenti di recarsi al santuario mariano

⁵⁴ Cfr. la pubblicazione delle fonti de *Il messaggio di Fatima*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2000. Nel quadro della sua venerazione della Madonna di Fatima è rilevante anche la beatificazione di Francisco e Jacinta pronunciata da papa Giovanni Paolo II il 13 maggio 2001.

⁵⁵ Per un commento sul fatto si legga: *Il segreto svelato*, nel «Messaggero», 14 maggio 2000, pp. 2-3 e 5.

⁵⁶ S.L. ZIMDARS-SWARTZ, *Encountering Mary*, cit., pp. 98-101.

⁵⁷ PABLO MARTIN SANGULAO, «Figlio, non dimenticare le lacrime di tua madre». *Il segno delle lacrime di Maria e del Sangue dell'Agnello nell'interpretazione del parroco di S. Agostino al tempo dei Fatti*, Segno, Udine 1998, pp. 15-16.

⁵⁸ Intervista con Costantino Perucci, presidente del Movimento d'Amore, 8 dicembre 2000.

italiano di Montichiari per fondare poi in Olanda una filiale del culto della Rosa Mistica⁵⁹.

Nella maggior parte di questi casi, i gruppi di preghiera generici nonché quelli dedicati a padre Pio svolgono un ruolo centrale nel collegamento e nello scambio tra le diverse devozioni moderne devianti. I *devotees* coinvolti creano in un certo senso delle reti informali che hanno consentito nella fattispecie al culto di padre Pio una forte espansione in quegli ambienti⁶⁰.

Una valanga devozionale

Sebbene la sua popolarità avesse assunto già proporzioni notevoli lui vivente, la valanga devozionale vera e propria si è messa in moto soltanto negli anni ottanta del ventesimo secolo. Il fatto che anche i protetti della chiesa ai massimi livelli cominciassero a perorare la causa di padre Pio, consentì l'avvio del processo di canonizzazione, il che impresse una repentina accelerazione alla valanga devozionale. È stato in particolare lo stesso papa Giovanni Paolo II a riportare esplicitamente alla ribalta le devozioni mariane nonché le devozioni di altro tipo, tanto che culti particolari, non tollerati dai papi precedenti, hanno potuto con lui ritornare sulla scena. Ciò si accordava con la sua visione della funzione strategica delle devozioni in seno alla chiesa e coglieva al contempo una tendenza esistente al suo interno di riservare nell'offerta pastorale maggiore attenzione alle «devozioni popolari»⁶¹.

Una chiesa nuova

Il santuario multiplo di San Giovanni Rotondo può essere utilizzato come metafora concreta per la rapidità di propagazione del culto. La vita devozionale vi ebbe inizio in una piccola cappella cinquecentesca che era sufficientemente spaziosa per la venerazione di Santa Maria delle Grazie. A partire dagli anni trenta del ventesimo secolo, però, aumentato in maniera considerevole il flusso delle persone che volevano fare visita e confessarsi da padre Pio, la cappella cominciò a rivelarsi troppo piccola. Vennero perciò elaborati dei piani per un nuovo santuario, più grande, che venne infine inaugurato nel 1959. Per via della «santificazione» del frate da parte dei suoi devoti, gran parte dello spazio all'interno e intorno alla nuova chiesa divenne, dopo la sua morte, una sorta di mausoleo-museo a lui dedicato dove, lungo un percorso prestabilito, si incontrano tutti gli oggetti e gli ambienti significativi legati alla sua vita e alle sue esperienze religiose.

⁵⁹ P.J. MARGRY, C.M.A. CASPERS (ed.), *Bedevaartplaatsen in Nederland*, 3 voll., Meertens/Verloren, Amsterdam/Hilversum 1997-2000, vol. 3, pp. 376-380.

⁶⁰ L'argomento è trattato più ampiamente in: P.J. MARGRY, *La terra di nessuno dei devoti*, cit. a nota 46.

⁶¹ Si veda ad esempio M. VAN UDEN ET AL. (ed.), *Bij geloof. Over bedevaarten en andere uitingen van religiositeit*, UTP, Heerlen 1991.

Agli inizi degli anni novanta ci si rese conto che anche la capienza di quest'ultima chiesa *cum annexis* non era più sufficiente. Guardando all'aumento esponenziale del numero dei visitatori, venne progettata la realizzazione di un nuovo santuario, di dimensioni quasi faraoniche: un'area centrale di preghiera per più di 7000 persone e uno spazio aperto per l'ascolto della messa da parte di almeno 30.000 persone⁶². La forma dell'edificio, frutto di un progetto moderno e affascinante firmato dal celebre architetto italiano Renzo Piano, ricorda una conchiglia a spirale, aperta sul fronte, con una grande piazza triangolare che termina nel vecchio santuario. La parte anteriore, non recintata da muri, sarà munita di una sorta di fiancata trasparente, di un robusto materiale sintetico ideato dalla NASA, su cui un artista americano realizzerà un simbolo forte: una rappresentazione della Nuova Gerusalemme⁶³. La chiesa dedicata a padre Pio e alla Madonna, che secondo le previsioni non sarà terminata prima del 2002, è destinata ad accogliere la tomba con le spoglie del beato.

Per farsi un'idea della portata di una valanga (devozionale) generalmente si effettuano delle stime. Volendo però rilevare l'entità del fenomeno in modo più circostanziato, sono necessarie delle cifre e allora i problemi si fanno sentire. Nella pratica risulta quasi sempre problematico quantificare il flusso dei visitatori di grandi santuari e luoghi di pellegrinaggio⁶⁴.

Le cifre in continuazione fornite nella letteratura o dai mezzi di comunicazione sono nella maggior parte dei casi stime molto approssimative e questo vale anche per San Giovanni Rotondo. Per una mappatura delle effettive dimensioni del culto in questione non sono disponibili cifre precise e oggettive perché i responsabili del culto non hanno mai potuto o voluto calcolare veramente l'esatto numero dei visitatori⁶⁵. Perciò un tentativo per definire meglio le cifre disponibili è più che opportuno.

Nella loro rubrica «Notizie flash», i padri cappuccini di San Giovanni Rotondo forniscono una volta l'anno dei dati complessivi circa i visitatori, dati che però non sono controllabili e divergono in maniera consistente dalle cifre di altre stime⁶⁶. L'unico ad aver effettuato calcoli meno approssimativi, negli anni ottanta, è stato padre Scarvaglieri, un sociologo che con il pieno appoggio dei cappuccini ha potuto consultare tutte le fonti

⁶² Sulla chiesa, l'architetto e il fenomeno San Giovanni Rotondo si legga: STEFANO MENCHERINI, *Miracolo economico*, da «Lo Specchio», 17 febbraio 2001, pp. 24-30.

⁶³ Per la descrizione della chiesa si veda: «The Voice of Padre Pio», 30, 2000, n. 11, p. 21.

⁶⁴ Altrettanto vaghe sono le cifre relative ad altri grandi santuari: in quello di Sant'Antonio a Padova, ad esempio, verso la fine del ventesimo secolo venivano somministrate annualmente 700.000 ostie, numero con il quale vengoito grosso modo distinti i fedeli dai turisti, che qui accorrono pure numerosi per le bellezze storico-artistiche conservate nella chiesa. La rivista «Messaggero di Sant'Antonio», ha in Italia una tiratura di 800.000 copie, si veda PASSA, *Lacrime e Sangue*, cit., pp. 97-98. Anche a Loreto, nella basilica della Santa Casa, negli anni novanta del ventesimo secolo sono state somministrate ogni anno poco meno di 700.000 ostie (nel 1995 invece, anniversario dei 700 anni della Casa, furono 900.000 circa); lì però i responsabili del culto moltiplicano poi il dato per il fattore (elevato) 6 per individuare il «reale» numero di pellegrini: tra i 3.700.000 e i 4.200.000 di pellegrini l'anno; si veda la «Tabella del flusso dei pellegrini a Loreto», pubblicazione della Santa Casa di Loreto, 2000.

⁶⁵ G. SCARVAGLIERI, *Pellegrinaggio ed esperienza religiosa*, cit., p. 71.

⁶⁶ Ogni anno nel numero di marzo della «Voce di Padre Pio» viene pubblicata una

e organizzare inchieste su larga scala. Ciò nondimeno pare che riguardo al numero dei visitatori anche lui abbia fatto ricorso ad alcuni artifici. Per l'anno 1985 Scarvaglieri arriva a determinare un totale di oltre un milione (all'incirca 1,15 milioni) di pellegrini⁶⁷; cifra notevolmente più bassa di quelle circolanti in quel momento (e in precedenza)⁶⁸.

Dei dati forniti dai cappuccini circa l'affluenza annuale di visitatori, non è affatto chiaro in che modo siano stati determinati né/o come debbano essere interpretati. La tabella riportata di seguito evidenzia l'intenso sviluppo che il culto conobbe a San Giovanni Rotondo negli anni novanta. Il quadro sarebbe però parziale secondo i cappuccini e per individuare il numero reale di visitatori occorre moltiplicare le cifre fornite almeno per il fattore 2: il che per l'anno 1999 significherebbe dai 6 agli 8 milioni di visitatori (con una media di 20.000 visitatori al giorno)⁶⁹. Gli stessi addetti ai lavori, comunque, nutrono forti dubbi su queste cifre⁷⁰.

anno	visitatori* (incremento —%)	comunioni (= % visitatori)
1985	496.184	227.000
1990	755.000 —	358.000 (= 47%)
1991	780.000 (3%)	240.000 (= 31%)
1992	810.000 (4%)	500.000 (= 61%)
1993	914.000 (13%)	552.000 (= 60%)
1994	982.000 (7,5%)	700.000 (= 71%)
1995	993.000 (1%)	730.000 (= 73%)
1996	1.120.000 (13%)	850.000 (= 76%)
1997	2.227.000 (99%)	1.150.000 (= 51%)
1998	3.500.000 (57%)	2.300.000 (= 66%)
1999	3.984.000 (14%)	2.700.000 (= 68%)
2000	3.585.600 (—10%)	2.800.000 (= 78%)

● Il dato riguarda i soli pellegrini che hanno firmato il registro dei visitatori; questi sono esclusivamente gruppi il cui capogruppo ha firmato il registro nella Sala Accoglienza del santuario⁷¹.

⁶⁷ G. SCARVAGLIERI, *Pellegrinaggio ed esperienza religiosa*, cit., pp. 70-75: l'autore parte dal numero delle firme dei visitatori, individuali e di gruppo (500.000 circa), lo raddoppia in modo da tenere conto di quanti non hanno firmato e infine vi aggiunge un 50% del numero di pellegrini giunti in gruppo, vale a dire grosso modo altre 125.000 persone. Nel 1985 le comunioni somministrate furono 140.000 circa, cfr.: G. SCARVAGLIERI, *op cit.*, p. 61.

⁶⁸ Ad esempio in: *Santi e Santuari. Atlante dei personaggi e dei luoghi della fede*, vol. 1, Compagnia Generale Ed., Milano 1979, p. 249, si parlava già allora di «certamente alcuni milioni l'anno».

⁶⁹ Il risultato cui si perviene impiegando tale fattore si accorda con la cifra fornita da Scarvaglieri per il 1985; per l'anno cui si riferisce la sua ricerca, egli calcola un flusso di 1,15 milioni di pellegrini mentre ammontano a mezzo milione le presenze «registrate» presso i padri cappuccini. Non è chiaro, tuttavia, se il primo risultato sia dovuto a un calcolo più preciso o se lo studioso abbia a sua volta applicato questo moltiplicatore. Nella letteratura e nei media circolano al momento stime ancora più elevate che partono dai 3 per arrivare agli 8 milioni o ancora a indicazioni vaghissime come «più che a Lourdes o a Fatima» e persino «più che a Lourdes e Fatima insieme».

⁷⁰ Mi riferisco agli addetti all'organizzazione e gestione dei pellegrinaggi olandesi e belgi a San Giovanni Rotondo.

⁷¹ Queste cifre sono state illustrate dal vice postulatore padre Gerardo di Flumeri nel

Cifre provenienti da altre fonti divergono in gran parte da quelle qui riportate. Per un raffronto sono state consultate anche fonti municipali di San Giovanni Rotondo, di carattere extraecclesiastico: l'Ufficio Stampa del Comune, la Polizia Municipale e l'Azienda di Promozione Turistica. L'Ufficio Informazioni aveva calcolato che complessivamente nel 1999 7,5 milioni di *persone* (non pellegrini) avevano visitato la parte nord-ovest della città dove sorge anche il santuario. Dei segnalatori posti nel piano stradale avevano consentito anzitutto di calcolare il numero di macchine e di pullman in transito, tale cifra era poi stata moltiplicata per un certo fattore x. Il computo comprendeva comunque anche (il gran numero di) abitanti ogni giorno di passaggio nonché persone in visita all'ospedale. Tutto sommato quindi rimane oscuro l'effettivo significato della cifra citata. La polizia municipale dispone invece di cifre del tutto diverse che però sembrano più attendibili. Secondo i dati forniti da questa, nel 1999 sarebbero stati all'incirca 1,5 milioni i pellegrini che hanno visitato la città in pullman⁷². Per individuare il numero totale di pellegrini occorre aggiungervi i singoli che arrivano in macchina, treno o autobus di linea. Tuttavia, poiché la stragrande maggioranza dei pellegrini va a San Giovanni Rotondo in pullman, in base a tali calcoli il numero complessivo di pellegrini non dovrebbe superare i 2 milioni-2,5 milioni di persone. I dati della Pro loco relativi alle presenze nelle strutture alberghiere confermano in generale che di gran lunga la maggior parte dei pellegrini è formata da italiani che in gruppo e con il pullman compiono un pellegrinaggio di un solo giorno alla tomba del frate⁷³.

Insomma, le notevoli discrepanze tra le cifre delle diverse fonti la dicono lunga sull'alone di mistero che avvolge la venerazione di padre Pio e sul mito che lo circonda. Sorprende soprattutto la differenza tra i calcoli effettuati dalla polizia e quelli dei responsabili del culto relativamente ai pullman poiché è evidente che la stragrande maggioranza dei visitatori arriva a San Giovanni Rotondo in gruppo e in pullman. In definitiva non sembra possibile far emergere cifre precise. Al momento, considerati i dati disponibili, la stima più verosimile ritengo sia quella che indica un totale di pellegrini pari a 2,5 milioni l'anno.

corso di un colloquio svoltosi a San Giovanni Rotondo il 18 ottobre 2000; purtroppo non è affatto chiaro chi sia esattamente a firmare e quali dati vengono indicati. Le domande poste al proposito ai capigruppo che regolarmente dall'Olanda e dal Belgio vanno al santuario non hanno fatto che alimentare la confusione: essi non avevano mai visto e tantomeno firmato un registro del genere!

⁷² Il calcolo era stato effettuato nel modo seguente: la polizia aveva contato nelle aree destinate al parcheggio dei pullman una media di 40 torpedoni (ciascuno con 50 passeggeri circa, la grandezza media di un gruppo [e la capienza media di un pullman], si veda: G. SCARVAGLIERI, *Pellegrinaggio ed esperienza religiosa*, cit., p. 73) nei giorni feriali, di 60-80 torpedoni di sabato e di 300-350 la domenica e nei giorni festivi. Il che significa in totale un minimo di 1.456.000 fino a un massimo di 1.638.000 pellegrini. Il 16 settembre 2000 è stato inaugurato, appena fuori dal centro della cittadina, un parcheggio speciale realizzato con i fondi del Giubileo e capace di ospitare fino a 150 pullman.

⁷³ Pure i dati dell'Azienda Promozione Turistica sembrerebbero indicare cifre più basse. Dall'Ufficio si apprende che il numero di pernottamenti ha toccato nel 1999 quota 496.000. e di questi solo 37.000 riguardavano gli stranieri. La maggior parte dei pellegrini si è trattenuta 1 o 2 notti. Nel 2000 il numero dei pernottamenti ha subito un calo e questo mentre, in vista del Giubileo e della beatificazione, nel corso degli ultimi anni erano raddoppiate le strut-

I media

Una delle maggiori forze promotrici del culto era ed è tuttora l'azione reciproca, continua e diretta, tra il beato, i suoi miracoli, i suoi devoti e tutti gli altri. Padre Pio non era un personaggio oscuro di cui si raccontavano storie miracolose di un lontano passato, bensì un uomo di «oggi», a proposito del quale il pubblico veniva informato in modo molto immediato tramite radio, televisione e carta stampata. Grazie a questa immediatezza, che deve molto al materiale visivo, era subito chiaro per la gente di cosa si stesse parlando, tanto che non occorreva nemmeno recarsi a San Giovanni Rotondo, era possibile per così dire «controllare» ciò che si vedeva e farsene un'opinione.

In questo modo i media hanno avuto un ruolo importante nell'introduzione e nel posizionamento del frate come santo nazional-popolare d'Italia⁷⁴. In particolare riviste come «Gente» e «Gente Mese» hanno pubblicato per alcuni anni, senza sosta, servizi accattivanti con suggestive foto a colori sulle storie riguardanti il frate cappuccino e quelle dei «comuni» devoti. Alle redazioni ovviamente non sfuggiva la valenza di padre Pio come attrattiva e il potenziale aumento delle tirature. Eppure si trattò, come nel caso di «Gente Mese», di una vera e propria offensiva devozionale: per anni la rivista è stata dedicata in parte o addirittura in gran parte a padre Pio, incluse le copertine a colori dai titoli avvincenti⁷⁵. In quei periodici la devozione per il frate era inoltre associata frequentemente a quella per Maria, in particolare alle grandi devozioni istituzionalizzate e ai luoghi sacri al fine di offrire al tanto contestato frate cappuccino un «pedistallo» nuovo, sì, ma familiare. Ampi servizi presentavano gli innumerevoli miracoli operati dal frate con dovizia di particolari, in una profusione di parole che rischiò di sopraffare l'Italia. In gran parte a questi articoli è da attribuire la rapida espansione che il culto conobbe in quel periodo.

Non meno importanti per il culto erano gli organi della carta stampata diffusi allora (e ancor oggi) da San Giovanni Rotondo, gli strumenti di propaganda dei cappuccini e i gruppi di preghiera. In primo luogo la rivista «Voce di Padre Pio», attualmente stampata in 6 lingue a San Giovanni Rotondo: un'edizione italiana con una tiratura di 100.000 copie ed edizioni in lingua inglese francese, tedesca e portoghese con una tiratura totale di 200.000 copie. Solo Polonia e Olanda provvedono a stampare nel proprio paese le rispettive edizioni nazionali della rivista. Anche i gruppi di preghiera di padre Pio hanno svolto un ruolo di rilievo nella diffusione della devo-

ture ricettive. Secondo i dati forniti dall'Azienda, nel 2000 si contavano all'incirca 80 hotel, cui andavano aggiunti un centinaio di affittacamere privati.

⁷⁴ Interessante anche l'articolo sul ruolo dei media dall'ottica dei cappuccini: LUCIANO ROTTI, *The beatification and the media*, in «The voice of Padre Pio», 30, 2000, n. 5, pp. 7-9.

⁷⁵ Ad esempio «Gente Mese, mensile di politica, attualità e cultura», 9, agosto 1994, n. 9, *L'Ultimo miracolo. Padre Pio Piange Lacrime di Sangue*; «Gente Mese, mensile di politica, attualità e cultura», 11, aprile 1996, n. 4, *Padre Pio e la Madonna*. Più recentemente: *Padre Pio in casa di Ranieri* [di Monaco], in «Gente», 21 dicembre 2000, pp. 52-53 o in occasione della morte della ex regina Maria José di Savoia, i suoi rapporti con il padre cappuccino: «Gente», 15 febbraio 2001, p. 36, 38.

zione. Essi si sono moltiplicati nel mondo intero⁷⁶: in Italia se ne contano ormai più di 2000 (di cui solo a Roma, già 110), che si riuniscono ogni mese e vanno in genere due-tre volte l'anno a San Giovanni Rotondo. La loro rivista, «La Casa Sollievo della Sofferenza. Organo ufficiale dei gruppi di preghiera», esce in Italia con cadenza bisettimanale e viene pubblicata in altre lingue in versioni da questa derivate.

La beatificazione di padre Pio nel 1999 è stata nel suo genere una delle cerimonie più affollate che si siano mai viste, e per di più la prima beatificazione che si articolava tra due arcibasiliche di Roma: San Pietro e San Giovanni in Laterano. Anche l'Italia politico-amministrativa era presente con le sue massime cariche: tra gli altri il primo ministro e il presidente dell'Italia (e l'ex premier Andreotti), ministri e l'allora sindaco di Roma, Francesco Rutelli⁷⁷. Che padre Pio sia effettivamente anche una forza politica in Italia è emerso in occasione delle elezioni del presidente del consiglio nel 2001. Il candidato premier del centrosinistra, Francesco Rutelli, che durante il Grande Giubileo del 2000 a Roma aveva imparato a conoscere la forza e la potenza della chiesa e della religione, si affrettò, a pochi giorni dalla sua candidatura, a recarsi a San Giovanni Rotondo per una «visita privata» (pubblicamente annunciata però!). Un *inchino* sulla tomba del frate all'indirizzo del grande schieramento centrista degli elettori cattolici che del frate sono accesi sostenitori⁷⁸.

Proprio per questa sua popolarità in continua crescita, negli ultimi anni i mezzi di comunicazione si sono appropriati ancor più che in passato del cappuccino beatificato. Su esempio di «Radio Maria», molto seguita, e di altre emittenti radio religiose, i padri cappuccini gli hanno dedicato nel 2000 una stazione radio in esclusiva: «Radio Tau: La Voce di Padre Pio»⁷⁹. Nei media si parlava di una «guerra dei santi»: il *santo* o il *sacro*, come strumento per legare il pubblico a quella specifica emittente e in vista dell'aumento dell'audience⁸⁰. Nell'aprile e nel novembre del 2000, le principali reti televisive italiane mandarono in onda due grandi film su

⁷⁶ G. SCARVAOLIERI, *Pellegrinaggio ed esperienza religiosa*, cit., pp. 86-95; G. DI FLUMERI, *I gruppi di preghiera di Padre Pio. Linee teologiche e suggerimenti metodologici*, Ed. Padre Pio, San Giovanni Rotondo 1993; NELLO CASTELLO, *I gruppi di preghiera di Padre Pio*, San Giovanni Rotondo 1994; anche l'organo di stampa dei gruppi di preghiera italiani viene diffuso da San Giovanni Rotondo: «La Casa Sollievo della Sofferenza. Organo ufficiale dei gruppi di preghiera»; GENTILIS VAN LOON, *Pater Pio. Een Simon van Cyrene voor onze tijd*, Kapucijnen, Antwerpen/'s-Hertogenbosch 2000, pp. 73-78.

⁷⁷ Si veda al proposito *L'Attività della Santa Sede nel 1999*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2000, pp. 240-243; il supplemento dell'«Osservatore Romano», *Giovanni Paolo II proclama beato Padre Pio da Pietrelcina*, 1 maggio 1999; MARC LEUENDEKKER, *Massale opkomst bij zaligverklaring padre Pio in Rome*, in «NRC-Handelsblad», 3 maggio 1999; JEROEN SMITH, *Rome één dag Pater Piosstad*, in «Katholiek Nieuwsblad», 7 maggio 1999, pp. 4-6.

⁷⁸ UMBERTO ROSSO, *Rutelli, omaggio a padre Pio*, da «Repubblica», 21 dicembre 2000, p. 22. Non è stata la sua prima manovra strategica in quest'ambito: così nel 1995, 13 anni dopo aver detto sì davanti al funzionario del comune, egli si è anche sposato in chiesa.

⁷⁹ La radio ha iniziato a trasmettere a settembre in contemporanea ad un numero zero di un *Bollettino informativo* integrativo. La radio si riceve via satellite nel resto d'Europa.

⁸⁰ A proposito del film e della conversione del protagonista cfr.: EMILIA COSTANTINI, *Con Padre Pio ho trovato la fede*, nel «Corriere della Sera», 15 aprile 2000, p. 38.

padre Pio, quello di novembre con una durata di quasi quattro ore, dal titolo *Padre Pio tra terra e Cielo*, protagonista il noto e piacente Michele Placido, venne trasmesso su Rai 1 in prima serata per due sere consecutive⁸¹. Si trattò di un megaevento, con un'audience rispettivamente di 42% e 50% di telespettatori italiani, 12 milioni la prima serata e 14 la seconda, vale a dire un successo perfino superiore a quello del precedente film su padre Pio trasmesso dal Canale 5 Mediaset di Berlusconi⁸². Il cardinale di curia Ersilio Tonini, autorizzato a rilasciare un commento nel corso del telegiornale, dichiarò che il film era riuscito a rappresentare padre Pio come «era realmente», era insomma una «vera vita». Il film sul canale Rai era stato preceduto la sera prima dal programma di discussione «Porta a Porta» con ospiti tra l'altro l'ex premier Giulio Andreotti, il protagonista Placido e il regista⁸³.

L'accresciuta importanza di padre Pio ha avuto modo di manifestarsi anche in occasione delle elezioni dei vari «personaggi del ventesimo secolo»; dalla competizione indetta da due siti web americani per individuare il «cattolico del secolo», padre Pio uscì quarto⁸⁴. Questo risultato americano fornisce un'indicazione circa l'importanza mondiale del frate e il rapido sviluppo del culto nel passato decennio. In questa chiave va letto anche il processo della sua canonizzazione, insieme a quello di Faustina Kowalska, uno dei più veloci dei tempi moderni. Dopo l'avvio della procedura nel 1983, padre Pio venne dichiarato «venerabile» nel 1997 e poi beatificato nel 1999. Secondo le previsioni generali la sua canonizzazione avrà luogo nella seconda metà dell'anno 2001⁸⁵.

Sopraffazione e demolizione

Non è affatto semplice tracciare un quadro degli effetti del culto di padre Pio sulle devozioni tributate ad altri santi, poiché per loro natura

⁸¹ Una produzione Rai in collaborazione con Vide-Lux, diretta da Giulio Base e andata in onda l'11 e il 12 novembre 2000.

⁸² Il 17 e 19 aprile 2000 Canale 5 Mediaset aveva trasmesso un film biografico dello stesso genere, per la regia di Carlo Carlei e con Sergio Castellitto nel ruolo del protagonista, che era stato visto da 12,5 milioni di spettatori (46% dell'intero pubblico di telespettatori italiani), si veda a questo proposito: «International Herald Tribune», supplemento «Italy Daily», 21 aprile 2000. Le interruzioni, in nome della pubblicità, di un film dedicato a un «santo tanto importante» furono giudicate inopportune e offensive: cfr. il comunicato stampa ADN Kronos, 18 aprile 2000.

⁸³ L'8 novembre 2000 su Rai 1, nella puntata dal titolo «Il nuovo Padre Pio». Il 12 aprile 2001 il programma «Porta a Porta» ha dedicato un altro appuntamento al beato padre, intitolato stavolta «I Miracoli di Padre Pio».

⁸⁴ Sull'argomento è apparso l'articolo *Verkiezing katholiek van de eeuw*, in «Katholiek Nieuwsblad», 31 dicembre 1999. Padre Pio si è aggiudicato il quarto posto dopo Giovanni Paolo II, madre Teresa di Calcutta e papa Giovanni XXIII.

⁸⁵ Il processo di canonizzazione ha avuto dopo il 2 maggio 1999 un'energica accelerazione. Nell'ottobre 2000, terminata l'inchiesta del tribunale ecclesiastico circa le guarigioni richieste per procedere alla santificazione, i documenti necessari al disbrigo delle formalità amministrative sono stati consegnati nelle mani del postulatore a Roma, Paolino Rossi.

tali effetti sfuggono o comunque si prestano poco ad essere quantificati, tanto più che ancora non sono state eseguite ricerche sistematiche o almeno ampiamente rappresentative. Quelle che seguiranno, pertanto, sono anzitutto osservazioni da considerare alla stregua di ipotesi.

L'offuscamento di altri culti

Il primo culto ad essere oscurato dall'astro nascente di padre Pio, fu quello di Santa Maria delle Grazie proprio a San Giovanni Rotondo, il cinquecentesco santuario mariano annesso al convento dei cappuccini. Quando, specie a partire dagli anni cinquanta, la popolarità del frate cominciò a crescere rapidamente, la venerazione della Madonna venne presto eclissata; il 30 maggio di ogni anno vi si svolge tuttora una cerimonia, è vero, ma questo è tutto⁸⁶. A questo proposito va segnalato un dettaglio del rapporto tra il frate cappuccino e Maria delle Grazie: essendo il culto di padre Pio a lungo disapprovato dal Vaticano, era alquanto problematico propagarlo e perfino descriverlo come un culto a sé stante. Il problema venne perciò aggirato parlando del frate e del suo culto, nelle varie pubblicazioni, sotto la rubrica dedicata al primitivo santuario di Maria⁸⁷. Nelle più recenti guide sui luoghi di pellegrinaggio non c'è più traccia di questo espediente, San Giovanni Rotondo vi figura come santuario autonomo di padre Pio e i miracoli della Madonna sono stati soppiantati da quelli del frate cappuccino⁸⁸. Per rispetto alla tradizione, comunque, il nuovo megasantuario a San Giovanni Rotondo sarà intitolato sia a padre Pio che a Maria.

Anche fuori San Giovanni Rotondo, altrove in Italia, si constata la marginalizzazione di culti preesistenti, anche se risulta difficile accertare in che misura. Così padre Pio si è conquistato un posto pure nel recente e tanto popolare santuario della Madonna a Civitavecchia/Pantano. Quando il sacerdote spagnolo Pablo Martin, che aveva regalato la famosa statuettaricordo da Medjugorje a una famiglia miscredente di Pantano, venne a sapere che la statuetta aveva pianto lacrime di sangue, non esitò ad informare della cosa il vescovo di Civitavecchia. In seguito dichiarò che a «guidarlo» in tal senso era stato padre Pio: un giorno, assorto in preghiera davanti alla tomba del frate cappuccino, padre Martin era stato incaricato da questi di non rientrare in Spagna bensì di recarsi nella parrocchia di Pantano a Civitavecchia, dove avrebbe avuto luogo l'avvenimento più bello della sua vita⁸⁹. Come se fosse stato padre Pio l'autore dei miracoli

⁸⁶ Anche nella cripta della chiesa si osserva in certa misura questo eclissamento. La grande tomba di padre Pio è collocata al centro dell'ambiente, mentre la statua del Cristo morto è stata relegata in un angolo, in posizione subordinata.

⁸⁷ *Santi e Santuari*, cit., vol. 1, pp. 240-251; perfino nell'ambito di un libro dedicato esclusivamente ai luoghi di culto della Madonna, la tradizione mariana non riceve spazio e si coglie invece l'occasione per scrivere su padre Pio: DOMENICO MARCUCCI, *Santuari Mariani d'Italia. Storia, fede, arte*, Ed. Paoline, Roma 1983, p. 82.

⁸⁸ GIUSTINO FARNEDI, *Guida ai santuari d'Italia 2000*, Piemme, Casale Monferrato 2000, pp. 359-360; U. CORDIER, *Guida ai luoghi miracolosi d'Italia*, cit., pp. 338-339.

⁸⁹ GIROLAMO GRILLO, *Our Lady weeps. Report on Civitavecchia*. Luciano Lincetto in conversation with bishop Girolamo Grillo, Ave Maria Press, Toronto 1998, p. vi, 22-24.

di Civitavecchia, una sua grande statua è stata collocata in posizione centrale davanti alla cappella della Madonna. In tal modo parte dei pellegrini si rivolge nelle pratiche devozionali e rituali a padre Pio.

A Napoli, in particolare nel quartiere ad ovest di via Toledo, da alcuni anni si incontrano un po' dappertutto nel tessuto edilizio statue e immagini di padre Pio di ogni dimensione. Tali statue non sono state collocate in un luogo riservato alla loro devozione, bensì in genere a lato, sotto, al di sopra o davanti ad una statua di santo già presente sul posto. Ciò avviene in modo talmente marcato da violare sotto il profilo materiale, spaziale e culturale precedenti tradizioni devozionali. Può succedere anche che un'*oedicula* venga spogliata, restaurata e ornata con una statua di padre Pio.

Infrazione ben più lieve, tutto sommato, è quella che prevede la sistemazione di santini o fotografie di padre Pio accanto a statue o dipinti di santi oppure all'interno di una cappella. E questo avviene non solo nei luoghi di devozione già dedicati a più figure di santi, bensì anche in chiese e cappelle dove, a fianco a una determinata pittura o icona della Madonna, viene posato un santino del frate che, malgrado le dimensioni ridotte, attira l'attenzione in modo sproporzionato. Sono forme di venerazione e di enfaticizzazione di padre Pio che è dato incontrare un po' ovunque in Italia.

La forma più diffusa di penetrazione del culto, comunque, è rappresentata dalla collocazione di santini, fotografie e altre immagini del frate in ambienti (semi-) privati. Ciò ha luogo in due modi: da una parte nei negozi e nei bar, dove tali immagini vengono affisse dal proprietario o dai dipendenti in maniera più o meno visibile, dall'altra nella sfera privata dove i santini vengono portati in tasca, nel portafogli o nel borsellino⁹⁰. La stragrande maggioranza degli italiani ha in casa o in tasca una qualche immagine o un ricordo del frate. Sebbene spesso non subito visibile, dove sembrerebbe non esservi niente, sovente qualcosa invece c'è: santini nel borsellino o nel portafogli, piccole cornici nelle camere da letto, il calendario nel tinello, il santuario portatile da infilare nella tasca del cappotto o dei pantaloni. L'importanza di tutti questi *devotionalia* non va in alcun modo sottovalutata, dal momento che sono presenti ovunque: ad esempio tra gli automobilisti che tengono di solito un'immagine del frate appesa in macchina o infilata sotto il posto di guida a protezione della propria persona mentre San Cristoforo, tradizionale protettore degli automobilisti, appare spodestato dalla sua postazione sul cruscotto. Non sfugge inoltre la netta diminuzione di immagini devozionali della Madonna e di altri santi dovuta alla comparsa di quelle di padre Pio⁹¹.

La penetrazione in altri culti

Altro ambito nel quale la figura di padre Pio si è insinuata con l'effetto di sopraffare realtà preesistenti, è quello della cultura materiale religio-

⁹⁰ Si vedano anche le osservazioni del giornalista MARTIN PAOE, *Padre Pio, superstar*, in «The Tablet», 19/26 dicembre 1998, pp. 1688-1689.

⁹¹ I santini precedenti vengono staccati ma spesso finiscono, più o meno coperti, dietro un'immagine di padre Pio; si veda ad esempio: M. PAOE, *Padre Pio, superstar*, cit., p. 1688.

sa. I santuari e i luoghi di pellegrinaggio italiani possono vantare in genere una copiosa produzione di *devotionalia* che si concentra di volta in volta sul santo o sull'oggetto devozionale dello specifico santuario. Ebbene da alcuni anni, e soprattutto a partire dalla sua beatificazione nel 1999, accade sempre più frequentemente di vedere padre Pio inserito all'interno della cultura materiale di un certo luogo di pellegrinaggio, e posto sullo stesso piano dell'oggetto di culto di quel luogo specifico.

Ad Assisi, ad esempio, sono in vendita dittici devozionali dove sono raffigurati San Francesco e padre Pio. Dal momento che San Francesco è stato il grande esempio per padre Pio, la combinazione di queste due sante persone non appare del tutto ingiustificata, anche se sarebbe più logico trovare una tavoletta del genere piuttosto a San Giovanni Rotondo, il che non è. Nessun dubbio invece riguardo a un pannello analogo raffigurante Maria Goretti e padre Pio, in vendita nel santuario goretiano di Nettuno: di fatto i due personaggi non hanno niente a che vedere l'uno con l'altro. L'oggetto (oltre alla devozione goretiana) non ha altra funzione se non quella di diffondere la conoscenza del frate e rafforzarne il culto ponendolo in relazione con altri culti (popolari). A questo tipo di accostamento non sono ovviamente estranee considerazioni di ordine economico dato che la popolarità del frate favorirà le vendite in generale. Padre Pio non viene associato unicamente a culti popolari italiani, ma anche ad oggetti devozionali collegati ad esempio alla devozione di origine francese della *Médaille Miraculeuse* (Parigi, rue du Bac).

In modo analogo gli stessi padri cappuccini di San Giovanni Rotondo, in onore del Grande Giubileo del 2000, hanno riunito Giovanni Paolo II e padre Pio su un «santino-carta di credito» suggerendo così che entrambi sarebbero stati protagonisti dell'anno giubilare. Non è da escludere inoltre che i padri sperassero che entro l'anno si sarebbe concluso anche il processo di canonizzazione del frate. Altro accostamento a protagonisti della storia cristiana, carico di significato, è quello realizzato nel diorama di San Giovanni Rotondo sulla vita di padre Pio. In questo diorama, oltre a tutti i luoghi dove il frate ha vissuto, compare anche un presepio in cui il beato, in posizione preminente, figura accanto al Bambino Gesù. La progettata raffigurazione della «Nuova Gerusalemme» nel nuovo santuario, poi, si spinge ancora più in là. Che sia chiaro al devoto: a causa delle stimmate e delle sofferenze, la vita di padre Pio era quella di un crocifisso vivente, egli era come un Cristo ri-crocifisso. Il massiccio del Gargano, dove sorge San Giovanni Rotondo, è il nuovo Calvario, la nuova Gerusalemme. Il destino di padre Pio rappresenta per così dire una nuova morte per crocifissione⁹². A tal proposito si sottolinea che padre Pio è il primo sacerdote stigmatizzato al mondo e che a motivo delle sue sofferenze e del sangue-versato egli può far partecipare la gente alla propria salvezza e ai propri doni salvifici e miracolosi. Sulle fotografie scattate dai devoti o nelle rap-

⁹² Da consultare sull'argomento anche: FELICE SPACCUCCI, *L'Ecce Homo del Gargano*, Napoli 1971; GIUSEPPE PAGNOSSIN, *Il Calvario di Padre Pio*, Padova 1978.

presentazioni osservate il frate appare spesso a fianco o alle spalle di Cristo, rappresentato come un secondo oppure un co-Salvatore⁹³.

Padre Pio non è dirompente solo rispetto a culti e concezioni della santità già esistenti, anche norme e procedure ecclesiastiche ben definite vengono da lui e per lui infrante. Così, nel settembre 2000, per la prima volta nella storia, è accaduto che una chiesa parrocchiale di un quartiere nuovo di Roma-Ostia è stata dedicata a un beato, a padre Pio per l'appunto⁹⁴. In seguito a un pellegrinaggio a San Giovanni Rotondo, il parroco chiese alla «Congregazione per il culto divino» della Santa Sede l'autorizzazione per dedicare al beato la sua chiesa. La richiesta fu esaudita con l'argomento che l'importanza spirituale del beato è ormai nota nel mondo intero.

Padre Pio concorrente di se stesso

Come *destructor*, infine, padre Pio fa veramente onore al proprio nome: egli riesce a demolire in un certo senso perfino il proprio culto, quello che gli viene tributato a San Giovanni Rotondo. Dal 1999 in poi, infatti, il culto appare in leggero declino. Ciò è spiegabile da un lato con una naturale flessione del numero dei visitatori dopo il culmine registrato nell'anno della beatificazione (1999) e dall'altro con il Grande Giubileo 2000 a Roma, che ha fatto muovere i pellegrini in un'altra direzione. Nel 2000 il numero dei visitatori è diminuito dal 10% al 25%. Un altro fattore di cui occorre tenere conto è che in seguito alla beatificazione la Chiesa cattolica ha autorizzato formalmente il culto pubblico del frate cappuccino che, in quanto *beato*, può essere venerato pubblicamente ovunque, in qualsiasi chiesa o cappella. Ne consegue a sua volta la nascita di piccoli santuari succursali dove è possibile venerare il «Beato Pio» senza per forza andare a San Giovanni Rotondo, per tanti lontano e difficile da raggiungere. Sono in particolare i gruppi di preghiera a creare nuovi «angoli» dedicati a padre Pio⁹⁵. Si aggiunga che anche gli altri luoghi in un qualche modo legati al frate, partecipano, ancor più che prima del 1999, del suo nuovo status e della sua cresciuta popolarità. In Puglia e Campania, ad esempio, ad uso dei devoti del frate sono stati creati dei percorsi devozionali che includono la sua casa natale e la sua abitazione oltre a toccare undici conventi di cappuccini dove egli ha vissuto o con i quali ha avuto rapporti.

Nel frattempo anche Pietrelcina/Piana Romana è divenuto un autonomo luogo di pellegrinaggio: Pietrelcina con la casa natale, l'abitazione

⁹³ PIERO MANTERO (a cura di), *Foto «soprannaturali». Il primo catalogo d'immagini sui segni dei tempi*, Segno, Udine 1989, 1995, pp. 57-60.

⁹⁴ Formalmente il patrono di una chiesa deve essere un santo; su questa vicenda si legga: *Padre Pio: A Roma nascerà la prima parrocchia con il suo nome*, agenzia ANSA, 21 settembre 2000.

⁹⁵ Nei vari numeri della «Voce di Padre Pio» e della «Casa Sollievo della Sofferenza. Organo ufficiale dei gruppi di preghiera» vengono descritti sia i luoghi nuovi dedicati al culto del padre cappuccino che la collocazione di nuove statue del beato in Italia (e all'estero).

del beato e quella che fu la sua chiesa parrocchiale, la frazione Piana Romana quale luogo dove i genitori avevano un po' di terra ed egli era solito ritirarsi, all'ombra di un olmo, per meditare e raccogliersi in preghiera e dove ricevette le stimmate⁹⁶. Proprio accanto a questo luogo sacro, il 22 ottobre 2000 è stato inaugurato un nuovo ampio ambiente di accoglienza per i pellegrini, con annesso spazio destinato alla preghiera, e si è provveduto ad acquistare altri terreni per la costruzione di un futuro grande santuario. In quell'occasione sono state esposte per la prima volta pubblicamente delle reliquie del frate cappuccino⁹⁷. Secondo il padre guardiano del convento dei cappuccini recentemente insediatosi nel paesino, il numero di pellegrini nell'anno 1999 si aggira intorno al milione: una cifra che sembra piuttosto un pio desiderio che un dato attendibile.

Pure se nel complesso i vari elementi indicano in assoluto una crescita del culto di padre Pio, tuttavia la popolarità del suo santuario in San Giovanni Rotondo appare leggermente in calo. Sia nel 1999 che nel 2000, l'affluenza di devoti nel giorno della festa del beato, il 23 settembre, è stata infatti meno consistente rispetto agli anni precedenti. Il totale dei pellegrini giunti a San Giovanni Rotondo nell'anno 2000 sarebbe diminuito secondo le stime della polizia municipale addirittura del 25%, mentre i padri cappuccini riferiscono ottimisticamente di una flessione del 10%⁹⁸.

Padre Pio in Olanda⁹⁹

Muniti ora di una visione più chiara delle notevoli conseguenze del culto del frate in Italia, può essere interessante valutare «l'effetto padre Pio» anche in Olanda. Sebbene in cerchie ristrette già noto sin dagli anni trenta del secolo scorso, lì la sua fama non ha sperimentato lo sviluppo esplosivo avuto in Italia. È solo dopo la Seconda guerra mondiale, e in particolare dalla fine degli anni sessanta, che la sua notorietà e la devozione per la sua persona conobbero una maggiore diffusione e in area linguistica neerlandese-fiamminga apparvero le prime pubblicazioni sul suo conto¹⁰⁰.

⁹⁶ F. DA RIESE PIO X, *Padre Pio*, cit., pp. 77-80.

⁹⁷ *Esposte reliquie di Padre Pio*, da «Repubblica», 23 ottobre 2000; comunicato stampa DEA, 22 ottobre 2000. Nel reliquiario, temporaneamente trasferito da San Giovanni Rotondo, erano esposti: due denti, due batuffoli di ovatta insanguinati, piccole croste di sangue rappreso delle stimmate, alcuni peli e un lembo di stoffa intriso del sangue della piaga del costato.

⁹⁸ Al contrario, in un'intervista del 18 ottobre 2000 il vice postulatore Gerardo di Flumeri ha affermato che proprio nel 2000 era aumentato il numero dei visitatori.

⁹⁹ L'autore sta preparando un articolo sulla venerazione di padre Pio in Olanda.

¹⁰⁰ Ecco solo alcuni dei titoli più importanti: A. DECORTE, *Padre Pio. Herinneringen aan een begunadigde Getuige van Christus*, St. Camillusinstituut, Bierbeek s.a.; R. DEWACHTER, *Pater Pio reeds 48 jaar gestigmatiseerd, Bonheiden 1965*; KARL WAGNER, *Pater Pio [een teken van onze tijd!]*, Probst, Wien 1967 ca. In quel periodo sono stati pubblicati anche libretti devozionali tradotti dal tedesco come è il caso di Karl Wagner. Di recente è uscito: GENTILIS VAN LOON, *Pater Pio. Een Simon van Cyrene voor onze tijd*, Kapucijnen, Antwerpen/'s-Hertogenbosch 2000). Si rimanda inoltre alla descrizione del giornalista olandese del quotidiano «De Volkskrant», JAN VAN DER PUTTEN, *Italianen*, J. Meis, Amsterdam 1999, pp. 343-347.

Proprio per le vicende contrastanti che coinvolsero la sua persona e la sua spiritualità devozionale e per il fatto che la beatificazione si è fatta attendere a lungo, anche in Olanda padre Pio non poteva essere formalmente oggetto di venerazione nel seno della provincia ecclesiastica. Ciò non significa tuttavia che in Olanda o fuori dell'Italia in generale egli non avesse i suoi devoti. Anzi, si formò una piccola schiera di *devotees* che si incontrava in particolare nell'ambito di determinate cerchie di spiritualità religiosa. Non vi è dubbio comunque che l'importanza di padre Pio in Olanda quale santo oggetto di devozione o santo taumaturgo non è in alcun modo paragonabile, sotto il profilo quantitativo, con quella raggiunta in Italia. Tenuto conto della diversa religiosità e del diverso modo di vivere la devozione esistenti in Olanda, non pare molto probabile che il culto del frate possa assumere in questo paese grandi dimensioni.

Vi sono comunque in Olanda attualmente alcuni luoghi dove il suo culto è concretamente osservabile: dal 1988 vi è una cappella dedicata a padre Pio nella chiesa Gerardus-Majella a Tilburg, come oggetto di culto secondario; inoltre il frate è presente in diversi santuari, tra gli altri a Haaksbergen, Berlicum, Klimmen e Eindhoven¹⁰¹. Progetti in avanzato stato di realizzazione prevedono inoltre per il 2001 l'erezione di una cappella dedicata a padre Pio a Berlicum, nei pressi del già esistente santuario mariano. Il frate cappuccino inoltre è oggetto di venerazione di alcuni gruppi di preghiera privati e del gruppo di preghiera di padre Pio legato al convento cappuccino di 's-Hertogenbosch.

Importante mezzo di diffusione del culto del frate è il periodico «*De Stem van Pater Pio*» pubblicato dal 1994 su licenza della rivista italiana «La Voce di Padre Pio», edita dall'omonima fondazione. La tiratura nell'anno 2001 supera le 700 copie, di cui 400 distribuite in Olanda e 300 in Belgio¹⁰².

Come detto in precedenza, in seguito alla beatificazione del frate, il suo culto è stato ammesso anche formalmente nell'ambito della Chiesa. Un primo segnale al riguardo, e addirittura al livello delle massime gerarchie ecclesiastiche, si è registrato nel 2000 quando l'arcivescovo olandese, il cardinale Simonis, per caso intervenuto a un'asta in Italia dove si imbatté in una statua bronzea di padre Pio che rischiava di rimanere invenduta, acquistò personalmente la statua, la fece trasportare in Olanda e provvide a collocarla nella cappella del seminario arcivescovile di Utrecht, il Convitto di Ariens. In tal modo i seminaristi olandesi hanno oggi occasione di confrontarsi già durante il periodo della loro formazione con il famoso «santo guaritore» dell'Italia meridionale.

¹⁰¹ P.J. MARGRY, C.M.A. CASPERS, *Bedevaartplaatsen in Nederland*, vol. 1, p. 393 (Haaksbergen); vol. 2, pp. 95-101 (Berlicum), pp. 267-269 (Eindhoven), pp. 854-856 (Tilburg); vol. 3, pp. 376-380 (Klimmen).

¹⁰² Il numero relativamente basso di abbonati belgi alla rivista, a fronte di uno stuolo di seguaci di padre Pio più nutrito in Belgio che in Olanda, si spiega secondo la fondazione soprattutto con la loro minore osservanza degli impegni di pagamento assunti.

Bilancio

Negli ultimi decenni del ventesimo secolo padre Pio è divenuto un «santo» di statura mondiale. Mai prima d'ora si era visto il culto di un beato prendere forma in tempi relativamente brevi acquistando tanta intensità. Come gli è stato riconosciuto il dono della bilocazione, così la sua persona e il suo culto conoscono una certa doppiezza e ambiguità. Nonostante tutto il materiale pubblicato su di lui, il suo personaggio ha assunto connotati sempre più mitici; un santo molto apprezzato per la spiritualità, la semplicità e l'umiltà che gli sono proprie ma che al contempo esibisce un'esuberante gamma di strumenti devozionali quale taumaturgo, guaritore, stigmatizzato, veggente e dotato di qualità come la bilocazione, l'effusione di profumo, la capacità di apparire e simili. Sono comunque soprattutto la sua umiltà e i suoi poteri taumaturgici a far sì che la gente in massa, sia in Italia che altrove nel mondo, desideri riconoscersi in lui e affidarglisi; padre Pio rappresenta oggi il santo interlocutore nel momento del bisogno e la guida spirituale per eccellenza. Sono in tanti a dargli la propria incondizionata fiducia, quella che non vogliono o non possono dare alla chiesa come istituzione, che contro il frate ha pronunciato anche delle condanne. Unitamente al suo destino di uomo sconfitto e al ruolo di vittima, questo ha contribuito a farne, in un'epoca in cui emergono forme nuove e postmoderne di spiritualità, di religiosità e di ecclesia, il sostegno ideale per credenti impegnati in una «ricerca» personale. La diffusione del culto del frate è stata favorita da papa Giovanni Paolo II che dal suo specifico universo devozionale personale ha per così dire rimesso formalmente in piedi padre Pio rispondendo anche a bisogni religiosi latenti. Si è trattato infatti di una manovra sia devozionale che strategica attuata con il proposito di deviare i collegamenti con movimenti fondamentalisti della Chiesa e offrire al culto in questione un'esistenza più «normale» e ufficializzata.

All'inizio del ventunesimo secolo, il culto di padre Pio appare ancora caratterizzato da profonde contraddizioni; mentre il culto riceverà una sistemazione in una delle chiese più interessanti e moderne sotto il profilo architettonico, la pratica devozionale presenta un repertorio rituale e spirituale del tutto tradizionalista e un oggetto di culto (lo stesso beato) che hanno poco in comune con i nuovi modelli di santità introdotti dalla Chiesa. Merita particolare attenzione il fatto che, malgrado i cambiamenti e i rinnovamenti paradigmatici della Chiesa e della società, questo culto sia stato capace di mobilitare masse di *devotees* tanto numerose.

Pertanto l'augurio è che il presente contributo possa essere anche di stimolo per storici della chiesa, etnoantropologi e sociologi (della religione) a fornire di questo fenomeno, attraverso un progetto di ricerca scientifica a tutto campo, una spiegazione più sistematica. Per quel che riguarda l'Italia, fin d'ora mi è chiaro quanto grande sia stato il contributo di padre Pio a una rinascita devozionale-religiosa resasi possibile, rispetto ad altri paesi occidentali, per la posizione sostanzialmente diversa della «religione» nonché per il diverso approccio al «sacro» in quella che è la società italiana.

Deburocratizzazione come processo di cambiamento culturale in una grande azienda italiana. L'esempio dell'Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato.

di
MASSIMO MATTEI

Da una idea di Quintino Sella, nel 1861, nasce un'*Officina Governativa* per provvedere alla stampa di carte valori. Solo nel 1923 prende il nome di Istituto Poligrafico dello Stato con sede a Torino e più tardi, nel 1928, a Roma nell'attuale palazzo di stile umbertino a Piazza Verdi, nel cuore dei Parioli.

L'Istituto con personalita giuridica e ordinamento completamente autonomo, sotto la vigilanza del Ministero del Tesoro, è attualmente un ente di diritto pubblico economico. Nel 1978 viene assorbita dal Poligrafico la «Zecca» che conia monete italiane ed estere, medaglie ecc; mentre il Ministero del tesoro ne disciplina, con proprio decreto, i criteri e le modalità per la formazione dei prezzi delle forniture.

Fino a qualche anno fa, in tempi di pura «economia assistita», tutti i Ministeri dovevano rivolgersi, per decreto legge, all'Istituto Poligrafico, nonostante i costi di produzione fossero largamente superiori a quelli della concorrenza privata. Le cause andavano ricercate sia nell'elevato costo del lavoro, conseguente all'ampiezza degli organici, sia negli sfavorevoli accordi sindacali, limitativi della produttività.

Pur considerando che alcune parziali dismissioni si sono realizzate nel nostro paese a partire dal 1985¹, è possibile storicizzare, dunque, l'attività di privatizzazione agli inizi del 1990.

Cominciano in questa fase a essere modificati nelle imprese statali, non solo i rapporti con i clienti e con i fornitori ma, soprattutto, con i dipendenti². Bisogna aspettare però il 1994 per vedere, con la legge sulle privatizzazioni, le prime disposizioni a carattere legislativo.

Ma, nonostante le aperture alla privatizzazione, all'Istituto resiste ancora oggi una impostazione gerarchica e paternalistica dove il dipendente

¹ Si fa riferimento alla cessione parziale di Alitalia, Comit, Mediobanca, Sirti I, Stet e al private placement di Alfa Romeo alla Fiat. Su quanto sostenuto, cfr. R.S. Masera, *Le privatizzazioni in Italia*, in «Notiziario della Banca Popolare di Sondrio», dicembre 1997 -

² Cfr. G. DOSSENA, *Le privatizzazioni delle imprese pubbliche. Modalità problemi e prospettive*, Milano 1990, p. 37, E.G.E.A.

vive solitamente un'esperienza di stretta dipendenza nei confronti del capo e una impossibilità a decidere, con maggiore autonomia, il modo di compiere il proprio lavoro.

L'Istituto dunque è rimasto ancora chiuso in un sistema di tipo burocratico che per sua natura trascura le componenti psicologiche, sociali e umane, con tutte le conseguenti applicazioni.

Se è vero dunque che la burocrazia produce di per sé ordine, è altrettanto vero che l'ordine è in antitesi con il cambiamento continuo in cui viene rimesso in discussione, giorno per giorno, lo *status quo*.

Per arrivare dunque alla deburocratizzazione dell'Istituto e avviare così un processo di cambiamento culturale, si renderebbero necessari alcuni interventi urgenti e drastici soprattutto in materia di organici, spese generali, organizzazione, senza trascurare il «forzare» le dimissioni di alcuni dirigenti ancora restii al cambiamento. Con queste misure si chiuderebbe così la fase della garanzia a vita del posto di lavoro con il risultato che le persone sarebbero spinte a questo punto a lavorare di più, probabilmente più per paura che per una interiorizzazione di nuovi modi di lavorare e di nuovi parametri culturali.

Il processo di modernizzazione che sta lentamente avvenendo all'Istituto riguarda soprattutto i vecchi «mestieri» i quali stanno subendo complete e drastiche trasformazioni. Per decenni ha prevalso una «*tecnologia di mestiere*» con una professionalità ben definita, basata esclusivamente sull'esperienza. «Il mestiere non si impara ma si ruba con gli occhi», solevano dire gli operai anziani.

L'imperativo categorico è quindi duplice ma al tempo stesso unitario: la produttività è un problema di tutti e non solo del management, mentre l'organizzazione del lavoro deve pensare a un maggior coinvolgimento del personale nella convinzione che alcuni modi tradizionali di operare siano ormai inadeguati e obsoleti.

L'obiettivo principale all'interno dell'Azienda rimane dunque l'identificazione di un gruppo di persone su cui puntare, in termini di capacità professionali, idoneità a ricoprire posizioni «chiave» (a elevato contenuto tecnico o gestionale), attitudine e capacità di affrontare e promuovere il cambiamento per un «efficace gioco di squadra».

Paradossalmente, più profondo è il livello culturale al quale è richiesto il cambiamento, più difficoltà culturale comporta il cambiamento.

Verso l'innovazione: il fattore flessibilità.

Si porrà sempre più, in sostanza, l'esigenza di avere un management di veri professionisti, capaci di gestire risorse e competenze specifiche: un futuro con meno managers e più leaders. Più capi carismatici a contatto diretto con il personale; un nuovo *management by walking around*. Questi sono i capisaldi del modello giapponese, ancora oggi largamente imitato in alternativa al modello americano che dal dopoguerra agli anni '80 fu

preso ad esempio dalla maggioranza delle aziende europee. E poi il cosiddetto *just in time*: produzione snella e miglioramento continuo nell'ottica della qualità totale.

In tale situazione sono dunque necessarie persone con una «*forte leadership*», che abbiano cioè la *capacità di gestire* non solo la contingenza, ma di risolvere situazioni assolutamente impensabili e che siano fortemente carismatici. Quel carisma weberiano e quella «giusta misura» nei rapporti con il personale, per intenderci, intesi in senso qualitativo e non quantitativo, che ci ricorda il *Politico* di Platone.

Certo tutte queste innovazioni producono errori e questo, si sa, è fisiologico. Tutti sbagliano, ma la differenza sta nel quanto gli errori generano linfa per l'apprendimento. L'apprendimento, nella maggior parte dei casi, avviene appunto per tentativi ed errori.

Per apprendere è oggi fondamentale creare massicci investimenti nel settore della formazione, di tipo tecnico, comportamentale, senza dimenticare la dimensione affettiva. L'esigenza di maggiori investimenti in formazione sembra contraddire la richiesta di razionalizzazione dei costi del personale, ma un risparmio in questo settore rischierebbe di compromettere, nel medio periodo, il potenziale investimento in risorse umane.

Proust sosteneva che: «*il vero viaggio di scoperta non consiste nel cercare nuove terre ma nell'aver nuovi occhi*». Chi crede nel cambiamento deve allora avere «nuovi occhi» per capire le dinamiche e superare le difficoltà poste dal cambiamento stesso.

Alcune riflessioni sui questionari somministrati ai dipendenti.

In una recente indagine, per un eventuale passaggio dell'Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato a società per Azioni, è stato somministrato a gruppi di dipendenti di ogni settore un questionario con un campione non altamente rappresentativo, in quanto non è stato tenuto conto delle innumerevoli variabili che entrano in un'analisi di questo tipo, ma molto significativo.

Ciò che più interessava, oltre all'aspetto sociale, derivante dall'eventuale passaggio a Spa, erano gli atteggiamenti e le opinioni dei dipendenti rispetto alla realtà dell'Istituto in merito alla soddisfazione del lavoro.

Un dato interessante, ma che nasconde una giustificata contraddizione, sono le risposte dei dipendenti alla domanda:

«Pensi che la sostituzione della proprietà da pubblica a privata sia di per sé fattore idoneo a migliorare l'efficienza di un'Azienda o possa essere invece un fattore di rischio?».

Il 69% degli intervistati «ritiene che la privatizzazione sia un fattore più idoneo a migliorare l'efficienza dell'azienda», mentre il 62% «ritiene invece sia un fattore di "rischio". In realtà, come dicevamo, si tratta di due valutazioni contrastanti; il miglioramento dell'efficienza aziendale verrebbe in futuro "pagata", in termini di maggior pressione lavorativa nei

loro confronti. Una valutazione, in sostanza, «indirettamente proporzionale» tra benefici aziendali e maggiori oneri per i dipendenti.

Altre interessanti risposte alla domanda:

Saresti favorevole, in un'Azienda privatizzata, all'introduzione di tecniche di remunerazione e di incentivi collegate agli utili dell'impresa?:

Il 62% è favorevole all'introduzione di incentivi collegati agli utili dell'impresa e legati, ovviamente alla «professionalità e al rendimento». Altra domanda:

Di che cosa allora si dovrebbe tener maggiormente conto quando si decide dei livelli salariali?

Si poteva scegliere fra: professionalità, presenza al lavoro, qualità del prodotto, anzianità di servizio, utili dell'impresa e rendimento. Il 39% li configura nella pura e semplice «presenza al lavoro» e questo denota la tipica «*forma mentis*», ormai strutturata e una certa parte dei lavoratori poco incline al cambiamento.

Mentre alla domanda:

Sei favorevole ad interventi di deburocratizzazione finalizzati alla modificazione di valori, di norme?

il 77% è favorevole ad interventi di deburocratizzazione.

Per quanto riguarda infine «il senso d'appartenenza all'azienda», solamente l'8% si sente «molto inserito», mentre il restante 92% si sente «solo sufficientemente inserito». Ciò rispecchia, per certi versi, il pensiero generale di molti dipendenti attualmente non incentivati e non motivati perché non possiedono quella necessaria grinta che dovrebbero avere coloro che si sentono parte attiva di un'Azienda. Alla domanda: Se potessi ti piacerebbe cambiare lavoro? ha risposto «sì» il 77% dei dipendenti e ciò è molto indicativo.

Tra i non motivati vi è la presenza dei molti «laureati» (circa il 20%) e diplomati (circa il 70%), destinati a mansioni non rispondenti al loro grado d'istruzione. La circostanza si traduce in atteggiamenti negativi per l'interesse circa il lavoro svolto.

In conclusione, a riprova di quanto abbiamo potuto ricavare dai risultati dell'indagine, una cosa è certa: per cambiare una persona è importante far cambiare in primo luogo le sue percezioni e non le sue reazioni.

INTERVENTI

The Mass Media Between the Private and Public Sectors *

di
LAURA FERRAROTTI *

The subject matter of this paper is a discussion of the concepts of «public» and «private» and the mass media. It is a difficult subject because to be treated adequately if not exhaustively, new ground needs to be broken. It is a subject that does not allow itself to be explored within established or conventional categories and requires an original theoretical framework which is, however, at least for the time being, nowhere to be seen. One has to move tentatively from theoretical categories and definitions which are no longer adequate toward a new but still fuzzy conceptual structure.

Perhaps today it is possible to state that public and private, at least in their traditional meaning, are no longer viable, nor acceptable nor useful concepts. A redefinition seems necessary. On the basis of ancient and venerable tradition, «public» was the equivalent of the «State» the State-being the locus of power in its most far-reaching form, and therefore the supreme defender of the common well-being and the expression of imperium in the proper sense.

At the present time, «public» refers to «social», that is, to all those groups and spheres of social activity which do not fall directly under the legislative structure of the State, which is conceived as the enforcer of written laws and therefore as the monopolist of legitimate violence. On the other hand, what used to be considered eminently «private», that is, confined to the actions of private individuals and to the sphere of their decisions, under present day conditions, can acquire a significance that goes far beyond the domain of legitimate private enterprise and initiative. Thus, today one might say that private decisions, legally irrelevant from a formal public point of view, can have important social consequences, and could even involve and determine the orientations of society as a whole.

The concept of «civil society», as expounded in the classic work by Adam Fergusson, is far from being sufficient. So too the theory of the «privatization of the public», as presented by Jürgen Habermas, also fails

* The content of this paper is drawn from a seminar on «Mass media and society» which was held during the «Advanced Course on qualitative methods», at the Faculty of Sociology, University of Rome, «La Sapienza», in March 2000.

to provide an accurate description, or an explanation, of media dynamics. The fact is that the media deal with a commodity that can be literally stolen without being removed. Usually, the media are considered public when they are financed with State money, raised by government by means of special taxes or licence fees paid by the individual citizens, or, especially in the United States, as a result of voluntary contributions from private parties. The private sector is the media owned and operated by a private group, and mainly financed by means of advertisements, special programs intended to promote specific kinds of merchandise, brands, commercial products, and so on.

This distinction seems clear enough, at least from a purely logical or legal point of view. In fact, however, the situation is somewhat confused and to a certain degree disturbing. There are media systems which, although public, do not entertain any reluctance in accepting private advertising money and seem able to integrate their secure public income, guaranteed by law, with a flux of private revenues. In Italy, the three public television channels currently have commercial breaks, and the situation is similar in Spain and France. The only major difference, *vis-à-vis* the private channels, concerns perhaps the quantity of such commercial messages. In the United States there are no government sponsored channels, but one can count on «Channel 13», that is, on the «Public stations», or on the «Lehrer News Hour». Their programs are never, or hardly ever, interrupted by commercials, while in Europe the situation is varied.

The media need a comfortable profit margin whether private or public, in order to stay afloat, for their operations. This means that their respective managerial groups are more and more compatible, if not interchangeable. Here there is a clear isomorphic tendency at work which deserves close examination. In a market economy, managers, whether public or private, tend to act and react alike.

The issue of public and private in the mass media highlights the peculiar inadequacy of the commonly accepted conception of managerial activity. This activity is usually described in legal and ideological terms. In a planned economy, such as that of the ex USSR, i.e., rigidly planned from the center, managers are supposed to act on the basis of an ideological outlook whereas managers active in a free enterprise system are seen as actuated by the efficiency criterion of the single productive unit and by its competitive edge when compared with other firms. In fact, irrespective of their private or public milieu of operation, managers show a set of common characteristics:

1. information
2. decision-making
3. implementation
4. control of specific consequences, including unanticipated effects.

In this respect, it is well known that actual power has been moving, over the past fifty years, from legal prescriptions and formal rights, includ-

ing the right to private property, to power deriving from knowledge of the productive process in its day to day operations. This has been referred to as the «capitalist revolution of the XXth Century» by Berle & Means and others, but the concept is not a new one. Already in 1926, in his *Essay on Persuasion*, John Maynard Keynes felt that the political problem of mankind is to combine three things: economic efficiency, social justice, and individual liberty. Some social analysts write today about «flexibility» as the panacea of the world. But they do not seem aware that they are mistaking the consequences of the problem with its supposed therapy. In fact, today private power centers endowed with extraordinary economic resources can make decisions that, in the name of international competition and for profit motivation, may disrupt the existing ecosystem balance. It is clear that such decisions, although private in nature, have an effect on the public at large. Thus, it is possible to say that private decisions produce public effects. With economic globalization they attain a transnational scope.

Undoubtedly, profit today is the most important index to evaluate the rational character of the way an enterprise is being conducted. Profit is the empirical evidence that the best combination of the three factors of industrial production — raw materials, labor and capital — has been achieved. In this respect, Joseph A. Schumpeter is certainly right when he asserts that the profit level is the most reliable thermometer as far as the «health» of a business enterprise is concerned. Here we see the radical difference between a static rent, which is more or less parasitic, and an industrial development aiming at profit-making, that guarantees a congruous remuneration for invested capital. According to Schumpeter, it is precisely for this reason that the entrepreneur should not be confused with the mere capitalist. The entrepreneur has a new product in mind, a new «service» which, on account of its innovative character, is capable of interrupting the normal «circular flux» of a routine economy.

In a sense, the clear cut distinction made by Schumpeter between entrepreneur and capitalist reminds one of Thorstein Veblen's dichotomy between captains of business and captains of industry. The captain of business is basically, according to Veblen, a speculator or a *brasseur d'affaires*, trying to get something for nothing and taking advantage of the «interstitial adjustments» of the economic and financial situation, especially using insider trading, while the captain of industry is the organizer of industrial production in its proper sense based on «scientific management».

Schumpeter's entrepreneur is of a different kind, in that he is basically an innovator, and it is curious that Schumpeter, to define this character, has to resort to a French word, although at times he uses the word «promoter». In this sense, the general manager in the media, whether public or private, closely resembles Schumpeter's type. He does not wait for the request to come from the market, i.e. from the majority of the audience. He *creates* the audience. Thus, this entrepreneur is vitally interested in development and therefore in profit. Schumpeter's persuasion is emphatically expressed in his *Theory of Economic Development*. In this text he states that without development there is no profit and thus without profit

no development. Indeed, for the capitalist system if there is not a profit there would be no accumulation of wealth. At least there would not be the great social phenomenon which we have in view--this is certainly a consequence of development and indeed of profit.

But, what kind of profit? Profit according to a narrowly-gauged conception in purely financial terms from the individual firm or profit based on a wider consideration that would include the minimal prerequisites for guaranteeing the equilibrium between the single business enterprise and the system as a whole? Veblen's conception reemerges as the winning one. Media managers are interested in media profit irrespective of community interests.

To answer at least tentatively such a question we must reflect on the peculiar nature of the mass media industry. As we said earlier, information is an item that can be stolen without actually being taken away. On the other hand, communication as such, with its operative instruments and technology, has rapidly become a strategic resource. Whoever controls information and its communication devices is likely to control the future of the world.

At the present time one can control only what one knows. Our society is fast becoming an «information society». The new controllers of the world do not need to occupy extensive territories. They do not have to build the Roman or the British Empire. The age of inner colonization is about to begin. What is to be conquered is no longer the physical space of nations nor fluid, omnipresent, ubiquitous financial capital, but the human psyche, the space-time mental categories that define the personality of the individual, the framework, the mental setting within which the individual lives.

The physical aspects of reality are no longer on the foreground. The «new imperialism» does not concern nor limit itself to material resources. It does not need armies or commercial treaties. It involves the souls of human beings directly, it transforms their perceptions, it recreates reality, it reinvents it as «virtual reality».

In order to achieve this aim, the «lords of the media», from Rupert Murdoch to Ted Turner and Leo Kirch, to name but a few, cannot be satisfied with reality as it is, with human beings as they are. They must reinvent them. For this purpose, they need first of all a fragmented ego. In this respect, the richness and variety of stimuli to which an individual today is exposed is very useful.

Overlapping loyalties, multiple personalities and finally incoherent behavioral patterns: the media do not mediate and the individual is bound to feel somewhat carried along by events he/she knows about but cannot control. A new type of communication has now been added to traditional individual and collective communication: digital communication. The old forms of the media were universalistic. They are being replaced by individual choice, which is however, confined to what the «lords of the media» choose to offer. Everybody can, and in fact does, know everything but understands little, if anything. Truth is reduced to a sequence of meaningless empirical fragments. The media themselves are reduced to a «massified»,

as it were, assemblage of fragments of knowledge and scattered information. Small wonder the media cannot mediate. Hence, no ability to evaluate a human situation in its totality is in sight. «Public» and «private» tend to lose their specific meaning, and the media turn out to be, at the same time, powerful and irresponsible pedagogic instruments. There is a constant risk that, in the end, they may represent the triumph of the *idiot savant qui sait tout et ne comprend rien*.

Essential Bibliography

- D.L. ALTHEIDE, R.P. SNOW, *Media Worlds in the Post Journalism Era*, Aldine de Gruyter, New York, 1991.
- A.A. BEALE JR., C. MEANS, *The XXth Century Capitalist Revolution*, Harcourt Brace Pub, New York, 1954.
- J. HABERMAS, *La formazione dell'opinione pubblica*, trad.it., Il Mulino, Bologna, 1983.
- J.M. KEYNES, *The General Theory of Employment, Interest, and Money*, Prometheus books, New York, 1997.
- — *Essay on Persuasion*, New York, Norton and Co., New York, 1991.
- P.S. LAZASFELD, E. KATZ, *Personal Influence*, Free Press, Glencoe, Illinois, 1965.
- M. McLUHAN, *Understanding Media. The Extention of Man*, Signed Books, New York, 1964.
- N. POSTMAN, *Amusing Ourselves to Death. Public Discourse in the Age of Show Business*, Penguin Boos, New York, 1985.
- N. POSTMAN, *The Disappearance of Childhood*, Delacorte Press, New York, 1982.
- J.A. SCHUMPETER, *A Theory of Economic Development*, New York, Transaction pub, 1983.
- F. SCORNIA, *Television and Power*, Free Press, New York, 1978.
- T. WEBLEN, *La teoria della classe agiata*, Einaudi, Torino, 1949.
- C. ZAVATTINI, P. SAND, *Un Paese*, Einaudi, Torino, 1955.

L'Istituto Buddhista Italiano Soka Gakkai a un bivio

di

MARIA IMMACOLATA MACIOTTI

Premessa

Negli ultimi anni non ho avuto né il tempo né il modo di interessarmi da vicino della Soka Gakkai, movimento buddhista che si ispira a Nichiren Dashonin, monaco giapponese vissuto nel XIII secolo d.C. Semmai, ho avuto qualche contatto in più con l'UBI, Unione Buddhista Italiana, e con la sua presidente, Mariangela Falà. Dall'uscita del mio libro *Il Buddha che è in noi. Germogli del Sutra del Loto* (Seam, 1996) in cui si davano i risultati di una ricerca sulla S.G., sono passati vari anni. Più recentemente è uscito un testo da me curato, *Sutra del Loto. Un invito alla lettura* (Guerini, 2001): dalla Soka Gakkai mi sono arrivati pochissimi commenti, tanto che mi sono chiesta se il libro non fosse piaciuto. E' infatti un libro a più voci, con diverse angolature e interpretazioni di questo amatissimo e contestato insegnamento. Non è una lettura a partire da un'unica scuola di pensiero.

Cronistoria di una crisi

Nulla di tutto ciò: ho scoperto recentemente che la S. G. ha attraversato un periodo di grandi difficoltà interne. Difficoltà tuttora in atto, anche se si intravede qualche spiraglio. Si è trattato dapprima di una inaspettata telefonata, poi di lettere e materiali che mi sono giunti un po' da tutta Italia: espongono una situazione di crisi. Per chi la vive, drammatica. Che sembra risalire a due anni addietro. In sintesi, alcuni dirigenti e in particolare un vicedirettore generale nominato tale dall'alto, dal direttore generale italiano Kaneda, un certo G. Littera, si sarebbero fatti spazio all'interno del movimento instaurando un regime di intimidazioni e minacce. Ascolto sconcertata la prima di una serie di concitate, pressanti telefonate. Mi si parla di «noi dissidenti», intendendo coloro che dissentono da questo regime oppressivo. Mi si indica un sito internet dove posso leggere una serie di materiali. Un po' per volta vengo a conoscere la realtà di una S.G. che mentre miete pubblici plausi (mostra sui «Diritti Umani» e iniziative consi-

mili) è in profonda crisi al proprio interno. Leggo di membri «infamati e sottoposti a sommari processi», di «comportamenti autoritari e gravemente lesivi della dignità umana». Di «lesione delle libertà individuali». Di direttive che escludono espressioni di disaccordo, che esortano chi non è d'accordo ad andarsene. Altrimenti, seguirà l'espulsione. Leggo di riunioni «diffamatorie e aberranti». Di una realtà che «all'esterno si presenta come dedita alla difesa dei diritti umani, ma che poi al suo interno viola quegli stessi diritti». Di una associazione i cui anziani responsabili sono stati esonerati senza preavviso dalle loro funzioni, sostituiti con giovani più vicini a questo nuovo, improvvisato dirigente. Il quale nei suoi scritti (editoriali firmati sulla rivista rivolta ai membri, «Il Nuovo Rinascimento»), mostra di conoscere in modo approssimativo i capisaldi del buddhismo. Il suo insegnamento privilegia infatti decisamente l'obbedienza. I membri dovranno seguire le direttive (aprile 2000, editoriale); altrimenti, occorrerà intervenire con severità (luglio 2000). Laddove tra il praticante e il Gohonzon, tra il praticante e Nichiren Daishonin c'è sempre stato un rapporto diretto, ora si parla di un tramite necessario, di un ponte (è, questa che stiamo vivendo, l'epoca dei ponti sugli stretti), individuabile nei direttori generali (luglio 2000) Nel settembre dello stesso anno si annuncia che si può togliere la responsabilità «a chi è fermo», a chi «quindi intralcia il progresso di Kosen rufu»: e sembra che circa 1.500 responsabili siano stati, in effetti, allontanati in modo traumatico. Una cifra enorme. Non riesco a credere che tutto ciò sia potuto accadere quasi senza resistenza. Come è stata possibile tanta passività? Restano, viene chiarito, potranno restare quelli disposti a obbedire senza discutere. Secondo la denuncia di molti che a queste direttive non intendono sottostare, si va verso un clima da caccia alle streghe. Verso una ingiustificabile intromissione nella vita privata di responsabili e membri. Si incoraggiano da parte di alcuni dirigenti paura e delazione. I «dissidenti» non trovano accettabile l'idea che si debba soffrire, che sia giusto soffrire. Respingono l'insegnamento della severità da applicare a chi non cambia (insegnamento presente nei numeri di aprile, maggio e luglio 2001), l'insistenza sulla necessità dell'obbedienza. Si comincia a parlare di «lavaggio del cervello». Non piace l'uso autoreferenziale dei risultati raggiunti (v. «Il Nuovo Rinascimento» febbraio 2001). Monta il malcontento per metodi coercitivi, lontanissimi dal buddhismo; si sente persino parlare di un ritiro del Gohonzon per coloro che non seguirebbero la nuova linea. Monta la rabbia nei confronti di un nuovo *Regolamento* distribuito durante un corso estivo. Intanto da parte di alcuni dirigenti — sempre gli stessi — si parla della presenza di «traditori», di gente che complotterebbe per eliminare i direttori generali (settembre 2001, «Il Nuovo Rinascimento», n. 242, a firma di Andrea Bottai).

Alla fine del 2001, a quanto posso capire dai materiali che ho tra le mani, la situazione è ormai molto grave.

In varie persone si interrogano circa gli insegnamenti di Littera e dei suoi più vicini amici e collaboratori tra cui V. Venturi, R. Pacci, A. Pugliese. Si nega persino da parte di questa dirigenza, il potere del *daimoku*:

La preghiera è importante, ma se nella preghiera vi sono sentimenti di morte, di vendetta, di odio questa preghiera ci riempirà la vita di questi stessi sentimenti. Ci vuole, invece, riflessione. Ci vuole un'autoriforma. Prima di pregare bisogna costruire in sé un pensiero positivo, un atteggiamento costruttivo... (Editoriale di Giovanni Littera, vice direttore generale, ottobre 2001).

Si nega il potere del Gohonzon:

Nel Gohonzon sono iscritti i dieci mondi, vi sono quattro Bodhisattva della Terra, ma anche Devadatta e il Demone del sesto cielo, quindi in realtà, se non facciamo uno sforzo per indirizzare la mente verso il bene e il pensiero positivo, possiamo manifestare i mondi più bassi, il Devadatta che è in tutti noi... (Editoriale di G. Littera, novembre 2001).

I praticanti scrivono

Con Kaneda, il responsabile per l'Italia, il rapporto di fiducia è ormai per alcuni membri incrinato, compromesso. Molte lettere a lui rivolte sono rimaste senza risposta o hanno avuto risposte che non hanno chiarito la situazione né indotto una pacificazione delle coscienze. Scrive a Kaneda anche M. Lia, parlando di vere e proprie persecuzioni subite da molti praticanti, trattati dai nuovi responsabili con disprezzo, «come fossero dei demoni e Nikken in persona». Scrive di persone che in seguito a questi fatti si sono gravemente ammalate. Modena, a suo giudizio, viene trattata come «un covo di gente perversa», la cui organizzazione andrebbe distrutta e rimpiazzata. Non si mostra alcun rispetto verso gli anziani, prosegue M. Lia, fatti oggetto di una immeritata severità tale da far pensare a «un sinistro e pericoloso esercizio del potere da parte di alcuni gruppi dirigenti», che procedono umiliando, uno a uno, i vecchi responsabili: una cura peggiore del supposto male. La lettera prosegue parlando di abusi «lesivi dei più comuni Diritti Costituzionali». Vengo anche a conoscenza del caso di una praticante che, in predicato per una nomina a dirigente, viene fatta oggetto di indagini attraverso la sua analista: che rifiuta ogni informazione in merito.

Il realtà non tutto il Direttivo è su queste posizioni: ma è difficile a chi non concorda avere spazio, poter impedire alcuni abusi di questo tipo. Il referente naturale, Kaneda, non sembra condividere le perplessità, le ansie dei più attenti membri del Direttivo. Che si trovano isolati, spiazzati.

E' inevitabile che partano lettere per Tokyo: le speranze di molti sono rivolte al presidente internazionale Ikeda, del cui nome, molti ne sono convinti, si fa in Italia un grande abuso.

Verso una difficile risoluzione: il coinvolgimento del Giappone

Due volte i dirigenti vengono chiamati in Giappone a discutere della

situazione italiana. Il responsabile europeo della S.G. seguirà con particolare attenzione le vicende italiane.

Al signor Hasegava arrivano lettere, tentativi di analisi. In una lettera del 4 novembre 2001 gli si spiega che in Italia «l'attività era diventata ossessiva e si sentiva il grande dolore di una zona commissariata». Si ricostruisce un clima intimidatorio, in cui serpeggiano voci di «tradimenti». Sono diventati usuali intimidazioni, interrogatori, visite inquisitive. Come si spiega tutto ciò? Si interroga Lia. Con il demone del potere? La lettera conclude chiarendo che lei non intende tornare nella S.G. ma, che conoscendo le sofferenze di molti membri, non può rimanere in silenzio:

In questo difficile momento storico, non abbiamo bisogno che i movimenti spirituali e di preghiera si trasformino in fondamentalismo: questa è una rovina per il mio paese e per il mondo.

Circola un memoriale di Tomaso, che propone una sofferta cronologia della sua vita, negli ultimi anni, all'interno della S.G. Gli si affidano responsabilità da cui viene sollevato pochi mesi dopo senza spiegazioni, gli si impone di troncare ogni rapporto con un membro che è sotto accusa per fatti gravi (è accusato di tentato omicidio), con la compagna, anch'essa praticante, di questo amico. Littera nel frattempo ha pubblicamente pronunciato una frase, che farà il giro dell'intero Istituto Buddista Soka Gakkai:

Da oggi è abolita dalla nostra organizzazione l'espressione «Non sono d'accordo».

Frase che diverrà, in breve, notissima e famigerata. Intanto Tomaso viene accusato in una riunione da un nuovo responsabile di essere una «persona storta», uno che in venti anni di attività non ha fatto altro che creare problemi. Di essere «un arrogante di merda». Nelle riunioni si mettono in guardia contro di lui i praticanti; la madre viene informata che il figlio ha una fede «storta». Si dice, fatto che Tomaso sente come molto angoscioso, che Sensei (il presidente Ikeda) è a conoscenza di tutto, approva.

Il dolore di fronte a questi atteggiamenti umani si fa sempre più grande. Non so più cosa fare, ogni mia azione o parola è usata contro di me.

Un incontro con i direttori generali, a luglio, si rivela non risolutivo. Tomaso torna allora allo studio delle fonti: riprende in mano il *Sutra del Loto*, si dedica alla recitazione. Si propone di «sostenere attivamente i membri feriti». La collera ha infatti sollevato ondate di collera, in un evidente circolo vizioso che va spezzato.

Lettere intanto sono partite verso il Giappone, dirette, come accennavo, al presidente Ikeda: piene di dubbi, perplessità, angoscia. Vi si parla di «caccia alle streghe», vi si propone, con riprovazione, un'altra celebre frase della nuova dirigenza: «Non vogliamo chi non segue la linea»: un po' per volta si comprende che la linea in causa poco o nulla ha a che fare con il buddhismo in genere, con l'insegnamento di Nichiren e, oggi, di Ikeda in particolare.

Tra le addolorate richieste di aiuto ve ne sono alcune che mettono in luce la scarsa attenzione e sensibilità (l'espressione è decisamente eufemistica) da parte della nuova dirigenza nei confronti di portatori di handicap e di omosessuali, su cui ci si è espressi con parole come minimo disdicevoli, in pubbliche assemblee. Molteplici le denunce di violenze psicologiche perpetrate, subite.

La «Risoluzione di Tokyo»

Per due volte il direttivo italiano è convocato a Tokyo. La prima volta la dirigenza italiana firma una lettera in cui ci si scusa con i membri per la linea adottata, perseguita: scuse che evidentemente in Giappone si ritengono sincere, risolutive.

In Italia non tutti attribuiscono lo stesso peso a questa dichiarazione. All'interno dell'IBSG le situazioni sono ormai complesse, non univoche.

In molti si attendono riunioni di chiarificazione, spiegazioni. Molti lavorano per riportare il movimento a livelli di una buona vivibilità, come era in precedenza. Altri si mostrano «veramente angosciati e sfiduciati». Viene avanzata la proposta di un Garante che vigili sulle Divisioni (la rete «orizzontale» che si interseca con quella, piramidale, che parte dai gruppi). In molti temono il tentativo di insabbiamento che sembra loro di scorgere, l'idea che pure viene avanzata, per cui si sarebbe tutti responsabili: e non ci sarebbero, quindi, responsabili. Insabbiamento e normalizzazione sono, scrivono varie persone al Consiglio Nazionale e per conoscenza «al nostro Maestro D. Ikeda», inaccettabili.

Finita l'epoca dei dubbi su se stessi e sulla propria fede, tipici di una prima fase, ormai le lettere dei membri sono più consapevoli, dure. Decise. Non si pensa più di essere «storti». Si pretendono precisazioni, prese di distanza da certi comportamenti, la cessazione di ogni «prevaricazione psicologica», la possibilità di parola per chi è stato ingiustamente diffamato. Si vorrebbe far sì che accadimenti del genere non possano più avvenire.

Nel dolore e nella confusione del momento si teme anche la necessità di una scissione per preservare il vero spirito degli insegnamenti del *Sutra del Loto*:

Se entro giugno non vedremo soddisfatte le nostre richieste, trarremo le debite conclusioni sullo spessore morale e di fede dei componenti del Consiglio ed agiremo di conseguenza per preservare il cammino di Kosen Rufu e lo spirito di Ikeda.

Basta con il tentativo di insabbiare quanto è accaduto, scrivono altri (sono tutte lettere con molte firme), basta con lo «stravolgimento dottrinale», con i dogmi di infallibilità, con i tagli al dialogo. In realtà avvengono, qua e là, riunioni di chiarimento. Anche se non sempre, secondo i partecipanti, soddisfacenti, chiare. Potranno, si interrogano in molti, le stesse persone che hanno portato l'IBSG a questa situazione, guidare ora il movimento verso scopi di pace, cultura, educazione? Le stesse persone che ave-

vano coniato e praticato slogan del tipo: «diventiamo delle iene»? Ma, mi interrogo, e il vecchio istituto delle dimissioni? «Ricominciare da ora». Sarà possibile? I rapporti con molti responsabili si sono deteriorati, c'è un clima di tristezza, sfiducia. Calano intanto in modo evidente gli abbonamenti al «Nuovo Rinascimento», calano vertiginosamente le offerte (zaimu).

Perché si era entrati

C'è stato un tempo in cui la Soka Gakkai era un caldo luogo di amicizia e di gioia. Le riunioni, un momento di amichevole confronto, di incoraggiamento. Ci si proponeva non la severità ma la «compassione», la benevolenza, per aiutare le persone a crescere, per proteggere la vita e la giustizia.

Oggi, molti sono in attesa di vedere cosa accadrà: se sarà possibile edificare una nuova Soka Gakkai (è chiaro a tutti che un puro e semplice ritorno al passato non è prevedibile) che si muova nella direzione del confronto, del dialogo. Che dia ancora ai propri membri la gioia dell'appartenenza. Perché scopo del movimento, ricordano in molti, dovrebbe essere quello di aiutare il raggiungimento della felicità.

Mutare il veleno in medicina

Da Torino arriva un documento in cui si paragona ciò che la S.G. ha vissuto a una malattia. Una devastante malattia può colpire più alcune persone, altre meno. Ma in tutti occorre, perché la guarigione avvenga, il prendere in primo luogo coscienza dell'essere ammalati. Quindi bisogna individuarne la causa, e in terzo luogo ricorrere a medicine appropriate.

Tutti devono sapere che la nostra organizzazione si è ammalata, in modo da prendere coscienza di questo stato di cose.

Come si potrà procedere nella guarigione? Attraverso lo studio del Goshu e le guide di Sensei. Solo così, secondo molti, sarà possibile una vera riforma della S.G., che potrà ancora splendere

Nel mondo come fulgido esempio di faro luminoso atto a disperdere le nebbie dell'oscurità.

Dal Sud arrivano anche voci di sconcerto e perplessità: inviate al responsabile europeo, a Kaneda, al Consiglio Nazionale. Si chiedono chiariamenti. Non sono sufficienti scuse formali: molti membri non capiscono cosa stia accadendo, è necessario affrontare la questione a viso aperto.

E in realtà alcuni membri del Direttivo cercano di farlo, compiono pellegrinaggi in varie sedi: ma non sempre vengono bene accolti. In qualche

caso si impedisce loro di parlare. Perché non tutta la S.G. è con i «dissenziati»: esiste una certa percentuale, difficilmente quantificabile, che è tuttora sulle posizioni già di Littera. Le scuse, viene scritto, sono state percepite come generiche, prive di prospettive: eppure la Sicilia meriterebbe attenzione, visto che ha subito i primi interventi punitivi, che ha vissuto le prime occasioni di diffamazione. In Puglia, si scrive, vi è tuttora un clima di grande delusione e di dolore, sfociato in una sfiducia generalizzata. In Calabria si è compreso con gioia che le direttive che tanto dolore e danno hanno apportato non venivano da Ikeda: resta però un clima di sfiducia nei confronti del Direttivo Nazionale. Si auspicano, ancora una volta, incontri chiarificatori, la cessazione del clima di turbamento e sofferenza che ha colpito molti membri e le loro famiglie.

In tutti c'è comunque la comprensione di stare vivendo un momento di particolare importanza per la vita associativa, per il suo futuro. Oggi, questo futuro è incerto, i gruppi appaiono divisi, il Direttivo in buona parte è sfiduciato. Guardando a tutto ciò dall'esterno, a me sembra importante sottolineare che, al di là dello sconcerto e del dolore vissuto da molti, tanto più grave in quanto si è verificato in un luogo dove ci si attendeva benevolenza e positività, alcuni correttivi si sono già mostrati.

In molti hanno infatti individuato errori e deviazioni, hanno quindi tenuto fede alle linee di apertura e confronto volute da Ikeda, da lui per decenni perseguite. Molti hanno tratto forza e consapevolezza dal ricorso agli scritti di Nichiren, allo stesso *Sutra del Loto*. Hanno respinto come estranee al buddhismo le tentazioni autoritarie, l'ottica di potere che andava prendendo spazio.

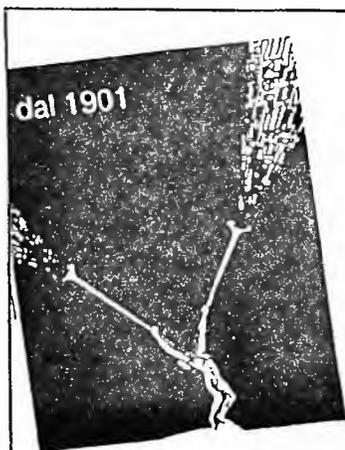
Si sono rivolti a Ikeda, hanno assunto con determinazione e coraggio una linea di autocritica costruttiva: superato il periodo delle incertezze, hanno tenuto fede agli insegnamenti originari ricevuti, nonostante le difficoltà e il dolore che ne derivavano. Spesso, le lettere inviate contenevano citazioni di Nichiren o di Ikeda, a dimostrare le diversità di impostazione e vedute.

Mai come oggi, a mio parere, la S.G. può vivere una nuova primavera. Ma occorre il coraggio di interrogarsi in profondità sui propri modi organizzativi anteriori: non è credibile che una sola persona con pochi sostenitori abbia potuto imporsi a un vasto movimento, senza inizialmente trovare un freno. Vuol dire che già vi erano, a mio parere, modalità autoritarie, o quantomeno spazi di questo genere.

Ne Il Buddha che è in noi avevo parlato di luci ed ombre. Negli ultimi anni, a quanto pare, hanno prevalso le ombre: mi auguro che oggi la S.G. sia in grado di superare il forte travaglio che sta vivendo, e che possa derivarne un gran bene: una nuova realtà più disposta al confronto con le altre scuole buddhiste, più pronta al colloquio interno, più interessata allo studio dei testi. Il rischio altrimenti può essere quello della scissione, della perdita di molte persone e del ridimensionamento, che potrebbe essere drastico.

Come sociologa, non posso che seguire con grande interesse queste vicende, tipiche del resto di molti movimenti politici e religiosi. Come perso-

na che ha conosciuto una S.G. più serena, mi auguro che oggi si sappia mettere in atto l'insegnamento tradizionale che vuole che il veleno si tramuti in medicina. Che il veleno si tramuti in elisir. Che chi ha reagito al clima di tipo inquisitorio non debba mai pentirsi di averlo fatto, né di avermi comunicato il proprio disagio.



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

L'ECO DELLA STAMPA

Tel. 02 74.81.13.1 r.a.
Fax 02 76.110.346 - 76.111.051

Libri per Ragazzi

di
CLAUDIA ZACCAI

La 39ª edizione della Fiera del Libro per Ragazzi si è tenuta a Bologna dal 10 al 13 aprile 2002. A differenza del Salone del Libro di Torino, questo evento è dedicato esclusivamente all'editoria per l'infanzia e per ragazzi - editoria italiana e internazionale.

Ogni anno più di 1400 espositori presentano un panorama esauriente delle loro produzioni editoriali. Ma non è solo un momento di scambio tra operatori economici del settore; oltre alla tradizionale «Mostra degli Illustratori» vengono organizzati vari incontri e dibattiti legati alla presentazione di libri, riviste, novità multimediali e iniziative culturali per la promozione della lettura. Infatti alla Fiera del Libro partecipano anche il Ministero dell'Istruzione dell'Università e della Ricerca, gli IRSSAE, varie biblioteche e Associazioni culturali.

Per chi lavora nel mondo della scuola e in particolare sull'educazione interculturale, si è trattato indubbiamente di un evento di grande interesse. La produzione editoriale dei paesi di accoglienza europei e i libri dei paesi di origine dei migranti, oltre ad essere di per sé acquisizioni interessanti per sezioni multiculturali nelle scuole e nelle biblioteche, offrono anche molti spunti di riflessione sul metodo della comunicazione interculturale nel settore della letteratura e della saggistica per bambini e ragazzi.

L'editoria italiana purtroppo offre ancora poco in questo settore; sia per quello che riguarda i testi scolastici, sia con riguardo alla saggistica per l'infanzia e i ragazzi, oltre che per il settore della letteratura e narrativa. La fiaba, invece è l'unico genere che riscuote molto interesse ultimamente da parte degli insegnanti, come strumento di mediazione interculturale nell'ambito di percorsi didattici tradizionali.

Il 12 aprile infatti è stato presentato il libro *Chi vuole fiabe, chi vuole? Voci e narrazioni di qui e d'altrove*. Il volume, a cura di Vinicio Ongini, raccoglie gli interventi presentati all'omonimo Convegno internazionale che si svolse a Firenze nel novembre 2001, convegno che ha visto una larga partecipazione da parte di educatori di tutta Italia.

Osservando il mondo della scuola e quali strumenti «usano» oggi di più bibliotecari, insegnanti e mediatori per comunicare ai bambini l'immaginario culturale dei mondi da cui provengono gli immigrati e le loro famiglie in Italia, si può dire: «le fiabe sono tornate»! Partendo da questo

presupposto, l'ambizione di questo libro è di stimolare gli educatori ad ampliare e affinare l'utilizzo della fiaba: l'arte del narrare, l'ascolto, la tradizione dell'oralità nel patrimonio fiabesco, l'avvento della trascrizione della fiaba di tradizione popolare, la musicalità della fiaba e il ruolo della musica. Tralasciare questi aspetti significherebbe perdere di vista l'essenza stessa della fiaba e ridurla oggetto di interpretazioni riduttive e superficiali. Una bibliografia analitica di oltre 100 titoli sulle fiabe delle diverse culture del mondo in edizioni per bambini e ragazzi chiude questo volume ricco di idee e intuizioni «fiabesche».

Questa tradizione secolare del «narrare» la ritroviamo anche all'interno della Mostra degli Illustratori, dove ospiti d'onore quest'anno sono stati i paesi arabi, con una esposizione dal titolo «Arabian Colours - an exhibition of Arab Illustrations for Children's Books». La mostra, patrocinata dalla signora Suzanne Mubarak, è stata organizzata dall'Associazione degli Editori Arabi e ha proposto le opere di 33 illustratori provenienti da paesi arabi, raccolte anche in un bellissimo catalogo con una breve nota biografica di ognuno degli artisti.

Il narrare, «raccontare storie» per gli arabi non è proprio esclusivamente del mondo dell'infanzia. Il narratore è una figura essenziale dei caffè, delle feste nuziali, dei bagni pubblici, dei mercati, delle fiere di paese, ecc... Si tratta di una grande tradizione orale che si tramanda ancora oggi. Si dice anche che la musica è «silente» quando non ci sono le parole che l'accompagnano e raccontano! Le storie narrate ai bambini oggi hanno origine in questo patrimonio orale secolare.

Il primo libro in lingua araba per bambini fu pubblicato in Egitto nel 1832. Più tardi nascerà anche, in un periodo ricco di fermenti politici e culturali, la prima rivista per bambini, «Samir El-Saghir» (Samir il piccolo). I contenuti della rivista esprimono il sogno d'indipendenza del popolo egiziano, la ricerca di una vita migliore e la lotta per un profondo cambiamento culturale.

Nonostante quest'attenzione per l'infanzia da parte dell'editoria egiziana, è solo negli anni '40 e '50 che si hanno le prime illustrazioni delle pubblicazioni per bambini e ragazzi. Pioniere dell'arte dell'illustrazione per bambini e maestro di molti illustratori arabi ancora oggi è stato il pittore egiziano Hussein Bikar (nato nel 1912).

Sia nell'edizione della Fiera anno 2000 che quest'anno, l'editoria egiziana ha riscosso molti consensi. I premi BolognaRagazzi per le sezioni «Fiction» e «Non Fiction», vengono affiancate da qualche anno dal «Premio Nuovi Orizzonti», che consente agli editori dei Paesi emergenti di far conoscere e apprezzare la loro produzione.

Per la categoria «Nuovi orizzonti» anno 2000, la giuria ha conferito il premio al volume *La vita di Mohammed in 20 storie*, testo di Abdel Tawab Yousef, illustrazioni Salaheddin Bissar, edito da Dar el-Shorouk, Cairo. Mentre quest'anno ha vinto il libro, *Agm al-Hekayat al-Shaabeya* (I più belli racconti popolari), con testi di Yaacoub El-Sharouny, illustrazioni Helmy El-Touni, edizioni Dar el-Shorouk, Cairo.

Quest'ultimo volume ripercorre anche tecnicamente una grande e illu-

stre tradizione che è quella delle antiche incisioni sul legno. Le illustrazioni, coloratissime e a grandi contorni neri, accompagnano il racconto di leggende e storie tradizionali, ma sono anche loro stesse una narrazione. E' un libro scritto e illustrato con gli occhi del mondo arabo, per un pubblico di bambini di lingua araba. La grande varietà di costumi, abbigliamento, i tanti protagonisti e modi di essere sono lontani da un artificioso «orientalismo», che ritroviamo ancora oggi nella letteratura per l'infanzia occidentale, a partire dalle versioni per bambini delle «Mille e una notte». Un orientalismo oggi più che mai fastidioso di fronte alla presenza significativa dei bambini, figli di immigrati, nelle scuole italiane.

Trovando un editore italiano interessato alla traduzione e pubblicazione di questo volume, i giovani lettori italiani avrebbero l'opportunità di guardare il mondo arabo con uno sguardo privo di filtri interpretativi e di mediazioni.

Vincere un premio così prestigioso non garantisce necessariamente l'interesse da parte degli editori. Ad oggi il volume *La vita di Mohammed in 20 storie* (premio «Nuovi Orizzonti» 2000) non è stato né tradotto né distribuito in Europa.

Quest'anno la casa editrice Dar el-Shorouk si è presentata alla Fiera con una traduzione in lingua inglese dei due libri premiati per facilitare la sua ricerca di un editore europeo. Nel caso del racconto di vita del profeta Mohammed, l'editore egiziano era anche consapevole della difficoltà di tradurre un testo religioso, che presenta naturalmente anche passaggi delicati che non possono sempre trovare una traduzione fedele se non da parte di chi ha una profonda conoscenza della lingua e dei testi sacri.

Anche, se non proprio perché sono in versione originale, permane un grande interesse per questi libri, imprescindibili in una scuola o biblioteca per acquisire una conoscenza del mondo reale, immaginario e fantastico della sponda araba del Mediterraneo.

Lettera da Cusa

di
MANFREDO MACIOTI

La Mosella è un fiume centro-europeo. La sorgente è in Francia, nei Vosges (Vosgi), lo sbocco nel Reno, in Germania. Uscendo dalla Francia, la Mosella delinea la frontiera tra Lussemburgo e Germania per poi attraversare una prima città tedesca, Trier (Treviri).

Fu Augusto a fondare Treviri verso il 15 a. C. sul territorio abitato dalla omonima stirpe gallo-germanica (*Augusta Treverorum*). Treviri, che risulta quindi essere la più antica città della Germania, crebbe in importanza nelle decadi successive e fu sede del *Procurator* della provincia *Belgica*. Alla fine del I° secolo, a seguito della sistemazione di Domiziano, fu anche capitale delle due provincie romane *Germania Superior* e *Inferior*.

Con la Tetrarchia instaurata da Diocleziano nel 286 d. C., Treviri divenne sede del *Caesar* d'Occidente (mentre l'Imperatore, *Augustus*, risiedeva a Milano).

Per quasi due secoli Treviri rimase capitale cesarea, anzi tra il 337 e il 390 divenne in pratica la capitale occidentale dell'Impero (*Roma secunda*).

Sottoposta a continue scorrerie delle tribù germaniche, finì per soccombere definitivamente ai Franchi nel 480 d. C.

La Mosella, dopo Treviri, continua ad aprirsi faticosamente il suo cammino, incastrata nel massiccio scistoso della Renania, descrivendo eleganti circonvoluzioni tra le colline, prima di arrivare a gettarsi nel Reno a Koblenz (Coblenza).

Anche questa è città romana (*Confluentes*), fondata da Druso, fratello di Tiberio, nel 9 a. C. Sia detto per inciso, mezzo secolo prima, nel 56 a. C., Giulio Cesare aveva varcato il Reno proprio sopra Coblenza, costruendo un apposito ponte ligneo, malgrado le difficoltà presentate da un fiume largo e profondo, dotato di una forte corrente.

Della Mosella dei secoli successivi ci dà una interessante descrizione un tardo scrittore latino originario di *Burdigala* (Bordeaux): Decimus Ausonio. Questi era professore di retorica nella sua città quando, nel 365 d. C., fu chiamato dall'Imperatore Valentiniano I alla corte imperiale di Treviri per assumere la funzione di tutore del figlio, il futuro Imperatore Graziano. Ausonio, che divenne *Comes* nel 370 e *Quaestor sacri palatii* nel 375 nonché *Praefectus pretorio* nel 378, ci ha lasciato un lungo poema intitolato per l'appunto *Mosella*. Composta a seguito di un viaggio effet-

tuato in quegli anni, l'opera ci dà una descrizione idilliaca del fiume. Ricco di pesci, questo scorre tra colline dai ripidi pendii coltivati a vigna, veri anfiteatri naturali (*.. vitibus assurgunt naturalique teatro..*). Sulle sue rive, i ricchi romani amano costruirsi delle belle ville i cui tetti sono sostenuti da innumerevoli colonne (*...innumerisque super nitentia tecta columnis...*).

Due secoli dopo, un retore di Ravenna — Venantius Fortunatus, al servizio del Re franco Childeberto II — tratterà di nuovo della Mosella nel suo poemetto *De navigio suo*. L'accento è ora decisamente sul miracolo della vigna che prospera tra gli scisti dei colli (*..in pallore petrae vitis amoenam rubet...*). In effetti i Romani devono aver introdotto assai presto (1° sec. d. C.?) la *Vitis vinifera* nella valle della Mosella. Vari manufatti databili tra il I° e il IV° secolo restano a dimostrarcelo: come quella brocca nera con iscritto un poemetto sul vino (*..suge de mea, si vis vita..*) conservata nel Museo del Basso Reno a Burg Linn; o il mosaico di Bacco e il bassorilievo della nave vinaria al Museo di Treviri; oppure la bottiglia che ancora contiene resti di vino liquido sotto uno spessore di olio di oliva dessiccato, conservata nel Museo del Palatinato a Speyer (Spira).

Tra i vari insediamenti romani esistenti lungo il tratto della Mosella che va da Treviri a Coblenza, a noi interessa quello che in seguito diventerà la cittadina di Cusa. Non è facile localizzare Cusa consultando l'indice geografico della regione, ché il suo nome non figura né sotto «C» né sotto «K».

Paradossalmente occorre cercare sotto «B», ché Cusa (Kues) è oggi incorporata nella città di Bernkastel-Kues. Situata lungo la Mosella a circa 60 km da Treviri, è una piccola cittadina (7000 abitanti all'incirca), di natura «doppia», con un ponte che unisce Kues (sulla riva sinistra del fiume) a Bernkastel (sulla riva destra). Ognuna delle due componenti urbane è celebre nel mondo per un suo figlio: Kues per Il Cardinale (Nicola Cusano, umanista e teologo del primo Rinascimento) e Bernkastel per Il Dottore (il superbo vino bianco Doctor).

Nicola Cusano (Nikolaus von Kues) nasce nel 1401 da padre pescivendolo, con cognome *Cancer* (Gambero di fiume o Astaco), che nel tedesco francomosellano dell'epoca suona Cryfftz o Krieffts o anche Creves. Il futuro Cardinale userà un grosso gambero rosso nel suo stemma; studente all'Università di Heidelberg a 15 anni, già si firma *Nicolaus Cancer de Coesse cler(icus) Trever(ensis) dyoc(esis)*.

Dopo Heidelberg Cusano studierà all'Università di Padova dove otterrà il titolo di Dottore in diritto canonico (*Doctor Decretorum*) a soli 22 anni, nel 1423. Tra gli studenti suoi amici a Padova vi sono l'astronomo e matematico Paolo Del Pozzo Toscanelli, nonché i due futuri Cardinali Giuliano Cesarini e Domenico Capranica. Il Papa di quegli anni è Martino V, il romano Oddone Colonna. La sua elezione al Soglio Pontificio nel 1417 aveva segnato la fine del grande Scisma d'Occidente.

Ritroviamo il Cusano a Colonia tra il 1425 e il 1431, dove continua i suoi studi di teologia e filosofia, oltre a insegnarvi diritto. Ordinato sacerdote, all'inizio del 1432 viene inviato al Concilio di Basilea dove finirà per lasciare i ranghi dei Padri Conciliaristi schierandosi tra coloro che

— come il suo nuovo amico, il Cardinale Niccolò Albergati — difendono la supremazia del Papa Eugenio IV (il veneziano Gabriele Condulmer). A Basilea conoscerà, tra gli altri, lo spagnolo Giovanni di Segovia, uno dei migliori esperti dell'Islam. Si legherà soprattutto d'amicizia con l'umanista Enea Silvio Piccolomini che in seguito diventerà sacerdote e sarà poi eletto Papa (Pio II) nel 1458. Intanto, nel 1437 il Papa Eugenio invia Cusano come membro di una apposita sua Delegazione a Costantinopoli. Nella capitale di quel che rimane dell'Impero Bizantino, Cusano si interessa anche alla religione musulmana: si fa tradurre e illustrare brani del Corano da monaci bizantini che conoscono l'arabo.

L'anno seguente riuscirà alla Delegazione papale di portare al Concilio (che ora siede in Ferrara) l'Imperatore d'Oriente, Giovanni VIII Paleologo, il Patriarca di Costantinopoli e vari Vescovi (tra i quali il celebre Bessarione, Arcivescovo di Nicea). Il Concilio (nel frattempo spostato a Firenze) si concluderà nel 1439 con un'apparente nota positiva, ch  si raggiunge un compromesso tra le Delegazioni d'Oriente e d'Occidente. Nicola Cusano resterà poco al Concilio. Ha un altro compito al quale dedicher  con successo le sue energie in quegli anni, compito che consiste nel convertire al partito del Papa i Principi Tedeschi. Non vivr  quindi personalmente il dramma della rottura finale delle due Chiese (di ritorno a Costantinopoli, la Delegazione Orientale vedr  la sua posizione di compromesso respinta dalla Chiesa Greco-Ortodossa). L'unit  dei Cristiani non si far  e Costantinopoli cadr  in mano ai Turchi una dozzina d'anni dopo. E' proprio in quell'anno 1453 che Cusano pubblicher  il suo *De pace fidei*, un testo impressionante per la sua tolleranza e modernit . In sostanza sembrerebbe che per l'Autore le differenze tra le tre religioni monoteiste (Ebraismo, Cristianesimo e Islam) potrebbero ridursi a una questione di riti diversi.

Fraintanto, nel 1440 Cusano completa nella sua natia Cusa il trattato *De docta ignorantia* dedicato all'amico Cardinal Cesarini. Si tratta della sua opera pi  famosa, in quanto preannuncia una vera e propria rivoluzione cosmologica (...*sicut igitur terra non est centrum mundi, ita nec sphaera fixarum stellarum eius circumferentia.... unde erit machina mundi quasi habens undique centrum et nullibi circumferentiam...*). Qui il Nostro sembra arrivare fino a esaminare la questione dell'abitabilit  degli altri pianeti (...*suntque nobis per orbem dispersi incogniti, quis ceteris mundi excellentior...*). Quattro anni dopo, terminer  il testo gemello *De coniecturis*, il libro delle ipotesi o forme di sapere proprie degli uomini. Tra le varie altre opere di Cusano, da notare anche una spiegazione del Padre Nostro scritta nel 1441 in Volkssprache, ovverosia nel dialetto franco-mosellano.

Nel 1448 Cusano viene nominato Cardinale nonch  Vescovo di Bressanone (Brixen). All'inizio del 1450 viaggia a Roma per ricevere dalle mani del Papa Nicola V, Tommaso Parentucelli di Sarzana, il cappello rosso. La Chiesa del suo titolo sar  quella di San Pietro in Vincoli, dove ancor oggi, oltre alle meraviglie di Michelangelo, troviamo sue tracce. La sua tomba, in particolare, lo vede inginocchiato davanti a S. Pietro, con il cappello di cardinale appoggiato alle ginocchia. In occasione di questo viaggio a Roma Nicola Cusano torner  sul tema dell'incertezza, concependo

proprio nella Città Eterna quella che sarà la sua serie sul Non-Iniziato o Profano (*Idiota*).

Questa sarà redatta nel 1450 in tre volumi: *Idiota de sapientia; Idiota de mente; Idiota de staticis experimentis*. Il terzo volume descriverà proposte di misure fisiche piuttosto audaci, quali il peso dell'aria o il grado di magnetismo. A Roma poi il Cardinale vive in una modesta dimora nei pressi della sua chiesa; ha l'abitudine di organizzarvi dei veri e propri colloqui scientifici, dove si discute essenzialmente di cosmografia.

Viaggerà nel 1451-2, a titolo di Legato pontificio, per le terre «germaniche» (Austria, Germania, Olanda e Belgio). Farà molta impressione il suo arrivo nelle prime città d'Oltralpe visitate — Salisburgo, Vienna, Monaco di Baviera, ecc. — a dorso di mula, con seguito ridotto e preceduto da un'asta sulla quale è montata la croce d'argento che gli ha consegnato il Pontefice. La sua opera rivificatrice della chiesa tedesca sarà coronata da notevole successo. Non così la sua tappa seguente, nel corso della quale si recherà nella sua nuova sede vescovile. La nomina di Cusano è effettivamente avvenuta nel modo più incauto, senza consultazione con il Capitolo della Cattedrale o con il Signore del Tirolo; perfino l'Imperatore si sarebbe mostrato ostile. Inoltre la natura teutonica del neo-Vescovo non è in sintonia con le usanze locali ben più meridionali; il successo della sua missione a Bressanone sarà nullo. Ci saranno, secondo il nuovo Vescovo, meno giornate festive, saranno aboliti formaggio e uova nei giorni di astinenza, non si giocherà a carte, non si ballerà la domenica, ecc. Il Porporato si scontrerà con il Duca del Tirolo, ché secondo Cusano è Lui, il Principe-Vescovo, il Signore dei luoghi, il Duca essendo suo vassallo. Il risultato di questa ferrea politica è prevedibile: il Vescovo sarà prima costretto a barricarsi in una fortezza periferica della sua circoscrizione vescovile e poi, in definitiva, ad andarsene. Il suo spirito scientifico è comunque sempre vivo e originale, se è vero che nel 1451 egli fu il primo a suggerire l'uso di lenti concave per correggere la miopia.

Nel 1458, come si è detto, viene eletto Papa l'amico del nostro Cardinale, Enea Silvio Piccolomini. Il di lui predecessore sul soglio di Pietro, il catalano Callisto III (Alfonso Borgia) era morto nell'anno in cui anche Atene era caduta in mano turche, anzi precisamente nel giorno in cui Corinto aveva capitolato di fronte agli Ottomani. Il cardinale Piccolomini era noto in tutta Europa come poeta, oratore, storico, geografo e umanista. Uno spirito eminentemente critico, dotato di un cumulo di esperienze preziose acquistate negli ambienti più diversi. Nicola Cusano è a Roma e viene considerato, assieme a un piccolo gruppo di Porporati tra i quali il Bessarione, un Confidente del neo-Pontefice. Il Cusano non avrà l'occasione di rimettere piede nella sua sede vescovile che un'ultima volta, nel 1460, quando sarà fatto prigioniero a Brunico (Bruneck) dal duca Sigismondo del Tirolo e dovrà firmare con questi una pace umiliante. Nicola ritorna a Roma dove, tra l'altro, completerà nell'inverno 1460 un suo studio sul Corano (*Cribratio Alcorani*). Qui l'Autore riprende, accanto a una chiara *Defensio fidei christianae*, la sua tesi della necessità di una mutua comprensione tra cristiani e musulmani (*..Oportet igitur Arabes intelligere*

talia evangelio dissona modo quo Christiani evangelio inhaerentes..). Questo studio, che sarà dato alle stampe solo dopo la sua morte, viene dedicato dall'autore al Papa (*Pio secundo universalis Christianorum ecclesiae summo sanctissimoque pontifici*).

Al termine della sua vita, Nicola aiuta il Papa a organizzare una crociata che dovrebbe liberare l'Europa dalla sempre più grave minaccia dei Turchi. In effetti l'ultimo territorio greco-cristiano in Asia Minore, il cosiddetto Impero di Trebisonda, è caduto in mano agli Ottomani nel 1461; e la ricca isola di Lesbo ha subito sorte analoga l'anno seguente. Il Papa, già molto provato, lascia Roma all'inizio dell'estate 1464 per recarsi al porto di Ancona. Ma all'arrivo deve constatare che le navi veneziane promesse non sono ancora arrivate e che anzi molti crociati, stanchi dell'inutile attesa, cominciano a disertare. Il morale e il fisico del Papa e di qualche cardinale a lui fedele come il Cusano, sono duramente provati. La morte coglie il Cardinal Cusano a Todi in quell'agosto 1464: gli sarà vicino l'amico Paolo del Pozzo Toscanelli. Quattro giorni dopo muore anche il Papa e la disperata impresa verrà definitivamente abbandonata.

La personalità di Cusano è stata quella di un pensatore originale e universale, tipico prodotto dello spazio europeo. La sua opera umanistica, pubblicata per ben cinque volte tra il 1488 e il 1565, influenzerà la filosofia, la teologia, l'ecumenismo e le scienze (antropologia, geografia, cosmologia, fisica, matematica) dell'epoca. Troveremo l'eco delle sue idee in Leonardo da Vinci, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola e Giordano Bruno; anche in Cartesio e Mersenne in Francia, in Copernico in Polonia, in Lutero in Germania e probabilmente in Tommaso Moro in Inghilterra.

Già nell'inverno 1458-9, Cusano aveva concepito personalmente i piani per un ospizio da costruirsi a Cusa dopo la sua morte: le volte della cappella dell'ospizio avrebbero combinato il Binomio platonico con la Trinità cristiana e con il Quadrivio pitagorico. L'Ospizio di San Nicola a Cusa servirà ad alloggiare 33 anziani disagiati (il numero corrisponde all'età terrena del Cristo). Si tratta di una Fondazione che ancor oggi si regge grazie ai proventi delle vigne lasciate in legato dal Cardinale e dai suoi fratelli (Johann, parroco di Bernkastel, e Clara). Il numero corrente di anziani ospiti è salito a 58 tra uomini e donne. Annessa all'Ospizio è anche una biblioteca, che grazie all'eredità del Cardinale deve oggi essere tra le più importanti biblioteche ancora in mano privata al mondo. Il fondo può essere numericamente modesto (3000 volumi), ma la qualità è notevole: tra l'altro vi troviamo 270 manoscritti dei secoli V-XV, raccolti personalmente dal Cardinale (o addirittura qualche originale delle sue opere). Nel corso degli anni, poi, la biblioteca si è arricchita, attraverso lasciti o acquisti, di un'altra quarantina di manoscritti nonché di 80 incunaboli (tra questi ultimi, l'enciclopedico *Catholicon*, stampato su pergamena da Gutenberg e una *Biblia latina* stampata a Venezia nel 1480).

Possiamo ora uscire dall'Ospizio e, attraversato il vicino ponte sulla Mosella, recarci a Bernkastel. E' questa l'antica piazzaforte romana di *Primum Castellum*, documentata dal VII secolo e dotata di patente di città dagli Asburgo (v. Habsburg) nel 1291. Già dal ponte siamo in grado di

ammirare, appena al di sopra della città, il pendio dei colli dove maturano le vigne del Bernkasteler Doctor. Come spesso in Germania, le vigne sono piantate su terreno a forte pendio, orientato verso il sole. Sono protette dal vento da tratti di alto bosco e godono del calore riflesso dalle acque del fiume. Assorbono dal terreno sostanze minerarie caratteristiche e maturano lentamente, bagnate da precipitazioni estive di una certa regolarità.

L'uva è pianta natia delle valli del Caucaso (in particolare Georgia), in seguito introdotta in Iran, Turchia e Iraq. Fu quindi portata in Egitto e in Fenicia e di lì arrivò nel mondo greco verso il 1600 a. C. e nel mondo romano probabilmente un millennio dopo. Ai romani si deve, come si è detto, il trapianto della vigna oltr'Alpe. La vallata della Mosella dove siamo fa parte della regione vinicola Mosel-Saar-Ruwer, piantata perlopiù con uva bianca Riesling, uva selezionata in Germania, nel triangolo Reno-Mosella- Palatinato. E' oggi presente in Austria e in Russia; la ritroviamo anche in Australia e California. Il vino che ne risulta è caratterizzato da un sapore forte e aspro, un aroma fruttato elegante e un raffinato profumo. Le rocce scistose tra le quali maturano le vigne contribuiscono a dare a questi vini un inconfondibile gusto piccante.

I terreni delle colline sovrastanti Bernkastel appartenevano già nella prima metà del Seicento al Principe Elettore («Kurfuerst») di Treviri, Philipp Christoph v. Soetern. Risulta che il principe fece imprigionare ingiustamente un canonico suo critico, il Dr Heinrich Linden (1574-1639). Un cugino nonché erede del dottore-canonico, in un lungo processo, ottenne finalmente giustizia nel 1656, sotto forma di sette vigne dei Soetern. E' così che (in onore del Dr Linden) troviamo per la prima volta in un documento (dato a «BernCassel» nel 1736) un riferimento alla vigna Doctor («Einen Weingarten, in der Callenfeltz gelegen, der Doctor genannt...»). Durante i lavori di dissodamento del terreno scistoso per un ampliamento del vigneto Doctor nel 1752, si parla del trapianto di 9000 barbatelle di uva Riesling Verde, provenienti dal Meno (Main).

Oggi il territorio del Doctor comprende 3,25 Ha di vigneto, diviso tra tre proprietari principali e due più piccoli (la ditta Deinhard di Coblenza possiede la parcella più grande). Il vigneto, che guarda verso Sud-ovest, è in media inclinato di 40° sull'orizzontale. Boschi proteggono il territorio a Nord e ad Est, mentre la Mosella stabilizza la temperatura (e riflette l'irradiazione solare) a Sud. Le placche di scisto accumulano il calore di giorno e lo rendono la notte, contribuendo alla realizzazione di un microclima speciale. Inoltre queste rocce scistose donano al vino una caratteristica nota minerale («Schiefernote», la chiamano i locali).

Le prime esportazioni del Bernkasteler Doctor sembrerebbero remontare alla fine dell'Ottocento e fecero seguito a ordinazioni della Casa Reale Britannica. Troviamo lo stesso Doctor tra i vini serviti alle Guildhall di Londra in occasione della visita del Kaiser e della Kaiserin al Lord Mayor nell'autunno 1907. Più tardi, alla fine della Seconda Guerra Mondiale, fu un americano, il generale (e futuro Presidente degli USA) D. D. Eisenhower a cadere sotto la malia dell'eccezionale vino Doctor.

Assaggiamo insieme questo degno figlio della terra di Nicola Cusano.

Si tratta di una bottiglia del 1994. L'etichetta «Berncastler Doctor» appartiene a un produttore relativamente piccolo, Lauerburg. L'imbottigliamento è del produttore stesso («Erzeugerabfuellung»). Il contenuto alcolico è relativamente basso (8%). Il vino è di qualità («Qualitaetswein mit Praedikant») e cioè senza aggiunta di zucchero. Si tratta in particolare di un Riesling «Spaetlese» (quest'ultima dizione indica una raccolta tardiva, effettuata almeno 7 giorni dopo l'inizio della normale vendemmia). Il colore è un giallo dorato, ambrato, lucido. Il corpo e la persistenza sono esemplari. Il profumo è gradevole, il gusto ampio, il sapore affinato, l'equilibrio pieno. Decisamente un vino vivo, sapido, elegante, di ceppo nobile.

Come dice un ritornello locale: bevendo, siete sicuri di essere in compagnia del miglior dottore («Zapft an den achten Doktorwein! Ihr kranken Brueder schenkt euch ein, Der ist der beste Doctor»).

Considerazioni su turismo, mercato turistico e sfruttamento delle aree protette

di

TUPA GOMES CORREA *

Queste considerazioni sono motivate dall'apparente necessità di una revisione dei concetti di turismo, mercato turistico e servizi turistici, alla luce non soltanto di questo contesto di studio, ma principalmente delle contraddizioni che l'uso turistico di determinate aree comporta per la conservazione ambientale. Infatti è sempre più evidente l'utilizzazione di aree preservate generando, talvolta, trasformazioni discutibili, alle volte semplicemente contribuendo alla depredazione dell'ambiente.

Da qui la necessità di una revisione concettuale del campo di studio, che indica molto di più lo studio del comportamento dell'utente di questo tipo di servizio, che non lo sfruttamento del rispettivo affare. Infatti, come si vede, l'opinione che si ha di quello che è il «personaggio» centrale del processo tramite il quale si sviluppa il ciclo turistico, ossia il turista, giustifica sempre più lo studio del processo come un tutto.

Difatti la comprensione del processo turistico dipende dalla conoscenza che si ha di questo personaggio centrale, per giungere alla conclusione che il significato della definizione del turismo come area di studio si chiarisce tanto più quanto più si modificano certe posizioni circa la trasformazione di alcune aree di destinazione turistica. Probabilmente attitudini accademiche più ortodosse, nell'analizzare il metodo mediante il quale si includono aree di preservazione ambientale nella relazione del consumo turistico, tendono a farlo considerando prioritariamente il potenziale di queste aree. Quando, invece, dovrebbero considerare la funzione dell'uso, centralizzata sul consumatore, sull'utente o, come dicevamo, sul personaggio centrale di questo processo.

Mario Beni¹ definisce l'uomo come il «soggetto del turismo», o l'elemento soggettivo di questo processo. Non è necessario aggiungere che, essendo questo il punto principale di un affare le cui proporzioni alterano non soltanto il mezzo ambiente, ma prioritariamente la cultura e i compor-

* Dottore in scienze. Direttore della ECA-USP. Presidente delle ABECOM.

¹ BEN, MARIO CARLOS. *Análise estrutural do turismo*. São Paulo, Editora SENAC, 1998, p. 3.

tamenti, di fronte al personaggio centrale di questo processo, l'essere umano deve comprendere il significato di ente fondamentale che determina le ragioni di mercato, il destino di politiche di incentivo per lo sfruttamento degli spazi, così come il perché della creazione di spazi di transito tra di loro.

Tralasciando intenzionalmente il trattamento di dati che, abitualmente, si riferiscono non soltanto alla differenza tra le quantità di persone che entrano e escono nel paese in tali condizioni, ma alle implicazioni politiche (che esistano o no) per lo sviluppo del settore, si cerca un abordaggio che faciliti la giustificativa di un campo di studio sempre più compromesso con le cosiddette esigenze di mercato.

Per questo si deve anche considerare che i dispositivi che qualificano il mercato, giustificando lo sfruttamento di territori e eventualmente gli investimenti necessari al loro adattamento e sviluppo, collocano l'utente di queste zone in prima linea. Fissando la base di queste considerazioni su piani di interesse diretti verso aree sulle quali, grazie probabilmente alla azione della media o forse alle implicazioni della moda del politicamente corretto o, chissà, a un ritorno al gusto dell'inconsueto e dell'esotico, sempre più frequente in tutti i settori della vita contemporanea, si scatenano molte indagini che riportano a una nuova discussione del concetto di turismo.

La tendenza all'utilizzazione dei cosiddetti patrimoni culturali ha sempre più indirizzato, come si osserva, verso una direzione diametralmente opposta a tutto quello che finora ancora si opera in questo contesto. Ossia lo sfruttamento per lo sfruttamento di caratteristiche tipicamente commerciali, degli spazi che si configurano in tutto il mondo come meccanismi promozionali di qualcosa denominata «turismo ecologico», ma che in realtà altro non è che un pretesto per l'uso indiscriminato di ciò che dovrebbe ricevere una protezione totale.

Il turismo è un sistema che praticamente comprende cinque cicli di attività, dalla cui interdipendenza risulta la materializzazione del rispettivo affare. Tali cicli interdipendenti possono essere rappresentati dagli affari riferenti al trasporto, agli alloggiamenti, al ristoro, ai servizi di appoggio e trattenimento di coloro che hanno bisogno di spostarsi per qualsiasi ragione.

Molte possono essere le spiegazioni che portano alla definizione e al concetto di area. Però, siccome l'affare turistico durante molto tempo è stato definito come ciclo del trasporto, si deve intendere che il rispettivo processo abbia assunto un significato molto più diretto allo spostamento (la condizione di quello che può essere rappresentato dall'evento di «*spostarsi*»), che alla dimensione del significato di stabilità fisica di chi già è stato trasportato (la condizione di quello che può essere rappresentato dall'evento di «*stare*»).

Gli altri cicli di questo processo, come quello del ristoro, dei servizi di appoggio e divertimento dell'utente, hanno cominciato a essere considerati solo più tardi, tralasciando dati del vero significato e contenuto dello studio, dando inoltre margine a una scarsa comprensione del reale significato di questa attività. In questo senso, le considerazioni qui esposte sono più che idonee, in quanto indicano una preoccupazione dal punto di vista

dell'utente, quale destinatario di tutti i cicli e quale oggetto di studio a cominciare dal proprio comportamento.

Partendo da questa visione, qualunque indagine del processo passa a essere effettuata in base all'importanza del comportamento dell'utente e come tale, come elemento di sviluppo dei cambiamenti del concetto e dell'uso dell'affare turistico². Sarebbe quindi conveniente e adeguato concludere che lo studio della utilizzazione degli spazi in aree preservate, con l'intuito dello sfruttamento turistico, può portare a introdurre riflessioni che portano alla conclusione che un cambiamento nel concetto dell'affare, tenendo conto della natura dei nuovi locali da sfruttare, o che cominciano a essere utilizzati come spazio di affare turistico, conducono anche a un nuovo modello del concetto di studio del turismo.

L'inserimento di un nuovo ciclo, anteriormente assente da questo processo, risulta in una nuova sistematica di trattamento, relativamente al trattamento del tema. Il nuovo ciclo, come sappiamo, si riferisce alla natura del «luogo», oggetto dello sfruttamento turistico. Se di solito, prima non aveva molta importanza, per stabilire il concetto del processo di turismo, il sapere se il «luogo» era Tokio, Parigi, Bogotà, Londra o New York, oggi questo diventa fondamentale. L'idea di trasporto, alloggio, ristoro, servizi di appoggio e trattenimento delle persone che viaggiano cambia molto con la scelta delle aree preservate come luoghi di sfruttamento turistico.

L'idea, accettata attualmente da un grande numero di studiosi di turismo, che questa sia una industria che utilizza risorse naturali senza deteriorarle non può essere generalizzata come una definizione, per più ampia che sia. Questo perché il turismo è una forma di commercio. Ed è in questa condizione che è stato stabilito il processo mediante il quale si produce, si annuncia, si vende e si consuma il servizio turistico.

Non importa, infatti, il tipo del commercio turistico: che sia una stazione di acque, un grande centro di convenzioni, una crociera in un transatlantico, o un viaggio di studenti guidati da un accompagnatore a una grande riserva ecologica. Questa operazione rappresenterà sempre, nel complesso delle risorse, un certo deterioramento. Un esempio semplice può suggerire l'attenzione che si deve dare alla preservazione ambientale: è noto che un grande afflusso di persone, al di sopra dei livelli naturali e costanti in qualsiasi area, produce sempre una quantità di rifiuti che possono comprometterne l'integrità.

Trascurato il trattamento di questi rifiuti, liberato inconvenientemente l'accesso di tale area all'utente senza la dovuta preparazione, oppure ritardato impropriamente il dovuto controllo dell'uso, si può finire con l'aver un danno, sia per il deterioramento del «luogo», sia per il rischio della disposizione dell'utente, che può considerare come naturale tale forma di uso e finirà con il compromettere l'integrità del mercato, in quanto consumatore dello stesso.

² BRITT, L. «Advertising psychology and research», in «Review of Tourism and Recreation», 1, 1976.

Tuttavia, è bene sottolineare che il turismo non può essere confuso soltanto con le idee di conservazione, di valorizzazione ambientale o di contratto culturale. Nonostante siano importanti, tutte queste idee hanno anche una dimensione di intreccio che si spiega soltanto con la conoscenza totale del mercato. Se da un lato esse devono orientare lo sviluppo e il consumo dei prodotti turistici, dall'altro lato non riescono a essere sufficienti a definire la comprensione di un processo di offerta e domanda specifiche. E questo perché un simile processo implica soprattutto un fattore di comportamento. Principalmente perché il consumatore di questi prodotti si basa sul meccanismo di articolazione tra l'offerta e il consumo degli spazi preservati.

In quanto consumatore, il turista si colloca nel mercato come un agente che cerca il vantaggio dell'affare ben realizzato, predisposto a una attitudine in maggiore o minore grado di percezione del significato di cosa effettivamente sia il patrimonio naturale, così come la necessità di preservarlo, soltanto se tali componenti sono state previste nel corso dell'affare. Come si vede, da un punto di vista assolutamente pratico, il turismo può essere presentato come un processo tramite il quale sono realizzate le prestazioni dei servizi di trasporto, alloggio, alimentazione, appoggio logistico e trattamento di chi ha bisogno di spostarsi.

Non importa in questo caso né la distanza, né che tale bisogno sia stato dettato da necessità di lavoro, studio o divertimento. Allo stesso modo il turista è il personaggio centrale e predominante del processo, che condiziona il tipo e la dimensione dei servizi necessari. Inteso in questa forma, il turismo, oltre che campo di studio a partire dal comportamento dell'utente, può anche indicare innumerevoli altre forme di studio e di ricerca.

Certamente può indurre comprensioni diverse, non soltanto con riguardo al processo del turismo in quanto fenomeno di produzione di consumo, oggi generalizzato, ma anche come elaborazione del prodotto turistico. Ciononostante occorre comprendere bene l'importanza economica di una attività che, debitamente inserita, può rappresentare notevoli strumenti per lo sviluppo locale o regionale. Alcuni aspetti sociali che dipendono dalla funzione economica di questa attività, contribuiscono nella stessa misura a una ridefinizione dei servizi o, se necessario, ridimensionamento della loro offerta, facendo che, in modo dinamico, questo sia un mercato in costante trasformazione³.

Innumerevoli sono stati i provvedimenti istituzionali per includere aree preservate nell'elenco dello sfruttamento turistico. In Brasile e in tutto il mondo, si ripetono sforzi per lo sfruttamento di tali aree. Negli Stati Uniti, per esempio, quasi tutti i parchi nazionali sono oggetto di tale utilizzazione. Sono soggetti, è chiaro, a un rigoroso controllo di uso, in modo da diminuire gli effetti del deterioramento dovuto all'afflusso degli utenti.

³ HARSSEL, J. *Tourism: an exploration*. Elmsdorf NPBH, 1988.

I parametri economici del Brasile e degli Stati Uniti, in materia di turismo, sono ovviamente differenti. Nonostante le aree fisiche siano ugualmente ampie e con varianti ideali per lo sfruttamento turistico, le loro condizioni differiscono enormemente nei due paesi. Mentre negli U.S.A. le sorgenti sono oggetto di pianificazione e controllo già da molti decenni, in Brasile la progressione degli sforzi per usare e proteggere le aree di controllo ambientale è piuttosto recente. Peraltro, il fatto che l'unica foresta tropicale di grandi proporzioni restante nel pianeta sia situata in Brasile, contribuisce significativamente a che questa progressione sia la principale meta dei piani di governo per lo sfruttamento turistico.

Occorre tuttavia mettere in evidenza che ricorsi naturali abbondanti, da soli, non riescono a essere sufficienti, negli Stati Uniti, in Brasile o in qualunque altro paese, a svolgere progetti turistici in grande scala. Occorre sempre tener presente che il ricorso naturale, una delle materie prime del turismo, comincerà a essere utile in questo mercato quando sarà trasformato in un prodotto turistico.

L'Amazzonia brasiliana, per esempio, così come altri dichiarati patrimoni ecologici, hanno suscitato discussioni e controversie in tutti gli angoli della terra. Allo stesso modo, a poco a poco, si è cominciato a capire che tali patrimoni non possono dipendere unicamente dalla decisione dei governi delle regioni dove sono localizzati. Comunque, foreste, grotte, sorgenti, cascate, vivai naturali di fauna classificata, così come dettagli geografici specificamente determinati, aree di sostanze materiali intangibili e altri ricorsi naturali, tendono a trasformarsi in oggetti intoccabili, non disponibili allo sfruttamento turistico, in nome della conservazione e della preservazione ambientale⁴. Sarà questa, tuttavia, una attitudine politica razionale?

Negli Stati Uniti, così come nei paesi dove è regolato l'uso razionale delle aree preservate, queste iniziative dipendono soprattutto dalla preoccupazione delle comunità locali, direttamente interessate alla preservazione di tali aree.

Molte volte, in nome del progresso, sono stati decimati immensi contenuti di foreste, fauna e flora di aree intere che neanche erano state preservate. Le iniziative comunitarie, allora, possono essere state l'unico strumento tramite il quale è stata garantita la loro intangibilità. Per quello che riguarda il Brasile, però, non esiste nessuna somiglianza, dato che spazi come quelli dell'Amazzonia o del Pantanal, per esempio, ispirano attenzione molto prima della loro utilizzazione in larga scala come aree di uso turistico.

Quando già non resta molto degli antichi sentieri, dei paesaggi campestri, dei cammini bucolici nell'entroterra distante del Paese, l'uomo scopre che è ancora alla ricerca di possibili luoghi dove il suo simile nativo resiste agli effetti dannosi del progresso. Luoghi deserti, nei quali non si dovrebbe andare, ma che attraggono, data la disorganizzazione e l'avidità commerciale.

⁴ ROSCHMANN, D. M. *Equipos y servicios para el turismo ecológico en el Amazonas brasileño*, in «Estudios y Perspectivas en Turismo», 1, 2, 1992.

I fenomeni della natura, così come le grandi opere dell'ingegno umano, sono punti di riferimento in tutto il mondo, e pertanto punti da essere visitati in questa ricerca dell'ignoto, o del meno conosciuto, che ancora fa parte del turismo mondiale. Altre volte l'uomo accorre verso determinati luoghi per motivi religiosi. È il caso dei pellegrinaggi islamici alla Mecca, o della visita al Santo Sepolcro a Gerusalemme, al Santuario di Lourdes, di Fatima, o della Madonna «Medianeira» al sud del Brasile. Tutto ciò per non citare i più bizzarri, come «Vale do Amanhecer» a Brasilia, «São Tomé das Letras» nello Stato di Minas Gerais, «Machu-Pichu», «l'Isola di Pasqua». Sono locali di transito per migliaia di visite l'anno, sia per motivi estetici o religiosi o di semplice gita, come al Taj Mahal o alla muraglia cinese. Questo per citare soltanto due grandiosi monumenti.

La Grotta di Bari, che ha incantato imperatori romani, ancor oggi esercita fascino sui turisti di tutto il mondo. Così la torre inclinata di Pisa, le piramidi d'Egitto o i corridoi del museo del Louvre, infondono nelle centinaia di turisti un'altra dimensione al turismo, il che giustifica il grande interesse per l'importanza di questa area di studio a partire dal comportamento dell'utente e dalla natura del luogo visitato.

Il turismo brasiliano è stato sistematizzato dal governo federale a partire dal 1966, quando una serie di misure e incentivi cominciarono a essere posti in pratica. Solo questo dato suggerisce una certa perplessità, in funzione della data in cui lo Stato ha deciso di conferire la dovuta importanza al settore. Una attività economica tanto essenziale e tanto trascurata! Vent'anni dopo quella iniziativa, tutti gli incentivi sono stati estinti, lasciando il settore nel più completo abbandono.

Anche se la cosiddetta «industria del turismo» ha prodotto in Brasile un movimento, diretto o indiretto, nel 1994, di circa 45 miliardi di dollari (dando la possibilità di un contributo di circa 8 miliardi di dollari di imposte), il Paese ancora riceve meno turisti dell'Uruguay. Alcuni specialisti cominciano a produrre meccanismi a uso delle regioni preservate, come alternativa di appello e attrattiva per utenti nazionali e stranieri. Nonostante le condizioni di inferiorità affrontate dal turismo brasiliano nel contesto dell'America del sud, il settore impiega circa 6 milioni di lavoratori, con un movimento salariale annuo di 16 miliardi di dollari. Questi dati, forniti dal *World Travel and Tourism Council* (WTTC), indicano anche che in Brasile uno su ogni 6 lavoratori, in qualche maniera, ha il suo impiego vincolato, direttamente o indirettamente, a questa attività⁵. Ma come tutte le indagini a uso dei governi, di grande valore promozionale, questi dati possono essere un po' esagerati.

Il citato documento afferma che, nonostante contribuisca da sola a più del 50% degli introiti relativi al turismo e viaggi nell'America del sud, possedendo il più alto potenziale turistico del continente, la partecipazione brasiliana nel mercato mondiale fu appena lo 0,3% del totale dei viaggi nel 1993. Non serve a nulla, per esempio, tutto lo sforzo di investimento

⁵ Ministério da Indústria, do Comércio e do Turismo. Embratur, Instituto Brasileiro de Turismo. *Política nacional de turismo: diretrizes e programas 1998-1999, 1999.*

per le istituzioni del secondo ciclo (alloggiamenti alberghieri), se nel contesto del primo (trasporto), gli sforzi sono destinati ad altre priorità, senza accompagnare gli obiettivi di quelle.

Da molto tempo, è ben percettibile, esiste un grande squilibrio e mancanza di armonia tra tutte le parti facenti parte del processo. La stessa politica dei trasporti, così come è seguita nel paese, non è adeguata né al potenziale della ricettività turistica, né ai luoghi meglio preparati per assorbire i contingenti di turisti che affluiscono annualmente.

Per poter sviluppare piani di implementazione turistica occorre trattare il turismo come problema. Problema, perché ha al centro la figura dell'utente che, come essere umano, si comporta e mostra comportamenti diversi. Questi comportamenti sono, allo stesso tempo, sia indicativi di richiesta (e, come tale, esplicativi delle condizioni di mercato), quanto indicativi di ciò che si deve cambiare per essere adeguato al mezzo ambiente.

Inoltre, per situare il problema del turismo in Brasile, si devono prima comprendere le grandi realtà del turismo internazionale. Isolatamente, New York e Parigi rappresentano forme differenti di trattamento del turista. La metropolitana di Parigi, per esempio, può essere ottima per gli abitanti parigini. Ma rappresenta anche la soluzione migliore di ricettività attendibile per il turista? I taxi di New York, a loro volta, apparentemente abbondanti, diventano oggetto di disputa tra turisti e abitanti locali. Come, del resto, è sempre stata accanita la disputa dello spazio tra di loro nel complesso del commercio locale.

Seguendo la stessa linea di ragionamento, occorre anche indagare qual'è la migliore ricettività: far pagare l'uso degli asciugamani, sempre rari e indisponibili, oppure offrirli, gratis, in numero sufficiente, puliti e stirati? Tutto questo può essere compatibile con il turismo di massa, contribuendo per aumentare ancor più il commercio che dipende dal flusso turistico. Dato che, come si sa, la figura centrale di questo commercio è la persona. Il motto «*avoid tourists*», *evitate i turisti*, ultimo ironico scherzo dei negozianti newyorkesi, può essere latente in altri atteggiamenti, anche se non dichiarati, sparsi per il mondo.

Un esempio di quanto qui affermato è l'insuccesso, come affare turistico, che sono le «*pousadas*» (*alloggi semplici per riposo*) in Portogallo. Possono anche, circostanziatamente, rappresentare un qualche esito commerciale all'interno dell'Europa, dopo il perfezionamento delle nazionalità nell'Unione Europea. Tuttavia, la forma di trattamento squalificato che si generalizza nell'entroterra di quel paese, mediante la scusa che una «*pousada*» non è effettivamente un hotel, costituisce una maniera per allontanare i turisti. L'errore delle «*pousadas*», l'imporre il gusto e i costumi locali, sommato a una ipocrisia culturale di voler soltanto il danaro dal turista, trasforma il pittoresco in bizzarro, il nativo in primitivo e il semplice in incolto.

È certo che in tutte le parti del mondo esistono maniere istituzionalizzate per «*evitare il turista*», rendere incompatibile l'utente con l'ambiente e confondere gli impresari di questo ramo. Aberrazioni come il «*turismo sessuale*» in Brasile, la cui captazione di clienti da parte di imprese europee

trasforma lo scenario naturale in un immenso bordello, contribuiscono significativamente a deformare l'immagine del paese e di altre attrattive in campagne promozionali internazionali.

Altre aberrazioni talvolta sono individuate soltanto a posteriori. È il caso, per esempio delle guide turistiche naturali di Rio de Janeiro, che riempiono i servizi di appoggio al turista brasiliano a New York. Si deve sempre tener presente che è fondamentale la qualità culturale dei professionisti che operano in un determinato ramo. Cioè, non importa l'origine sociale delle guide, ma diventa indispensabile conoscere il campo nel quale esse attuano.

Innumerevoli sono state le esperienze di brasiliani che, negli ultimi anni, hanno cercato di scoprire altri orizzonti, altre aree geografiche o culture differenti. In questa fine di secolo, si dice, i brasiliani scopriranno il mondo. Ma si dice anche che i brasiliani devono ancora scoprire il Brasile. Tuttavia il Brasile, questo immenso paese di varietà geografiche e di culture, deve essere preparato per poter essere scoperto, sia dai brasiliani, che da cittadini di altre parti del mondo. A questo scopo è necessario riformulare accuratamente la politica dello sfruttamento turistico, diretta soprattutto alla preservazione ambientale e non soltanto alla saturazione degli spazi.

Tali considerazioni possono essere un buon punto di partenza per capire la causa e le ragioni per le quali i brasiliani cominciano, a poco a poco, a fare quello che finora, soprattutto gli americani, fanno da molto tempo. A percorrere il mondo alla ricerca di nuovi orizzonti e di soddisfazioni personali, si lasciano influenzare dal contatto di altre culture e, con questo, aumentano l'orizzonte del proprio scibile.

Che tipo di fenomeno è quello che nel 1995 ha spinto il 45% dei turisti del Brasile a dirigersi verso gli Stati Uniti e non ai grandi monumenti del mondo? Si potrebbe interpretare come il fatto che il turismo di distrazione, puro e semplice, non è particolarmente quello scelto da questi turisti brasiliani, suggerendo almeno una domanda: che cosa fanno durante i viaggi a New York, in Florida, e in altri luoghi di quel paese?

Nel decennio del 1950 si dava molta importanza all'idea che i cittadini americani vivevano un momento di sogno consumistico, dopo le passate difficoltà degli anni '30 e '40. Il dopo-guerra avrà consacrato questo ideale, facendo rispecchiare la felicità umana basata sulla riconquista di se stesso dopo le difficoltà della guerra. La stessa guerra che, in effetti, ha avvicinato brasiliani e americani. Questa approssimazione, dovuta soprattutto alla utilizzazione di basi militari in suolo brasiliano, convaliderebbe una strategia di convivenza.

A partire da questi fatti, insieme soprattutto all'influenza del cinema, si è configurato in Brasile un nuovo vincolo culturale formato principalmente da simboli di consumo: *blue jeans, coca cola, rock'n'roll* e tutto un nuovo linguaggio stabilito dall'*advertising* di industrie americane che cominciano anche a stabilirsi nel paese⁶.

⁶ DE CICCO, CLAUDIO, *Hollywood na cultura brasileira: o cinema americano na mudança da cultura brasileira na década de 40*. São Paulo, Convívio, 1979.

Improvvisamente la cultura e la moda americana hanno invaso l'ideazione brasiliana, convergendo gli elementi della cultura europea, principalmente quella francese, verso elementi raffinati di consumo fino allora riservati soltanto ai consumatori ricchi. Tale situazione si è sviluppata, facendo sì che perfino gli eccessi della gioventù fossero trasferiti verso una radice culturale comune. Oggi giorno è abbastanza difficile tentare di definire le differenze fra quello che è puramente brasiliano nella condotta dell'universo turistico.

Perciò il modello alberghiero si rapporta al modello dell'hotel americano. Così pure il modello del *fast food* ha la stessa origine. Senza contare altre abitudini, di espressioni e di condotta, utilizzate nell'insieme del turismo che, praticamente, integrano la semantica e la grammatica americana.

Considerando questi dettagli, come l'approssimazione geografica e le condizioni di prezzo, si può capire meglio l'essenza di questo turismo popolare sorto negli ultimi anni in Brasile, che ha come destinazione il paradiso degli acquisti a Orlando e Miami. Senza contare altre destinazioni turistiche continentali, come la California, Chicago, Washington o New York, la meta che più attrae brasiliani, dal nord al sud del paese, è la Florida. I mezzi di comunicazione si incaricano di dilatare i valori estetici brasiliani e dalla approssimazione a quelli americani, nella stessa maniera di vedere, si possono individuare i più diversi valori, anche se ancora in un processo di assimilazione culturale.

Si può verificare, dagli studi sul turismo e sull'industria alberghiera provenienti dalle università americane, che la viabilità dell'industria turistica in Brasile dipende da una piccola iniziativa del governo e da un grande investimento. L'iniziativa governativa in questa direzione, a quel che sembra, deve essere soltanto una: quella di facilitare la percorribilità economica degli investimenti del settore, senza restrizioni, né riserve o protezionismo, incluso il trasporto. Infatti, garantite queste condizioni, gli investimenti appariranno. Tutto questo per una antica legge di mercato, che attrae l'interesse su tutti i vantaggi apparenti e rende legittimi tutti gli affari che ne derivano.

Qualunque affare deve essere soltanto un affare e, per prosperare, deve svilupparsi e portare il progresso a quelli che lo effettuano (*incluso il paese nel quale si attua*), non può essere fonte di ipocrisia né meschinità. Queste idiosincrasie non lo preservano, né contribuiscono al suo sviluppo. Al contrario, contribuiscono solo a deteriorarlo più presto. Il turismo, in quanto affare centralizzato sulla persona (*a esempio di altri, come salute pubblica, abitazione, energia ecc.*) è notevolmente soggetto all'ipocrisia e alla meschinità eventuale di chi lo sfrutta, anche a livello governativo. Queste sono le principali piaghe che devono essere eliminate da questo genere di impresa.

D'altra parte, la globalizzazione ha fatto perdere all'impresa turistica un po' del suo incanto, della sorpresa, della rivelazione e della scoperta. Poiché si conosce già tutto, quasi tutto è già stato visto alla televisione e già si sa come quasi tutto funziona. Con la globalizzazione gli effetti dei media cambiano le attrattive del turismo in una tale dimensione

che non si riescono più a capire bene i suoi reali effetti.

Che cosa si va a fare a Roma, Stoccolma, Tokio, Buenos Aires, Johannesburg, o Istanbul, se già si sa tutto su quello che si va a vedere? E peggio ancora, se già si sa che tutto quello che si va a vedere è tutto uguale a quello che esiste nel proprio paese? E quando già si sa, in anticipo, che si sarà obbligati a disputare gli spazi con moltitudini immense che vanno simultaneamente al teatro, ai musei, ai ristoranti, o che staranno rimpinzando *ferry-boats*, code senza fine all'interno di cattedrali, monumenti, *shopping centers* e così via!

La maggiore aberrazione della globalizzazione è il commercio di innumerevoli mercanzie che si trasformano in simboli moderni di consumo nel mercato turistico, com'è il caso di un infinito elenco di oggetti elettronici (in gran parte inutili), che sono costruiti in un altro paese e venduti simultaneamente a Roma, Londra, New York, Abidjan, Sidney, Mosca, Asuncion, Tokyo. È importantissimo conoscere queste cose per poter distinguere le possibilità di utilizzazione di nuovi luoghi che, in contatto più stretto con la natura, fanno modificare il comportamento usuale del turista in un processo dove la conservazione è la principale preoccupazione.

Comunque non importa quello che si intende modificare, si dovrà sempre tener conto della figura centrale del processo turistico: il turista. Un grande numero di utenti e le conseguenze che da loro derivano⁷, da soli sono insufficienti per stabilire un criterio per lo sfruttamento di nuove aree.

Nel 1996 il P.I.L. (Prodotto Interno Lordo) brasiliano è stato di 750 miliardi di dollari, con una partecipazione del 2,6% rappresentata dal settore turistico. Nello stesso periodo il P.I.L. americano era di 3600 miliardi di dollari con una partecipazione dell'1,8% rappresentata dal settore turistico. Non è difficile verificare che il turismo non è un affare prioritario negli Stati Uniti. Ma anche così, il volume di denaro investito è assurdamente maggiore che in Brasile, dove, nonostante le condizioni, può trasformarsi in una significativa attività economica.

È inoltre indispensabile studiare questo fenomeno a partire da un punto di vista soprattutto comportamentale, per poter stabilire fondamentalmente una condizione di inserzione umana nel processo. Poiché se da un lato sono abbondanti gli esempi di pubblicazioni rilevanti sull'argomento, giustificando un settore che fin dagli anni '50 assume un'importante funzione nell'economia mondiale, dall'altro è urgente che siano stimolati studi nel campo della psicologia, diretti a preparare l'utente principalmente delle aree preservate, a poco a poco incluse come spazi di utilizzazione turistica.

È ben vero (e occorre ricordarlo), che la bibliografia brasiliana, ogni giorno più abbondante sull'argomento, ha giustificato simile richiesta. Mario Carlos Beni, Doris Ruschmann, Miriam Rejowsky, Mario Jorge Pires, Beatriz Lage, Eduardo Yazigi e Paulo Cesar Milone, tra gli altri, hanno già consacrato ampiamente la questione. E, nei giorni attuali, con il mondo

⁸ LAGE, BEATRIZ H. G. & MILLONE, PAULO CESAR, *Economia do turismo*, 3. a ed. Campinas 1988.

intero congestionato da «passanti», con i locali tradizionali saturi, nulla è più adeguato che pensare a una forma di sfruttamento razionale delle aree vergini, senza peraltro trascurare il pericolo che esse possono correre se non si prendono misure preventive di uso controllato.

IL POLITICO

RIVISTA ITALIANA DI SCIENZE POLITICHE
Fondata da Bruno Leoni

198

(settembre-dicembre 2001)

Anthony de Jasay, *Freedoms, «rights» and rights.*

Alberto Castelli, *Pianificazione e libertà. Il dibattito tra Hayek e Barbara Wootton.*

Giorgio Grimaldi, *La politica europea di sicurezza e di difesa comune. Attualità, progetti e proposte.*

Marco Mugnaini, *Gli Stati americani e la Società delle Nazioni: un profilo storico.*

Livio Pietro Tronconi, *Sperimentazione clinica sull'uomo e tutela della salute. Profili di diritto pubblico.*

Giornata de «Il Politico»: Che cosa cambia nel mondo dopo l'11 settembre — (Pasquale Scaramozzino, Sergio Romano, Mario Deaglio, Gianfranco Fabi, Gianpaolo Calchi Novati, Salvatore Veca, Simonetta Casci, Pere Villanova, Giuseppe Iannini, Giovanni Salvini).

INDICE GENERALE DELL'ANNATA 2001

ANNO LXVI

N. 3

direzione e Redazione: Facoltà di scienze Politiche, Università di Pavia, Strada Nuova 65, Casella Postale 207, 27100 Pavia.

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

Abbonamenti per il 2002 (3 numeri)

Unione europea € 52,00
Paesi extra Unione europea € 78,00

Sconti 10% per gli studenti
10% discount to students

Ricordo personale di David Riesman

di
FRANCO FERRAROTTI

La longevità è indubbiamente un privilegio. Resta però vero che «muor giovane chi è agli déi caro». All'apprendere della morte, a 92 anni, di David Riesman, famoso sociologo degli anni '50, piú d'uno, anche fra i sociologi accreditati, con un pizzico di sorpresa si sarà domandato: ma era ancora vivo? Lo studioso venuto a morte prematuramente gode di certi vantaggi, e non solo in base all'antica massima *de mortuis nisi bonum*; anche il piú discutibile gangster accademico, noto per l'uso disinvolto della cattedra come strumento di potere per compensare gli amici e punire i nemici, indipendentemente dal loro effettivo valore scientifico, rischia *post mortem* un trattamento agiografico e una sorta di culto para-religioso da parte dei beneficiati. La morte in giovane età è fotogenica. *Die young and have a beautiful corpse*. I grandi vecchi soffrono invece spesso di un oblio precoce. La loro presenza è ingombrante. Orlando Patterson, in un articolo sul «New York Times» del 19 maggio 2002, forse a torto intitolato *The Last Sociologist (L'ultimo sociologo)* scrive che «Riesman era stato rimosso e dimenticato dalla sua disciplina. Persino il dipartimento di sociologia di Harvard dove Riesman aveva insegnato per oltre trent'anni, aveva interrotto una serie di conferenze a suo nome dopo appena due anni». Ma neppure a Lewis Mumford, venuto a morte ultranovantenne, era andata meglio. E che dire di studiosi italiani come Santo Mazzarino o Natalino Sapegno? Quest'ultimo ha tenuto a battesimo, per così dire, generazioni di italianisti. Ma chi mai, anche negli accessi recenti scontri fra Giulio Ferroni e Alberto Asor Rosa, ne ricorda anche solo di passata il nome e l'opera?

Forse è diverso il caso di chi abbia conosciuto di persona e frequentato certi personaggi e ne abbia goduto, insieme con l'ospitalità, la conversazione a tratti difficile, esigente ma sempre istruttiva e anche arguta e capace di piacevole auto-ironia. Di David Riesman ero stato ospite a Chicago nell'autunno del 1951, quando da poco era apparso il fortunato volume *The Lonely Crowd: a Study of the Changing American Character*, scritto in collaborazione con il poeta e letterato Reuel Denney e lo specialista in questioni razziali Nathan Glazer.

A ricevermi nella sua casa sul campus dell'Università di Chicago, nella 59^a strada all'angolo con la Ashland Avenue, se ben ricordo, fu la mo-

glie del sociologo: una signora minuta, bella di una bellezza molto controllata, dal viso affilato ma dolce nello stesso tempo, con le labbra solo leggermente ritoccate. Mi fece accomodare e mi offrì da bere non ricordo cosa, ma grazie agli dèi senza ghiaccio. Già questo particolare m'annunciava un livello culturale che trascendeva il Midwest. Solo quando tutto fu pronto, io spaparanzato a mio agio e lei avendo assolto i doveri dell'accoglienza, chiamò il marito che stava lavorando all'ultimo piano. Indovinavo che era una procedura collaudata. Riesman non si fece attendere. Il suo passo alquanto greve s'avvertiva nonostante la moquette degli scalini. Ma intanto il breve tête-à-tête con la delicata nobildonna del New England, che sembrava uscita da un romanzo di Henry James, Evelyn Hastings Thompson, appartenente a una famiglia, in termini americani, aristocratica, tanto da trascorrere le estati in Italia, a Firenze, aveva dato luogo a una congrua dose di simpatia. Parlava con me in italiano con una certa scioltezza e forse aveva una punta di nostalgia nella voce chiara e dolcissima a un tempo, solo di tanto in tanto incrinata da un sottile tremito. Ma la mia visita, beninteso, non era solo diplomatica o di mera cortesia per un affermato studioso da parte di un giovanotto alle prime armi. C'era un motivo vero. Riesman sapeva della mia traduzione in italiano della *Theory of the Leisure Class (La teoria della classe agiata)* di Thorstein Veblen, che era uscita il 3 gennaio del 1949 da Einaudi, la prima in Europa. In quel tempo Riesman veniva raccogliendo documenti e testimonianze su Veblen, di cui stava scrivendo un ritratto o, meglio, un'interpretazione, a mio parere psicologizzante e inadeguata. Con il libro di Riesman su Veblen (cfr. D. Riesman, *Thorstein Veblen — a critical Interpretation*, Scribner, New York, 1953) avrei poi a lungo e anche acutamente polemizzato.

Durante quella visita però l'interesse di Riesman riguardava soprattutto la *reception* di Veblen in Italia, il modo con cui era stato ricevuto e considerato. Cercai di spiegargli la dura reazione del rappresentante della filosofia neo-idealistica allora dominante in Italia, Benedetto Croce. A pochi giorni dalla comparsa della mia traduzione, in un articolo sul «Corriere della Sera» del 15 gennaio 1949, Croce non esitava a tacciare Veblen della «più completa ottusità nel cogliere il carattere storico dei fatti». Riesman mi sembrava divertito dalla reazione crociana, con quella sua caratteristica smorfia del labbro inferiore fra il meravigliato e lo scettico, mentre non riusciva assolutamente a comprendere come mai la sinistra marxistica, soprattutto la rivista «Critica economica», diretta da un marxista ortodosso come Antonio Pesenti, se la prendesse in maniera così drastica con un sociologo che non era mai stato tenero con gli «interessi consolidati», con il capitale finanziario e in generale con le banche. Era difficile per me far comprendere che il marxismo italiano era stato ed era ancora «imbevuto di idealismo», un marxismo che invece di fare ricerche faceva del moralismo. Per questo marxismo doveva necessariamente riuscire insopportabile, se non scandaloso, l'atteggiamento critico, ma nello stesso tempo talvolta divertito e quasi cinicamente distaccato, di Veblen, per il quale le stesse classi lavoratrici erano esposte alla tentazione di darsi prigioniere e cedere alla retorica sportiva, ai miti patriottici e allo spirito predatorio dei loro

padroni e sfruttatori. Singolare previsione, purtroppo confermata, del potere mediatico odierno sulle grandi maggioranze.

Anch'io, del resto, nel corso di quelle gustose conversazioni pomeridiane, mi prendevo qualche soddisfazione. Intanto, giocando, senza crederci, a fare lo psicologo a orecchio, mi domandavo se un uomo di città come Riesman, figlio di un noto chirurgo di Philadelphia, avrebbe mai potuto comprendere un *farm boy*, un giovanotto di campagna, come Veblen. Quando credetti di capire che lui, Riesman, riduceva tutta la critica sociale vebleniana a una specie di internalizzazione dei dialoghi, non sempre idilliaci, fra i suoi genitori, ossia fra un padre autoritario e innamorato dell'efficienza e una madre portata ad aiutare i deboli, a non essere competitiva, a contemplare più che a combattere, finii un bel momento per accusarlo di dissolvere per questa via tutta la società e di ridurre i suoi problemi oggettivi, strutturali e labili, effimeri stati d'animo. Ricordo distintamente che l'uomo ebbe uno scatto di collera subito repressa. L'accusa di riduzionismo evidentemente gli pesava. Il teorico dell'etero-direzione, per cui più nessuno aveva idee sue in testa piuttosto precise, ma aspettava dagli altri le indicazioni per la propria vita, quando poi incontrava qualcuno che qualche idea di suo ce l'aveva ancora, non gli andava giù. Ma era proprio questo il bello di quelle conversazioni: prendere le idee sul serio.

David Riesman — 1909: nasce a Philadelphia; 1937-1941: professore di diritto all'Università di Buffalo; 1946: professore associato di scienze sociali all'Università di Chicago; 1949: professore di sociologia all'Università di Chicago; 1956: professore di scienze sociali all'Università di Harvard; 10 maggio 2002: viene a morte a Binghamton, nello Stato di New York.

Pubblicazioni: *Civil Liberties in a Period of Transition*, 1942; *The Lonely Crowd, a Study of the Changing American Character*, 1950; (tr. it. Il Mulino, Bologna). *Faces in the Crowd, Individual Studies in Character and Politics*, 1952; (tr. it. Il Mulino, Bologna). THORSTEIN VEBLEN: *a Critical Interpretation*, 1953; *Individualism Reconsidered and Other Essays*, 1954; *Constraint and Variety in American Education*, 1956.

CRONACHE E COMMENTI

Vecchie e nuove didattiche

Massimo Canevacci, P.J. didattica etnografica sperimentale, (Meltemi, Roma 2002, p.190) Canevacci parte dalla necessità di ripensare la didattica in relazione a una ricerca «che seleziona sempre più i nuovi media e in particolare il mix dei media come ambito di ricerca» (p.8). Esistono, a suo parere, molteplici possibili forme didattiche in relazione ai «nuovi territori» che coinvolgono la ricerca e ai paradigmi che vi sono connessi. E, poiché l'Università dovrebbe essere il luogo «dell'innovazione dei saperi» più che non quello della «riproduzione del sapere» ne discende che «il primo che deve sperimentarsi è il docente» (p.9). Nuove logiche quindi e nuovi linguaggi, insistenza sulla pluralità delle culture, delle storie, delle arti e così via. Per analogia con la musica, l'antropologo vede il professore universitario come un P.J., vale a dire come «il professore alla consolle che emette una didattica multisequenziale, multinarrativa e multisensoriale» (11).

Si tratta di una didattica che ha avuto e che avrà certamente grande successo perché viene incontro alle esigenze di «ottimizzazione» del tempo, perché si incontra con una società dove dominante appare l'immagine, ciò che appare.

Vi sono, secondo Canevacci, nessi evidenti con l'architettura: l'antropologo dovrebbe interessarsi non solo alle periferie ma anche alle tante centralità: i luoghi delle lezioni, in questa ottica, non sono indifferenti. Dovrebbe interessarsi alla musica: come spiegare il Brasile senza fare ascoltare musica? Polifonie visuali, comunicazioni visuali concorrono a una didattica innovativa. Pasolini, Cronenberg, Tsukamoto entrano a pieno titolo nelle lezioni. Vi entra altresì il «viaggio hip hop». Ed ecco un rapido cenno a un viaggio a Torino con 60 studenti per una retrospettiva di Keith Haring, artista dei graffiti metropolitani: da cui l'idea che la metropoli non è una piaga da esorcizzare ma indica «conflitto, innovazione, eccitazione, infrazione, dislocamento, mutazione» (32). Il nesso metropoli-corporealità appare, in Haring, decisivo.

Ma non basta: Canevacci ci trasporta tra gli xavante, anzi, in una aldeia xavante. E ci parla di scambi tra cultura metropolitana che invade i villaggi tradizionali e l'aldeizzazione delle metropoli, con l'esplosione di codici etnici. Compare Domingos con la sua voglia di mutamento culturale (in un soggiorno a Roma, organizzato da Canevacci, la Facoltà di Sociologia si era mobilitata per procurargli una cinepresa), ivi compreso l'uso di video e computer. Veniamo portati ad assistere al rituale del forare le orec-

chie, con Canevacci che filma gli xavante i quali riprendono il rito, in una inusuale « metacomunicazione ». Per avvicinare gli studenti romani alla realtà xavante Canevacci ha fatto sentire a più di 800 persone tracce intese a dar conto del sincretismo cultural-musicale: musiche dei Sepultura e xavantes echeggiano durante le lezioni: « La musica, specie quella giovanile, produce una sensibilità diasporica non più legata alla sofferenza dell'escissione dalle proprie radici culturali, bensì si incontra/scontra con frammenti acustici tra loro diversissimi. Sincretismi sonici. » (36). Quindi, musica, lezione sugli xavantes, video...L'ascolto di Sepultura è parte integrante di una didattica antropologica che entra nelle produzioni della comunicazione musicale contemporanea.

Il video presenta Canevacci mentre filma gli xavantes i quali si dipingono reciprocamente il corpo di rosso e di nero, mentre vengono filmati. Compaiono gli xavantes fanno strumenti musicali da canne di bambù. Si coprono di foglie le spalle, la testa: « ora sono entità selvatiche e sonore, pronte a uscire allo scoperto per entrare di nuovo nel loro villaggio » (38). Non più quindi l'antropologo che osserva dall'alto. « Qui c'è conflitto, dislocazione dei soggetti, c'è una presa di posizione, c'è autorappresentazione, frammentazione, parzialità, giustapposizioni. » (39). Siamo distanti dalle posizioni di tipo « paternalismo coloniale » tipiche di un Geertz.

Viene chiamata in causa anche la letteratura: Il male dei fiori, si intitola un capitolo. E Baudelaire viene presentato come un grande poeta che ha intrecciato e cantato il nesso sessualità-metropoli. Di qui il discorso passa al Forte Prenestino, un « fiore interzona », dove gli studenti fanno una « visita non ideologica » e partecipano a performance dentro al centro sociale, ivi compreso un video sui bororo portato da Canevacci.

Ma non solo di xavante e bororo si tratta: a lezione compaiono diapositive riguardanti São Paulo. Diapositive di anni. Prese nella consapevolezza della inadeguatezza di uno sguardo strutturalista per la comprensione della metropoli: « ... il consumo è produttivo di valore e di valori, e gli spazi architettonici dentro il quale si svolge è fondante per tutto questo e per una nuova sensibilità della percezione. Lo shopping non è né pubblico né privato. Non eredita le funzioni moderne della piazza. E' l'oltre. » (45). Vi è necessità di logiche diverse per comprendere una metropoli dove i simboli validi a Roma non aiutano. E Canevacci parla delle differenze, dell'importanza del disorientamento. Del piccolo dettaglio. Di tante storie, di tante polifonie.

Dalla musica, dal video e dalle diapositive si passa al teatro: l'autore si richiama in questo a V. Turner e alla sua teoria della performance applicata didatticamente. Ed ecco delle inedite esperienze performative, ecco prima la ricerca di soluzioni musicali, il coinvolgimento degli studenti, la ricerca di partecipazione da parte della sala. Uno degli interrogativi di fondo è infatti quello che riguarda il come uscire da una cornice data, come spezzare il frame. Non si vogliono infatti piccole e più o meno significative variazioni.

Prima di passare a esplicitare i lavori teatrali preparati, gestiti con gli studenti, Canevacci ci impone un passo indietro (capitolo II): compaiono le elaborazioni degli studenti.

Nella convinzione che gli esami orali non sempre aiutino persone timide, introversive, bloccate dall'emoività, dalle forti aspettative, dall'ansia e nella convinzione dell'importanza anche di altri elementi oltre alla memoria, Canevacci cerca soluzioni possibili. Nascono tesine in cui devono essere presenti i temi più rilevanti del programma. Nascono altre iniziative: come quella di uno studente che si presenta con un mazzo di carte. Su ognuna, un tema. Il docente ne prende una, lo studente espone la tematica. E così si procede. Molto godibile il racconto di un equivoco indotto dall'insistenza di Canevacci sull'importanza del disorientamento a fini conoscitivi: qualcuno scrive. «Dislocatevi!» sulla lista delle prenotazioni agli esami. E gli studenti, interessati e divertiti, si dislocano: indicando date, momenti disparati. Fino a un chiarimento con il docente.

Il terzo capitolo affronta il tema delle sperimentazioni performative: due. L'Opera Malinowski, che nasce dalla risposta positiva e ampia a un avviso in bacheca e che cresce parallelamente a un lavoro di ricerca in merito condotto anche con visite al Museo Etnografico Pigorini, con la costruzione di un grande totem, con una riflessione sui temi del simbolo e della maschera. E Corpoforato, che affonda le radici nell'esperienza xavante ma anche nel mondo contemporaneo, che porta in scena l'erpice e si risolve in una sfrenata danza collettiva finale qui interpretata come «corpoforazione che permette l'attraversamento del dolore per il suo annullamento desiderante e liberatorio» (141).

Significativo il titolo del capitolo IV: «Antropologia in fiamme». L'autore nota in questa parte come metropoli comunicazionale e nuova antropologia vivano trasformazioni sempre più accelerate, come impongano trasformazioni in chi le osserva. A suo parere saremmo vicini alla fine di un certo tipo di scrittura e di un certo visuale: la sfida per la didattica sarebbe allora su come si debba fare ricerca sul web. In quest'ottica ecco comparire Avatar, «decoupage escissionista». A suo parere, «Ogni universale è parziale ogni singolare è plurale — ogni purezza è ibrida, ogni storia è multivocale, ogni tassonomia è assonica» (173).

Non basta più, conclude Canevacci, la lezione tradizionale (c'è da dire, a mio giudizio, che sono pochi i docenti in grado di sostenere una lezione tradizionale, frontale: senza supporti di lavagne luminose, di grafici e tabelle, di filmati). Secondo l'autore, «la didattica si deve fare polifonica. E per polifonia intendo una molteplicità di voci tra loro anche contrastanti, dissonanti, sempre multiple e spiazzanti (dislocanti).» (176-177). Si dovrebbe insegnare, insomma, «in nome di felicità possibili».

Si può essere o meno d'accordo con questo libro di Massimo Canevacci, con le esigenze espresse. Certo è difficile rimanere indifferenti rispetto ai temi sollevati, alle esemplificazioni proposte. Probabilmente chi ha seguito i corsi, le attività proposte da Canevacci conosce bene e non solo per sentito dire autori come Geertz, Clifford, Bateson. Ma anche Baudelaire e Leiris, Mauss e Bataille. E Duchamp, Magritte, Man Ray, Calvino, Malinowski e tanti altri. Certamente per tutti loro il Brasile delle grandi megalopoli e dell'aldeia xavante è una realtà più nota e vicina di molti

luoghi italiani ed europei. Si tratta certamente di una didattica che ha indubbi meriti nel risvegliare interessi culturali, nel promuovere attenzione critica su autori consolidati, su teorie accettate ormai senza porsi domande in merito. E' una didattica che premia l'attenzione intelligente, la proposta di interconnessioni, di nessi tra campi diversi. Che induce profondi coinvolgimenti.

Certamente non mi sembra un modello facilmente esportabile. Non credo che oggi i docenti universitari siano tutti in grado di passare con disinvoltura dalla disciplina che insegnano alla letteratura, da questa alla musica contemporanea, dall'Europa ad altri continenti. Che siano disponibili a percorrere le vie della città per accompagnare gli studenti in un qualche centro sociale, in un lontano museo. Che intendano andare con gruppi numerosi in un'altra città, o magari all'estero, per vedere una mostra, per quanto importante.

Immagino anche che chi insegna ancor oggi con metodologie tradizionali possa vedere come una deviazione, come una minaccia una didattica di questo genere: che esige disponibilità e preparazione, che chiama in causa, in primo luogo, il docente.

Per quanto mi concerne, da anni cerco di utilizzare, quando posso, qualche video. Faccio fare agli studenti interessati interviste che vengono lette una a una e discusse con gli interessati: ma al di fuori dell'esame. Ho condotto gli studenti, per anni, in gite intese a partecipare a pellegrinaggi, feste religiose in Sicilia, nel Lazio e altrove. Li ho condotti (pentendome a causa del comportamento irresponsabile di alcuni, in seguito al quale sono stati allontanati dalla comunità con un giorno di anticipo sul previsto) a Damanhur, realtà nota in Italia per l'impostazione vicina al New Age, per un Tempio sotterraneo scavato segretamente per anni, per essere una delle più fiorenti comunità esoteriche. Abbiamo visitato insieme le sedi di alcuni Nuovi movimenti religiosi, partecipato a qualche attività, in modo che fosse loro più chiara la materia di studio. Ma non riesco a persuadermi che l'era del libro stia terminando. Men che meno posso accettare una ipotesi del genere come fosse un fatto, se non positivo, ineluttabile. Mentre non disconosco l'utilità del computer, mentre comprendo quella di internet, mi preoccupa della totale assenza di filtri critici, della reale possibilità di un accumulo enorme di materiale non filtrato, non organizzato. Mi preoccupa la sempre più carente preparazione che mi sembra di vedere in chi esce dalle scuole superiori senza avere chiari neppure dei quadri di riferimento basilari in tema di storia o di geografia.

In conclusione penso quindi che questo di Massimo Canevacci sia certamente un libro interessante, stimolante. Che fa onore al suo autore, che spiega la sua popolarità presso gli studenti. Non sono però certa che la sua sia una proposta generalizzabile, che le stesse attività funzionerebbero altrettanto bene, se proposte da altri. Mi auguro inoltre che tutto ciò che lui propone per la didattica possa sempre poi condurre, come nel suo caso è stato, al libro: per approfondire temi proposti attraverso la percezione visiva o uditiva. Per una più cogente riflessione.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

Speranze fallaci

In un tempo, neppur troppo lontano, la frase «grande vecchio» appariva sospetta, se non inquietante. Erano gli «anni di piombo» del terrorismo diffuso e si supponeva che, magari dal misterioso rifugio, chi sa perché, presso una scuola di lingue a Parigi, dal nome suggestivamente holderliniano «Iperione», un «gran vecchio» puntasse il dito su chi gli inconsapevoli giovani terroristi dovevano al momento opportuno scaricare le loro pistole. Dobbiamo essere grati, oggi, al dubitante Piero Ostellino (Il dubbio-quei grandi vecchi fuori dal coro Corriere della Sera», 18 maggio 2002) d'aver riscattato l'idea del gran vecchio. Ne indica tre e fra questi trova posto addirittura il Presidente della Repubblica. Ciò che convince meno è che i tre «grandi vecchi» canterebbero, secondo Ostellino, «fuori dal coro». A guardare bene le cose e ad ascoltarli attentamente — per esempio, «l'Italia è piena e allora immigrati niente, se non con il contagocce» — si direbbe invece che tendano a consacrare i più piatti e banali luoghi comuni e che le loro idee siano ancora più vecchie delle loro barbe. Che delusione! La vecchiaia, dunque, non garantisce nulla. Anzi: senectus ipsa morbus.

F.F.

L'integrazione degli immigrati qualificati: una risorsa da utilizzare

Il 30 e 31 di maggio si è tenuto a Firenze un convegno dal titolo «Ascoltare da vicino il mondo che cambia», organizzato dal Cerfe in collaborazione con il Laboratorio di Scienze della Cittadinanza e col sostegno della Regione Toscana, dell'Unione Europea — Fondo Sociale Europeo e del Ministero del Lavoro: due giorni di interventi e di relazioni sul tema dell'immigrazione qualificata che, nell'ambito degli studi sul fenomeno migratorio è ancora, per molti versi, poco conosciuto.

In questo periodo l'argomento immigrazione tout court è al centro dell'attenzione pubblica per la normativa in via di approvazione, che tra i vari giochi di forza sta sviscerando paure vecchie e nuove, opinioni sagge e meno sagge, emergenze e contingenze varie, che hanno quasi tutte come denominatore comune un numero enorme di luoghi comuni, stereotipi e veri e propri pregiudizi.

Nell'opinione collettiva l'immigrato è ancora il terzo mondiale affamato che farebbe di «tutto», anche delinquere, pur di scappare dalla situazione di miseria del suo paese di origine e che «giustamente», si accontenta di un lavoro qualsiasi in Italia, anche a condizioni di sfruttamento.

Il convegno ha contribuito a gettare nuova luce sulla dimensione so-

ciale dell'immigrazione, nella sua componente qualificata, portatrice di un alto livello di cognizioni. In verità la maggior parte degli immigrati qualificati ha alle spalle solide famiglie che ai propri figli permettono di studiare e di emigrare. La maggior parte degli immigrati qualificati ha accettato la sfida migratoria, per poter ottenere un posto di lavoro adeguato alle proprie esigenze di persone altamente scolarizzate. Le persone qualificate nei paesi in via di sviluppo sono fortemente penalizzate nelle aspettative lavorative per motivi economici e politici nazionali e internazionali. Persone con titoli di studio medio-alti o intenzionate a proseguire negli studi hanno avuto il coraggio di andare via dal luogo di origine e hanno visto nel resto del mondo non solo le difficoltà ma anche le possibilità di migliorare e negli Stati esteri non le barriere ma i ponti e sono quindi arrivati nel paese di destinazione pieni di speranze e positiva fiducia. È lo sguardo della popolazione «ospitante» quello che fa più paura o pena, nella maggior parte dei casi ancorato a stereotipi grossolani e fuorvianti.

Il convegno è stata l'occasione per lanciare lo sguardo oltre quelle immagini stereotipizzate, attraverso le indagini statistiche e gli studi degli addetti ai lavori, le esperienze personali di immigrati e le prospettive aperte dei rappresentanti delle istituzioni, dell'imprenditoria e del settore non-profit.

Nella sessione inaugurale l'intervento introduttivo del Presidente del Cerfe G. Quaranta ha descritto gli ambiti della tematica e l'obiettivo del convegno. Il segmento qualificato in Italia conta circa il 25-30% del totale della popolazione immigrata, rappresenta una risorsa di cui la Pubblica Amministrazione, l'Imprenditoria e il settore non-profit, interlocutori ideali del convegno, dovrebbero tener conto. Le conseguenze di questo incontro tra domanda e offerta di lavoro sarebbero proficue, oltre che per l'apporto professionale e tecnico che gli immigrati qualificati possono fornire, anche per la loro specifica diversità culturale. Nel mondo investito dal processo di globalizzazione, tra i pro e i contra si afferma innegabilmente la pluralità dei saperi, delle conoscenze, dei punti di vista culturali. Il valore aggiunto che l'immigrato qualificato reca con sé, in quanto migrante, è dato proprio dalla sua diversità culturale. Se l'obiettivo è quello di allargare il panorama dei saperi, gli strumenti per realizzarlo devono essere adeguati a colmare il divario che a tutta prima sembrerebbe incolmabile tra il mondo degli immigrati qualificati e il mondo del lavoro. È sufficiente vedere i lavavetri agli angoli delle strade o i camerieri nei locali pubblici e qualche volta essere curiosi di conoscerli, per apprendere stupefatti quanti di loro forse sono laureati.

Anche per i laureati italiani, si potrebbe dire, non vi sono prospettive felici in questo preciso momento storico. Ma per gli stranieri il discorso si complica ulteriormente.

Ci sono ragioni, cause oggettive che contribuiscono ad allargare il gap: scarsa conoscenza della lingua, scarsa conoscenza dei meccanismi di accesso al mondo del lavoro locale, scarsa visibilità sociale dell'immigrato qualificato, mancanza di conoscenze personali adeguate, il c.d. capitale sociale e infine tutte quelle cause che oggettive non sono: le infinite pastoie burocratiche per i «non-cittadini», dalla valutazione dei titoli di studio all'esclu-

sione dai concorsi pubblici, solo per citarne alcuni, al sottobosco dei pregiudizi, a discriminazioni più o meno latenti.

La sessione inaugurale del convegno si è articolata in interventi che hanno presentato tali aspetti del problema. Interessante quelli di U. Melchionda, dell'OIM — Organizzazione Internazionale Migranti —, che ha mostrato i caratteri dell'immigrazione qualificata e del fenomeno del brain drain e brain waste e di B. Scazzocchio, rappresentante della Confindustria, che ha riconosciuto le responsabilità che dovrebbe assumersi la Confederazione degli industriali, in considerazione dell'apporto che potrebbe fornire in questo specifico settore e l'assoluta necessità di creare un accordo tra le varie parti in gioco.

La sessione seguente, intitolata Esistenze di una nuova conoscenza organizzativa, Informazione, interpretazione e visione della realtà: il contributo degli immigrati qualificati, è stata presieduta da E. Todisco; è stato il primo relatore Tom Burns, professore di Sociologia presso l'Università di Uppsala, che ha messo in luce le potenzialità enormi delle diversità culturali di cui gli immigrati sono portatori.

Il vice direttore del Cerfe, M. Montefalcone ha presentato la ricerca che il Gruppo ha effettuato in collaborazione con il Laboratorio di Scienze della Città, sugli immigrati qualificati, dal titolo «Ricerca-azione sugli immigrati qualificati e l'integrazione professionale», considerata un po' il nucleo informativo della tematica nelle sue diverse dimensioni sociali. È seguita la relazione di L. Zanfrini, ricercatrice ISMU, dell'Università di Milano, che ha richiamato l'attenzione sul processo di dequalificazione della manodopera straniera qualificata.

Si sono susseguiti gli interventi di studiosi del settore, di immigrati qualificati e delle loro storie di vita e dei rappresentanti delle istituzioni locali.

Il giorno seguente si è tenuta in mattinata la seconda sessione intitolata: «Quali spazi per gli immigrati qualificati in Italia? Le risposte della «corporate citizenship», del pluralismo culturale e della gestione della diversità», presieduta da J.L. Touadi, giornalista RAI, portatore della sua personale esperienza di immigrato qualificato «integrato».

La relazione di A. Meacci, ricercatrice ISTUD, si è incentrata sul «diversity management», chiarendo il perché le aziende dovrebbero investire in questo tipo di «gestione della diversità», citando i casi di aziende che attualmente già lo fanno. L. D'Andrea, sociologo del Cerfe, ha presentato uno studio sul tema migratorio in relazione alle esigenze del mercato del lavoro, articolando tre strategie di integrazione: a) il pluralismo come presa d'atto del carattere multiculturale della società; b) la «corporate citizenship», ovvero la nuova etica che responsabilizza l'impresa nei confronti della collettività, vista non più solo come risorsa da sfruttare per il profitto dell'azienda, ma anche come soggetto da tutelare; c) ed infine la diversità culturale come risorsa.

U. Melotti quindi ha richiamato l'attenzione sugli scenari nazionali in cui si inserisce l'immigrazione, scenari a volte desolanti data la disoccupazione locale e dove lo stereotipo non fatica a veicolare immagini negative dell'immigrato come dequalificato, portatore di culture meno avanzate.

L. Wilde della New Academy of Business di Bristol, ha quindi evidenziato gli spazi in cui gli immigrati qualificati si possono inserire e le nuove strategie di impresa che riflettono questa positiva propensione all'integrazione.

Si sono poi avuti interventi dei rappresentanti delle istituzioni, dell'imprenditoria e del non-profit e dell'esperienza di un'immigrata. E. M. Kape-ma, medico presso l'Ospedale di Adria, ha raccontato le tante difficoltà che è stata ed è costretta a superare, sia come straniera che come donna.

Nell'ultima sessione della defatigante due-giorni, intitolata: «L'integrazione professionale di alto profilo degli immigrati. Per una sintesi tra nuova conoscenza organizzativa e responsabilità sociale: il progetto pilota della Regione Toscana» il vice Presidente del Cerfe, Alfonsi, ha illustrato il progetto che il Gruppo sta portando avanti per l'integrazione degli immigrati qualificati nella regione Toscana, di cui il convegno è un momento. Alla ricerca sul fenomeno farà seguito l'inserimento di venticinque immigrati qualificati per un periodo di stage presso delle aziende.

Patrick Mc Laurin, manager della Booz & Allen di New York, ha focalizzato il concetto di «corporate citizenship» delle grandi multinazionali, che prevede l'apertura agli immigrati qualificati come strategia d'impresa e ha offerto l'esempio della sua impresa.

Tra gli interventi interessante quello di N. Manini, direttore per le Relazioni industriali della Confapi, che racconta l'esperienza di Milano, città con un elevatissimo numero di immigrati il cui Comune, nel febbraio 2000, ha promosso la sottoscrizione di un'intesa tra le parti sociali, chiamata MILANOLAVORO, allo scopo di individuare soluzioni occupazionali per gli stranieri e l'apertura di uno sportello con il compito di creare l'incontro tra le esigenze delle aziende e i profili professionali offerti dagli immigrati.

Ha concluso il convegno L. D'Andrea auspicando possibili seguiti del convegno stesso che, ad ogni modo, ha fornito un'occasione di apertura del dialogo.

Ci si chiede a questo punto perché al dialogo non erano state invitate anche le parti organizzate degli immigrati qualificati, le loro eventuali organizzazioni di comunità o alcune rappresentanze sindacali.

Il presidente G. Quaranta aveva chiarito il primo giorno che il convegno aveva come interlocutori ideali la Pubblica Amministrazione, nelle persone dei rappresentanti delle istituzioni locali e centrali, l'Impresa anch'essa degnamente rappresentata, il settore non-profit, poco in forze, a dire il vero, ma ad ogni modo presente, e come controparte gli immigrati uti singuli, rappresentanti solo di se stessi e delle proprie esperienze di vita.

Il mercato del lavoro, è notorio, vede schierati dalla parte della domanda di lavoro i datori, forti per statuto, per la posizione di vantaggio che ricoprono e, dalla parte dell'offerta, i lavoratori, che hanno storicamente sempre avuto bisogno di auto-organizzarsi in associazioni che raccogliessero le loro forze sparpagliate e deboli trasformandole in unitarie e coerenti per far fronte comune nel duro scontro imposto dal mercato, in cui è la massimizzazione del profitto il traguardo più ambito.

Lasciare che sia solo un'etica auto-prodotta dalle aziende, dalle multinazionali, la c.d. «corporate citizenship» a creare gli spazi per gli stranieri nell'azienda sembrerebbe ingenuo e politicamente sbagliato, anche dando per scontata la «buona fede» di queste imprese, che evidentemente si allontanano (?) dalle vecchie strategie della massimizzazione dei profitti per prendersi cura della collettività.

Il momento di organizzazione delle rappresentanze lavorative degli immigrati, in particolare di quelli qualificati, è un momento importante nel percorso di integrazione lavorativa: il convegno del 30-31 maggio sarebbe stata un'ottima occasione per chiamare al dialogo anche queste parti sociali. Speriamo nella prossima!

SONIA MASIELLO

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

SCHEDE E RECENSIONI

ANTONIO CASTRONUOVO, *Il mito di Atene - alle origini della democrazia*, Editrice La Mandragora, Imola 2001, p. 177.

Di primo acchito, questo sembrerebbe un libro per mitografi e specialisti di storie mitologiche. La dovizia filologica che l'accompagna e sorregge lo vedrebbe destinato ai cultori di greco e di latino d'un tempo ormai passato, a coloro che apparivano a Nietzsche come i devoti, umbratili studiosi di storia antiquaria. Errore. Questo libro, che pur non concede nulla al *verbiage* politologico oggi corrente per i trivi (o forse proprio per questo), può rivelarsi prezioso, a una lettura lenta, ai sociologi della politica e della cultura. Il suo tema è quell'invenzione del mondo antico, ancor oggi il regime politico sovraccarico di difetti e carenze, sia funzionali che di principio, rispetto al quale non di dà però nulla di meglio, che è la democrazia, fiorita dapprima in Atene al tempo di Solone, affermata con le riforme di Clistene, apparsa come nuova e già antica nel quinto secolo con Pericle, di cui, come dice Plutarco, «ogni opera, non appena conclusa, già sapeva d'antico in quanto a bellezza».

E tuttavia, in questi duecento settantadue aforismi, spesso brillanti, talvolta criptici, la democrazia non è mitizzata. È una conquista storica, non un *nec plus ultra*. L'autore è consapevole che tratta di una delle più grandi invenzioni della storia dell'umanità: «il governo degli uomini da parte degli uomini», l'idea che il principio di sovranità scaturisca dalla collettività umana. Fu questa idea a crescere a dismisura e a fare della democrazia ateniese un'entità di squisita natura politica: era sorta l'idea che la contrapposizione delle attitudini non doveva per

forza nascere da antagonismi economici ma dal gioco supremo e rarefatto della politica. Il rapporto tra uomini è quello del giudizio, della deliberazione, prima ancora che scontro tra classi» (p. 20; corsivo nel testo). Ma da ciò, nessuna idealizzazione agiografica. In effetti, «politica e tragedia sono due diversi quartieri della stessa città». Castronuovo chiarisce, a mio parere conclusivamente, il significato profondo del concetto aristotelico di *politéia*, che di regola viene tradotto come «costituzione», pensando a un testo giuridico, scritto, perfezionistico, come «legge del Paese», mentre *politéia* sta ad indicare qualche cosa di meno formale ma più importante; non le singole leggi legiferate, ma, come forse Montesquieu fra i moderni poté intuire, lo «spirito» delle leggi, il comune sentire che, al di là della lettera, le rende vincolanti come voce della comunità, simili al suono dei flauti dei Coribanti che nel *Critone* Socrate dice di sentire dentro di sé. Siamo al di là della democrazia come procedura, secondo le regole del formalismo giuridico, di cui nessuno può negare l'importanza. Oltre che procedura, la democrazia richiama anche, sia pure come concetto-limite, un contenuto di eguaglianza, che non è, come si è grossolanamente detto, «omologazione», ma garanzia di pari opportunità sul piano della vita comunitaria.

Le difficoltà che fronteggiano l'inveramento storico della democrazia sono intuibili. Rivisitando criticamente il «mito» della democrazia ateniese, Castronuovo non si nasconde il nodo, teorico e pratico, che oggi ancora sta di fronte alla società di massa: garantire a tutti le stesse basi di partenza, e quindi aboliti, o quanto meno ridotti, i privilegi ascritti, ossia legati alla nascita e ai

mezzi economici, così forti in una società, come quella italiana, che è a un tempo elettronica e borbonica, tecnicamente progredita e famiglio-centrica, come sarà possibile riformulare e far valere, dall'interno della società massificata, criteri di eccellenza? E' vero, come aveva affermato Solone, citato dall'Autore, che «dall'uguaglianza non sorgono guerre», ma uguaglianza non può voler dire piattezza, pura uniformità. Democrazia non può ridursi a mediocrazia. «La risposta — nota coraggiosamente Castronuovo — è nel Partenone, eretto secondo le proporzioni della sezione d'oro. In quel tempio Atene ha detto: l'armonia delle parti diseguali crea la bellezza. Ma ha anche detto: la parte più piccola della proporzione non giace *necessariamente* sempre dallo stesso lato. Nella concezione dell'uguaglianza entra, ad Atene, l'alternanza delle parti. ...Atena mescola i ruoli, rende tutto nebuloso e incerto, tra i sessi e tra i significati del potere, e conduce la storia verso la democrazia» (p. 150-153; corsivo nel testo).

Dopo il crollo delle ideologie globali, lamentevolmente ridotte a megafoni dell'ufficialità, sono da riscoprire gli ideali, vale a dire la tensione verso una società più funzionale, più giusta, articolata e libera, e insieme va rivalutata la base del tessuto sociale. Mai come oggi è forse vero che la democrazia si afferma premendo dal basso.

F.F.

Contesting the sacred: the anthropology of pilgrimage. Edited by John Eade and Michael J. Sallnow. Urbana and Chicago IL: University of Illinois Press, 2000 (originally published: London; New York: Routledge, 1991), xxviii + 160 pp.

Questo testo si muove a mezza strada fra antropologia e sociologia. Del resto uno dei due curatori, John Eade, insegna

sia antropologia che sociologia nell'University of Surrey Roehampton, London. L'altro editor, Michael J. Sallnow, alla cui memoria il libro è dedicato, era senior lecturer di antropologia sociale nella London School of Economics e aveva pubblicato nel 1987 un importante studio dal titolo *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*.

Il presente volume collettaneo nasce da una «interdisciplinary conference on pilgrimage» organizzata nel luglio 1988 (e non nel 1998, come è stampato per errore a pagina ix dell'*Introduction to the Illinois Paperback*) presso il Roehampton Institute of Higher Education di Londra, con la partecipazione di antropologi, storici, geografi, teologi, preti e persino veri e propri pellegrini, provenienti da varie parti dell'Europa. Ma in effetti gli autori presenti come contributors sono — per scelta precisa degli editors — solo antropologi, cinque uomini e una donna. Gli accademici di professione (che operano tutti presso università inglesi) sono cinque su sei, fatta eccezione proprio per la donna, Andrea Dahlberg, che ora fa il lawyer nella City of London.

Ioan M. Lewis, già noto per il suo saggio sull'estasi, ha scritto un breve *Foreword*, in cui viene delineato l'asse portante della collection of essays, cioè la «multi-dimensional view of the meaning of pilgrimage» (p. xxix), che favorisce sia comportamenti ortodossi che non ortodossi, in relazione a luoghi sacri e persone sacre (queste ultime diventano tali soprattutto dopo la loro morte e la loro canonizzazione e vengono identificate con i luoghi in cui hanno vissuto, che sono oggetto anch'essi di un processo di sacralizzazione).

Per capire compiutamente l'intento degli editors conviene leggere con molta attenzione l'*Introduction*, scritta da Eade e Sallnow per l'edizione uscita nel 1991 (quella firmata da Eade nel 2000 come *Introduction to the Illinois Paperback* è poco più di un aggiornamento della precedente). I due antropologi inglesi contestano sia la prospettiva della «correspondence theory», (fatta risalire a

Durkheim) — secondo la quale il pellegrinaggio servirebbe a tenere insieme le comunità locali all'interno di una collettività più vasta —, sia il paradigma dei Turner (*Image and Pilgrimage in Christian Culture*, 1978) per i quali il fenomeno avrebbe invece un carattere liminale, tendente verso la «*communitas*», ma con una successione di fasi ora strutturali ora antistrutturali.

In contrapposizione a entrambe le interpretazioni Eade e Sallnow propongono un «*realm of competing discourses*» (p. 5), in particolare insistendo su un discorso relativo al pellegrinaggio stesso, non limitandosi a semplici descrizioni di esso.

Viene contestata anche l'idea di Eliade (*Patterns in Comparative Religion*, 1963) a proposito del santuario come centro. Si prospetta quindi l'ipotesi che non il luogo ma il corpo di una persona sacra sia considerato il punto essenziale di riferimento (come nel caso italiano di padre Pio — beatificato durante l'anno giubilare 2000 — la cui salma è sepolta nel santuario della Madonna delle Grazie a San Giovanni Rotondo, dove uno degli autori della collection — Christopher McKevitt — ha condotto un'approfondita ricerca di cui dà conto nel presente testo).

I saggi presentati nel volume vertono in buona parte sul pellegrinaggio a Lourdes (sottoposto a indagine da parte di John Eade ma anche di Andrea Dahlberg, che ha studiato tre diversi gruppi di pellegrini, rispettivamente quelli provenienti dall'arcidiocesi di Liverpool, quelli guidati dall'HCPT — Handicapped Children's Pilgrimage Trust —, quelli organizzati su base turistico-commerciale da un'agenzia londinese.

Di particolare interesse è pure il tentativo di Glenn Bowman di leggere le diverse anime del pellegrinaggio a Gerusalemme, che peraltro non è luogo di miracoli e neppure sede di culto al corpo di Cristo, quanto piuttosto legame topografico con i testi sacri che si riferiscono alle vicende umane di Gesù.

La collocazione geografica dei due sag-

gi rimanenti allarga l'orizzonte del volume all'Asia (indagine di Roderick L. Stirrat su un *Sinhala Catholic pilgrimage*, p. 122-136) e al Sudamerica (ricerca di Michael J. Sallnow sui pellegrinaggi dei popoli andini, p. 137-153).

Gli editori ritengono che le analisi raccolte nella loro collection non risultano essere di supporto scientifico né all'approccio definito di «*correspondence*» né a quello della liminalità turneriana. Essi suggeriscono di non ingabbiare le ricerche entro schemi predefiniti — ideologici o meno —, ma di lasciare ampi spazi di manovra ai ricercatori, che liberi di muoversi senza dover essere debitori di questo o quel *paradigma* predispongono soluzioni interpretative molteplici, diversificate e originali, come dimostra ampiamente la serie stessa dei capitoli del libro qui in esame.

Guardando a una prospettiva comparativistica, vengono enucleati nel testo quattro possibili discorsi relativi al pellegrinaggio: quello del miracolo, quello del sacrificio, quello medico, quello secolare (socio-economico).

Una peculiare attenzione è dedicata al ruolo del corpo nelle attività del pellegrino, specialmente se quest'ultimo è un ammalato.

Nell'impossibilità di dar conto qui di tutti i contributi presenti nel testo collettivo, ci si può limitare allo studio su padre Pio da Pietrelcina. Ne è autore un Research Fellow del King's College di Londra, Christopher McKevitt, che ha lavorato abbastanza sul terreno della sua ricerca pervenendo a una analisi ricca e puntuale, piena di spunti di riflessione, tutto sommato corretta e affidabile.

McKevitt evita di imporre il suo punto vista e traccia i risultati della sua ricerca bipartita tra i «*Sangiovesi*» e gli altri residenti (*i forestieri*) del comune di San Giovanni Rotondo, mettendo in rilievo il contrasto fra i due gruppi di cittadini residenti nel territorio comunale (p. 77-97). Ma non giunge a intravedere caratteri satanici nel gruppo (definito «*secolare*») degli abitanti della cittadina. Si spinge però più in là la coppia

degli editors che scrivono della «intense holiness of the friary and shrine counterpoised to the profane and even satanic character of the adjacent village of San Giovanni Rotondo» (p. 8).

Nei vari luoghi di pellegrinaggio è esaminata anche la funzione svolta dai laici, a volte preponderanti rispetto al personale ecclesiastico e anche in conflitto sia con quest'ultimo che con i devoti. Le mediazioni sperimentate sono molteplici e diversamente funzionali.

In definitiva si tratta di un volume che ha già fatto parlare di sé alla sua prima uscita nel 1991 e che oggi ripropone un dibattito che va ben al di là della polemica antiturneriana e antieliadiana. Sicuramente indica strade intriganti e foriere di sviluppi nuovi, più teoricamente fondati e meno estemporanei, insomma poco sociografici o antropografici.

ROBERTO CIPRIANI

PASCAL D'ANGELO, *Son of Italy*, Edizioni Il Grappolo, tr. it. di Sonia Pendola, Introduzione di Luigi Fontanella, S. Eustachio di Mercato S. Severino, Salerno 2002, p. 189

Il caso di Pascal D'Angelo, nato nel 1894 a Introdacqua, L'Aquila, e morto a Brooklyn nel 1932, non si esaurisce nei termini, piuttosto consueti, di un *ethnic writer*, vale a dire di uno scrittore di second'ordine, testimone in prima persona di esperienze di vita, ma incapace di raggiungere un livello, sia pur minimo, di eccellenza letteraria. E' vero: c'è in questo libro il recupero di un'infanzia povera, trascorsa nella parte più aspra e brulla dell'Abruzzo, attraverso ricordi pungenti, che richiamano quelli del Silone di *Fontamara* e di *Pane e vino*. L'ambiente sfiora il mondo dell'indigenza. Ma la radice dell'identità di D'Angelo è sicura: «Noi ci sentiamo orgogliosi di considerarci figli della maestosa Maiella. Si narra che la nostra etnia, una pro-

genie degli antichi Sanniti, fosse discesa dalle vette assolate, da dove fece in seguito sentire la sua potenza su tutta l'Italia, mettendo persino Roma in ginocchio».

Il nucleo centrale del libro è però da vedersi nella scoperta del mondo americano, nello choc culturale del giovane immigrato di colpo immerso nella realtà tecnologica, confusa, magmatica e possente di New York, L'identità «paesana» di D'Angelo non sembra cedere ma, come accade ancora oggi, per esempio nei flussi migratori degli extra-comunitari verso le coste europee, è certamente messa a dura prova. Si salva solo «nel gruppo dei paesani abruzzesi». Questi compaesani immigrati dall'Abruzzo, agricolo e pastorale, nella dinamica, ricca società industriale nordamericana, trovano nel gruppo il centro e la sicurezza della loro identità: vivono in gruppo, si muovono in gruppo, vanno a lavorare in gruppo, si divertono in gruppo.

La realtà americana, la vita quotidiana, le condizioni di lavoro sono tutt'altro che l'Eldorado sognato in Italia. La barriera linguistica appare sulle prime insormontabile; al di fuori del gruppo dei compaesani, la società sembra ostile, crudele, spesso incomprensibile. Uscire dal gruppo è come entrare in una terra selvaggia e sconosciuta. Il libro di D'Angelo è a questo riguardo molto istruttivo anche oggi, di fronte al problema dell'immigrazione extra-comunitaria. Si pensa spesso ai problemi economici e della pura sopravvivenza. Si dimenticano i problemi culturali. Non si comprende che gli immigrati sono persone a mezza parete, sospese fra una cultura che hanno abbandonato, e che possono anche sentire d'aver tradito, e una cultura che non li accetta, che tende a emarginarli, se non a escluderli. Sono persone costrette a vivere ai margini, condannate in molti casi alla solitudine, nel limbo di una specie di terra di nessuno.

In questo senso, il gruppo etnico è una difesa, ma è anche un limite. È un'isola che rende difficile il contatto diret-

to, positivo con la più grande società, approfondisce l'esclusione e la rende permanente. In particolare, perpetua la barriera linguistica. L'esperienza di D'Angelo è a questo proposito singolarmente istruttiva e importante. «Uno degli uomini della mia squadra — racconta D'Angelo — Felice, un tipo forte da giovane, sebbene ormai ridotto a pezzi, mi disse un giorno: «Pascal, ma che speranza può avere a questo mondo un povero bracciante? ... Devi trovarti un lavoro in qualche ufficio, dove puoi usare l'inglese e imparare di più. Pènsaci, figliolo». Un lampo improvviso riaccese le mie speranze, con la mente tornai ai miei versi, al desiderio di scrivere».

È con la cultura, con l'apprendimento e l'uso dell'inglese, con il distacco dal gruppo etnico aprendosi verso la società globale, la grande metropoli, che D'Angelo realizza alla fine il «sogno americano», tanto dal poter dire ai suoi genitori, un giorno, che in America non era diventato «uno straccione», era riuscito ad arrivare lontano, «il più lontano possibile dai profondi solchi di quella terra ingrata», senza però dimenticarla, con un successo che era insieme individuale e collettivo.

F.F.

BARBARA EHRENREICH, *Una paga da fame*, Feltrinelli, Milano, 2002, p. 165.

Questo non è solo un libro di giornalismo investigativo. È qualche cosa di più. È in primo luogo una ricerca condotta con il metodo della «osservazione partecipante». I risultati sono succosi. Ecco una ricercatrice che partecipa in prima persona alla situazione umana che si propone di indagare. Non parla solo, a debita distanza, di certi problemi. Li vive. Li sente sulla propria pelle. Ne sperimenta tutto il peso, che non è necessariamente fatto solo di drammi, ma anche di noia, ripetitività, grigiore quoti-

diano, aggravato da guadagni insufficienti, da quella che i sociologi chiamano «privazione relativa». Perché va compreso, e l'autrice lo fa comprendere molto bene, che la povertà è un concetto relativo. Guadagnare 6 o 7 dollari l'ora parrebbe, nel Sud d'Italia, un Eldorado. A Key West, nel New England, nel Minnesota, e in generale in tutto il Nord America, significa non farcela ad arrivare alla fine del mese, dover contentarsi di «junk food», ridurre drasticamente svaghi, cinema, teatri, vacanze ...

Questo preciso, meticoloso e talvolta, nonostante tutto, umoristico resoconto smonta parecchie illusioni. In particolare: si dice spesso, con malcelata ammirazione, che in America vale la regola dello «hire and fire», vale a dire i padroni possono licenziare a piacimento, dall'oggi al domani, perché intanto i licenziati rimediano subito un altro lavoro. Ci si dimentica di dire: a un livello salariale generalmente molto più basso, con affitti che arrivano alle stelle, senza poter maturare alcun diritto alla pensione, alle cure mediche, dovendo sempre ripartire da zero.

Naturalmente, nessuna protezione sindacale. Qualcuno potrà pensare alla solidarietà fra lavoratori subalterni. Altra illusione, che l'Autrice non tarda a dissipare: (a proposito di una collega) «scopro ben presto come mai non si occupi di sistemare le rese: è talmente piccola che non riuscirebbe ad appendere le grucce sugli stand. ... Un empito di gioia maligna. La tengo d'occhio dalla mia postazione dalla zona Jordache, augurandole di cadere lunga distesa».

A parte la mancata difesa sindacale, ciò che rende difficile la posizione dei lavoratori subalterni in America è la concorrenza interpersonale, che può arrivare a una ferocia non agevolmente immaginabile. E tuttavia, le difficoltà vere sono oggettive. I lavori non qualificati non sono pagati con livelli salariali, che consentono di vivere, appunto con la scusa che non si tratta di lavori qualificati. In verità, l'Autrice dimostra sulla base dell'esperienza vissuta che non si danno oc-

cupazioni non qualificate: «tutti i lavori che ho affrontato richiedevano concentrazione, e molti anche la padronanza di nuovi termini, nuovi strumenti, nuove competenze: dal passare gli ordini al computer al manovrare l'aspirapolvere a zaino». Non solo: tutti i lavori erano molto faticosi fisicamente, alcuni addirittura nocivi per la salute, se svolti per mesi di seguito. Era sempre tenuta a mostrarsi di buon umore, pulita, ubbidiente, disponibile.

L'Autrice si rende presto conto che uscire dalla disoccupazione non significa uscire dalla povertà: «Nella propaganda a favore della riforma del welfare, si dava semplicisticamente per scontato che l'aver un lavoro rappresentasse il rimedio automatico alla povertà e che l'unico ostacolo al miglioramento economico fosse la riluttanza degli assistiti a darsi una mossa per trovarsene uno».

Errore. In America, il lavoro uno può trovarselo. Ma a scombinare tutto è quasi sempre l'affitto, e poi il luogo di lavoro, spesso lontano, e quindi obbligo di auto, spese per assicurazione, manutenzione, benzina, ecc. Alla fine, l'Autrice si pone una domanda: ma come è possibile che una donna, come me, sola senza figli o marito a carico, più istruita della media, dotata di sana e robusta costituzione, pronta ad accettare qualsiasi occupazione e a lavorare di buona lena, non ce la faccia ad arrivare alla fine del mese? Interrogativo inquietante, che getta una luce sinistra, alla media scadenza, sulla celebrata economia del libero mercato.

F.F.

MASSIMO INTROVIGNE, *Il lavaggio del cervello: realtà o mito?*, Elledici, Torino 2002, p. 152.

Ampio e confuso anche a causa di paure e ansie, il dibattito sul *brainwashing* o «lavaggio del cervello». Un tema che

ha toccato da vicino la politica e la religione, che ha coinvolto giovani, adulti. Famiglie.

Ne ricostruisce i principali percorsi Massimo Introvigne, che ipotizza la presenza di tre principali tipi di modelli a riguardo, di cui il primo attinente alla deriva psicologica e psichiatrica: e si possono inserire in questo modello gli studiosi che si propongono di spiegare il perché del successo, nel '900, di ideologie totalitarie che avrebbero seminato infinite perdite di vite umane e distruzioni. Il secondo modello è da leggersi, secondo l'autore, in relazione alla propaganda della CIA che accusa le tecniche di indottrinamento russe e cinesi. Il terzo infine è quello del passaggio dal settore politico a quello del religioso. Grandi accusate, le cosiddette sette.

Si tratta di un argomento appassionatamente seguito e dibattuto, che si è tradotto in comportamenti diversi, negli ultimi decenni, da parte degli stati. Laddove ad esempio l'Italia ha dichiarato illegale il plagio nel 1981, dopo un acceso e aspro dibattito in merito, la Francia invece, dopo l'uscita di un contestatissimo rapporto sulle cosiddette sette ha approvato la possibilità di perseguire legalmente la «soggezione psicologica» nel 2001.

Come è suo costume Introvigne si mostra in questo testo particolarmente informato. Particolarmente interessante appare la sezione relativa a *La Cia e il lavaggio del cervello* in cui si dà conto, al di là di obiettivi largamente noti (v. la campagna contro l'ipotizzato lavaggio del cervello da parte comunista o il *Manuale del lavaggio del cervello* di Kenneth Goff e di L. Ron Hubbard, fondatore di Scientology) anche di meno noti esperimenti della CIA in merito.

Il testo conclude osservando come una «sobria analisi del nesso fra tecniche di persuasione, contenuti e comportamenti futuri probabili» sia «suscettibile di interessare insieme gli studiosi accademici, gli oppositori delle "sette" moderati, le autorità di polizia e anche chi critica le "sette" partendo da presupposti filosofici o teologici» (p. 150) mentre, se-

condo Introvigne, non è difendibile l'idea che esistano metodi di persuasione di per sé illegali, a prescindere dai contenuti e laddove non si faccia ricorso alla violenza fisica o a sostanze chimiche. Si tratta di una posizione che mi sembra sostanzialmente condivisibile sul piano dei principi (come spiegare altrimenti le migliaia di persone coinvolte in quelli che gli studiosi chiamano nuovi movimenti religiosi e i media sette? Tutti deboli di mente? tutti plagiati?), anche se non tiene conto — ma sarebbe stato difficile, in questa sede — dell'ansia e del dolore delle persone coinvolte in prima persona oltre che dei familiari, non sempre in grado di comprendere e approvare certe scelte di vita che in definitiva allontanano vari giovani dalle loro precedenti appartenenze familiari e amicali, rendendo più marcata ed evidente una frattura evidentemente preesistente.

Quindi, un testo agile, informato. Chiaro. In cui però non troviamo traccia (ma non era questo l'intento dell'autore) degli sconvolgimenti e delle ansie che accompagnano certe scelte anche in campo religioso. L'approccio è di tipo giuridico formale.

MARIA IMMACOLATA MACIOTTI

RICCARDO NOTTE, *La condizione connettiva. Filosofia e antropologia del meta-verso* Bulzoni, Roma 2002, pp. 190.

Di formazione filosofica e avvicinatosi allo studio della comunicazione, Riccardo Notte — docente di Antropologia culturale presso l'Accademia delle Belle Arti di Milano — ci offre con questo suo ultimo scritto una riflessione estremamente originale sulle dinamiche innescate dalla cosiddetta *rivoluzione digitale* e, in particolare, dall'avvento di quella che Manuel Castells ha chiamato *Network Society*. Il lavoro di Notte si «innesta» nella ormai solidissima letteratura esistente sull'avvento della *Grande Rete* (In-

ternet) e sulle implicazioni che questo comporta sia a livello della *teoria* che a livello della *prassi* dell'agire umano. La *condizione connettiva* sta determinando, oltre all'avvento di una nuova forma di capitalismo globale (capitalismo culturale) basata sulla *circolazione in tempo reale di conoscenze e informazioni*, un mutamento culturale globale senza precedenti nei micro-sistemi sociali che compongono il *sistema-mondo* (Wallerstein). Sono nate nuove modalità comunicative e nuove reti di interazione sociale, e vi è la sensazione diffusa che sia stato operato un irreversibile *salto di qualità* nella capacità dell'uomo di trasformare la realtà. Ma soprattutto è stato radicalmente trasformato «l'habitat sensoriale e cognitivo» degli individui, che non possono non fare i conti anche con una nuova percezione dello *spazio* e del *tempo* che comporta un'estensione delle capacità intellettive e percettive dei soggetti. Si vanno affermando nuove «mappe» valoriali (e con esse nuove forme di socializzazione e canali formativi) e categorie estetiche del tutto innovative. Tra i numerosi punti di contatto con il resto della letteratura (da McLuhan a Lévy) su queste tematiche, quello fondante è nella profonda consapevolezza che siamo di fronte ad una *trasformazione antropologica* di cui peraltro è praticamente impossibile valutare le reali implicazioni, se non mettendo in conto il rischio di *scadere* nella «profezia». Pur spingendosi talvolta in *province di significato* non ancora del tutto definibili, va sottolineato come la formazione poliedrica dell'Autore permetta una rilettura *trasversale* delle complesse dinamiche (conflittuali) in atto, con alcuni spunti di apprezzabile originalità. Tra questi, l'idea — centrale nel libro — che il cosiddetto *cyber-spazio* stia determinando non soltanto la *virtualizzazione di tutti i processi produttivi e culturali* — *estendendoli su scala globale* — ma anche, e soprattutto, la *virtualizzazione del Sé* che potrebbe portare alla genesi di una *cyber-esistenza* che, per alcuni, potrebbe anche comportare il definitivo *svuotamento* di tutte le for-

me collettive di partecipazione alla vita pubblica, mentre per altri potrebbe rivelarsi lo strumento di definitiva *emancipazione* delle masse escluse, con vari «strumenti», dalla vita pubblica stessa. Uno dei pregi di questo libro consiste proprio nel tentativo (riuscito) di non ricadere nella tradizionale, e ormai vetusta, contrapposizione tra «apocalittici» e «integrati», che puntualmente si ripresenta in ogni momento storico segnato da grandi innovazioni tecnologiche. Momenti storici di «passaggio» che, purtroppo, spesso portano con sé soltanto un progresso di tipo materiale (magari per pochi), e non morale e culturale, degli individui. In tal senso, la metafora (utopistica) del Villaggio Globale sembra potersi attagliare per ora soltanto all'Occidente ricco, sviluppato e in grado di accedere alle risorse. Ma è pur vero che l'evoluzione tecnologica, attraverso la *compressione spazio-temporale* (Harvey), ci sta portando verso la convergenza tecnologica e l'ibridazione culturale: è tempo di rivedere le nostre categorie concettuali e i paradigmi esplicativi di cui ci siamo serviti finora, dal momento che ci troviamo di fronte a una fase di «rottura rivoluzionaria» (Kuhn) nella quale «il processo di esteriorizzazione tecnologica» oggi inizia a modificare anche aspetti della vita umana che sembravano fino a ieri al riparo da ogni alterazione. L'imponderabile, indecifrabile sfera intima dei sentimenti, delle pulsioni, delle paure, dei desideri umani, territorio di caccia dei poeti, dei romanzieri e degli psicanalisti, si estroflette al pari della memoria e delle facoltà procedurali. Ciò avviene grazie a un massiccio trasferimento delle tracce psichiche individuali dal mondo dei legami interpersonali all'universo dei pulviscolari fluidi virtuali, laddove esse entrano automaticamente in reciproca comunicazione. Accanto a un trasferimento per così dire «dal basso» si assiste anche a una emanazione «dall'alto». Quest'ultima corrisponde a movimenti meno visibili, ma incisivi, che provengono dalle grandi aziende e dalle pubbliche amministrazioni. L'informatizzazione

sempre più complessa e accelerata delle grandi amministrazioni nazionali e sovranazionali sta creando le basi per un nuovo tipo di cittadinanza, quindi per un nuovo senso della comunità, il quale trascende i limiti simbolici di un tempo, ma imponendo anche nuovi e più stringenti vincoli, con buona pace degli ingenui assertori della rete quale matrice di ogni concepibile libertà» (p. 20). Un lavoro che, partendo da un approccio realmente *critico* e rifiutando gli stereotipi più diffusi sulla «società della comunicazione globale», — a mio avviso —, oltre a stimolare letture inedite della modernità radicale, cela (neanche troppo) una profonda *tensione etica* verso tutte le questioni ormai ineludibili della civiltà tecnologica e della *condizione connettiva*.

PIERO DOMINICI

RIFKIN J., *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy*, Mondadori, Milano 2000, pp. 405.

J. Rifkin non è di quelli che, per divulgare, banalizzano. Non abbassa mai il livello di guardia. Il suo scrivere è semplice, ma molto ricco. La divulgazione è diventata il suo stile. Elabora immagini complesse e le sa trasmettere in termini accessibili a chiunque. A suo modo, un'arte.

In questo libro egli analizza la rivoluzione culturale indotta dalla *new economy*, dall'economia integralmente informatizzata. Il suo schema di discorso trasporta la dicotomia sociologica dal rurale all'urbano, dal tradizionale all'industriale, al successivo passaggio storico: quello che va dall'industriale al postindustriale, dal moderno al postmoderno.

Un mondo carico di opportunità per quelli che vi possono accedere, un mondo che invece va aumentando le proprie contraddizioni interne, se si prende in considerazione la relazione inclusi-esclusi.

In tutti i casi un mondo che va allontanandosi dalla modernità industriale e che in campo mette altre, inedite categorie interpretative. E' di queste ultime che Rifkin tratta con dovizia di particolari.

Quel tipo di mercato cui mentalmente siamo soliti fare riferimento, e che si risolve in una transazione tra un compratore e un venditore, via via va cedendo il posto a un altro tipo di relazione sociale.

E' l'organizzazione complessiva che ha fatto spostare i termini del discorso. Chi vende, non vende più a un occasionale acquirente, ma a un pubblico che cerca d'accaparrarsi con una politica tale che il cliente si possa sentire come legato da un patto di fedeltà. Il patrimonio dei clienti fedeli è quello di più alto livello che un'azienda venditrice può possedere. Questi andranno a formare una quasi comunità e, in nome dell'azienda, creeranno tra loro una società di uomini e di donne che si trovano assieme «in quanto consumatori». Il consumo si trasformerà in qualcosa che resta incorporato nella loro identità collettiva, e non è più come un accessorio economico.

Se il capitalismo industriale era basato sulla proprietà privata, quello informatizzato, postindustriale, è invece fondato sull'accesso. Accesso significa «possibilità», potere farne parte, superare il controllo dei guardiani collocati alle porte di entrata, potere dimostrare di avere la parola d'ordine in tasca.

Se si possiedono le caratteristiche sufficienti a lavorare per il capitalismo postindustriale, si entra a fare parte di un mondo sempre più dominato dai simboli e dai processi, sempre più mentale, e sempre meno operativo. Il capitalismo postindustriale smaterializza quel patrimonio che un tempo era composto da fabbriche e industrie, per trasformare il mondo produttivo in un sistema economico e sociale dominato dall'interiorizzazione dei simboli, dalle qualità psichiche e simboliche prevalenti.

Nessun esempio del mutamento dal capitalismo industriale a quello postindu-

striale può spiegare meglio tale passaggio che quello dal libro al computer. Il libro fu la grande merce di diffusione che seppe fare transitare un'umanità ancora largamente analfabeta verso un'umanità che imparò a leggere e scrivere. Ma il computer è un potenziale libro aperto processualmente, senza un principio, senza una fine, che il singolo operatore può fare funzionare a suo piacimento; un libro dove egli è autore, ma autore in modo particolare. La sua vita sarà racchiusa dal computer, il computer l'accompagnerà in ogni suo movimento culturale, mentale, psichico, mnemonico. Si imparerà diversamente a sapere scrivere e leggere, e soprattutto a sapere far di conto.

Pericoli di omologazione e spersonalizzazione sono dietro l'angolo, ma l'era postmoderna ha dalla sua una grande apertura verso la teatralità, la rappresentazione, il linguaggio e la comunicazione. La personalità postmoderna sarà sempre più proteiforme, sempre più capace di gioco, simulazioni, linguaggi ed espressioni diversificate. L'apprendimento delle generazioni nate in epoca postmoderna sarà oggetto di un'educazione diversa e inedita.

Leggerezza, malleabilità, diversificazione, differenziazione, semplicità dell'apprendimento, rapidità dell'elaborazione; saranno le qualità sempre più diffuse nell'epoca del postmoderno. Queste saranno anche le caratteristiche dominanti dell'architettura e dei manufatti urbani.

Ma bisognerà possedere le capacità di accesso. L'accesso selezionerà. E alla sirena ricca ed elegante della postmodernità, inevitabilmente presto busserà quell'umanità che ancora non è riuscita a entrare nella storia dei simboli e della cultura. I divari sociali aumentano e un nuovo confine conflittuale si profila all'orizzonte. Perché l'epoca postmoderna non elimina il conflitto, ma soltanto lo sposta di grado.

GIULIANO DELLA PERGOLA

Summaries in English of some articles

STEPHEN KALBERG — *Tocqueville and Weber: citizenship and political culture in American democracy*. Both Tocqueville and Weber paid a visit to the United States. In this essay the author tries to compare their respective approaches. It is quite amazing that Tocqueville, although using, as it were, a «participant observation» approach in his extensive research, had a special attention for the structural features of American democracy while Weber, although interested in the structural factors of that political and social system, emphasized especially religious and ethical values as practiced in everyday life. Tocqueville analysed the possible «tyranny of the majority». For Weber, in order to explain the fact that most Americans are «joiners», it is not enough to think of the economic and commercial associations. Historical and religious factors are essential.

M. PAVANELLO — *Between oikos and nòmos. The ambiguity of economic anthropology*. This is a highly original attempt to go beyond the usual categories whereby the economic analysis of social phenomena is conducted. The author contends that economics, while formally a conceptual science, from a substantive point of view cannot be divorced from specific human expectations and aspirations. He tries to explain why some sort of mutual fertilization between the conceptual framework of Adam Smith and the social consequences of the division of labor, as expounded by Emile Durkheim, did not so far take place.

ALESSANDRO AGOSTINELLI — *The film-like city. History and Myth in Los Angeles*. Quite appropriately, the author faces squarely the apparent contradiction of Los Angeles: a technically advanced metropolis, rationally built and equipped with an extraordinary network of highways, to the point that it could be defined as «one hundred twenty three suburbs in search of a city», and at the same time an ideal place for oniric activity and dream creation. The author maintains that, in spite of this contradiction, the «City of the Angels» is unique in its quest for excitement and for accumulation of material wealth in the name of a vital optimism over and against any purely rational calculation.

In questo numero de La Critica Sociologica trovate tre saggi, uno dei quali di S. Kalberg, sulla cultura politica della democrazia americana; uno di M. Pavanello, sull'ambiguità dell'antropologia economica; il terzo di A. Agostinelli, su Los Angeles vista come «città pellicolare», indagata nel suo vivere tra storia e mitografia.

Tra le ricerche di cui si dà conto vi è un'intervento di M. Mattei su atteggiamenti orientamenti e desideri di chi lavora nell'Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, oltre a un impegnata riflessione di P.J. Margry sul «culto bulldozer» di padre Pio: così forte da avere schiacciato anche precedenti devozioni a Maria.

Tra gli interventi è da segnalare quello di M.I. Maciotti che riguarda il noto Istituto Buddista Soka Gakkai: quella che ieri sembrava una realtà vincente e ben radicata in Italia oggi presenta forti difficoltà interne, vive lacerazioni, incomprensioni, esodi. Forti tentazioni autoritarie.

La Critica Sociologica è una rivista trimestrale fondata e diretta da Franco Ferrarotti. Si interessa di scienze sociali e storia, di politica e di comunicazione.

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

€ 15