

# VICINANZA ESTRANEA. LA CULTURA POPOLARE FRA GLOBALIZZAZIONE E PATRIA HERMANN BAUSINGER

Edizione italiana a cura di **Pietro Clemente, Fabio Dei, Luca Renzi**  
Traduzione di **Vincenzo Martella**

**Percorsi di antropologia e cultura popolare**

---

CINQUE



© Copyright 2008 by Pacini Editore SpA

ISBN 978-88-7781-989-5

*Realizzazione editoriale*



Via A. Gherardesca  
56121 Ospedaletto (Pisa)

*Responsabile tecnico*  
Mauro Pucciani

*Responsabile editoriale*  
Elena Tangheroni Amatori

*Rapporti con l'Università*  
Lisa Lorusso

*Responsabile redazionale*  
Francesca Verdiani

*Progetto grafico*  
Chiara Vanni, Fabrizio Sodini

*Impaginazione*  
Valentina Schiavone

*Fotolito e Stampa*  
**IGP** Industrie Grafiche Pacini

*In copertina:*  
XXXXX

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108, Milano 20122, e-mail [segreteria@aidro.org](mailto:segreteria@aidro.org) e sito web [www.aidro.org](http://www.aidro.org).

# INDICE

Introduzione – Fabio Dei.....	pag.	5
Nota del Traduttore – Vincenzo Martella .....	»	19
1. Globalizzazione e patria .....	»	25
2. Felicità e mania del viaggio.....	»	41
3. Cultura del ridere .....	»	53
4. Kannitverstan: ascoltare, comprendere e fraintendere .....	»	69
5. Cultura e tecnica .....	»	85
6. Sfide e sogni mediatici quotidiani.....	»	101
7. Quotidianità telefonica .....	»	117
8. Sport: un modello culturale universale?.....	»	129
9. Tradizione e modernizzazione .....	»	145
Postfazione – Luca Renzi .....	»	157



# HERMANN BAUSINGER: DAL FOLKLORISMO ALL'ANTROPOLOGIA DELLA CULTURA POPOLARE CONTEMPORANEA

di FABIO DEI

## 1.

*Deutscher Volkskundler und Germanist*: così Wikipedia alla voce Hermann Bausinger. Tedesco e germanista, d'accordo. L'altra definizione è forse un po' meno pertinente. Com'è noto, *Volkskunde* è la denominazione che in Germania hanno storicamente assunto gli studi sul folklore e la cultura popolare. Una tradizione maturata in ambito romantico, con l'idealizzazione del folklore come "spirito del popolo", in seguito fortemente legata al nazionalismo e piegata ad usi ideologici ed esplicitamente razzisti durante il nazismo; una tradizione che Bausinger, forse più di chiunque altro, ha fatto di tutto per lasciarsi alle spalle. Tant'è vero che ha ridefinito anche nell'etichetta nominale il suo campo di ricerche, chiamandolo *Empirische Kulturwissenschaft* - ovvero scienza empirica della cultura, qualcosa di simile a quanto in ambito anglosassone si intende con la locuzione *Cultural studies*, e che non ha un vero e proprio analogo negli studi italiani. Il superamento della *Volkskunde* è legato in Bausinger a un ripensamento di ampio respiro della nozione stessa di cultura popolare. La sua elaborazione teorica in questa direzione può essere accostata, per l'ampiezza e l'originalità, a quella di autori forse più noti come Pierre Bourdieu, Michel De Certeau, Mary Douglas, Raymond Williams e Stuart Hall. Se la sua influenza sul dibattito internazionale è stata meno netta, ciò è dovuto da un lato alle traduzioni scarse e tardive, dall'altro a uno stile intellettuale in qualche modo inattuale, poco incline a seguire mode e gerghi.

Anche in Italia, Bausinger è arrivato solo da poco. È del 2006 la traduzione di quello che resta probabilmente il suo libro più importante, *Cultura popolare e mondo tecnologico* (pubblicato originariamente

nel 1961)<sup>1</sup>; ancora più recenti sono le versioni di *Tipico tedesco*<sup>2</sup> e *La cultura dello sport*<sup>3</sup>, cui si aggiunge ora la raccolta di saggi che qui presentiamo. Selezionati dallo stesso autore fra la sua produzione più recente, questi testi danno un'idea piuttosto chiara del modo in cui egli intende una "scienza empirica della cultura", caratterizzata da una costante tensione fra due coppie di dimensioni contrapposte: tradizione e modernità, locale e globale. Si tratta di testi forse inusuali per il lettore abituato a una più classica letteratura antropologica o folklorica: inusuali per il metodo, per il tono, per la ricerca di un registro espressivo che rifugge l'ultraspecialismo disciplinare senza mai cadere nella mera divulgazione. I contributi che accompagnano il libro cercano di inquadrare le peculiarità del discorso bausingeriano. Vincenzo Martella, nella Nota del traduttore, discute gli aspetti stilistici del testo, mostrandone il gioco linguistico e l'ironia come componenti fondamentali. Nella Postfazione, Luca Renzi discute la costituzione delle scienze empiriche della cultura come felice sintesi di una linea interna di sviluppo della germanistica e dell'influenza di correnti internazionali quali l'antropologia interpretativa, il neostoricismo e i *cultural studies*. Da parte mia, vorrei cercare di inquadrare il volume nella più generale teoria bausingeriana della cultura popolare, che in questi saggi resta talvolta sullo sfondo e che è invece essenziale per coglierne il senso.

<sup>1</sup> Napoli, Guida, a cura di Luca Renzi e con una postfazione di Pietro Clemente (ed. orig. *Volkskultur in der technischen Welt*, Stuttgart, 1961; la traduzione italiana segue l'edizione ampliata uscita in tedesco nel 1986). In precedenza in italiano erano usciti solo un paio di articoli di Bausinger: "Per una critica alle critiche del folklorismo", in P. Clemente, F. Mugnaini, a cura di, *Oltre il folklore*, Roma, Carocci, 2001, pp. 145-159; e "Appunti sullo sviluppo della demologia nella Germania postbellica", *Lares*, LXIX, 1, 2003, pp. 135-45

<sup>2</sup> H. Bausinger, *Tipico tedesco. Quanto tedeschi sono i tedeschi?*, a cura di Luca Renzi, Pisa, ETS, 2007 (ed. orig. *Typisch deutsch*, München, 2000)

<sup>3</sup> H. Bausinger, *La cultura dello sport*, cura di A. Simonicca, Roma, Armando, 2008 (ed. orig. *Sportkultur*, Tübingen, G. Narr, 2006).

## 2.

La cultura popolare è ciò che la modernità si lascia alle spalle. Questo l'assunto su cui si è fondata la *Volkskunde*, come del resto altre tradizioni classiche di studi folklorici. Nel suo incessante e inesorabile progresso, la società moderna produce nuove tecnologie, nuovi modi di comunicazione, nuovi stili di vita, nuove forme estetiche che ne soppiantano e rendono superate altre. Essa porta alla disgregazione della *folk society* comunitaria, dei piccoli mondi della vita locali nei quali, soltanto, il folklore poteva germogliare. In particolare, sarebbe lo sviluppo tecnologico a distruggere i contesti "naturali" della produzione culturale, rendendo i soggetti umani passivi fruitori di una cultura omogenea, prefabbricata e calata dall'alto. La modernità ha come protagonisti i ceti dominanti e si realizza su un piano universale o almeno – provvisoriamente – a livello dello Stato-nazione; le vecchie forme culturali sono al contrario radicate in ambiti locali, e continuano a sopravvivere tra i ceti subalterni e nelle sacche di arretratezza del mondo moderno. Divengono tuttavia sempre più residuali e marginali, e sarebbero destinate alla scomparsa e all'oblio se non intervenisse a salvarle la scienza folklorica. Quest'ultima si presenta dunque come una sorta di coscienza critica della modernità, che si volge pietosamente a guardare indietro, documenta ciò che sta scomparendo e anzi tenta di valorizzare e recuperare quanto di meglio vi era nelle vecchie forme – l'autenticità e la creatività culturale di quello che i romantici chiamavano lo spirito del popolo.

Se la modernità assume le forme dello sviluppo tecnologico, dell'industrializzazione e dell'urbanizzazione, è chiaro che il folklore si identificherà principalmente con la cultura del mondo contadino. I folkloristi tendono a considerare quest'ultima come una cultura nel senso antropologico del termine, relativamente compatta, isolata, chiusa nei contesti locali in cui è sprofondata. In virtù del suo isolamento, il mondo contadino è visto come l'ultimo baluardo di una tradizione che nelle città, nelle fabbriche, nei moderni mezzi di comunicazione si sta invece rapidamente estinguendo. È ovvio che le scuole folkloriche si differenziano enormemente, nei loro sviluppi storici come nelle articolazioni nazionali: ma questo assunto resta tutto sommato immutato. Ciò vale anche per gli indirizzi marxisti, che ridefiniscono la "popolarità" in termini di classi sociali ma continuano

a concentrarsi sul mondo contadino arcaico come portatore di una cultura autenticamente subalterna. La cultura delle classi subalterne contemporanee, come quella operaia, appare infatti troppo contaminata dalla cultura di massa per configurarsi come autonomo oggetto antropologico. Gli operai partecipano troppo della modernità per interessare ai folkloristi, anche se marxisti o gramsciani.

Da tutto ciò deriva anche l'ossessione delle discipline folkloriche per il problema della demarcazione della cultura popolare, della distinzione tra il vero folklore e il folklorismo o il *fakelore*, come lo hanno definito gli americani. Quello degli studiosi è uno sguardo discriminante, tutto volto alla ricerca di un tesoro nascosto – letteralmente sepolto sotto la superficie della modernità – in cui le gemme autentiche devono essere accuratamente separate dai cocci di bottiglia o dalla bigiotteria prodotta su scala industriale. La metafora delle gemme è particolarmente appropriata, giacché dallo sguardo folklorico non è mai assente una componente estetica, che sceglie e valorizza i prodotti più “belli” della cultura popolare e tradizionale, contrapponendoli per la loro genuina freschezza all’alta cultura da un lato, e dall’altro (e soprattutto) alla volgarità dozzinale della cultura di massa.

A ben guardare, però, questa idea di una tradizione autentica che è sul punto di scomparire non è una scoperta di pochi illuminati studiosi, ma un luogo comune che accompagna la modernizzazione fin dai suoi esordi; per meglio dire, è l’altra faccia della medaglia della coscienza della modernità, della consapevolezza di essere moderni che caratterizza i ceti dirigenti e intellettuali. Lo dimostra la sua costante presenza nel discorso della modernità: almeno dal Romanticismo in poi, l’immagine di una cultura arcaica sull’orlo della scomparsa è stata parte integrante dei processi di trasformazione culturale. Quanti scatti in avanti ha fatto la modernizzazione dai tempi dei fratelli Grimm? Eppure siamo convinti oggi, come lo erano loro, dell’urgenza di salvare una tradizione condannata ad estinguersi. La linea che demarca questa tradizione ricorda quel *floating gap* di cui parlava Jan Vansina a proposito delle concezioni del tempo storico nelle culture orali: è una linea mobile, che si sposta in continuazione accompagnando il “progresso” e che resta ad esso strutturalmente legata.



## 3.

Bausinger parte proprio da questo problema. Anch'egli si concentra sul rapporto tra cultura popolare e modernità, che imposta però in modo completamente diverso. Il suo approccio ci propone di definire la modernità non in termini dicotomici (ad esempio comunità vs. società, ambiente "naturale" vs. ambiente tecnologico), ma come un graduale processo di espansione degli orizzonti spaziali, temporali e sociali della vita quotidiana. Nei contesti "moderni", non meno che in quelli "tradizionali", individui e gruppi continuano a costruire universi di significato addomesticando gli oggetti disponibili: solo che la materia prima di questa plasmazione fenomenologica diventa sempre più vasta e differenziata. I progressi tecnologici, lo sviluppo del mercato, dei mezzi di trasporto e di comunicazione, l'accentuata mobilità professionale e sociale ampliano a dismisura la gamma delle possibili esperienze culturali. Certo, Bausinger non crede sia mai esistita la comunità tradizionale "pura", come l'hanno immaginata i folkloristi: un gruppo chiuso su se stesso, imprigionato strettamente nei confini spaziali del villaggio, nel tempo della trasmissione orale tra generazioni e in una appartenenza di classe esclusiva ed eterna. Ma il fatto stesso che questo modello di *folk society* sia stato immaginato e abbia così a lungo ossessionato la coscienza moderna è indicativo del movimento di "espansione" in cui essa è stata impegnata.

In questa cornice, il problema per un'antropologia della cultura popolare diviene la comprensione dei modi in cui la produzione di mondi locali o patrie culturali si confronta con la quantità e la qualità sempre crescente di beni culturali disponibili. Vi sono alcuni aspetti di questo processo che Bausinger evidenzia fin dai suoi contributi degli anni '60, e che ritornano nei saggi del presente volume. Un primo punto di decisiva importanza è il seguente. All'interno dei contesti sempre più ampi prodotti dal processo di espansione, le più ristrette e precedenti sfere locali non sono abbandonate: al contrario, sono valorizzate in forma di tradizione e patrimonio culturale. Ciò spiega l'affermazione apparentemente paradossale di Bausinger secondo la quale la tradizione è un prodotto della modernizzazione – e non ciò che resta malgrado essa. Solo l'ampliamento degli orizzonti può trasformare ciò che era in precedenza una *routine* scontata in un patrimonio consapevolmente curato e protetto, depositario dei valori

dell'identità e della memoria di differenti gruppi sociali. Ancora più precisamente, Bausinger parla in proposito di un meccanismo a tre fasi. L'espansione – o pluralizzazione dei mondi della vita – suscita in un primo momento un rifiuto del “vecchio” e una ricerca della novità; quando il vecchio è abbastanza distante, e la sicurezza di non restarvi imprigionati è ormai acquisita, esso può esser recuperato con un'operazione di patrimonializzazione. Caricandosi di valori di autenticità, nostalgia, appartenenza, la tradizione sarà contrapposta alla inautenticità e superficialità del mondo della vita moderno e della sua cultura di massa.

Ciò che distingue questa tradizione-patrimonio dalle *routines* tradizionali è il fatto di essere immobilizzata in una fissità museografica. Le *routines* culturali di solito si modificano adattandosi ai tempi, all'evoluzione dei linguaggi, delle tecniche: ciò è a lungo accaduto con gli elementi del folklore, ad esempio le fiabe, i canti, i costumi, le conoscenze tecniche e naturalistiche. Ma quando le *routines* diventano una tradizione incastonata all'interno di un più ampio orizzonte culturale, i loro tratti formali sono ingessati in una dimensione senza tempo, come i monumenti. Da qui l'insistenza sulla fedeltà filologica che caratterizza la protezione del patrimonio: quest'ultimo sta nel presente ma è come incapsulato in una bolla temporale, preservato dalla contaminazione del mutamento.

Pensare al tema della tradizione in questa cornice, com'è facile vedere, implica una radicale revisione delle discipline folkloriche in senso riflessivo. Esse pretendono di giocare un ruolo critico nei confronti della modernità, salvando ciò che essa ciecamente distrugge: in realtà, si rivelano strumenti di un aspetto cruciale della produzione culturale moderna. In altre parole, i folkloristi non si limitano a studiare dall'esterno una “tradizione” che già esiste, ma contribuiscono in modo determinante a produrla. Sulla base di questo assunto, la teoria della cultura popolare proposta da Bausinger non si limita a mutare il paradigma della *Volkskunde*: apre invece una cornice in cui la *Volkskunde* stessa fa parte dell'oggetto di studio, dei fenomeni culturali che devono essere descritti e compresi.

## 4.

Abbiamo dunque a che fare con complessi processi di produzione culturale che, di fronte al movimento espansivo della modernità, ricostruiscono e rinegoziano costantemente i significati della tradizione. La linea che separa tradizionale e moderno è mobile e scivola costantemente in avanti, ma la relazione fra i due ambiti resta strutturalmente analoga. Così, ciò che mezzo secolo fa appariva avanguardia innovativa in grado di far esplodere gli orizzonti può oggi collocarsi sul versante della nostalgia e dell'intimità culturale; ciò che rappresentava allora inautenticità effimera può trasformarsi oggi in patrimonio. Non si tratta più soltanto di rivendicare una "naturalità" contadina contro l'artificiosità della tecnologia e dell'industria culturale. Anche all'interno dei prodotti della cultura di massa si riproduce lo stesso modello a tre fasi di cui parla Bausinger: lo dimostrano le nozioni di "modernariato", di "vintage" e di oggetti di "culto", importanti segmenti del mercato culturale contemporaneo. Per fare qualche esempio specifico, le canzoni dei Beatles, la Lambretta e la Cinquecento o i video-games di prima generazione possono oggi aspirare allo status di patrimonio tradizionale e connettersi a progetti identitari assai diversi da quelli che li caratterizzavano negli anni del loro primo successo.

Qui la teoria bausingeriana della cultura popolare trova un importante punto di articolazione con una sociologia o un'antropologia dei consumi nella società di massa – un punto costantemente presente nei saggi di questo volume. Occorre considerare che l'espansione spazio-temporale dei mondi della vita si accompagna a un'espansione di tipo sociale: nei contesti moderni, gli attori sociali si dispongono in appartenenze di classe e ceto relativamente elastiche e mobili. Uno dei problemi che impedivano alle discipline folkloriche classiche di comprendere la contemporaneità era proprio il ragionare secondo un modello di contrapposizione dicotomica delle classi (contadini vs. possidenti e cittadini, proletariato vs. borghesia; per inciso, anche gli indirizzi gramsciani dominanti in Italia hanno finito per fraintendere le intenzioni del maestro, essenzializzando i concetti di egemonico e subalterno e identificandoli con due contrapposte "culture"). Ammesso che una simile struttura dicotomica delle classi sia mai esistita, nella modernità ad essa si sostituisce un continuum di posizionamenti, con l'espansione dei ceti medi e la diversificazione fra livelli di capita-

le economico, sociale e culturale. Lontano dal diminuire l'importanza dello status sociale, questo processo la accentua nella consapevolezza degli attori. Le pratiche sociali della vita quotidiana, in particolare le pratiche di consumo materiale e culturale, divengono allora l'arena di quelle che Bourdieu ha chiamato strategie della distinzione. È attraverso il consolidamento di stili di vita e di consumo, a loro volta strettamente legati al capitale economico e a quello culturale, che gruppi e individui costruiscono il loro posizionamento sociale: tentando di muoversi verso l'alto o, più spesso, tracciando linee di demarcazione verso il basso.

Le strategie della distinzione sono qualcosa di molto più complesso della semplice imitazione dei modelli alti. Il processo di espansione rende accessibili beni materiali e simbolici a fasce sempre più ampie di attori: ad esempio abiti e beni alimentari, arredi domestici, mete turistiche, prodotti della cultura espressiva come giornali, canzoni, film. I gruppi posizionati più in alto hanno bisogno di preservare il loro ruolo, in precedenza garantito o perlomeno simbolicamente demarcato dall'accesso esclusivo a questi stessi beni. Possono farlo in più modi. Ad esempio, spostando il loro interesse verso beni ancora più ricercati ed esclusivi – verso tappe successive del processo di espansione degli orizzonti, diciamo. La storia del turismo dalla fine dell'Ottocento a oggi, che Bausinger ricostruisce in un saggio del presente volume, ne è un esempio paradigmatico, con lo spostamento progressivo delle mete di lusso in una continua fuga dall'assedio delle masse. Una seconda strategia di demarcazione consiste nello screditare le pretese dei ceti inferiori, deridendo la loro imperfetta padronanza dei codici simbolici più alti. Si apre qui un grande campo di atteggiamenti culturali che include l'umorismo e il gossip, la questione delle *gaffes*, le valutazioni estetiche in termini di *kitsch*. Tutti temi sui quali Bausinger compie frequenti incursioni, considerandoli specchio di una produzione culturale ossessionata dalle pericolose e incerte oscillazioni della mobilità sociale.

Infine, una strategia di difesa dei ceti superiori può consistere nel criticare il processo di espansione stesso, e nel disprezzare i beni che esso rende disponibili in nome dell'antico e del tradizionale. Una strategia che sembra definire il programma stesso degli intellettuali impegnati nella valorizzazione del folklore. Il loro sguardo rivolto verso il passato, la loro preoccupata insistenza sul crollo inarrestabile della cultura popolare, come osserva Bausinger, sono funzione della

loro posizione sociologica<sup>4</sup>. Il che suggerisce che potremmo riscrivere una storia degli studi di folklore come storia di ceti produttori di cultura, di norma caratterizzati da alto capitale culturale ma basso capitale economico, impegnati a consolidare il proprio ruolo in contesti di rapido mutamento. E questa sarebbe anche una storia del folklore stesso, che in tale prospettiva non possiamo pensare come cosa separata dalle pratiche dei folkloristi – un tesoro che se ne sta già là fuori in attesa di essere scoperto.

## 5.

Quale disciplina configura dunque questo radicale ripensamento delle basi del concetto di cultura popolare? Intanto, è una disciplina che non può pretendere di definire il proprio oggetto come un segmento separato di una più ampia cultura. Nulla di più fuorviante del partire da una definizione di “popolare” o di “folklore”, come fanno i manuali sulla base di contrapposizioni come tradizionale-moderno o subalterno-egemonico; interessa piuttosto studiare l’uso di simili categorie come meccanismi distintivi impiegati da agenti sociali all’interno di una produzione culturale complessiva. In altre parole, la demarcazione fra popolare e non popolare viene costantemente prodotta nel discorso e nelle pratiche culturali, e segue una linea, come si è visto, mutevole e fluttuante: dev’essere dunque considerata l’oggetto e non una risorsa dell’analisi antropologica.

Lo stesso vale per le distinzioni fra folklore e folklorismo, fra autentica e falsa cultura popolare. Nella tradizione della *Volkskunde* o della demologia italiana, ad esempio, si tendeva ad escludere dall’ambito degli studi i fenomeni ibridi, nei quali una certa idea di tradizione è usata in contesti moderni e tecnologici e senza fedeltà filologica. Un esempio cui Bausinger si riferisce spesso è quello delle associazioni di canto corale, nelle quali un repertorio tradizionale è usato e interpretato con modalità che appartengono alla musica e allo spettacolo colto-moderno; in Italia, fra anni ’60 e ’70, si discuteva se le canzoni

<sup>4</sup> *Cultura popolare e mondo tecnologico*, cit., p. 62

folk portate al Festival di Sanremo o a Canzonissima potessero ancora considerarsi popolari. Ancora più chiaro può essere il caso delle sagre paesane, dove il recupero della tradizione contadina appare contaminato dalle finalità commerciali e turistiche e dall'intervento delle tecnologie. Ma nella prospettiva bausingeriana ogni tradizione del presente è una ricostruzione ibrida e decontesualizzata (l'autenticità potrebbe semmai attribuirsi a una *routine* culturale non consapevolmente patrimonializzata). Siamo allora di fronte non a una dicotomia tra il vero e il falso, ma a un continuum di produzioni folklorizzanti che vanno da un minimo a un massimo di rigore filologico. Di più, le rivendicazioni di rigore filologico appaiono esse stesse etno-strategie distintive, volte a demarcare il "gusto" dell'intellettuale dalle interpretazioni "volgari" di altri e più "bassi" agenti.

Una simile teoria della cultura popolare deve inoltre affrontare il campo della cultura di massa: i media comunicativi, il consumo materiale, il turismo e le pratiche del tempo libero e dello sport. È infatti solo in relazione alla produzione e al consumo di massa che le strategie di patrimonializzazione della tradizione acquisiscono il loro significato. È questo il nesso dell'interesse di Bausinger per fenomeni come la televisione, la comunicazione telefonica, lo sport e il turismo – affrontati in altrettanti saggi di questo volume. Non solo la cultura di massa rappresenta lo sfondo dei richiami distintivi all'antico e al tradizionale. Essa costituisce anche la materia prima sulla cui base nascono nuove tradizioni, nuove strategie distintive, nuove tensioni tra piano egemonico e antiegeemonico. Bausinger è lontanissimo dall'approccio semiotico che ha a lungo dominato la sociologia della cultura di massa: il significato di quest'ultima coincide per lui con il suo uso in concrete pratiche sociali. In particolare, il nostro studioso è affascinato dalla tendenza a ritagliare spazi di domesticità e orizzonti controllati proprio all'interno della materia eterogenea e in continua espansione della cultura di massa. In questa direzione va l'analisi dell'uso di telefono e televisione come componenti di una sfera fenomenologica della vita quotidiana caratterizzata da certezza e sicurezza; analogamente, turismo e sport sono studiati per la loro capacità di diventare costitutivi della domesticità. Il paradosso è che i massimi livelli dell'espansione – lo spostamento verso mete esotiche, la pratica di sport d'importazione, la fruizione di film e musiche prodotte all'altro capo del mondo – possono essere e sono di fatto riassorbiti all'interno di orizzonti domestici in qualche modo locali;

diventano cioè costitutivi dell'orizzonte di una patria culturale. E può anche capitare che questi elementi, nati come scandalose aperture rispetto all'orizzonte locale, divengano nello spazio di una generazione il fulcro di quella che Michael Herzfeld ha chiamato l'intimità culturale, ponendosi al centro di processi di patrimonializzazione nostalgica della memoria.

## 6.

Folklore e cultura di massa sono stati finora studiati da discipline diverse, che hanno accuratamente evitato di sconfinare nei rispettivi territori. Bausinger ritiene non solo possibile, ma indispensabile studiare insieme questi due campi. In *Cultura popolare e mondo tecnologico* scriveva che “rock and roll e danza popolare, canzonetta e canto popolare appartengono tutti all'odierna cultura folklorica”<sup>5</sup>: nel senso che vanno compresi all'interno di una storia e di una teoria unitaria della produzione culturale. È una teoria incentrata sull'articolazione di moderno e tradizionale, globale e locale: sulle modalità di costruzione di orizzonti protetti, dunque di “tradizioni”, in un'arena culturale in costante e sempre più rapida espansione.

“È innegabile come il costante riferimento alla dimensione locale non sia stato intaccato dalla globalizzazione. Forse si potrebbe anzi affermare il contrario” – scrive Bausinger in “Globalizzazione e patria”, il saggio che apre il volume. Ed è questo il principio fondamentale della sua ricerca, che si contrappone alle troppo facili affermazioni di identità nomadi, di una postmodernità fatta di “non luoghi”, centrata sulla strada più che sulla casa, abitata da cittadini del mondo – senza più bisogno, in altre parole, della stabilità di circoscritti mondi della vita. Solo che i mondi della vita sono pluralizzati. All'interno di questa pluralità trovano nuovo spazio le “tradizioni tradizionali” – il termine che Bausinger conia per indicare le riprese contemporanee del folklore, che possono essere intese solo in questo quadro più ampio, attraverso un giro lungo che passa attraverso i processi di espansione.

<sup>5</sup> Ibid., p. 141

C'è dunque bisogno dell'antropologia del villaggio globale per capire il "folklore": la classica divisione del lavoro tra una disciplina dei dislivelli esterni e una dei dislivelli interni non funziona più.

In "Tradizione e modernizzazione", il saggio teorico forse più importante del presente volume, Bausinger propone un'immagine del tipo di ricerca che ciò rende necessario: "un nuovo tipo di ricerche etnologiche, le quali non analizzano la cultura chiaramente contornata e tutto sommato abbastanza omogenea di un gruppo consistente di persone (come ad esempio gli abitanti di un villaggio), ma tengono piuttosto conto delle nuove condizioni socio-culturali e descrivono le mutevoli (sebbene non casuali) costellazioni all'interno di uno spazio determinato (un luogo, una strada, un parco ecc.), ovvero cercano di applicare forme di 'thick description' su gruppi ristretti di persone, o addirittura su singoli individui nei loro mutevoli orientamenti. Il risultato è di regola la scoperta di strutture piuttosto complesse, nonché di tradizioni recenti e relativamente di breve durata". Una etnografia intensiva di microcontesti di vita quotidiana, potremmo dire. Per la verità, tuttavia, non è questo il metodo praticato nei saggi qui presentati. La scienza empirica della cultura di Bausinger non prende la forma dell'etnografia: si muove su un terreno diverso, miscelando sintesi storiche, dati sociologici, osservazioni giornalistiche e di costume. Qualche volta la descrizione prende la forma dell'aneddoto, e persino della scenetta – ricostruzioni di momenti della vita quotidiana in cui si addensano e si mostrano con particolare chiarezza le tensioni fra globale e locale, tra espansione e tradizione.

È un metodo di lavoro piuttosto inusuale: rispetto a modelli che sono più consueti al lettore italiano di antropologia, si sente forse la mancanza delle voci degli attori sociali e di un certo pathos partecipante. Inusuali, rispetto alla nostra letteratura, sono però anche la grande chiarezza, l'eleganza stilistica e il costante leggerissimo humour che pervade la scrittura di Bausinger. D'altra parte, egli descrive una cultura di cui fa parte, come ne fanno parte i suoi lettori; parla spesso di cose che sono ben note a tutti, proponendone semmai angolazioni di lettura nuove e illuminanti. Suo obiettivo è costruire cornici interpretative più che documentazioni sistematiche.

Eppure, il fulcro della sua metodologia – il significato come uso, per dirla in breve – spinge proprio verso un'etnografia delle pratiche quotidiane; e anche verso una qualche forma di sistematicità. La scienza empirica della cultura non ha più la forma della ricostruzione



filologica e della collazione di repertori; né, diversamente dalla vecchia folkloristica, si pone l'obiettivo di "salvare" patrimoni che vanno scomparendo. Piuttosto, propone l'idea di una sorta di osservatorio permanente sui mutamenti, in grado di cogliere e documentare quel costante formarsi e dissolversi di tradizioni di cui consiste la vita culturale nella società contemporanea.



# NOTA DEL TRADUTTORE

di Vincenzo Martella

Il titolo di un libro ha molteplici funzioni: ne presenta il contenuto, ne anticipa il taglio e il carattere, e per questa via appunto lo ‘titola’, gli conferisce cioè uno status ufficiale, che ne legittima la ragion d’essere all’interno del panorama librario e culturale del suo tempo. Nel fare ciò esso può procedere in varia maniera, utilizzando strategie comunicative diverse (dalla suggestione alla definizione precisa, dall’esaustività minuziosa al riferimento allusivo), assumendo un certo tono (sobrio, accattivante) e una certa posa (distaccata, provocatoria, partigiana), impostando così in modo specifico il rapporto del lettore col libro sin dal suo primo incontro con esso.

Il titolo *Vicinanza estranea* (orig. *Fremde Nähe*), nella sua formulazione paradossale, quasi ossimorica, è quanto mai atto a presentare il contenuto e a definire il carattere della presente raccolta di saggi, collocandola in maniera precisa all’interno del dibattito culturale corrente.

Il termine ‘vicinanza’ (*Nähe*), inteso sia letteralmente, come categoria spaziale, sia in senso figurato, come contrassegno, tanto emotivo/affettivo, quanto intellettuale e culturale di tutto ciò che è noto, conosciuto, fidato, si trova qui giustapposto all’aggettivo ‘estraneo’ (*fremd*), il quale dal canto suo, al di là del suo primo significato geografico-culturale (‘straniero’ nel senso di ‘non di casa’, ‘forestiero’; *fremde Sprache*: ‘lingua straniera’), è da intendersi sia in senso cognitivo (e in tal senso può essere tradotto come ‘sconosciuto’, ‘ignoto’) che psicologico-affettivo (‘estraneo’ e quindi ‘strano’, perché mai visto prima, e in questa stranezza potenziale fonte di disturbo).

La combinazione straniante del sostantivo *Nähe* con l’aggettivo *fremd* innesca una tensione produttiva dalla quale scaturisce l’insieme dei saggi qui raccolti, che di questa tensione forniscono una continua variazione, come è possibile rilevare ad una scorsa dei titoli e dei contenuti degli stessi. Ad iniziare dal primo (*Globalizzazione e patria*), dove attorno al nucleo semantico-lessicale *Heimat* (‘patria’,

‘luogo natio’, ma anche ‘casa’, tanto fisica quanto spirituale) è fatta ruotare, in un moto d’attrazione e repulsione alternate, la variopinta e confusa girandola della globalizzazione. Il termine *Heimat* in tedesco porta con sé il contrassegno del ‘domestico’, della dimensione fidata e conosciuta, priva di elementi di disturbo esterni, ‘strani’ e inquietanti (il celebre *unheimlich* freudiano). Elementi coi quali si è tuttavia costretti a confrontarsi quotidianamente, in virtù della natura stessa delle dinamiche culturali, che vivono di scambio, osmosi e contaminazione. I processi di globalizzazione mischiano infatti le diversità, contaminano le supposte autenticità, avvicinano gli opposti e le più disparate ‘estraneità’, mettendo alla prova la tenuta psichica e affettiva degli individui, destabilizzandone gli orizzonti cognitivi ed esistenziali, e inducendoli a partecipare a dinamiche di scambio e di confronto certo non indolore né prive di implicazioni problematiche, e tuttavia foriere di risvolti imprevisi e sviluppi positivi.

Il vicino, il conosciuto e il fidato ritornano in un altro grande nucleo tematico di questa raccolta, ovvero sia quello del ‘quotidiano’ (*Alltag*), sul quale sono centrati il sesto e il settimo saggio. La routine quotidiana, l’abitudine uguale a se stessa possono essere considerate la forma in cui il noto e il fidato si articolano, cristallizzandosi, nel tempo. In altre parole, la forma temporale dell’*Heimat*, del sentirsi a casa, ricettacolo di ogni sicurezza e stabilità psico-cognitiva del soggetto. Una sicurezza che talvolta gli viene a noia, e che egli tenta di scrollarsi di dosso attraverso la ricerca dello strano, dell’inusuale, dell’eccezionale, per vie tanto ‘virtuali’ (media, libri, televisione) quanto concrete, ad esempio attraverso la pratica di sport estremi e l’esperienza di viaggi in mete esotiche e inusuali.

Succede anche che la ‘domesticità’ del quotidiano venga intaccata dall’esterno, provocando disagi, turbamenti e sforzi di adattamento; né il nemico è sempre esterno, ma si annida anche nelle nostre case, negli apparati tecnologici il cui controllo a volte ci sfugge, e che ci rimangono sempre in qualche modo ‘estranei’, elementi intrusi nell’ambito conosciuto e fidato dell’*Heimat*, nel *domus* dove a torto ci sentiamo *domini* indiscussi, pur non essendolo più completamente (basti pensare al coefficiente di intrusività di un medium come la televisione, e al suo potere di scandire i ritmi di vita e orientare le abitudini degli abitanti della casa). È soprattutto attraverso le tecno-

logie della telecomunicazione infatti che l'estraneo globale si insinua nell'ambito conosciuto locale, in maniera sfacciata e prepotente, con effetti spesso destabilizzanti.

Anche lo humour, così come la comicità, ai quali è dedicato principalmente il terzo saggio della raccolta, presuppongono vicinanza nel sentire, prossimità affettiva, affinità intellettuale e culturale, in mancanza delle quali nessun sentimento umoristico o effetto comico possono aver luogo. Lo humour e la comicità, in tutte le loro possibili declinazioni (ironiche, parodistiche, satiriche) combinano anzi in maniera alquanto peculiare vicinanza ed estraneità: la vicinanza del sentire comune, di uno sguardo condiviso sul mondo, e l'estraneità, ovvero lo straniamento provocato dall'incongruità, dallo sfasamento, dalla non-coincidenza implicati in ogni situazione comica e disposizione umoristica.

La comprensione stessa, oggetto del quarto saggio del libro, presuppone vicinanza, e anzi esige un gesto di avvicinamento all'altro, al fine di prestargli ascolto. La vicinanza richiesta anche in questo caso non è tanto o solo fisica, ma è piuttosto una disposizione intellettuale ed emotiva, e va conquistata nella prassi del rapporto quotidiano col nostro vicino, in un processo spesso irto di ostacoli e faticoso, ma anche fruttuoso e remunerativo, oltre che assolutamente necessario per la vita dell'organismo sociale.

Il senso di vicinanza è anche quello assicurato dalla preservazione delle tradizioni (v. saggio 9) e della cultura locale e nazionale, garanti di un sentimento di identità e di appartenenza condivisa. Anche la cultura individuale d'altronde, in quanto attività di cura e coltivazione del sé (nel senso della *Bildung*), implica 'vicinanza' ovvero avvicinamento all'altro, appropriazione e introiezione dell'estraneo (v. saggio 2).

A queste considerazioni se ne potrebbero aggiungere molte altre sulla scorta dei saggi qui contenuti, i quali dispiegano e articolano in vario modo e da diverse prospettive la tensione scatenata dall'irruzione nella dimensione domestica e quotidiana, regno del conosciuto e del normale, dell'elemento estraneo, di ciò che è strano e inconsueto, e in quanto tale potenziale fonte di disturbo e di inquietudine.

Bausinger non fornisce mai facili soluzioni a questa tensione, ma l'affronta piuttosto con l'attenzione e la pazienza che si convengono alla complessità che essa mette in campo. Il suo approccio si caratterizza per l'analisi precisa e per la descrizione spassionata di fenomeni vivi e cangianti, difficilmente inquadrabili o schematizzabili, e per uno spirito critico mitigato da un ragionevole ottimismo – sempre problematico, mai naïf – per la capacità degli uomini di affrontare in maniera costruttiva le sfide del proprio tempo. Per quanto smalzitato e anti-ideologico, Bausinger incontra con umana comprensione e (mai compiaciuta) indulgenza i sogni e le illusioni degli uomini, i loro ideali e le loro esigenze. La sua apertura critica, il suo approccio scientificamente accorto ma sempre umile e problematico ne fanno un modello esemplare di pensiero e di scrittura, misurato e coinvolgente al contempo.

Evitando pedantesche discettazioni su questioni di valore puramente astratto e rifuggendo da sterili diatribe concettuali o terminologiche, egli volge tutta la sua attenzione alla trattazione agile ed elastica di una materia viva, mobile e variegata, affrontandola con grande umiltà e perspicacia, in maniera dotta ma cordiale, nella migliore tradizione della saggistica erudita.

Lo stile saggistico di Bausinger si rivela alla lettura leggero e sagace, la sua attitudine illuminata e giocosa. La sua notevole dote di narratore, la sua capacità di insegnare attraverso il racconto è sorpresa tanto più piacevole, quanto difficilmente riscontrabile in scritti di pari valore erudito e concettuale. Pur non venendo meno al carattere e all'esigenza 'scientifica' della sua opera, egli la rende viva e accessibile attraverso l'uso e la citazione sapiente di immagini, scenette tipiche, aneddoti e spigliatezze di vario genere. Ne deriva una lettura che è fonte di piacere intellettuale, divertente ed erudita a un tempo, sottesa da un garbato ma sottile humour – un humour teutonico certo, non facile a intendersi per il lettore italiano (né a rendersi per il traduttore!), e però sempre chiaramente percepibile fra le righe.

Spero di essere stato in grado di rendere, almeno in parte, la brillantezza narrativa di Bausinger, la sua facilità immaginativa, la sua capacità aneddotica, il suo tono colloquiale e l'humour sottile e controllato che pervade i suoi saggi. Scritti per lo più negli anni '90 (ad eccezione di...)

del secolo scorso, essi sono stati già pubblicati in riviste del settore o presentati da Bausinger in conferenze (ad eccezione di 1, di nuova pubblicazione...). I grandi progressi registrati nel frattempo nell'ambito delle tecnologie d'informazione e delle telecomunicazioni, così come l'indubbio ampliamento e intensificazione dei processi di globalizzazione socio-culturale, politica ed economica degli ultimi anni non intaccano minimamente l'impostazione di fondo dell'argomentazione di Bausinger, né la validità delle sue osservazioni, ma semmai mostrano come egli sia stato perspicace anticipatore e attento precursore di temi ormai entrati a tutti gli effetti nel centro del dibattito culturale: dal multiculturalismo alle forme di cultura e cura del corpo, dall'uso delle nuove tecnologie al tempo libero – per giungere a questioni di carattere più generale quali il rapporto fra dimensione locale e dimensione globale, innovazione e tradizione, cultura umanistica e cultura scientifica.

Pur essendo il contesto di riferimento di Bausinger la cultura popolare tedesca, e in particolar modo quella del Baden-Württemberg, sua regione di provenienza, esso può essere tradotto con facilità a qualsiasi altra realtà locale e regionale – e tanto più facilmente alle varie realtà della nostra penisola, che con la Germania condivide tra l'altro una certa preminenza (da noi certo più campanilistica che regionale) della dimensione locale.

Chiaramente la 'vicinanza estranea' pensata da uno studioso tedesco per un pubblico di lettori suoi connazionali non è esattamente trasponibile nell'orizzonte culturale italiano. Se ciò che è vicino e casalingo è specifico di ogni cultura, lo è di conseguenza anche ciò che è estraneo e inusuale. Basti pensare al fatto che un alimento come la pizza in Italia è un prodotto affatto locale, mentre in Germania, per quanto diffuso e 'tedeschizzato', è pur sempre originariamente un prodotto d'importazione, che in quanto tale mantiene un certo carattere esotico. D'altro canto i Frisoni dell'est, che Bausinger spesso cita come vittime esemplari del pregiudizio a base regionale (con annesse barzellette, aneddoti, ecc.), non trovano oggi in Italia un esatto corrispondente nel panorama delle nostre culture regionali; e però basta pensare alle differenze e alle conseguenti pregiudiziali (macro)regionali o territoriali ancor oggi in parte presenti nella penisola (meridionali *vs.* settentrionali, costieri *vs.* montanari, cittadini *vs.* provinciali) per avere un termine di paragone più che lecito.

È forse superfluo sottolineare che considerato il frequente ricorso da parte di Bausinger a giochi linguistici, ambiguità semantiche, ironie e doppi sensi, qualcosa è andata perduta nella traduzione italiana. A questa perdita ho cercato di ovviare con le usuali note esplicative a piè pagina. Spero comunque che nel complesso le inevitabili trasmutazioni implicate in ogni opera di traduzione siano riuscite a mantener quanto più possibile lo spirito e il carattere dell'originale di Bausinger.

Lo studioso tedesco ci fornisce con questo libro un'opera interessante non solo per lo studioso della cultura tedesca, ma per chiunque voglia confrontarsi sul piano demologico, sociologico, ma anche antropologico e filosofico, con una problematica di fondamentale importanza com'è quella dell'interazione fra le spinte centrifughe globali e quelle centripete locali, fra le dinamiche di apertura verso l'esterno, volte alla contaminazione e al confronto, e quelle tendenti alla conservazione e alla preservazione del proprio, tanto delle consuetudini individuali quanto del patrimonio tradizionale. Bausinger legge queste dinamiche d'interazione con grande maestria e disinvoltura, dandoci un esempio di come relazionarci ad esse non solo sul piano intellettuale, col necessario rigore e apertura critica, ma anche su quello umano, con la passione e l'investimento emotivo che contraddistinguono ogni genuina esperienza conoscitiva, e dunque tanto più la conoscenza dell'uomo, nelle sue declinazioni più varie.



## GLOBALIZZAZIONE E PATRIA\*

Il tema *Globalizzazione e Patria*<sup>1</sup> sembra a prima vista designare un programma a contrasto: 'globalizzazione' sta per modernità (per quanto mi riguarda anzi per 'postmodernità'), 'patria' invece per passato. Questo termine è in odore di senilità, sembra contrassegnare un modello in via di estinzione, quasi una forma mitigata di Alzheimer – una cosa per persone che non vanno d'accordo col presente, e perciò si lasciano sprofondare nel passato. 'Patria', così ha riassunto bene una volta Martin Walser, è un eufemismo per arretratezza.

Rimaniamo per un po' sulla contrapposizione di 'passato' e 'presente', prendendo le mosse da un aneddoto. Quando, dopo la guerra, a Stoccarda i tram ripresero a circolare, una vecchia si trovò a sedere di fronte a un uomo di colore. Si trattava di un soldato americano in abbigliamento civile. La donna lo fissava intensamente, senza togliergli per un attimo lo sguardo di dosso. Finalmente, poco prima di scendere dalla vettura, si fece coraggio e chiese all'uomo: "ma voi non siete mica di qui?". L'americano comprese, e rispose sorridendo: "no". E la donna: "ah, ecco!".

Ci sono sicuramente città più cosmopolite di Stoccarda; ma questo aneddoto di viaggio potrebbe benissimo avere avuto luogo altrove. Esso infatti non è caratteristico di una città o regione, bensì di un tempo ormai andato. Oggi non si volta più nessuno, a Stoccarda come nelle città più piccole, quando passa un uomo di colore. Bisogna però ricordare che in passato le città, i quartieri e i paesi erano sistemi chiusi in se stessi, unità autosufficienti. Ciò non significa che non ci

\* Da: *Globalisierung und Heimat*. In: H. Bausinger, *Fremde Nähe*, Tübingen, 2002, pp. 11-33.

<sup>1</sup> Il termine *Heimat* nella lingua tedesca è carico di tali valenze e sfumature di significato da non trovare un esatto corrispettivo in italiano. Lo spettro semantico di *Heimat* varia da 'nazione' a 'paese' o 'luogo natio', da 'casa' come 'residenza' a 'patria' spirituale, cioè luogo dove ci si sente a casa, sicuri e protetti. È in generale questo senso di confidenza, intimità e protezione che la parola tedesca *Heimat* esprime: la dimensione locale immediata e conosciuta dall'individuo, priva di elementi estranei e strani, ovvero inquietanti. Nel tradurre il termine nel presente saggio si è fatto ricorso di volta in volta alle sue diverse accezioni, a seconda del contesto di riferimento, come indicato nei passi di più difficile traduzione.

fosse movimento; ma l'orizzonte rimaneva relativamente conchiuso, e chi ritornava da lunghi viaggi doveva riadattarsi a questo orizzonte, ad esempio riappropriandosi della lingua locale. Anche a tal proposito vi sono degli aneddoti che indicano come chi non fosse in grado di intraprendere questa mutazione, questo ritorno culturale in patria, veniva sanzionato socialmente. Esagerando un po' si potrebbe dire che a quel tempo *la patria era il mondo*.

Nel frattempo gli stabili orizzonti di una volta si sono sfaldati, le strade che portano al mondo sono oggi più 'obbligate', per così dire, ma anche molto più facili da percorrere; il mondo fa irruzione attraverso i media in ogni salotto, e mille fili collegano l'esistenza individuale di ciascuno con le vicende internazionali. La globalizzazione non è un fatto col quale solo i dirigenti d'azienda o altri *global players* hanno a che fare; essa si fa strada nel raggio di esperienza individuale di ciascuno, ad esempio in ogni supermercato, dove si vendono merci provenienti da tutti i continenti, e dove, come è noto, non di rado le banane e le arance importate da lontano a causa delle sperequazioni economiche del pianeta costano meno delle mele locali.

In una società in cui informazioni e impulsi percorrono il globo in pochi secondi, in cui la comunicazione oltre i confini nazionali non è solo una possibilità, ma una necessità; in cui anche la semplice soddisfazione dei bisogni elementari dipende dall'interazione economica globale (i fili della nostra agricoltura ad esempio sono retti da Bruxelles, e questi si irradiano sin nelle parti più remote del pianeta); in una tale società il ripiegamento nella dimensione locale è a dir poco problematico. E come una volta si diceva, in modo forse un po' riduttivo, che *la patria era il mondo*, oggi si sente spesso dire che *il mondo è la patria*. Detto altrimenti: il concetto di patria, già mandato in pensione, sembra oramai avviarsi all'estinzione.

"Patria? No, grazie", Henryk Broder titolò un saggio nel quale parlava della "droga patria", vista come una sostanza che annebbia la coscienza, foriera di emozioni incontrollate che allontanano l'individuo dalle esigenze di tempi così poco 'patriottici' o 'locali'. "Perché ancora patria?" si chiedeva anche il filosofo della comunicazione Villém Flusser. Per lui la patria non era altro che la mistificazione di un luogo di nascita o di residenza del tutto casuale; la tecnica moderna rende ormai possibile avere amicizie in tutto il mondo, e azionare il 'freno' della patria in questo senso può solo risultare d'intralcio.

Ma è poi vero tutto ciò? Il discorso sulla globalizzazione ci fa dimenticare facilmente il fatto che le conquiste moderne sono accessibili solo a una piccola parte dell'umanità, e che – cosa ancora più importante – lo rimarranno probabilmente ancora per lungo tempo. Il filosofo americano Richard Rorty ha dichiarato con un certo pessimismo: “la maggior parte dei nati nel prossimo secolo non arriverà mai ad utilizzare un computer, ad essere curata in un ospedale o a viaggiare in aereo. Queste persone potranno già ritenersi fortunate se impareranno ad utilizzare carta e matita, e ancora più fortunate se potranno curarsi con medicinali costosi come l'aspirina”. Questa prognosi, corroborata dalle indagini statistiche e dalle previsioni scientifiche a nostra disposizione, suggerisce l'opportunità di sostituire il termine ‘globalizzazione’ col meno forfetario e più realistico termine ‘internazionalizzazione’.

Anche in rapporto alle nostre esperienze personali, in una zona privilegiata del mondo com'è la nostra, l'effetto della globalizzazione viene spesso sopravvalutato. Molte faccende si svolgono infatti ancora a un livello assolutamente locale. In molti settori della nostra esistenza la temuta omologazione non si è avverata. Prodotti personali per l'uomo o per la donna ad esempio devono essere codificati e orientati in senso culturalmente specifico. Si è tanto parlato, in chiave critico-ironica, di “McDonaldizzazione” del mondo; con questa definizione si è voluto rendere l'effetto di dilagante americanizzazione che assedia il globo. Ma anche i McDonald's hanno un aspetto diverso in Corea o a Johannesburg, ad Amburgo o New York. E persino i programmi dei computer e i computer stessi, apparentemente i prodotti più globali immaginabili, vengono adattati dalle grandi aziende alle esigenze di singoli paesi o aree del mondo.

Molte cose accadono ancora al di sotto del grande palcoscenico della globalizzazione, anche lì dove a prima vista ciò non sembra essere il caso. Delle produzioni televisive europee più di quattro quinti non lasciano il loro paese di provenienza. Le prime analisi empiriche sull'utilizzo di internet mostrano come la comunicazione via e-mail sia sì utile alla corrispondenza in tempo reale fra soci in affari distanti fra loro, ma anche come la gran parte del traffico e-mail rimanga riservato alla comunicazione privata in spazi relativamente ristretti. I livelli di crescita che emergono dal fronte dei consumi danno spesso un'immagine sbagliata della situazione. Negli ultimi anni ad esempio la percentuale di telefonate oltre confine è quintuplicata – un aumento indubbiamente significativo;

e tuttavia queste conversazioni a lunga distanza ammontano nell'insieme a meno del due per cento del complesso delle telefonate.

Bisogna rendersi conto che la maggior parte delle persone non fanno parte del Jet-Set. La qualità della loro vita dipende piuttosto da buoni rapporti di vicinato, da un buon clima locale; se hanno fortuna possiedono un *posto* di lavoro, e abitano in una *residenza*. Tutti i luoghi inoltre hanno – come disse una volta Klaus Giel – una loro specifica profondità. Gli individui dipendono tanto più da questi legami locali, e sono tanto più consapevoli della loro necessità, quanto più essi sono implicati in relazioni sovra-locali o sovra-nazionali. *More global* – questa è la diagnosi che oggi si riscontra in ogni settore, dalle tendenze dell'economia alle politiche dell'informazione, dagli usi linguistici ai comportamenti alla moda. Ma la costruzione di un determinato orizzonte non implica necessariamente l'abbattimento di tutti gli altri. Vero è semmai il contrario: la globalizzazione ha accentuato la coscienza dell'appartenenza nazionale, nonché la consapevolezza delle identità regionali e locali. Per rendere questa combinazione è stato proposto il neologismo *glocal*; personalmente lo trovo un po' problematico, non solo perché richiama alla mente il famigerato glicolo, implicato nello scandalo dei vini austriaci adulterati, ma anche perché tenta di cancellare le tensioni ancora non risolte attraverso un'abile artificio verbale volto alla conciliazione. Eppure è innegabile come il costante riferimento alla dimensione locale non sia stato intaccato dalla globalizzazione. Forse si potrebbe anzi affermare il contrario. Orvar Löfgren, un etnologo svedese, ha riassunto bene la situazione attraverso lo slogan: “more global, more national (io aggiungerei: more regional), more local”. Così pronunciata, per di più in inglese, questa formula ha un certo appeal. Ma non risulta poi problematico tradurre questa formula in ‘coscienza di patria’ e ‘sentimento nazionale’ (*Heimatbewusstsein und Heimatgefühl*)?

Nella maggior parte delle regioni tedesche vengono organizzate di tanto in tanto giornate o settimane di festa popolare, in cui fanno la loro comparsa associazioni patriottiche in costumi regionali, bande di paese che intonano musiche tipiche, cantori popolari, poeti e ‘parlatori’ dialettali, che in ondate di euforia localistico-patriottica si fanno portavoce di sentimenti e pensieri legati alla dimensione locale <sup>2</sup>. Ciò

<sup>2</sup> L'intero periodo consta di composti del termine *Heimat*, che è impossibile rendere in

produce chiaramente anche reazioni allergiche, e qualche volta la patria viene percepita come un albero di Natale nel giorno dell'Epifania: perde gli aghi, e bisogna sbarazzarsene.

La problematica di questa litania patriottica risiede, ad un'osservazione più precisa, non solo nella concentrazione di vocaboli 'patriottici'<sup>3</sup> (*Heimatvokabeln*), ma anche nel fatto che qui il termine 'patria' (*Heimat*) si riferisce ad un ambito semantico ben preciso. Per fare chiarezza, sarà necessaria una breve retrospettiva storica, pur correndo il rischio di apparire un po' pedanti.

Prima del diciannovesimo secolo non vi erano affatto dibattiti sul concetto di 'patria' (*Heimat*), ma su quello di 'nostalgia' (*Heimweh*) già nel diciassettesimo secolo venivano pubblicati trattati eruditi. Trattati di medicina, visto che la nostalgia era trattata come una vera e propria patologia: le persone che si spostavano dalle campagne nelle città perdevano le loro coordinate abituali, e reagivano a questa novità in maniera inconsulta, talvolta persino criminale; il loro unico desiderio era quello di tornarsene al paese d'origine. Alcuni anni fa è stata ripubblicata la tesi di dottorato del filosofo Karl Jaspers, che era anche psichiatra; in essa egli si occupa dei malati di nostalgia (*Heimwehkrank*) del suo tempo, quindi verso gli inizi del ventesimo secolo. Riporto qui la storia di una malata:

Nell'anno 1906 la domestica quattordicenne Apollonia S. alle prime luci dell'alba entra di soppiatto nella stanza dei suoi padroni, estrae il bambino da loro affidatole in cura dalla carrozzina e lo porta via di corsa al fiume. Arrivata lì, lo getta nelle acque da un ponte. Senza neanche guardarsi attorno riprende la via di casa, si sveste e si rimette a letto. Solo le lamentele del padre per la sparizione notturna del figlio la richiamano fuori dal letto.

Essa collabora quindi alle operazioni di ricerca, ma cede quando i sospetti cadono sui genitori, che vengono arrestati, e infine confessa. "Come motivo del suo gesto dichiara di aver voluto a tutti i costi tornare a casa".

maniera univoca in italiano. Si è cercato dunque di rendere variamente ogni composto, con la connotazione di *Heimat* contenuta in esso, al meglio e secondo l'uso della lingua italiana. *Heimatwochen* è diventato ad esempio 'settimane di festa popolare', *Heimatkapellen* è stato tradotto con 'bande di paese', *Heimatmusik* con 'musiche tipiche', mentre *Heimtdichter* è diventato 'cantori popolari' – e così via. Il termine *Heimat* ha assunto così di volta in volta nei composti il significato di 'patriottico', 'paesano', 'popolare', 'regionale', 'tipico', 'locale'.

<sup>3</sup> Vedi nota precedente.

Nell'udienza che segue tutti i testimoni forniscono "il ritratto di una ragazza buona, diligente, semplice e tranquilla", che solo dopo essere entrata in servizio ha iniziato a mostrare i "segni di una nostalgia patologica". Dopo esserle stato negato il ritorno a casa da parte dei genitori, essa provò dapprima ad avvelenare il bambino, "convinta di potersene finalmente tornare a casa, una volta che la sua presenza fosse diventata superflua. In seguito al fallimento di questo tentativo, soffrendo di una nostalgia sempre più intensa e disperata, nell'arco di pochi giorni escogitò l'idea di annegare il bambino, cosa che poi effettivamente fece".

Nell'estremità del caso patologico viene alla luce un fatto importante per la storia del termine 'patria' (*Heimat*). Già nei primi trattati sul tema della nostalgia – ai quali Jaspers si rifà – si nota come i sintomi della nostalgia patologica si riscontrino soprattutto in persone cresciute in un relativo isolamento. La maggior parte dei casi riportati provenivano da valli sperdute della Svizzera, dove in seguito furono fatte osservazioni che confermarono i primi dati acquisiti. Jeremias Gotthelf racconta ad esempio di un contadino dell'Emmental che verso la metà del diciannovesimo secolo lasciò per la prima volta casa, cortile e paese per prendere parte a due giorni di festa canora a Zurigo. Durante il tragitto lo colse la più grande disperazione, e iniziò a piangere da far pietà: non voleva altro che tornarsene a casa.

*Tornare a casa (Heimkommen)* – che significa? La nostalgia non era certamente rivolta ai sentimentali canti popolari o ai costumi tipici tirati a lustro, quanto piuttosto alla più elementare quotidianità natia. Un medico svizzero suggerì come cura del latte di casa; un segno che il problema risiedeva appunto nelle esperienze basilari dell'alimentazione, dell'abitare e del vivere. La patria non era un fattore ornamentale, un qualcosa di stilizzato o di aggiuntivo, bensì l'esistenza stessa nell'immediato, ristretto ambiente circostante. 'Patriottiche' (*heimatlich*) erano le norme che regolavano la vita quotidiana, 'patria' era la proprietà, ma anche la casa e la fattoria in cui si viveva, gli amici e vicini, la comunicazione e il lavoro abituale. Il diritto locale garantito per iscritto, che assicurava prerogative quali l'avvio di un'attività economica, il matrimonio e la cura in caso di invalidità, era di norma appannaggio dei soli possidenti. Il legame alla patria però andava ben oltre queste forme di diritto locale – una prova ne è appunto la nostalgia (*Heimweh*).

Solo a partire circa da un secolo e mezzo fa incominciò un processo di restringimento del termine 'patria'. Lo sviluppo dinamico del-

l'industria, il mondo moderno in generale travolsero inesorabilmente il concetto di 'patria'. Questa divenne luogo di ritiro, zona protetta di interesse culturale o naturalistico (*Natur- und Kulturschutzgebiet*). Spesso il termine venne ridotto a mero effetto scenografico: si considerava 'patria' la vecchia casa a traliccio, ma non i palazzoni delle periferie cittadine, e in realtà neanche la villa immersa nel verde. 'Patria' divenne un costruito ideale rappresentativo dell'era preindustriale, esibito in vecchi costumi e usanze (presunte o reali), messo in mostra nei musei e poi mandato in onda nelle trasmissioni locali radiofoniche e televisive. La società borghese amava rappresentarsi la patria come intatto mondo contadino (non necessariamente ideale, ma per lo meno 'sano'); i lavoratori erano a tutti gli effetti esclusi dal concetto di 'patria', e le tensioni sociali venivano esorcizzate attraverso di esso.

Per correttezza bisogna però ammettere che il discorso non si riduceva a simili strategie di elusione. Verso la fine del diciannovesimo secolo sorsero infatti varie associazioni, gli *Heimatbünde* (associazioni patriottiche), i cui programmi lasciano intravedere obiettivi di più ampio respiro. Gli statuti dello *Schwäbischer Heimatbund* sono rappresentativi in tal senso. In essi si legge:

Riconosciamo come nostro compito principale influenzare l'industrializzazione del nostro paese, affinché la piena del capitalismo industriale non travolga del tutto la nostra cultura tradizionale. Noi ci chiediamo: come si può, nel processo di sviluppo industriale del nostro paese, dare corso a una trasformazione soddisfacente non solo sul piano tecnico, bensì anche su quello sociale e artistico, della nostra terra, dei nostri paesi e delle nostre città? Il nostro scopo risiede principalmente nel contenimento del capitalismo, affinché esso non distrugga valori spirituali insostituibili, nel mentre che ne crea di materiali.

*Contenimento del capitalismo* – una frase notevole, da leggersi non esclusivamente come trionfo slogan propagandistico. E tuttavia nella fase di realizzazione pratica di questi obiettivi rimase ben poco. La città, o per lo meno la grande città, non venne neanche presa in considerazione nell'opera delle associazioni patriottiche locali (*Heimatbünde*) – in realtà anche qui era invalsa la convinzione che soltanto il paese (e soprattutto il mondo contadino) incarnasse gli attributi di vitalità e salute. Nelle vecchie riviste delle associazioni patriottiche locali si può notare quale quantità di articoli si preoccupasse, in maniera persino eccessiva, di fare pubblicità al mondo

paesano; una scelta certo onorevole, ma anche piuttosto gretta, un lavoro di cosmesi, per così dire, incapace di cambiare alcunché nella sostanza (ne è un esempio lampante la fallace prospettiva di salvezza dalla furia distruttiva dell'espansione industriale attraverso l'utilizzo di cartelloni della Esso intagliati nel legno, che in tutta serietà continua ad essere proposta).

In altre parole, ciò significa che anche la parte più seria del movimento patriottico fu costretta a ridurre drasticamente l'idea di 'patria'. Si trattava oramai soprattutto di lanciare segnali dimostrativi, malgrado rimanesse l'intenzione fondamentale di tenere in vita o salvare ciò che ci si figurava essere la vera patria. Dacché un tale recupero radicale della patria, della stabilità sociale e delle norme di convivenza non era più possibile, ci si rivolse a vuoti simboli di un mondo ormai estinto o in via di estinzione: nacque così una patria di facciata. E si ha l'impressione che, più la patria reale – intesa come mondo-ambiente, base dell'accordo, del dialogo fra l'uomo e la natura – veniva esposta alla distruzione, meglio funzionava la messa in scena pseudo-patriottica.

Questa messa in scena col tempo andò mutando. Fintanto che si continuava a conservare le tradizioni locali, ad indossare i costumi tipici e a cantare canti popolari nelle feste di paese, malgrado ciò certo non coincidesse con quella realtà onnicomprensiva che in passato veniva designata come 'patria', sussisteva per lo meno un reale riferimento a quest'ultima. Nel frattempo però la 'patria' subiva un processo di standardizzazione e de-localizzazione causato dalle agenzie mediatiche. Simboli e ingredienti patriottici venivano mescolati in una sorta di 'sciroppo' patriottico, offerto sia come condimento (risultando sufficientemente appetibile), sia come piatto principale (in tal caso immangiabile). Sotto questo aspetto la patria è diventata pian piano una faccenda piuttosto dubbia – un'agenzia che mette a disposizione *toupets* per luoghi e momenti che fanno risaltare tutta la portata del terreno disboscato –, una sorta di idillio disponibile, nel quale rifugiarsi dalle brutture del cemento avanzante.

È dunque la patria un modello in via d'estinzione? Alcuni anni or sono la *Süddeutsche Zeitung* pubblicò i risultati di un'indagine demoscopica su aspetti quali l'utilizzo dei calcolatori, il rapporto con le tecnologie, l'orientamento lavorativo e molto altro ancora. Una delle domande era: "Vi trovate bene nel complesso nel luogo in cui vivete, o vi piacerebbe abitare altrove?" L'88% dei tedeschi dell'ovest e



l'87% dei tedeschi dell'est risposero che si trovavano bene lì dove stavano. Un tale risultato ha una portata ben diversa rispetto all'esito di indagini simili rivelanti come una vasta fetta della popolazione sia convinta che la birra faccia bene, che Götz Gorge sia straordinario, o che Claudia Schiffer sia una bella donna (che scoperta!). "Vivo bene dove mi trovo" è una dichiarazione dal peso specifico ben diverso, anche perché relativamente indipendente dalle tendenze alla moda. Nell'indagine compariva anche la parola 'patria' (*Heimat*), in particolare nell'esplicita domanda: "Dov'è la Sua patria?" Solo la metà circa degli intervistati menzionò il luogo o la regione di residenza. Altri si servirono di categorie quali ad esempio l'appartenenza politica, o si rifiutarono di rispondere. Se si confrontano le percentuali, ne viene fuori che circa il 40% degli intervistati reputa di avere una 'patria', nel complesso si trova bene nel luogo in cui abita, e tuttavia non reputa adeguata la caratterizzazione 'patria'. Risulta chiaro come il concetto di patria porti nella direzione sbagliata; dev'essere quindi ri-orientato, cioè risanato o riparato.

La 'patria' non può essere ridotta a semplici 'segni' patriottici. La patria, il luogo natio, se compreso correttamente, ha a che fare con la qualità della vita. 'Patria' significa senso dell'orientamento, punti di riferimento ed esperienze costanti e affidabili. In questo senso, in quanto strumento identitario, la patria costituisce un'importante contraltare alle ormai diffuse tendenze globali. Non è necessario stabilire i confini precisi della patria su una carta geografica. Qual'è la propria patria? La casa, la strada, il quartiere o la città in cui si abita; il comune, la provincia, la regione o addirittura l'intero paese? Risposta: un po' dappertutto, a seconda della situazione. I riferimenti e anche i sentimenti patriottici traggono vantaggio dalla molteplicità di ciò che può essere considerato 'casa'.

La patria in questo senso non offre soltanto punti bonus all'interno di un non meglio determinato *Wellness-Program*, ma costituisce anche un fattore importante per l'economia, e dunque per l'esistenza delle persone in un determinato luogo. Sottolineo questo aspetto perché – nella misura in cui la cultura trova spazio nelle considerazioni economiche – il rapporto fra economia e cultura, e in particolare fra globalizzazione e patria, viene spesso visto come un modello di compensazione: da un lato l'economia, fredda e inarrestabile, governata dalle spietate leggi del mercato, dall'altro la cultura locale, confortevole borsa dell'acqua calda contro i gelidi meccanismi del

profitto; da un lato la dimensione globale del management moderno – dall’altro il calore domestico di tutto ciò che è locale, il risarcimento sentimentale per le inevitabili sconfitte. “Laptop und Lederhose”<sup>4</sup> – così Roman Herzog ha caratterizzato l’interazione dei due ambiti (locale e globale) in riferimento alla mentalità bavarese. Lo slogan ha fatto scuola; in Assia si è coniato un ‘Äppelwoi’<sup>5</sup> und Laptop’; per il Baden-Württemberg il presidente di un gruppo parlamentare ha suggerito ‘Bollenhut’<sup>6</sup> und Biotechnik’, e forse in Bassa Sassonia si sta già pensando allo slogan ‘Heidschnucken’<sup>7</sup> und High Tech’. Questi accostamenti non sono affatto sbagliati, ma certo non sono privi di una certa problematicità.

Dove la cultura e l’economia locale si compensano realmente non si ha a che fare con un rapporto di mera compensazione, bensì con un modello di integrazione. Quando si parla di ‘patria’ e di cultura locale si intendono già degli elementi e delle strutture che sarebbero impensabili al di fuori della generale tendenza all’internazionalizzazione. Ciò non è vero soltanto per le forme elitarie della musica colta, del teatro o delle arti figurative, dove la dimensione internazionale è da sempre presente; vale anche per molte forme della cultura popolare (un demologo svizzero parlava già diversi decenni fa di ‘folklore mondiale’, poiché la specificità regionale e locale andava man mano a scomparire), e soprattutto per i meno appariscenti aspetti quotidiani della cultura. Nessuno vorrà mai negare ad esempio che le pizzerie in Germania fanno parte di quei luoghi che già da bambini sono percepiti come familiari e conosciuti<sup>8</sup>.

Ancora più importante e sorprendente è l’altra faccia dell’integrazione, spesso dimenticata nei grandi dibattiti sull’economia, ma fondamentale per la riflessione e l’immagine che ci si fa di sé in un contesto locale: un orientamento globale, anche sotto l’aspetto meramente economico, implica sempre una diversificazione interna della

<sup>4</sup> Pantaloni in pelle tipici dell’abbigliamento folklorico della Baviera.

<sup>5</sup> Sidro.

<sup>6</sup> Cappello femminile tipico ampio e vistoso, originario dei tre comuni confinanti della Foresta Nera Gutach, Wolfach-Kirnbach e Hornberg-Reichenbach, caratterizzato da 11 ‘bolle’ o escrescenze tondeggianti in cotone (il numero si rifà alla simbologia cristiana) e visibile ancora oggi in occasione di feste di paese e processioni.

<sup>7</sup> Specie caprina molto diffusa nel nord della Germania.

<sup>8</sup> Bisogna tenere a mente che l’autore fa riferimento al contesto tedesco, dove le pizzerie sono pur sempre qualcosa di importato e di ‘esotico’.

cultura. Poco tempo fa fu pubblicato su carta stampata il seguente annuncio della dpa <sup>9</sup>:

Il presidente della Porsche Wendelin Wiedeking critica la 'febbre da fusione' globale e il 'mero orientamento verso il profitto' di molti gruppi industriali. Varie ricerche hanno mostrato come finora circa i due terzi delle fusioni siano fallite, ha dichiarato il presidente del consiglio d'amministrazione della Porsche SPA alla rivista 'Spiegel'. Al momento l'accento viene posto puntualmente sui vantaggi delle fusioni, 'ma non bisogna neanche dimenticare i costi'. Soprattutto si ignora il fatto che i collaboratori, a causa delle fusioni e delle nuove acquisizioni, 'si ritrovano all'improvviso senza patria'. Le imprese hanno anche una responsabilità sociale, ha infine sottolineato il presidente della Porsche.

Il fatto interessante di questo annuncio è che esso proviene dal quadro dirigenziale di una grande azienda. Solitamente ci si aspetterebbe di sentire pronunciare la parola 'patria' nell'ambito delle piccole e medie imprese, dove essa rappresenta un concetto chiave, ma non nelle dichiarazioni del leader di un'impresa globale.

La patria appare qui a ragione come un momento del gioco delle forze economiche. Dove l'insediamento in una determinata area o regione porta con sé dei vantaggi questo fattore risulta piuttosto ovvio. I vantaggi del luogo – quando la discussione riguarda ad esempio potenziali collaboratori – non sono soltanto quelli immediatamente rilevanti per la produzione, bensì tutti i fattori che collaborano a rendere la vita piacevole; in altre parole: che fanno sentire a casa, in un luogo o regione ben determinati. In effetti quest'aspetto andrebbe preso più seriamente in considerazione anche nei casi di delocalizzazione o ristrutturazione di un'azienda.

Quando un po' di tempo fa si affacciò la minaccia di un trasferimento della produzione dell'Audi da Neckarsulm alla Franconia, una grossa percentuale dei lavoratori dichiarò che non si sarebbe trasferita. Questa scelta fu accolta allora con sorpresa, e fu giudicata negativamente in quanto segno di mancanza di flessibilità. Forse non si aveva del tutto torto; e tuttavia un'analisi più attenta avrebbe dovuto rispondere alle ragioni per cui questo rifiuto si presentò così compatto. Allora si sarebbe forse scoperta la fondamentale importanza in questa scelta di strutture ed elementi riassumibili sotto il concetto

<sup>9</sup> Deutsche Presse-Agentur: agenzia di informazioni tedesca.

generale di 'patria': casa e giardino, vicinato e associazione, tradizione e comunicazione.

Il geografo di orientamento psico-ecologico Peter Weichhart si occupa in un suo saggio delle condizioni e delle implicazioni del radicamento dell'individuo in un determinato luogo. Egli prende le mosse dalla generale esigenza umana di alleviamento degli stati di tensione psichica, e mostra come 'l'indentità legata al luogo' costituisca un importante fattore di sicurezza psichica e di costanza. Questa è la funzione psichica generale che si manifesta in tutti i riferimenti locali, in maniera affatto concreta ad esempio in ambiti quali la casa e il giardino, la famiglia e il vicinato, l'associazione di appartenenza e i colleghi di lavoro. Va registrato come Weichhart prenda le mosse da *esperienze* di continuità, dunque da condizioni reali, e non da ipotetiche costruzioni di continuità, come quelle che in passato venivano associate al concetto di 'patria'. All'ipoteca del termine patria appartiene ad esempio anche l'idea della purezza di sangue, che riserva la patria alle sole persone munite del valido passaporto di discendenza: 'patria' dunque come proprietà ereditata geneticamente, che si conquista in primo luogo non attraverso un coinvolgimento attivo nelle dinamiche sociali, bensì attraverso l'albero genealogico e l'immobilità delle discendenze. Questa concezione – che si sviluppò nel diciannovesimo secolo e fu estremizzata in maniera grottesca durante il Terzo Reich – funzionava già in passato solo quando la mescolanza massiccia delle popolazioni durante e dopo le guerre, l'immigrazione di artigiani ed artisti, la dimensione internazionale dei commerci vengono in qualche modo interrotti. Inoltre essa non rende affatto giustizia ai mutamenti demografici e alle esigenze della nostra epoca. La patria è patrimonio comune, possesso di tutti, e non si può parlare di patria dove gruppi di persone che abitano in un determinato luogo sono fatti oggetto di discriminazione ed esclusione.

Ciò significa anche che 'patria' in linea di principio non è una categoria nazionale. Questa considerazione a prima vista non dovrebbe suscitare troppa sorpresa, dacché la connessione fra nazionalismo germanico e folklore patriottico ha oramai soltanto un ruolo periferico. Eppure l'orientamento nazionalistico continua a vivere in forme più sottili: così ad esempio quando si afferma che la parola tedesca '*Heimat*' è intraducibile. In questa trappola sono caduti finora tutti i presidenti della repubblica e i cancellieri durante qualche discorso

ufficiale. Essa fa di un semplice (o sia pure difficile) problema di traduzione una questione di differenza qualitativa. È certamente vero che il termine tedesco porta con sé delle sfumature di significato non – o solo in parte – riscontrabili in altre lingue; nella recente, dettagliata analisi semantica che dobbiamo al germanista tedesco-americano Peter Blickle si sottolinea ad esempio la connotazione di genere femminile del termine *Heimat*. Ma esistono naturalmente traduzioni del tutto legittime (come *home*, *patrie*, *patrimoine*), e il fenomeno del legame socio-psichico a un luogo determinato non è certo un'esclusiva tedesca o germanica.

Ma non si tratta soltanto di respingere qualsiasi pretesa di esclusività nazionale, bensì anche di riconoscere la pluralità delle patrie (*Heimat*). Ulrich Beck – conosciuto per la sua capacità di costruire concetti pregnanti, che si fissano nella memoria – parla di 'poligamia dei luoghi'. Questa poligamia ha un lato piacevole, in un certo senso edonistico: sempre più persone possono permettersi di avere più di una patria. L'umorista Gerhard Polt ha affermato in questo senso che l'espressione che più si addice al moderno sentimento di patria è un contratto di risparmio immobiliare per la seconda casa in Ticino o in Toscana.

Eppure l'ironia su questi sviluppi recenti è fin troppo scontata. La prospettiva ironica si dilegua infatti se si pensa che lo stesso processo ha luogo a livelli molto più modesti. Ci sono persone ad esempio che anno dopo anno affittano lo stesso piccolo appartamento di vacanza sulle Alpi, o altre che considerano un campeggio sul mare come la loro seconda, spesso addirittura prima 'casa' (*Heimat*), e lì iniziano effettivamente a tessere una nuova rete sociale. Più di vent'anni or sono uno scrittore svevo (divenuto famoso con lo pseudonimo Thaddäus Troll) venne a Soltau in qualità di segretario comunale. Egli dette forma scritta alle sue impressioni negli *Appunti del Segretario Comunale di Soltau*. In essi si legge:

La patria è un ambiente a lui consono, un luogo dove la gente lo tratta amichevolmente, dove egli si sente a suo agio, ma anche dove si vede costretto, nel continuo contatto con l'ambiente circostante, a cambiare se stesso. La patria è 'pluralizzabile': non si può essere cacciati da più patrie. Se la patria è al contempo passato e futuro, oggetto di ricordo e di desiderio, se lasciarla causa nostalgia, allora il mio luogo di eremitaggio, la città di Soltau, è diventata la landa che mi condurrà finalmente in patria.

Colui che ha scritto ciò è considerato in Württemberg un arci-svevo<sup>10</sup> – ha scritto tra l'altro poesie dialettali sveve e una critica tipologico-caratteriale sugli svevi – e tuttavia si serve, anche in riferimento a se stesso, del termine 'patria' (*Heimat*) al plurale. Questo è un altro segno del fatto che la scelta di una seconda patria (momentanea o permanente) non deve necessariamente significare un lusso facoltativo.

Ciò vale chiaramente a maggior ragione quando si ha a che fare non con un cambio volontario di residenza, bensì con la necessità di emigrare per ragioni di ordine economico o politico. Quando un terzo, o addirittura la metà della popolazione di un determinato luogo è costituita da immigrati, non ha affatto senso razionare la patria in base al certificato di nascita. In Germania si aveva dapprima la tendenza a bollare le persone in base alla loro identità e a promuovere rapporti chiari fra identità per così dire 'pure'. In parte anche con intenzioni affatto liberali, per cui ai migranti doveva essere garantita la possibilità di conservare la loro 'identità culturale'. Ma questa 'identità culturale' non aveva più una base legittima, essa era dal tutto campata per aria. Tutti i migranti e le migranti, e specie i più giovani, si trovano infatti in una tipica situazione mediana.

Una giovane jugoslava, interrogata su dove si sentisse più a casa, se in Jugoslavia o in Germania, rispose: "Posso dirlo con certezza, visto che ci penso giorno e notte: non lo so...". In simili dichiarazioni viene alla luce la problematicità della situazione mediana, la difficile ricerca di un equilibrio che la maggior parte dei migranti deve affrontare. Vi sono numerosissimi esempi a proposito. Un bambino turco si rivolge a suo padre: "Tu dici che la Turchia è la nostra patria, ma lì le persone non parlano tedesco". Oppure: i ragazzi italiani che sono nati in Germania sottolineano il loro essere tedeschi, e non italiani; e tuttavia in una partita di calcio non si sognerebbero neppure di tifare per una squadra tedesca contro una squadra italiana. In questi casi è necessario lasciare libero spazio a diverse possibilità identitarie. Ma ciò significa anche: è necessario offrire ai nuovi venuti le migliori condizioni possibili d'accoglienza e d'integrazione nel nuovo ambiente.

Durante la guerra Simone Weil, che viveva a Londra in qualità di emigrante francese, scrisse un libro intitolato *L'enracinement*, cioè *Il*

<sup>10</sup> La Svevia (tedesco *Schwaben*) è una delle regioni, ben definite per identità linguistica e culturale, che costituiscono il *Land* Baden-Württemberg.

*radicarsi*, nel senso di ‘prendere radici’ (*Einwurzelung*)<sup>11</sup>. La parola ‘radicarsi’ (*einwurzeln*) in Germania non è molto utilizzata al di fuori dell’ambito del giardinaggio. Essa ricorre per lo più nella forma del participio passato ‘radicato’ (*eingewurzelt*), ad esempio quando si parla di abitudini che sono ormai, per l’appunto, ‘radicate’. In questa forma la parola esprime uno stato, e non un’azione; è dunque naturale che la parola ‘radicamento’ (*Verwurzelung*: nel senso dello stato dell’essere radicati) ricorra in tedesco molto più frequentemente di ‘radicazione’ (*Einwurzelung*: nel senso dell’azione di prendere radici), ovvero che all’immagine della radice sia associata quasi esclusivamente l’idea di una presa profonda, quasi inalterabile, nel terreno, piuttosto che quella del prender radici, cioè del processo che porta a uno stabile radicamento. In un’epoca di estrema mobilità come la nostra questo è sicuramente uno svantaggio. Al giorno d’oggi più uomini di quanto mai non sia avvenuto in passato cambiano nel corso della loro vita il loro luogo di residenza, spesso più volte e su distanze molto grandi. L’etichetta di ‘residente di vecchia data’ (*Alteingesessen*) ha perso oramai d’attrattiva. Le energie con le quali in passato ci si è dedicati alla preservazione e alla difesa della ‘patria’ devono oggi essere impiegate per facilitare l’ambientamento nel nostro paese delle persone che vi giungono da paesi lontani. I concetti che a tutt’oggi vengono utilizzati – assimilazione, acculturazione, integrazione ecc. – sono a mio modo di vedere problematici, perché tutti implicano, seppur in misura diversa, l’inserimento in una struttura preesistente, il passaggio in una cultura unitaria già data. Bisognerebbe invece in primo luogo creare delle basi di vita e di convivenza dignitose – in altre parole, favorire la ‘radicazione’ nel luogo senza pretendere che tutti debbano avere le stesse radici.

Simone Weil dà a questo proposito delle importanti indicazioni. Nel suo libro non si trovano accenni al mantenimento delle tradizioni patrie e a cose simili, che qui da noi vengono spesso associate all’idea di radici. Essa parla piuttosto delle riorganizzazione del lavoro in piccole officine gestite a livello comunitario; della necessità della soddisfazione sul lavoro; del trasferimento delle competenze dallo stato accentratore alle regioni; di uno spostamento dell’accento verso il basso, cioè del processo di democratizzazione; e di facilitazioni nel-

<sup>11</sup> In tedesco ‘radice’ è ‘Wurzel’, da cui i composti che seguono.

l'acquisizione della proprietà terriera – tutte cose accennate anche da noi in sede di dibattiti, ma in seguito travolte dalla furia distruttrice del turbo-capitalismo. Se si vuole discutere seriamente della creazione di una 'patria' ai giorni nostri, è necessario rifarsi a questi principi.

La vecchia immagine della patria infatti, nella quale la discendenza di sangue e la segreta forza attrattiva del suolo natio esercitavano ancora un ruolo importante, ha fatto spazio a una visione più sobria della faccenda. È comprensibile come questo disincanto comporti in parte un annacquamento del concetto di 'patria', con la conseguenza che oggi si parla oramai esclusivamente di legami e di rapporti locali. È questa però una restrizione che non rende giustizia alla effettiva molteplicità delle patrie, e che trascura la coloritura gentile e accogliente, l'intimo calore del termine 'patria'. Questo ha perso tutta la sua pesantezza patetica, ed è divenuto oggi in un certo senso più leggero. Ciò non esclude affatto serietà e profondità, ma indubbiamente ogni pathos falso e posticcio. Ciò che viene da fuori non deve essere purificato. E non tutto ciò che è nuovo è necessariamente decaduto dal proprio diritto di patria. Se ciò è indubitabile, anche per l'utilizzo del termine 'patria' (*Heimat*) è bene richiamarsi alla vecchia massima di Karl Kraus: è meglio dire il nuovo con parole vecchie, piuttosto che dire il vecchio con parole nuove.



## FELICITÀ E MANIA DEL VIAGGIO\*

Tutti sanno cos'è un paniere della spesa, persino tutti gli uomini: il paniere della spesa è utile ad evitare la proliferazione smisurata delle buste di plastica, riduce il traffico degli informi carrelli della spesa nelle corsie dei supermercati, e soprattutto fa venire in mente – specie quando è ben pieno – compleanni e altre festività. Esiste però anche un altro paniere; esso in realtà esiste solamente sulla carta, compilato da statistici attraverso un processo piuttosto complicato. Esso contiene una quantità virtuale di merci, divise per percentuali corrispondenti al consumo medio domestico, dai costi delle quali è possibile rilevare l'aumento generale dei prezzi. Ad essere precisi esso non contiene soltanto merci in senso stretto, ma l'insieme di tutto ciò che produce dei costi. Le spese per la casa, inclusi i consumi energetici, equivalgono ad esempio a quelle fatte per alimenti, bevande e generi voluttuari messi assieme; i divertimenti e il tempo libero costano in totale quanto indumenti e scarpe, solo per fare alcuni esempi. Le spese per le vacanze infine, distribuite lungo l'arco dell'anno, ammontano al dieci per cento circa della spesa complessiva.

Questo dato è sintomatico dell'importanza dei viaggi di vacanza per i tedeschi, e l'alto dato percentuale non dovrebbe destare troppo scalpore: è risaputo come per la maggior parte dei tedeschi i viaggi e le vacanze siano un *must* imprescindibile, il momento *clou* dell'anno, senza il quale i più non potrebbero immaginarsi la propria esistenza. È significativo come neanche la recessione economica sia finora riuscita a scalfire questa tradizione. Le agenzie di viaggio fanno sapere come i clienti soppesino l'offerta con maggiore attenzione rispetto al passato, ma la domanda turistica non dà sostanzialmente segni di cedimento: viaggiare è un'esigenza. Come per i giovani è inconcepibile che in un soggiorno non ci fosse un televisore, com'era una volta, così gli viene difficile immaginare un tempo passato in cui di vacanze non si parlava affatto.

Questa è storia di mezzo secolo fa. Allora, nei primi anni del dopoguerra, c'erano in giro moltissime persone, ma non per piacere o

\* Da: *Reiseglück und Reisewahn*. In: Die Waage 37 (1998), pp. 36-44.

per svago. Si trattava di prigionieri di guerra di ritorno dai campi, di profughi in cerca di dimora, di sfollati e sinistrati dai bombardamenti che tornavano verso le loro abitazioni. Il viaggio acquisì allora per qualche anno il significato che aveva avuto per lungo tempo in passato: lo spostamento da un luogo all'altro non costituiva un piacere, ma un motivo di tribolazione. Attorno al 1800 Goethe affermava: "non si viaggia mica per arrivare"; e tuttavia in passato si viaggiava in realtà solo per arrivare a destinazione, per ragioni di lavoro, religiose, familiari, o semplicemente per bisogno, e la situazione rimase tale per la maggior parte delle persone ben oltre il tempo di Goethe.

Certo non può sorprendere come subito dopo la guerra la gente mirasse esclusivamente a trovare un luogo sicuro in cui insediarsi e costruirsi un piccolo nido domestico. Ciò che colpisce è piuttosto la velocità con cui dopo la breve parentesi della ricostruzione tutti si lanciarono alla ricerca di aria nuova nelle località di vacanza. Già pochi mesi dopo la riforma valutaria, che aveva creato condizioni di maggiore stabilità economica, alcuni imprenditori iniziarono a pianificare i primi viaggi organizzati. L'impresario di maggior successo, nonché il più famoso, fu il dottor Carl Degener, il quale ancora giovane, nel 1932, durante i primi anni del nazionalsocialismo aveva fondato a Berlino una piccola agenzia di viaggio leader nel settore turistico. Anche se Degener spedì in seguito con la sua 'Touropa' vacanzieri in tutti gli angoli del pianeta, il suo nome è strettamente legato a un luogo in particolare: Ruhpolding in Alta Baviera. Quando nel 1933 il governo tedesco sorprendentemente varò una legge per cui i turisti tedeschi che si recavano in Austria dovevano pagare mille marchi alle casse dello stato come compensazione valutaria, Degener riuscì con un'azione fulminea a ottenere l'accordo con gli abitanti del piccolo paese di montagna Ruhpolding per dare ospitalità ai turisti, deviando in tal modo il turismo diretto in Austria verso la Baviera. Ruhpolding divenne così per qualche anno *la* località turistica per eccellenza della Germania.

In seguito Degener si riallacciò a questa tradizione, fornendo l'esempio di uno dei casi di continuità più innocui tra nazismo e dopoguerra. Già nel Natale del 1948 il primo 'espresso delle vacanze' viaggiava verso Ruhpolding: fu questo l'inizio del turismo su rotaia, che mantenne il predominio nel primo decennio del dopoguerra. Il numero delle presenze alberghiere nella piccola località di Ruhpolding fu notevole: già 7000 ospiti nel 1949. Qui si ebbe sin da principio

il turismo di massa. Eppure il numero dei vacanzieri nel complesso rimaneva relativamente esiguo. Per la stragrande maggioranza delle persone le priorità erano riparare la casa, procacciarsi i nuovi elettrodomestici (dall'aspirapolvere al frigorifero, dal telefono al televisore), e soprattutto, dopo tanti anni di privazioni, mangiare nuovamente a sazietà. Ma la grande passione per le abbuffate, che gli stessi interessati trattavano in tono auto-ironico, si trasformò ben presto in passione per i viaggi.

È difficile fornire delle cifre esatte al riguardo, anche perché disponiamo di dati in parte contraddittori. Nel 1955 l'*Allensbacher Institut* fece un'inchiesta sul modo in cui la gente considerava i viaggi di vacanza: per l'83% degli intervistati essi rappresentavano allora una 'merce di lusso'. Malgrado ciò, o molti non si lasciavano intimorire da questo lusso, oppure non consideravano i propri viaggi come vere e proprie vacanze; ad ogni modo, le prime analisi di viaggio della Repubblica Federale registravano già alla metà degli anni cinquanta una partecipazione superiore al 20% del totale della popolazione. Molti andavano a trovare i parenti durante le ferie; i più giovani inforcavano le biciclette e dormivano nei mucchi di fieno; anche le semplici escursioni contavano molti adepti. I viaggi allora non erano facilmente pianificabili, e dal punto di vista odierno di rado lussuosi. Ciò vale anche per i tour organizzati: il primo viaggio con treno speciale da Amburgo a Ruppolding ebbe una durata di 23 ore, e il primo volo offerto per Tenerife nel 1956 aveva una durata di 44 ore, poiché bisognava fare scalo per ben sei volte.

A quel tempo l'industria del turismo stava appena nascendo, mentre oggi il suo fatturato è di poco inferiore a quello dell'industria automobilistica e del petrolio. Questo dato a prima vista non convince; è difficile immaginarsi un giro d'affari così grosso pensando alle agenzie di viaggio sparse nelle nostre città. Ma per mezzo delle agenzie viene prenotato solo un terzo circa di tutti i viaggi, anche se la loro importanza è cresciuta in maniera direttamente proporzionale alla distanza delle mete prescelte. E dell'industria turistica fanno parte non solo gli operatori turistici in senso stretto, ma anche le strutture d'accoglienza, una parte consistente delle infrastrutture e dei servizi di trasporto, il commercio al minuto nelle località turistiche e così via. Anche una fetta ragguardevole del settore pubblicitario è coinvolta nel giro d'affari: la voglia di viaggiare è spesso stimolata da immagini che ritraggono paesaggi da sogno su depliant turistici, riviste, sullo schermo e nei film.

La propaganda più efficace tuttavia non la fa l'industria pubblicitaria. Negli anni cinquanta erano i produttori di canzoni di successo a stimolare il desiderio di viaggiare. Attorno al 1950 si cantavano *Das Märchen von Tahiti* (La favola di Tahiti) e altre canzoni hawaiane, e nessuno pensava allora che questi paesaggi da sogno potessero diventare un giorno delle mete di viaggio. Il richiamo ad essi stimola solamente una vaga nostalgia, un' indefinita voglia di lontananza. Ma a metà degli anni cinquanta si sostituirono a quelle esotiche altre mete, allora già raggiungibili. I pescatori a Capri, il vino del Chianti, O mia bella Napoli – soprattutto l'Italia affascinò i compositori delle canzoni di successo, e di conseguenza in misura crescente anche i turisti. Nel 1959 l'autore di canzoni Kurt Feltz fu insignito di un'onorificenza dal Presidente della Repubblica Italiana, non per la sua opera poetica, ma perché sempre più tedeschi ascoltavano l'invito della sua canzone: *Komm ein bißchen mit nach Italien...* (Vieni un po' con me in Italia...). Molti vacanzieri rimanevano sul territorio nazionale, e anche l'Austria iniziò ad attirare sempre più turisti; e tuttavia l'Italia divenne il simbolo della 'vera' vacanza: un paese dove tutto era diverso, dalla lingua al clima alle persone, dove si veniva accolti calorosamente e dove, a differenza di molti altri paesi europei, non si covavano particolari risentimenti contro la Germania e contro i tedeschi. Lo stesso valeva per la Spagna; verso la metà degli anni ottanta essa rimpiazzò infatti l'Italia al vertice delle preferenze turistiche dei tedeschi, e da allora ha mantenuto questa posizione.

Un ruolo pubblicitario fondamentale per i viaggi di ferie è svolto – in maniera forse involontaria, ma certamente efficace – dal cliché secondo il quale chi trascorre le vacanze in casa contravviene in qualche modo alla norma. "Tutti viaggiano", scriveva Fontane già più di un secolo fa: egli si prendeva gioco delle persone che consideravano "undici mesi dell'anno solo come preparazione al dodicesimo". Tutti? Di certo a malapena il 10% della popolazione allora disponeva del tempo e del denaro per viaggiare. Nel 1921, poco dopo la Prima Guerra, la *Frankfurter Zeitung* scriveva: "Tutta la Germania è in viaggio", ma anche allora questa generalizzazione valeva in realtà solo per un numero esiguo della popolazione tedesca. Il "tutti viaggiano" suonava in questi casi come un rimprovero, una critica all'incipiente turismo di massa, dal quale le classi alte, che potevano già vantare una consuetudine di viaggio esclusiva e di lunga data, intendevano distanziarsi.

Ma questo 'tutti viaggiano' implica anche un appello, un messaggio positivo: se così stanno le cose, allora non ci si può auto-escludere, bisogna partecipare. Gli anni cinquanta costituiscono un buon esempio di questo effetto a catena. Se si va a vedere ciò che allora si cantava, si diceva e si scriveva, si ha l'impressione che nei mesi estivi effettivamente 'tutti' si mettevano in viaggio, che la vacanza appartenesse veramente ai beni di prima necessità. Vi erano poi dei punti fondamentali costantemente chiamati in causa ogni qual volta si parlava di viaggi. Così quasi d'improvviso si diffuse la mania del campeggio, il *Camping-Fox* (La volpe da Campeggio) e altre canzoni dipinsero con benevola ironia le insidie di questa nuova forma di viaggio, si iniziò a produrre nuovi indumenti, a sviluppare nuovi equipaggiamenti, mentre riviste specializzate fornivano informazioni su campeggi e nuovi trend. Allo stesso tempo però si ha come l'impressione che 'tutti' allora fossero in partenza per Majorca, tale era la frequenza con cui si sentiva parlare del nuovo paradiso insulare. Nuovo almeno per i tedeschi: Majorca era già stata in passato una rinomata località di vacanza frequentata soprattutto da inglesi e scandinavi. Ma in seguito all'inclusione dell'isola nel catalogo delle mete da parte degli operatori turistici tedeschi e all'introduzione di nuovi collegamenti aerei il numero dei turisti dalla Germania aumentò vertiginosamente. Nel 1955 erano già circa 15 000, rispetto ai 200 di cinque anni prima – in confronto ai flussi turistici di oggi non sono numeri enormi, ma in quella fase di rapido cambiamento si ha l'impressione che non esista nient'altro: tutti viaggiano, tutti volano a Majorca, tutti vanno in campeggio.

È in quegli anni che viene deciso il corso per lo sviluppo futuro. I viaggi verso l'estero aumentano sensibilmente, anche se solo all'inizio degli anni sessanta giungono ad uguagliare quelli interni, mentre oggi essi ammontano a circa tre quarti del totale. L'uso del treno diminuisce, e sempre più persone decidono di mettersi in viaggio con la propria automobile. Verso la fine degli anni cinquanta le percentuali di chi viaggia in macchina o in treno sono già praticamente pari. Dal 1970 in avanti la percentuale dei viaggiatori in automobile rimane più o meno costante – intorno al 60% – mentre la percentuale dei viaggiatori su rotaia fra i vacanzieri scende nel corso degli anni ottanta sotto la soglia del 10%. I viaggi in pullman per un certo periodo sono piuttosto popolari; la loro percentuale si assesta tuttavia ben presto attorno all'8%, e fino a oggi è rimasta su questo livello. I viaggi in

aereo negli anni cinquanta hanno ancora un ruolo marginale, ma si delineano per questa modalità di trasporto in ambito turistico grosse prospettive di crescita: oggi circa un quarto dei vacanzieri raggiunge le proprie mete in aereo. In quel periodo infine molti iniziano già a pensare di fare più di una vacanza all'anno. Soprattutto il turismo invernale prende piede, ma anche in estate si iniziano a fare vacanze di breve durata. Oggi circa un quinto dei viaggi di vacanza è costituito da 'seconde' o 'terze' ferie.

Lo sviluppo del turismo dagli anni cinquanta in poi è caratterizzato da una crescita incessante. Turisti sempre più numerosi, spese sempre più grandi, distanze sempre maggiori, collegamenti sempre più veloci, alloggi sempre più confortevoli, organizzazione sempre più capillare. In generale non si fa mistero degli aspetti negativi del crescente traffico turistico: l'eccessiva densità di presenze in alcune aree, la minaccia per il patrimonio naturale, il turbamento dell'equilibrio ecologico. Ma nel complesso quella della vacanza in viaggio viene presentata come la storia di un successo: un successo *tedesco*.

E però: si può veramente parlare di un successo tedesco? Non si dovrebbe piuttosto dire un successo dei tedeschi dell'ovest? A un primo sguardo superficiale parrebbe di sì, eppure così non è. Per lungo tempo quando si parlava di turismo non si pensava neanche alla DDR. Sembrava non ne valesse la pena: la chiusura totale verso l'esterno e una rigida regolamentazione interna caratterizzavano lo stato socialista, mentre 'Libertà di viaggiare!' era una delle parole chiave del cambiamento che investiva l'Ovest. Non si tratta di una mera coincidenza: l'impossibilità di scegliere liberamente la propria meta turistica, almeno durante le ferie, rispecchiava per la maggior parte dei tedeschi dell'est la mancanza di libertà di fondo della loro condizione. Ciò tuttavia non significa affatto che per i tedeschi dell'est non vi sia stato turismo, né sviluppo turistico; in alcune zone, come ad esempio sulle coste bulgare del Mar Nero o sul Lago di Balatón in Ungheria, vi furono addirittura incontri fra vacanzieri delle due Germanie. Alla cronaca di viaggio dei tedeschi dell'ovest appena abbozzata in precedenza va affiancata dunque la storia del turismo tedesco dell'est, che possiede delle caratteristiche peculiari.

In particolare è utile per far luce sulla problematica della cultura turistica della DDR il concetto di *Reisekader* (Quadro dirigente in viaggio). Con esso si indicavano quelle persone che avevano il permesso di viaggiare all'estero – e anche in occidente – senza dover passare

attraverso rigide e complicate procedure di controllo. Questo gruppo di persone, generalmente molto ristretto, non era però definito una volta per tutte; vi era infatti una specie di classifica, nelle quale si poteva essere promossi come anche degradati. Ai congressi di natura scientifica potevano prender parte di quando in quando anche persone dalla sospetta lealtà politica. L'esistenza dei *Reisekader* testimonia del fatto che anche i viaggi – compresi quelli di piacere – dovevano rientrare nel catalogo delle attività ufficialmente controllate.

La costituzione della DDR varata nel 1949 decretava il diritto alla vacanza e al tempo libero dei lavoratori. Già in precedenza l'Associazione dei Liberi Sindacati Tedeschi (FDGB) aveva istituito un ufficio per le ferie, che in seguito organizzò una buona parte dei viaggi e cercò con ogni mezzo di imporre un controllo capillare in materia. Ogni soggiorno di piacere privato doveva essere notificato all'amministrazione locale e autorizzato dallo FDGB. Nella primavera del 1953 la stretta si fece sempre più forte: all'interno dell'«Azione Rosa» la SED confiscò più di 600 hotel e altri alloggi sul Mar Baltico, la gran parte dei quali fu trasformata in case per le vacanze. Parallelamente si sviluppò un'ampia rete di gestione turistica aziendale. Le aziende più grandi costruirono case per le vacanze di loro proprietà, nelle quali al personale dipendente spettava una volta all'anno un alloggio; le più piccole ebbero qualche difficoltà e sistemarono il personale in alloggi privati e posti tenda affittati nei campeggi. Prima della caduta del Muro si contavano annualmente 40 milioni di pernottamenti organizzati; se si tiene conto di una durata del soggiorno pari a circa quattordici giorni, si perviene alla cifra di circa tre milioni di persone le quali presero parte a vacanze organizzate in quest'ambito. Altri due milioni di persone viaggiarono col FDGB. Se si contano anche le persone che si spostarono con organizzazioni quali l'Unione Culturale, la Federazione per lo Sport e la Ginnastica Tedesca, e l'Associazione per l'Amicizia Tedesco-Sovietica, queste forme di vacanza ufficiali ammontano a circa il 50% del totale dei viaggi. Ciò significa che la metà degli abitanti della DDR prese parte a queste forme di vacanza organizzata.

Sarebbe però sbagliato addebitare l'intera attività vacanziera della DDR sul conto della direzione politica. Certamente si assistette sempre a tentativi da parte del partito di trasformare i soggiorni di vacanza in occasioni di addestramento politico, ma questi tentativi non ebbero particolare successo – i vacanzieri cercavano riposo e relax, non

training ideologico. Molte delle cose che avevano luogo sotto i vessilli della politica venivano trasformate senza troppo clamore in occasioni di svago e divertimento politicamente disimpegnate. Ciò valeva soprattutto per i soggiorni all'estero, che aumentarono costantemente a partire dai primi anni sessanta. Il loro significato ufficiale risiedeva nell'esibizione e nella cura dei contatti di natura politica – la nave comprata dalla DDR in Svezia ad esempio, che poteva trasportare 500 passeggeri in terre straniere, venne battezzata significativamente 'Motonave Amicizia fra i Popoli'. Ma i contatti nei paesi di destinazione socialisti non erano affatto esclusivamente politici, e sulla Costa d'Oro bulgara come in altre località i tedeschi dell'est si distinguevano da quelli dell'ovest non tanto per la loro rigida condotta socialista, ma per il semplice fatto che avevano molti meno soldi in valuta pregiata da spendere.

A ciò va aggiunto però dell'altro: malgrado il turismo ufficiale nella DDR avesse un ruolo del tutto rilevante, l'imponente macchina dei controlli non supervisionava a tutto. Anche qui si facevano viaggi di piacere di natura privata. Solo una piccola parte della popolazione condivideva la 'cultura della dacia', e tuttavia non erano solo i pezzi grossi e i funzionari del partito a trascorrere il loro tempo libero nelle case per il fine settimana. Molti andavano a visitare parenti e amici durante le ferie. Soprattutto però è il grande numero dei campeggiatori a testimoniare l'importanza della vacanza pianificata e vissuta autonomamente per i cittadini della DDR. Ciò acquista un significato tanto più importante, quanto più si consideri come questo tipo di vacanza richiedesse considerevoli mezzi finanziari (per un'attrezzatura da campeggio decente erano necessari come niente due mesi di stipendio), nonché una certa capacità d'improvvisare, dacché nei paesi ad economia pianificata era spesso un'avventura anche solo procacciarsi i mezzi necessari di sussistenza. Decisiva fu la voglia di libertà, che era anche libertà da qualsiasi regola d'abbigliamento: il nudismo diffuso su numerose spiagge della DDR, praticato malgrado i vari tentativi di regolamentazione da parte del governo, era una dimostrazione di spontaneità certo non priva di significato politico.

Una curiosa testimonianza della volontà d'indipendenza dei cittadini della DDR fu la '*Trabi-Dachzelt*', costruita da un autista della Sassonia e prodotta in serie dal 1979. Questa tenda costruita sul tetto dell'auto poteva contenere fino a tre persone; in tal modo non si doveva più dipendere dai campeggi, che erano spesso al completo. In



principio molti campeggiatori partivano in bicicletta; ma la motorizzazione aumentò rapidamente. L'acquisto di un'automobile non era certo facile, ed era condizionato in particolar modo da lunghi tempi d'attesa; ma nei tre anni precedenti alla caduta del Muro e all'apertura dei confini quasi la metà delle famiglie della DDR possedeva un'automobile. Il numero dei campeggiatori seguiva questa percentuale; nei soli campeggi si contavano all'interno della DDR annualmente oltre 20 milioni di pernottamenti.

Non è troppo azzardato sulla base di questi numeri inferire un volume di altri due milioni di vacanzieri, così da ottenere per la ex DDR una frequenza di viaggio superiore al 60%: circa due terzi della popolazione faceva dunque ogni anno una vacanza. Questi valori praticamente eguagliano quelli rilevati nell'ex Germania occidentale. Se i tedeschi vengono considerati dei campioni del viaggiare, questa non è certo una prerogativa dei soli tedeschi dell'ovest.

Nei primi anni dopo la caduta del Muro l'intensità di viaggio dei tedeschi, peraltro già alta, aumentò di un paio di punti in percentuale, soprattutto a causa del maggiore coinvolgimento dei tedeschi dell'est nell'industria turistica. Quest'aumento venne interpretato dai più come una conseguenza della volontà di recupero dei tedeschi dell'est: non c'è da meravigliarsi – questa la versione corrente – se adesso anche gli abitanti dell'ex DDR, per decenni relegati all'interno dei loro confini nazionali, vogliono vedere un po' il mondo. Questa spiegazione non è del tutto sbagliata, ma di certo non è sufficiente. Nella passione per il viaggiare dei tedeschi dell'est si rivela anche una certa continuità: essi si spostano anche perché il viaggiare per loro non è una novità, dacché esso ha sempre in qualche modo fatto parte delle loro abitudini e dei loro piani di vita. La continuità si evince anche dal fatto che negli anni dopo la caduta del Muro molti viaggi dei tedeschi orientali avevano come destinazione le regioni della Germania occidentale, l'Austria o gli stati dell'est Europa, mentre la domanda per le località abituali dei turisti dell'ovest rimaneva piuttosto esigua. Intanto le tendenze dei tedeschi delle due Germanie vanno sempre più a coincidere, ed è facile prevedere come in un breve arco di tempo non ci saranno più differenze sostanziali nelle abitudini di viaggio fra i tedeschi dell'est e quelli dell'ovest.

L'avvicinamento è dovuto anche al fatto che esistono oramai numerose modalità di viaggio e di turismo, ritagliate su una domanda diversificata. La tavolozza delle possibilità è più ricca che mai di colori,

le offerte soddisfano le esigenze più varie, e i consumatori hanno le idee chiare su ciò che vogliono. La categoria apparentemente unitaria del 'turista' a uno sguardo più attento si rivela essere un concetto inclusivo e polivalente, che comprende persone con obiettivi e preferenze altamente differenziate.

Ci si immagini la seguente situazione: in un'agenzia di viaggi i fogli dello schedario iniziano a volare e si spargono di qua e di là. Questa situazione fornirebbe un curioso spettacolo d'insieme: il saccopelista nel Grand Hotel, l'interessata ai luoghi biblici sulla spiaggia di nudisti, il sommozzatore dilettante sull'autobus per Berlino, lo scienziato bisognoso di riposo presso gli animatori del Club Robinson. Chi fa del turismo il suo lavoro o ambito d'interesse deve avere in mente non solo la carta geografica, ma anche i più diversi modelli del viaggiare, dalla dispendiosa crociera alle più economiche mini-vacanze in famiglia, dal viaggio di gruppo all'escursionismo in solitario, dalla vacanza in campeggio a quella nel club esclusivo.

Se si presta attenzione a questa estrema varietà viene difficile credere a tendenze unitarie nello sviluppo turistico. I portavoce di queste tendenze hanno in mente per lo più il fronte 'avanzato' dell'offerta turistica, e si dimenticano con facilità che la maggior parte delle persone si muove nelle retrovie, per così dire. Dal bisogno di relax all'avventura: questa, ad esempio, è una delle tendenze considerate in espansione. Molti fatti sembrano supportare tale considerazione: forme di vacanza attiva si diffondono sempre di più; gli inconvenienti legati alla vacanza sportiva vengono accettati di buon grado, essi danno anzi una 'carica' particolare agli interessati; si programmano vere e proprie avventure, e i clienti ne accettano tutti i rischi. Ma non bisogna dimenticare che vi è ancora un grande numero di vacanzieri le cui avventure si limitano a un lembo di due metri quadri di spiaggia, e che prima di tutto cercano distensione e relax. Può anche sembrare un modello antiquato, ma di certo non è un modello al tramonto.

Chi parla di viaggi deve di necessità accettare delle contraddizioni. Contraddizioni calcolate, come la compresenza di rischio e sicurezza: non si è mai del tutto certi sulla qualità del luogo in cui si andrà a stare, ma di regola si è forniti di una garanzia per una sistemazione quantomeno accettabile. Anche contraddizioni impercettibili però, per lo più non registrate dagli interessati. Spesso si è descritto il turismo come fuga dal quotidiano, come tentativo di deviare dal binario consolidato della propria esistenza; solo le grandi distanze che si lasciano

alle spalle danno la sensazione che tutto debba essere diverso per un paio di giorni o di settimane. Al contempo però è facile rilevare quanti elementi della quotidianità vengono portati con sé in vacanza, dalle abitudini alimentari fino alla divisione dei lavori domestici: la mamma lava i piatti anche in campeggio, però può farlo in bikini...

La contraddizione più eclatante del turismo risiede nel fatto che esso minaccia di distruggere le sue stesse fondamenta. Spiagge nascoste si trasformano in riviere sovraffollate, paesaggi incontaminati diventano piste battute, antiche usanze continuano a sopravvivere esclusivamente in artificiose messe in scena. Questo è l'altro lato della medaglia del successo del turismo. C'è una via d'uscita da questo dilemma? Il cosiddetto turismo alternativo, diventato oramai di massa e praticato su grandi distanze, non è molto meno faticoso di quello tradizionale, e per una conversione al turismo 'soft' la maggior parte delle persone manca della convinzione necessaria.

Settant'anni fa il sociologo Siegfried Kracauer suggeriva come sostituto del turismo una passeggiata sullo schermo: la Riviera, che nell'originale fa l'effetto di una ripresa cinematografica, attraverso il film ridiventa natura. Nel segno delle nuove tecnologie questa suggestione prende nuovamente piede, oramai però senza alcun sottotono ironico: il viaggio virtuale conduce in maniera veloce e sicura alle destinazioni più fantastiche, e sull'autostrada dei dati non esistono certo code. E però non è possibile sostituire la passione per il viaggiare – concepito proprio come momento di evasione da un'esistenza profondamente tecnologizzata – con questi mezzi. Il viaggio – quello reale – continua. Se sarà una storia di successo o meno sarà il futuro a dircelo.



## CULTURA DEL RIDERE\*

La scena è nota a tutti: due clown iniziano a litigare, uno leva il braccio per sferrare un colpo poderoso, mentre l'altro si abbassa per schivare. Il fendente va a vuoto, e l'aggressore inizia a girare sul proprio asse in piroette apparentemente fuori controllo, in realtà eseguite con perfetta maestria. È ciò che accade non di rado – e certo con risultati ben meno artistici – in occasione di discussioni che a causa del loro tema sembrano destinate a ruotare su se stesse senza esito alcuno.

*Cultura del ridere* è un tema che, trattato seriamente, rischia di sfuggire facilmente di mano, dacché possiede un'infinità di sfaccettature. Un trucco efficace per la riduzione di tale molteplicità è la generalizzazione dell'argomento: esso viene universalizzato, e trattato come un fenomeno globale. Stranamente l'immagine che ne viene fuori in tal modo non risulta necessariamente più ampia e complessa, ma semmai più maneggevole e, per così dire, facile da trattare. La versione corrente nel nostro caso vuole che il riso, in quanto dato di fatto antropologico, sia parte del patrimonio base delle forme di espressione umana. Quest'argomento spiana facilmente la strada a un'interpretazione evolucionistica: alcuni studiosi del riso oggi si capapultano con agilità quasi scimmiesca direttamente sugli scimpanzé, i quali certo non ridono al sentire le barzellette, né alla vista dei visitatori allo zoo, ma solo quando gli si fa il solletico. I primi uomini tuttavia non avevano già più bisogno di questo stimolo corporeo; l'etologia sembra esser giunta alla conclusione che essi ridevano nel vero senso della parola. Certo, come segnale di minaccia: il digri-gnare i denti è infatti all'origine del riso. Con questo riferimento alla supposta origine istintuale del riso sono però anche segnati i confini di una tale prospettiva. Certo è che chi desidera trattare di cultura del ridere fa bene a lasciare da parte questo approccio biologico, o meglio 'biologizzante'.

E tuttavia, anche nel considerare il riso come fatto culturale, non ci ritroviamo forse a dover constatare una sorprendente comunanza

\* Da: *Lachkultur*. In: Thomas Vogel (a c. di), *Vom Lachen. Einem Phänomen auf der Spur*, Tübingen, 1992, p. 9-23.

fra le culture? Il riso, in tutte le sue dimensioni e varianti: l'aperta derisione, il sorriso affettuoso, la risata di contentezza o di presa in giro, il sorriso amichevole o di cortesia, quello che ispira fiducia, il risolino beffardo o ironico – tutte queste possibilità sembrano costituire un inventario comunicativo universale, ultra-linguistico. Ma a parte il fatto che la realizzazione fisionomica di queste forme differisce altamente, ciò che importa è valutare in che contesto sociale il riso ha luogo e quale significato gli viene attribuito. Detto altrimenti: chi, perché, come, in che occasioni e con quali effetti ride. E qui si spalanca davanti ai nostri occhi un panorama vastissimo, una disseminazione indefinita di campi difficilmente demarcabili, nei quali è possibile trovare forme e significazioni innumerevoli. 'Cultura del ridere' è una tematica costitutivamente plurale; è necessario dunque delimitare sensatamente la molteplicità contenuta nella locuzione.

A tal fine vorrei proporre tre approcci fondamentali. In primo luogo vorrei rivolgere la mia attenzione alla differenziazione spaziale ovvero culturale del ridere. In secondo luogo mi propongo di affrontare il tema della sua diversificazione temporale, prendendo in considerazione le dominanti culturali del riso in epoche diverse. Infine, rivolgendomi al presente, mi pongo la questione se la cultura del ridere possa essere concepita in senso normativo, ovvero se sia possibile parlare di una cultura del ridere buona o cattiva, accettabile o inaccettabile, e così via.

## 1.

Parto nuovamente dall'opinione diffusa che il ridere – così come la sua controparte, il piangere – sia un fenomeno affatto elementare, che si manifesta nel singolo in determinate situazioni; dunque un fenomeno insieme universale e individuale. Vi è un aneddoto spiritoso che mostra come colui che non riconosce questo doppio carattere del ridere, individuale ed elementare al contempo, si esponga al ridicolo. Un parroco (o chiunque sia: il riferimento professionale non è necessario) viene trasferito in una nuova parrocchia. Nell'occasione del primo funerale, egli chiede: "Qui si piange già nella camera mortuaria, o solo una volta giunti alla fossa?" Una domanda strana, colpevolmente

ingenua, perché non coglie, e anzi ferisce le norme affettive della nostra società, e che per questo è destinata a suscitare il riso.

E tuttavia l'ingenua domanda del parroco si basa sulla constatazione di un reale stato di fatto: e cioè che anche le emozioni vengono definite, nonché indirizzate, dalla collettività. L'acculturazione, cioè l'esercizio di appartenenza dell'individuo a una data cultura, non si limita infatti alle forme di cui facciamo uso cosciente, ma regola anche la nostra economia affettiva. Sebbene ciò appaia oggi meno evidente, essendo in atto una decisa tendenza verso l'individualizzazione, non si tratta affatto di una questione superata. Grazie all'accresciuta mobilità abbiamo anzi continuamente sotto gli occhi esempi di culture meno individualizzate: penso ad esempio alle forme di lamento rituale (organizzate in pubblico con grande clamore e partecipazione, secondo un preciso protocollo tramandato nei secoli), praticate in occasione di funerali, ma anche di malattie o eventi simili, nei paesi del sud Europa, dove si piange e si ride altrimenti.

Per rimanere agli usi in ambito funerario: vi sono popoli al mondo presso i quali si scherza coi cadaveri in una maniera che per noi sa di *humour* nero ("Mamma, posso giocare con la nonna?" – "No, ti ho detto che la bara deve rimanere chiusa!"); da noi si tratta di una possibilità più teorica che pratica. E però in occasione di banchetti funebri (molto meno appetitosi di quanto la parola suggerirebbe) anche da noi si impone solitamente il riso quale liberazione individuale dall'insostenibile carico del lutto, ma anche come rito di alleggerimento della pressione condivisa.

Il riso, così come il pianto, tanto nel suo modo di manifestarsi, quanto nelle sue motivazioni, nella sua intensità e varietà, è definito socialmente, attraverso la collettività, e va compreso all'interno del suo orizzonte culturale specifico. Se proviamo a rimpicciolire l'unità di misura, ovvero se iniziamo a operare su distanze maggiori, ciò risulta presto chiaro. A molti sarà capitato di constatare la quasi irritante gentilezza dei visitatori dell'estremo oriente, la cui manifestazione più corrente è l'imperterrito sorriso stampato sul volto. A prescindere da una certa stilizzazione o disciplina fisionomica, si tratta in questo, come in altri casi, di riconoscere le differenze culturali nella definizione e classificazione delle situazioni nelle quali è lecito o richiesto il riso.

In una scenetta diventata ormai famosa una giapponese di ritorno dal crematorio mostra sorridendo alla signora inglese presso la quale

sta a servizio l'urna che porta con sé, affermando contenta: "Questo è mio marito". La signora inglese vide in ciò un segno di estremo cinismo. Certo non è da escludere che una 'ignobile vecchia' (alludo al magnifico racconto omonimo di Bert Brecht), una vedova inacidita possa soddisfare col suo riso amaro il proprio desiderio di vendetta nei confronti di un marito che fu causa di numerose delusioni e sofferenze. Questa scena ricorda anche un po' lo spirito da balera di una barzelletta dei vignaioli di Tübingen, nella quale i portatori dell'urna giungono alla casa in lutto con l'urna vuota, perché durante il tragitto hanno dovuto provvedere con le ceneri a rendere praticabile il terreno reso sdruciolevole dal ghiaccio (essi cercano poi di procurarsi della cenere all'ultimo momento prelevandola da un secchio dei rifiuti, per cui la vedova in lutto al posto del marito trova dei gusci di uovo all'interno dell'urna). Il gesto della giapponese *potrebbe* essere cinico, ma il suo senso, definito e tramandato all'interno dell'orizzonte culturale giapponese, è tutt'altro: la donna straniera, e gli estranei in generale, non devono essere appesantiti col carico del dolore e del lutto. Il riso in questo caso è comandato dall'etichetta.

Lo studioso di folklore statunitense Barre Toelken presentò alcuni anni or sono ad una conferenza l'analisi di una serie di incomprensioni culturali delle quali era stato egli stesso inconsapevole protagonista, e che avevano suscitato il riso di altre persone. Buon conoscitore delle usanze indiane, egli prese parte ad una caccia all'alce e ai successivi rituali festivi. In tale occasione egli divenne l'oggetto di un celiare ambiguo sul naso dell'alce, e non riuscì a capire se gli indiani lo considerassero una prelibatezza o al contrario qualcosa di immangiabile (questi due estremi peraltro sono anche da noi spesso curiosamente accostati). Solo in seguito egli venne a sapere che ogni tribù la pensava diversamente, e che pertanto non esisteva un'opinione comune al riguardo. Inoltre (ciò che lo irritò maggiormente) egli fu soggetto se non a un'aperta derisione, certo a un costante sorriso, che sapeva tanto di sfrontò, da parte di un gruppo di uomini indiani, allorché, da cantante eccellente qual'è, conoscitore della lingua e delle tradizioni musicali indiane, iniziò ad accompagnarli nel canto con la propria voce. Il motivo dell'ilarità da lui suscitata gli rimase a lungo oscuro, finché alcuni mesi più tardi venne a sapere che gli indiani cantano di regola in un registro molto alto, mentre lo studioso bianco aveva attaccato un'ottava sotto. Ciò ricordò agli uomini il canto delle loro donne, di un'ottava superiore rispetto al loro, sicché in rapporto



al basso sonoro dello scienziato essi si sentirono come delle donne, e trovarono la situazione molto divertente.

Quando si parla di riso fra popoli e culture solitamente si menzionano soltanto le storie o le barzellette nelle quali i rappresentanti di un certo gruppo etnico ridicolizzano quelli di un altro gruppo. Gli Stati Uniti d'America, presunto *melting pot* di tutte le diversità, in realtà terreno di nutrimento di culture etniche pertinaci e ostinate, sono un terreno di osservazione ideale per questi scherzi. Nei quali alcuni gruppi vengono declassati, altri elevati di rango, vengono stabilite o comicamente sovvertite gerarchie a base etnica, gelosamente custoditi grossolani pregiudizi, spesso in maniera decisamente aggressiva, tanto che l'americanista tedesco Gert Raeithel ha intitolato la sua collezione di barzellette etniche: *Ridi, se ci riesci!* Irlandesi rozzi e ubriacconi, italiani corteggiatori e bigotti, cinesi furbi e fraudolenti, ebrei avari e abili negli affari, polacchi incomparabilmente tocchi, negri e negre (uso quest'espressione con cautela, e faccio uso cosciente della desinenza femminile), dipinti come ladri, stupidi, pigri, violenti ed esageratamente erotici: sono loro, nonché i migranti dell'America del sud, i soggetti di queste barzellette.

Anche da noi si trova l'analogo di queste canzonature a carattere etnico. Esse avevano raramente come oggetto gli stranieri, prima che negli ultimi decenni prendesse piede l'immigrazione in massa di lavoratori provenienti da altri paesi. Le barzellette sui polacchi nel distretto della Ruhr o nella Slesia superiore costituivano l'eccezione piuttosto che la regola. Lo scherno reciproco rimbalzava soprattutto fra regioni confinanti o unite da un rapporto politico particolare; cattiverie di vario tipo e incomprensioni reciproche fra bavaresi e prussiani riempiono ad esempio le pagine delle riviste satiriche dopo la fondazione del *Reich*. Questo scherno a base etnica non è affatto scomparso e di quando in quando compare una nuova serie di scherzi riferiti alla popolazione di una determinata area o regione. Recentemente ad esempio il ruolo della vittima è stato affidato ai frisoni dell'est, che guardano verso il mare per vedere se l'onda del sesso arriva, e che a dicembre escono di casa solo dalla finestra, perché Natale è 'alle porte'. L'incredibile successo delle barzellette sui frisoni dell'est non si spiega soltanto col fatto che la loro nascita è stata patrocinata da Radio Amburgo, e che la loro diffusione è stata favorita dai mass-media. Esso si spiega piuttosto col fatto che i contorni dei diversi ceppi tedeschi sono andati sempre più sfumando dopo la guerra, venendo

così man mano a scomparire il reale pretesto per lo sfottò reciproco. I frisoni dell'est, un piccolo gruppo etnico periferico e in via di estinzione, hanno in qualche modo compensato questa mancanza, attirando su di sé tutti i vecchi aneddoti etnico-regionali oramai in declino.

Non è certamente un caso se i motti di spirito ricominciarono ad orientarsi verso gruppi più numerosi e barriere reali allorché si giunse a nuove forme di confronto: penso ad esempio alle tante barzellette nelle quali i tedeschi dell'ovest (i *Wessis*) si prendono gioco dei tedeschi dell'est (gli *Ossis*) e del loro fragile mondo (incarnato emblematicamente dalla vecchia automobile *Trabant*).

Accanto a questi conflitti di contenuto fra culture, popoli e gruppi etnici bisogna però anche prestare attenzione alla coloritura specifica dello *humour*. Herbert Schöffler nella sua *Piccola geografia del motto di spirito tedesco* si è chiesto se e come sia possibile tracciare una mappa dello *humour* tedesco, nonché con quali mezzi e quali obiettivi si raccontano barzellette e si fa spirito in diversi contesti geografico-ambientali. Altri studi specifici gli sono seguiti, come ad esempio quello di Heinrich Lützeler con la sua filosofia dello *humour* di Colonia, oppure quello di Thaddäus Troll, che ha impietosamente analizzato l'umorismo – nonché la mancanza di *humour* – degli svevi. Si tratta di miniature che meritano certo una lettura, anche se quasi tutto ciò che vi è contenuto è contestabile. Quando Lützeler richiama l'attenzione sulla maestria del dialogo a tu per tu delle donne delle pulizie o del mercato di Colonia, che risulta scioccante ai forestieri per quanto è agile e diretto, viene da chiedersi se non si tratti in questo caso di una questione di carattere professionale, piuttosto che geografica o ambientale – ad un'analisi attenta la geografia sconfinava qui nella sociologia. Schöffler consegna a Monaco il primato sulla barzelletta delle due donne incinte sul tram: a una il controllore procura un posto a sedere, e l'altra, indignata, lo aggredisce: "Embè! Che credete che a me mi ha punto 'na vespa?". La versione berlinese "che vi sembra una puntura di zanzara?" per Schöffler non rispecchia il dato anatomico e suona "forzata". Ma sarebbe più giusto dire che è semplicemente diversa. Per quanto concerne la genesi poi bisognerebbe ricordare che la gran parte delle barzellette in circolazione ancor oggi è di origine ebraica, e questa probabilmente non fa eccezione.

Gli ebrei sono considerati a ragione "il popolo spiritoso per eccellenza". E tuttavia essi non lo sono da sempre, né certo per virtù innate o ereditarie. Lo spirito ebraico è piuttosto un effetto collaterale, quasi

un antidoto alle sofferenze cui questo popolo è stato soggetto nei secoli. Migrazioni e persecuzioni hanno esposto gli ebrei al contatto con le culture più varie, nei confronti delle quali essi hanno sempre dovuto affermare la loro spiritualità attraverso strategie (auto)ironiche. La popolazione ebraica è stata però anche protagonista e promotrice del processo di modernizzazione, che ha fatto raggiungere alla comicità vette espressive di acutezza e raffinatezza estrema.

La considerazione della dimensione spaziale della risata sfocia a questo punto in quella della sua stratificazione temporale e del suo sviluppo storico. È quest'ambito che mi proverò a saggiare nel paragrafo a seguire.

## 2.

Il tema del ridere è strettamente connesso al nome e all'opera di Michail Bachtin, il celebre storico della letteratura sovietico che ha fatto di questo argomento il centro dei suoi lavori su Rabelais e Dostojewskij. In Germania egli attirò inoltre attenzione allorché dei brani dei suoi libri vennero pubblicati nel 1969 col titolo *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur* (Letteratura e carnevale. Sulla teoria romantica e la cultura del ridere).

Bachtin lega saldamente il tema del riso all'opera mostruosa, e al contempo grandiosa, di François Rabelais, dove si esprime una visione del mondo che pone tutto, da ciò che è più santo a ciò che è più triviale, sotto la luce del comico; essa rappresenta come una sorta di enciclopedia parodistica, che abbatte tutte le barriere del prevedibile e del consueto. Bachtin sostiene la tesi che, malgrado tale cultura del ridere non fu invenzione di Rabelais, lo scrittore rinascimentale le diede una forma definitiva, salvando in ambito estetico-letterario quella che in passato era stata una forma di vita di ben più ampia portata.

Nel 'modo di sentire carnevalesco' – che è sempre pronto a ridere su tutto e tutti, a mettere in discussione qualsiasi significato, a trascinare tutto ciò che è spirituale nella concreta materialità della carne – Bachtin vide una contro-strategia del Medioevo alla rigida e spiritualizzata concezione religiosa del tempo, un'opposizione portata avanti da tutto il popolo contro l'insistenza sulla serietà, e dunque

sull'immutabilità, da parte delle forze del dominio spirituale e secolare, una rivolta permanente contro gli intimidatori rituali ecclesiastici, un superamento della paura cosmica.

Dopo un'entusiastica ricezione l'opera di Bachtin (che ben rientrava nella nuova idea di una storia dal basso, di una storia sociale della cultura popolare) è stata di recente oggetto di pesanti critiche, per ultimo da parte di Ditz-Rüdiger Moser, il quale afferma che col termine 'carnevalesco' Bachtin trasferisce una categoria d'uso ben definita nel tempo e nei contenuti a una più generale forma di coscienza dell'illimitato, di ciò che spinge oltre i confini consueti. Secondo Ditz-Rüdiger Moser strategie di organizzazione e di regolamentazione dall'alto erano già caratteristiche delle manifestazioni carnevalesche medievali, e in generale non è possibile sostenere l'ipotesi di una rigida divisione fra la serietà dei signori in quanto strumento di gestione e mantenimento del potere, e il riso quale unico mezzo di resistenza del popolo indisciplinato. In realtà vi è testimonianza di numerosi discorsi in lode del riso e di svariate manifestazioni di comicità nella lingua dei potenti di allora, cioè il latino, ed è ovvio che gli strati alti della popolazione avessero una maggiore libertà di dedicarsi ai piaceri della comicità rispetto al popolo, spesso condannato alla stolidità serietà. La liberazione del popolo attraverso il riso: era questo certo anche un sogno proibito del letterato russo ridotto al silenzio dal terrore staliniano.

Malgrado tutte le critiche l'efficacia del concetto bachtiniano del carnevalesco è più che comprensibile. Michail Bachtin ha elaborato in maniera personale quella visione del mondo che mette in discussione tutto, compreso ciò che è più ordinato, puro, addirittura sacro, ricordando l'aspetto caotico, materiale e corporeo della vita, attraverso immagini di corpi provvisti di ipertrofici simboli di fertilità, riferimenti alla sessualità più basilare (solo parzialmente repressa dalla civiltà), la rozzezza delle parole e dei gesti, il trionfo delle oscenità.

"Tutto ciò che nel mondo consueto ispirava terrore", così scrive Bachtin, "si trasformava in un giocoso spauracchio". Questa attitudine mirava a sottolineare l'imperfezione del mondo, piuttosto che la sua perfezione. Forzando un po', si potrebbe arrivare a dire che essa mirava alla disarmonia prestabilita del mondo, al cospetto della quale il riso si rivelava come l'unica teologia possibile.

Se si vuole caratterizzare il progetto di Bachtin in questo modo, bisogna riconoscere che egli ha definito la valenza del riso nel mondo medievale, e più generalmente pre-moderno, in maniera piuttosto

discutibile. È certamente vero che non si può mettere l'intera opera di Rabelais sul conto della cultura del riso medievale; ed è anche vero che questa cultura non si manifesta sempre con una pregnanza eguale a quella che si trova nella sua opera. Eppure le testimonianze medievali del riso che ci sono pervenute rientrano in questa certo non nettamente definita categoria bachtiniana. Basti citare ad esempio il canto di Neidhart, un *bestseller* medievale nel quale un contadino gioca un brutto scherzo al cavaliere Neidhart. Questi trova la prima violetta di primavera, la ripara col suo cappello e si precipita dalla sua signora per comunicarle la scoperta. Il contadino però letteralmente ci caga sopra (e questo non solo in senso figurato) e quando fa ritorno con la sua signora Neidhart fa una figuraccia.

Si potrebbero anche citare le avventure e disavventure di Till Eulenspiegel, sovente scatenate da fraintendimenti verbali, dal prendere alla lettera con malizia ciò che viene detto, e che spesso però sfociano nella sfera delle trivialità più grossolane. E inoltre poesie sconce, nelle quali trova sfogo tutto ciò che viene proibito dal *bon ton*, farse che fanno mostra di una sessualità esagerata (ma certo: cos'è esagerato in un tale mondo?), di eccessi nel bere e nel mangiare.

La cultura del riso si fa poi anche strada in ambito religioso. La rigida dottrina cristiana bandì il riso da questa umana valle di lacrime. "Ma nella prassi la cristianità non si è attenuta a questa teoria", come sostiene Walter Haug. Si può portare come esempio a tal proposito la straripante gioia pasquale, un sorta di falla attraverso la quale il comico si fece strada nella sobria liturgia medievale. Persino nelle rappresentazioni liturgiche della crocifissione e della resurrezione si insediarono degli elementi comici, non lasciati all'improvvisazione personale – come nel teatro popolare, dove colui che era crocifisso al posto di "tutto è compiuto" gridava "tutto è compiuto" –, bensì intenzionalmente e senza alcun timore reverenziale. La scena dell'acquisto dell'unguento da parte delle Marie è arricchita da divertenti battibecchi fra i merciai, i giovani corrono al sepolcro del signore come se fossero dopati, e il Cristo risorto si prende gioco di quelli che incontra una volta uscito dalla tomba.

La contrizione morale era talmente rigida non poter essere rispettata del tutto, e dalla sua discrepanza con la realtà dovevano risultare necessariamente degli effetti comici. Alcune fantasie religiose, come ad esempio quelle sui miracoli dei santi, raggiungevano inoltre una tale assurdità da acquisire una tinta comica se confrontate con le

esperienze di tutti i giorni. L'immagine del San Lorenzo che, giacente sulla griglia infuocata, consiglia ai suoi carnefici di girarlo perché è ormai ben cotto da un lato, è da leggersi certo come un'enfasi sulla virtù del martire, che ne esalta la santità, ma *al contempo* come una svolta ironica intesa a suscitare il riso. La credenza nell'aldilà e la comicità in fondo sono accomunate dal loro mettere in discussione lo status quo che vige al di qua.

Questo sguardo alla comicità in ambito religioso relativizza il modello antagonistico di Bachtin, che vede il riso come una forma di resistenza contro la repressione degli istinti vitali da parte delle forze del dominio. Ma mentre gli storici della cultura per lungo tempo hanno visto in queste forme di comicità eccessiva solo una perversione – “la scena dei merciai è stata il terreno di coltura sul quale ha lussureggiato il fetido fungo dell'umore da giullare –, Bachtin richiama l'attenzione sul diritto all'esistenza e sulla dignità della ‘vile’ risata.

Il più basso piacere dei sensi sembra essere un elemento onnipresente, certamente dominante, della comicità medievale. Ovvero diffuso in tutti gli strati sociali: ciò depone contro la costruzione bachtiniana sulla cultura popolare del riso. L'aggettivo ‘medievale’ si volge però anche contro il ricorso a ‘costanti antropologiche’. Che si operi col presupposto di tali costanti o meno è a mio modo di vedere una questione di interesse cognitivo. In ogni caso bisogna tenere in mente quello che si potrebbe definire il paradosso della generalizzazione: più generalizzo, meno le categorie da me utilizzate hanno da dire. Per fare un esempio: ridere “per gioia e per amore” o “per il rilassamento susseguente a un evento imprevisto” sono sicuramente fenomeni *relativamente* costanti; ma queste formule non fanno di certo luce sulle infinite particolarità della cultura del ridere.

Una delle caratteristiche della cultura del ridere medievale è senza dubbio l'aspetto sensuale e grossolano. Certo, nella poesia colta (nelle massime e negli scherzi ironici e taglienti degli umanisti ad esempio) e anche nei generi popolari si scorgono già i segni di una più forte spiritualizzazione della comicità. Il dramma breve di Hans Sachs – ancora oggi rappresentato di quando in quando – sull'erudito che sale in cielo prende avvio con un gioco di parole, un *qui pro quo* lessicale: lo studioso vagabondo rivela a una contadina vedova di essere diretto verso ‘Parigi’; lei però capisce ‘Paradiso’ e lo equipaggia con vestiti e vivande per il defunto marito, nonché con un cavallo per arrivarvi più in fretta.

Lo scambio lessicale in questo caso è il punto d'avvio di una piacevole scenetta. La struttura è opposta rispetto a quella della barzelletta moderna, nella quale un'azione molto più concisa, spesso solo suggerita o allusa, sfocia in un finale a effetto. Accenni a questa forma si trovano già presto in facezie ed epigrammi; la barzelletta viene però a sostituire il genere di spirito popolare solo col (relativamente) recente processo di modernizzazione. Essa trova infatti un terreno favorevole proprio dove il 'terreno' viene a mancare sotto ai piedi, ovvero nelle città; rispecchia una maggiore prontezza di spirito, e velocità dei riflessi; riflette un habitus comunicativo più veloce e denso, porta in sé il segno della fuggevolezza. La barzelletta è prima di tutto il sintomo della pluralizzazione dei punti di vista (che non inizia di certo con la post-modernità), dell'incrocio di mondi esperienziali i più diversi, del connubio e della convivenza di ambiti normativi disparati, ai punti di contatto fra i quali sorgono tensioni che vengono scaricate, e così neutralizzate, attraverso la comicità.

Non c'è quindi più traccia dell'antica cultura del ridere? Personalmente credo che il contrario sia vero. La vecchia cultura del ridere è come immersa, nascosta nell'umorismo affatto materiale dei bambini, nel quale l'elemento scatologico – il passato da poco dominato dalle escrezioni corporee incontrollate – e quello sessuale – spesso ancora non compreso – giocano un ruolo fondamentale. Immerso però anche nella banale comicità della cultura di massa e nel cattivo *humour* da intrattenimento, dove la comicità non rifugge da infermità corporee e da grossolani giochi di parole, dove scene e forme grottesche (anche in riferimento al corpo: i mostruosamente grassi, i terribilmente magri, i gobbi e gli strabici) sono fatte oggetto di risate a crepelle.

Cultura del ridere? Sì, ma parziale, senza ritorno al tutto, senza l'imperativo della profanazione totale e della relativizzazione radicale, com'era il caso nel mondo del riso dipinto da Bachtin. Forse quest'eredità viene però conservata da tutt'altra parte, in un luogo inaspettato: ad esempio nelle forme moderne dell'*humour* nero, perverso o assurdo, nel folle gioco alla dissoluzione del senso delle parole. Certo, questa è una forma comica di altro tipo, non più ancorata alla ritrosa materia corporea, ma che si manifesta in accenti già quasi astratti. Eppure anch'essa, nel suo prendersi gioco di tutti i riferimenti di senso non si ferma davanti a niente e nessuno, e consegna alla comicità tutto ciò che è nobile e sacro agli uomini (per lo meno finché essi stessi non vengono trascinati al riso).

Ma è dunque giusto giudicare positivamente questa sfrontatezza del riso, questa impietosa radicalità del comico?

### 3.

Giungo ora alla terza questione, cioè se sia possibile individuare un metro di giudizio per la cultura del ridere, e se questa possa essere definita in senso normativo, cioè in rapporto ai concetti di giustizia ed accettabilità etica. Per chiarire ciò che intendo mi servirò di un'analogia, e cioè del concetto di 'cultura politica'. Questa nozione ha origine nell'analisi scientifico-descrittiva: basandosi su una serie di parametri si misurava e metteva a confronto il comportamento politico delle popolazioni di nazioni diverse. 'Cultura politica' però è diventato in seguito anche un concetto normativo: quando i parlamentari auspicano una maggiore cultura politica da parte dei loro avversari, o quando ci si lamenta della decadenza della stessa, alla base di ciò si suppone vi sia l'idea di una cultura politica solida, sana e funzionante.

Analogamente, la domanda che vorrei porre a questo punto è: si può parlare di una cultura del ridere appropriata, solida e sana? Detto altrimenti: è possibile affermare quali forme, funzioni e motivi scatenanti del ridere sono accettabili, e anzi auspicabili, e quali altri invece vanno giudicati negativamente?

Per rimanere nell'ambito dell'analogia da me scelta, viene da domandarsi come stiano le cose con la cultura politica del ridere. È questo un terreno molto vasto, che comprende tanto le irripetibili barzellette su Kohl, quanto le gaffe verbali dei membri del governo, tanto il sovversivo sarcasmo dei gruppi di resistenza politica quanto i mordaci attacchi sui temi d'attualità da parte di caricaturisti e cabarettisti. Quando si tratta di dar giudizi su quest'ambito specifico della cultura del ridere i pareri sono per lo più unanimi: l'*humour* politico è in cattivo stato. Con una certa nostalgia ci si ricorda delle interruzioni parlamentari di Herbert Wehner – che ad un'attenta analisi appaiono in realtà più rudi che spiritose –, e si richiamano volentieri alla mente i tempi in cui l'*humour* della classe politica era più mordace. Questa nostalgia è però discutibile, poiché la cultura del ridere è tanto più aggressiva, quanto maggiore la pressione e più angusti i margini



d'azione. Un contesto politico democratico e liberale non ha bisogno di troppe valvole di sfogo. Le lamentele dei cabarettisti, che affermano sempre di sbattere contro muri di gomma, potrebbero essere interpretate in senso positivo, se solo questa metafora non nascondessero un lato oscuro: l'agilità strutturale attraverso la quale ai politici riesce sempre di eludere gli attacchi sferrati contro di loro, forniti come sono del ritornello politico del proprio gruppo parlamentare, che parte in automatico appena aprono bocca, e coperti da un'anonima divisa che li spersonalizza e deresponsabilizza. Il compito del cabarettista e la risata politica sono diventati più difficili, ma di essi certo non si può fare a meno.

Vi è un secondo complesso problematico: nel riso è spesso contenuto un aspetto derisorio, di esclusione e declassamento, e ciò lo rende spesso sospetto. Credo però che il riso debba essere assolto, quando ha come oggetto i potenti. La derisione dal basso verso l'alto è una delle possibilità positive della cultura del ridere, la quale invece diventa sospetta quando cede acriticamente al dislivello creato dallo squilibrio delle forze in campo, e trova sfogo esclusivo su persone o gruppi già di per sé marginalizzati. Certe giocosità carnevalesche, comprese quelle mandate in diretta televisiva da Magonza (una delle città del Carnevale, NdC) sono sintomatiche di un certo stato di salute del popolo. Certo, se le barzellette e le battute ironiche non sono abbastanza impietose non è il caso di mettere immediatamente in dubbio l'integrità del narratore, come Walter Haug auspica più in generale per gli studiosi del comico. Anche qui bisogna procedere con la necessaria leggerezza. Valutazioni troppo rigorose vanno relativizzate anche solo per il fatto che nelle barzellette e nelle battute in generale l'obiettivo di solito non è la messa a nudo di un avversario reale, bensì l'effetto comico, che è un prodotto dinamico e relazionale. Le barzellette, anche quelle più realistiche, sono sempre un genere letterario, un tipo di finzione. Ad esempio: le barzellette sul conte Bobby sono forse dirette contro la nobiltà? No di certo, eppure rimangono molto spiritose, poiché trasmettono e conservano un'immagine stereotipa del nobile, un po' storica e un po' fittizia. Che le barzellette non uccidano lo dimostra anche Helmut Kohl, la cui quasi mitica capacità di sopravvivenza richiama alla mente l'antico poema alto-tedesco *Georgslied*.

Terza questione: ci sono confini per lo *humour*, il cui potere di provocare piacere (Freud l'ha mostrato in maniera ancora insupera-

ta) risiede principalmente nell'infrazione dei tabù? Cosa è permesso allo *humour*? “Cosa è permesso alla satira?”, si chiedeva Tucholsky, rispondendosi lapidariamente: “tutto”. E tuttavia per lui la satira era un genere inscritto in un terreno di ferma responsabilità etica; anche lui sapeva che la satira può tramutarsi in banale, maliziosa invettiva. Nondimeno, di tabù intoccabili dalla risata non ce ne possono essere. Ad esempio: è legittimo l'*humour* nero che prende di mira gli storpi o gli invalidi, le storie sui penosi ‘passi falsi’ della cieca Helen Keller, l'allusione ai ‘guidatori di Opel Manta’ che si versano olio bollente sul viso per assomigliare a Niki Lauda, i commenti corrosivi sulle vittime del disastro del *Challenger* (Seven-Up...)? È certamente una questione di gusti se si è o meno disposti a raccontare o ascoltare questi scherzi; ma è sbagliato prenderli sul serio, e almeno nell'ultimo caso si tratta anche di un tentativo di strappare l'indicibile e l'incomprensibile a un doloroso mutismo, servendosi di una sorta di *humour* nero collettivo.

Il concetto di *humour* da noi in Germania è solitamente riservato a forme più miti di comicità rispetto alla barzelletta e al motto di spirito. Questa opposizione ha una storia poco edificante: si cerca spesso di compensare la mancanza di spirito, tradizionalmente attribuito ai frivoli francesi e bollato di superficialità, con l'insistenza su una pretesa profondità spirituale (chiaramente riservata ai tedeschi). Indubbiamente c'è da chiedersi – e questa è la mia quarta e ultima domanda – se il motto di spirito non abbia in sé un potenziale di deriva caotica. Lo spirito folleggiante è capace di costruire sorprendenti rapporti di senso, ma solo per distruggerli subito dopo, in una permanente dimostrazione di denso nonsenso, una forma di spirito priva di identità, al quale non è permesso ritornare in se stesso, una raffinata e stramba mistura di arguzia e stupidità. Robert Musil ha rivelato tutta la portata poetica della stupidità: l'uomo che alla domanda “chi era Pietro?” risponde “ha cantato tre volte” è secondo Musil molto vicino alla poesia. Questo tipo di gioco sfrenato col senso è forse la forma più genuina di comicità postmoderna, e rispecchia certamente la nostra realtà frammentata.

Un ultimo esempio: una studentessa scrive un lavoro al computer, e alla fine lo corregge attentamente con un programma di correzione ortografica. Il suo lavoro parla di Durkheim, ma il computer continua a chiederle se non intenda piuttosto dire ‘turkey’ (inglese per ‘tacchino’) o ‘Turchia’. Esso però non ha solo dubbi sui nomi propri. Nel

testo c'è scritto 'ricercatrice' – il computer, chiaramente programmato da un sessista, le chiede se non voglia piuttosto sostituire la parola con 'ricercatore'? Questa è una dimostrazione quotidiana del fatto che oggi mondi diversi fra loro coabitano in uno spazio ristretto, producendo effetti comici quando vengono a toccarsi. La formazione dello FC Nürnberg si trasforma in Handke in una spiritosa poesia, e le parole di un cruciverba possono essere lette come il folle collage di un mondo dalla complessità imperscrutabile, per risolvere la quale è necessaria tuttavia la più ferrea razionalità.

Il motto di spirito non è in grado di rimettere in sesto il mondo scompaginato, e si concede sempre più spesso all'assurdo. Significa ciò forse la fine della comicità? Le vicende riguardanti parti meno fortunate del pianeta di cui veniamo a sapere ogni giorno sembrano ricordarci costantemente che tutta la nostra allegria è destinata a svanire, il nostro riso ad abbandonarci. Non credo di giudicare con leggerezza se mi dichiaro non d'accordo con questa visione. Il comico è una strategia per rapportarsi a cose e vicende altrimenti difficilmente approcciabili; Michail Bachtin formulò il suo sogno della cultura del ridere giacendo a letto con le gambe amputate, afflitto da un'incurabile malattia alle ossa, perseguitato politicamente e costantemente sotto tiro. La comicità confina sempre con la disperazione; essa costituisce spesso l'unica possibilità di 'contrabbandare' il negativo nel reame del positivo: colui che ride gioca senza soldi ma vince comunque.

*In extremis* possiamo sempre rifarci agli etologi, e vedere nella risata un semplice digrignare i denti. E certo in futuro di occasioni a proposito non ne mancheranno.



# KANNITVERSTAN: ASCOLTARE, COMPRENDERE E FRAINTENDERE\*

*Kannitverstan*: è questa la versione abbreviata (e piuttosto raffazzonata) dell'olandese 'ik kan niet verstaan' ('non capisco'), peraltro non più molto comune. Soprattutto però è il titolo abbreviato della graziosa storiella che Johann Peter Hebel nel 1809 inserisce nel suo calendario, il *Rheinländischer Hausfreund*. Si tratta della storia di uno che ingenuamente scambia la parola *Kannitverstan* per un nome proprio, attingendo però attraverso quest'errore ad una sua verità. Hebel non inventò la storiella. Già nel 1782 'Monsieur Kaniferstan' fece la sua comparsa in un piccolo volume di racconti francesi intitolato *Les Numéros* (i biglietti della lotteria), e vi sono delle versioni e dei riferimenti alla vicenda precedenti alla pubblicazione di Hebel. Tuttavia fu lui a raccontarla in maniera magistrale, senza eccessivi ornamenti retorici, con estrema cura e posatezza, infondendola di un umano sentire intercalato da occasionali spezzature ironiche.

Hebel racconta come un giovane apprendista artigiano arrivò un giorno nella 'grande e ricca Amsterdam, città di commerci'. Lì giunto gli cadde sotto gli occhi una casa grande e bella:

osservò lungamente e con grande ammirazione lo splendido edificio, i sei camini sul tetto, i bei cornicioni e le alte finestre, più grandi della porta della casa paterna. Infine non riuscì più a trattenersi, e rivolse la parola ad un passante: 'buon uomo', gli disse, 'non mi potreste dire come si chiama il padrone di questa splendida casa, con le finestre piene di tulipani e violaccicche?' L'uomo però, che probabilmente era intento a faccende più importanti, e che malauguratamente capiva tanto poco della lingua tedesca quanto il nostro della olandese (cioè niente), rispose in maniera secca e sbrigativa: 'Kannitverstan', e filò via per la sua strada. Si trattava semplicemente dell'espressione olandese per 'non capisco', ma il giovane straniero credette si trattasse del nome dell'uomo di cui aveva chiesto. 'Il signor Kannitverstan deve essere molto ricco', pensò, e continuò per la sua strada.

\* Da: *Kannitverstan. Vom Zubören, Verstehen und Mißverstehen*. In: Thomas Vogel (a cura di), *Über das Hören. Einem Phänomen auf der Spur*, Tübingen, 1996, pp. 9-25.

Si diresse poi al porto, e lì prese ad osservare attentamente una grande nave giunta dall'India, dalla quale venivano scaricate balle, ceste, botti piene di zucchero e caffè, riso e pepe.

Dopo avere osservato la scena per lungo tempo chiese ad uno che passava di lì con una cesta sulle spalle quale fosse il nome del fortunato al quale il mare dava tali e tante ricchezze. 'Kannitverstan', rispose quello. Egli pensò allora: 'eh sì! Uno che commercia tali ricchezze sopra i mari ha certo di che costruire case tanto sontuose, con tulipani in vasi dorati posti alle finestre!' Il nostro giovane si fece quindi nuovamente sui suoi passi, ma iniziò a covare tristi pensieri su come egli al mondo non fosse altro che un poveraccio in mezzo a tanta gente ricca e potente. Ma mentre pensava appunto: 'se soltanto avessi la fortuna che ha questo signor Kannitverstan', girato l'angolo si trovò di fronte un lungo corteo funebre. Quattro cavalli avvolti in un panno nero trascinavano lenti un carro ugualmente nero con un'aria di tristezza, come fossero coscienti di condurre un morto al luogo del suo ultimo riposo. Amici e conoscenti del defunto seguivano a coppie, un muto corteo silenzioso vestito di nero. Da lontano risuonò solitaria una campana. Improvvisamente il nostro giovane fu colto da un sentimento di mestizia, quale è solito cogliere gli animi buoni alla vista di un cadavere, e rimase immobile col cappello in mano finché il corteo fu passato. Prima che questo si allontanasse del tutto però egli non poté trattenersi dall'avvicinare l'ultimo della comitiva, che in quel preciso istante stava calcolando in silenzio quanto avrebbe guadagnato se il prezzo al quintale del cotone fosse aumentato di dieci fiorini. Lo trattenne per la manica e gli disse candidamente: 'certo doveva essere un vostro buon amico, quello per cui suona la campana, se lo seguite con aspetto sì triste e pensieroso'. 'Kannitverstan!', rispose quello. Due grosse lacrime traboccarono allora dagli occhi del nostro buon amico, e il cuore gli si appesantì tutto a un tratto, per poi risollevarsi subito dopo. 'Povero Kannitverstan', penso fra sé e sé, 'cosa ti è rimasto di tutta la tua ricchezza? Ciò che anch'io avrò, in tutta la mia povertà: una veste da morto e un lenzuolo, e di tutti i bei fiori che avevi forse una pianticella di rosmarino sul petto freddo, o una ruta'. Con questi pensieri in testa si accodò al corteo e accompagnò alla fossa il corpo del defunto, come se anch'egli facesse parte della compagnia. Vide il presunto signor Kannitverstan sprofondare nella sua dimora eterna, e fu commosso dal discorso funebre in olandese – del quale non capì

una parola – più che da tanti altri che aveva sentito proclamare in tedesco, ai quali in realtà non aveva mai prestato troppa attenzione. Infine si allontanò da quel luogo con l'animo risollevato e consumò con grande appetito un bel pezzo di formaggio limburgese in un'osteria dove si parlava tedesco. Nel futuro, ogni qual volta il pensiero gli andava alla sua condizione di fronte alle persone ricche che c'erano nel mondo pensava al signor Kannitverstan di Amsterdam, alla sua grande dimora, alla sua ricca nave, e alla sua stretta tomba.

Un pubblico di lettori anziani tedeschi non avrà difficoltà a riconoscere questo testo: *Kannitverstan* fu per lungo tempo una lettura scolastica imprescindibile, dacché metteva in risalto virtù esemplari quali la modestia, l'umiltà, la coscienza del limite e la soddisfazione sociale. Ciò portò spesso a grossolani fraintendimenti della storiella. Un fraintendimento altrettanto grossolano fu però l'implicito rimprovero fatto al giovane apprendista artigiano di non essersi iscritto al sindacato (peraltro ancora inesistente). Alcuni interpreti del testo degli anni settanta arrivano persino ad affermare che il pensiero della morte impedisce al giovane “di interrogarsi sulla propria condizione sociale”, che la storia è antiquata, poiché l'individuo nel mondo borghese vuole avanzare socialmente, e che in generale “la prospettiva comica depriva la questione del rapporto ricchezza-povertà della sua acuta problematicità”.

Queste interpretazioni piuttosto univoche e limitate non rendono giustizia a Hebel, un virtuoso del dubbio, dell'apertura e della ricerca morale. Per quanto le loro voci si siano affievolite, il risultato della loro critica è che oggi molte persone non hanno idea di cosa significhi *Kannitverstan*, proprio come il nostro giovane apprendista.

Arrivati a questo punto, ci si potrebbe chiedere cosa c'entri mai il tema dell'ascolto in tutta questa faccenda. In realtà, il giovane apprendista fa mostra dell'atteggiamento di cui i critici del turismo di massa deplorano tanto la mancanza, da Barcellona a Rimini a Saint-Tropez: egli è curioso, ha voglia d'imparare, è aperto all'ascolto e allo scambio culturale. L'avvincente storiella si sviluppa non da un difetto di udito, ma di pensiero: il ragazzo sente bene, ma poi imposta in maniera sbagliata il suo ragionamento. L'attrattiva della storiella consiste nel fatto che essa si sviluppa da un errore produttivo; da una comprensione errata dell'oggetto, estrapolato dal suo contesto originario, nasce qualcos'altro, qualcosa di nuovo e di giusto a suo modo.

È evidente come Hebel prediligesse questo modello. Su di esso sono impostati altri suoi racconti brevi, per esempio quello in cui un soldato francese in guerra grida alla guardia tedesca ‘filou, filou!’ (cioè ‘canaglia!’, ‘farabutto’),

Solo che l’onesto svevo non pensò a niente di male, e credendo che il francese gli chiedesse ‘che ore sono?’, rispose cortesemente: ‘le tre e mezza’<sup>1</sup>.

Anche qui dunque siamo di fronte a un’incomprensione che conduce a un livello più alto: dall’insulto bellicoso alla comprensione pacifica. Come nel caso di *Kannitverstan*, anche qui abbiamo a che fare con un’eccezione. La mia ipotesi è che partendo da tali eccezioni sia possibile sviluppare un’intera teoria dell’ascolto e della comprensione, dacché anche l’incomprensione è in fondo una specie di comprensione. Il fatto che noi ascoltiamo e comprendiamo solitamente non viene neanche notato; esso sembra procedere automaticamente, come fosse un’operazione al computer. Che in questo processo accada invece qualcosa di specifico, e come ciò accada, risalta solo attraverso le interferenze e i turbamenti dello stesso. Si parla spesso di ‘primato conoscitivo del patologico’, e questo ne è un esempio lampante. Cosa accade dunque nell’ascolto?

Volendo fornire una prima descrizione dell’evento si potrebbe riassumere: vi è una persona che emette delle onde, dei segnali acustici; la controparte li registra come segnali conosciuti, riconoscendone il significato. Così si può dire che egli o ella abbia capito. Ma che significa riconoscere il significato? Questo non è certo un elemento fisso, estrapolabile da un morto elenco, ma viene piuttosto creato, costruito dall’ascoltatore. L’input linguistico è un’offerta rivolta alla capacità di comprensione dell’ascoltatore, il quale non solo seleziona, ma si costruisce anche un insieme di senso. *Comprensione come costruzione* – è questa una conclusione importante cui è giunta la psicolinguistica, soprattutto attraverso l’opera di Hans Hörmann.

Nel maggio del 1968 su un muro del *quartier latin* di Parigi si leggeva questa scritta: “le orecchie hanno pareti”, inversione del vecchio detto “le pareti hanno orecchie”, secondo cui bisogna sempre

<sup>1</sup> Il gioco di parole si basa sul fraintendimento da parte del soldato del francese ‘filou’ con l’espressione tedesca ‘wieviel Uhr?’ (‘che ore sono?’) (NdT).



stare all'erta per ascoltatori indesiderati. "Le orecchie hanno pareti" era un modo di dichiarare pubblicamente che non si presta più fede a tutto ciò che si dice, un appello a non abboccare a tutto ciò che si sente, un richiamo alla resistenza e alla ribellione. Nello stesso periodo Jacques Derrida preparava il suo attacco frontale contro le orecchie, contro l'udito in quanto senso della seduzione all'obbedienza (*ob-audientia*), che ostacola la facoltà di libera scelta e si lascia sviare facilmente dal continuo strombazzamento dei media <sup>2</sup>. Jürgen Trabant in un commento a questa presa di posizione parla di 'mickey-mousificazione' della società. Sono grandi parole per descrivere grandi orecchie.

Bisogna notare però prima di tutto come le pareti e i filtri non possono essere installati nelle orecchie, ma solo nelle circonvoluzioni del cervello, e che qui vi sono costantemente pareti e blocchi di vario genere in azione. È conosciuto il gioco del 'telefono senza fili': uno dei partecipanti bisbiglia nell'orecchio al suo vicino una frase dal contenuto difficile e contorta sul piano sintattico e lessicale; questa frase fa il giro. La cosa interessante è che all'iniziatore del gioco alla fine del giro giungerà molto probabilmente una frase totalmente diversa da quella da lui inventata, per il semplice fatto che gli ascoltatori e le ascoltatrici di volta in volta adattano ciò che hanno appreso alla loro comprensione individuale.

Ciò che non è già pre-costruito nelle strutture del cervello non può essere compreso, anzi neanche ascoltato. Gli otorino dispongono oggi di apparecchi raffinati per testare l'udito; ricordo ancora la vecchia tecnica del sussurrare: il dottore si metteva in un angolo della stanza e da lì pronunciava a voce bassa una parola o un'intera frase. Mi immagino una scena – una sorta di Felix Krull invertito – nella quale il medico inizia la procedura in maniera normale. "Macchinista", bisbiglia il medico; il paziente ripete: macchinista. "Pantaloni" – pantaloni. Poi: "brrgsctbru". Silenzio. "Avete capito?", chiede il medico. "No", dice l'uomo, e se è sfortunato finisce per perdere il lavoro presso l'Istituto Federale del Controspionaggio (*Verfassungsschutz*), perché non idoneo al grande lavoro di spionaggio uditivo.

<sup>2</sup> Come in latino, anche in tedesco la parentela etimologica e semantica fra 'udire' e 'obbedire' è chiara, (rispettivamente) in 'hören' e 'gehorchen'. Bausinger in questa frase gioca su detta vicinanza (NdT).

*Ascoltare e comprendere* sono due cose diverse. Per comprendere qualcosa devo poter basarmi su ciò che ho già compreso, cioè sul mio sapere personale. Sulla Wilhelmstrasse, a Tubinga, presso l'Istituto dello Sport, un automobilista chiede a un passante come si arriva alla stazione. "Alla stazione? Allora, vada fino al Caffè Alleen, cioè... il Caffè Alleen non esiste più, sì insomma... vada fino al Kürner". "Il Kürner non lo conosco". "Beh, allora vada sempre dritto, poi a destra, poi di nuovo a sinistra, e all'altezza dell'Università ancora una volta a sinistra... sa dov'è l'Università?". "No". "Allora, continuate oltre l'Università, fine alla Clinica pediatrica, sapete dov'è?". Si potrebbe continuare a lungo, finché il passante, scocciato dal fatto che l'automobilista non possieda alcun punto di riferimento, sbotta: "ma insomma! Se non sapete proprio niente come faccio a spiegarvi dov'è la stazione?".

Questa storia non l'ho inventata, ho solo tradotto in ambito locale quanto Eckart Frahm ha presentato come introduzione a un corso universitario di studio a distanza, il quale a sua volta l'ha presa in prestito dagli psicologi sociali Eugene e Ruth Hartley. Esistono sicuramente – per quanto piuttosto rare – delle guide più pazienti e intelligenti. Tuttavia anche in questo caso bisogna che l'ascoltatore possieda delle basi strutturali fondamentali: deve sapere cosa significano destra e sinistra, strada a senso unico, quanto sono cinquecento metri, come si riconosce un parcheggio ecc. Uno schema conoscitivo, un intreccio sistematico di nozioni e conoscenze, delle possibilità concettuali devono essere presenti a priori. Nella comprensione di qualcosa attraverso l'ascolto si tratta sempre di confermare, modificare, articolare e ampliare una struttura conoscitiva preesistente. L'approccio comunicativo fra due individui è possibile *solo premesso* che entrambi si trovino in un orizzonte di senso comune, che vivano nello stesso mondo, o per lo meno che condividano degli elementi in comune.

Del mio imprescindibile schema conoscitivo fanno parte la conoscenza della lingua, della sua struttura sintattica, del suo lessico, fondamentalmente ampliabile, ma anche la familiarità col contesto cui ciò che mi capita di sentire si riferisce. *Contesto* si può riferire quindi all'insieme del testo (con-testo in senso stretto), al genere e allo stile, alla situazione, ma anche alla più ampia connessione socioculturale del testo in questione.

- Il contesto in senso stretto: quando qualcuno dice di avere "sgri-dato il cane: *via* di lì", capisco in virtù del contesto della frase che non si tratta di un invito rivolto alla mia persona di andarsene;

- Il contesto di genere: quando sento dire “un tedesco dell’est incontra un tedesco dell’ovest” so che non ho da aspettarmi un reportage politico, né una favola, bensì una barzelletta, dunque resto in attesa del *clou* finale;
- Il contesto situazionale: dall’età della scuola so per certo che le storie più assurde offrono il migliore modo per risolvere un problema. Dunque immaginiamo che un giovane operaio la mattina arrivi al lavoro nel momento in cui i compagni di lavoro aprono una bottiglia di spumante. Sguardi interrogativi; subito dopo la spiegazione di un altro giovane collega: “An *kloina* hammer” (“è un maschietto”)<sup>3</sup>. Il collega comprende, poiché sa che la moglie dell’altro aspettava un bambino, che finalmente è arrivato; egli si congratula e beve con loro.

Presumiamo adesso che il giovane operaio si rechi con il suo capo a fare dei lavori da un cliente. Il boss sta sulla scala e si fa passare dal suo sottoposto viti, picchetti, chiodi e martello; egli trova però che il martello sia troppo grande, quindi rivolgendosi a quello sotto, gli dice: “An *kloina* Hammer” (“un martello piccolo”). Tanto nella formulazione, quanto nel suono e nell’intonazione questa frase è identica alla precedente, fatta dal collega appena divenuto padre: ma non è per nulla probabile che il giovane operaio si rivolga al suo capo dicendogli: “Le mie congratulazioni – speriamo che Sua moglie adesso stia bene!”.

Là dove parole o frasi, in virtù della loro ambivalenza semantica, si prestano a fraintendimenti, è la comprensione del contesto di riferimento che permette di deciderne il significato. I fraintendimenti in ogni caso sono sempre in agguato. Ad esempio: una ragazza in discoteca si rivolge alla sua nuova conoscenza: “perché non ci spostiamo in un posto più tranquillo?”. Il partner acconsente pieno di speranza, e che gran delusione è per lui ritrovarsi poco dopo in un noioso caffè!

Ho finora trattato di svariate cose relative alla comprensione. Ci si potrebbe dunque chiedere: vale tutto ciò anche per l’*ascolto*? Non sarebbe il caso di trattare più da vicino la facoltà uditiva, anzi l’orecchio, se il tema da noi prescelto è l’ascolto? È interessante notare come al *parlare* non si associ immediatamente la bocca, mentre la parola *ascoltare* richiama subito alla mente l’orecchio e l’apparato uditivo.

<sup>3</sup> Lett.: “un piccolo ce lo abbiamo”, oppure: “abbiamo un piccolino”.

La parola 'ascoltare' in ogni caso è ricca di sfumature e implicazioni, ben al di là della sua connotazione psico-fisiologica. Quando dico: "ascolta!", non intimo semplicemente al mio interlocutore di drizzare le orecchie (al contrario di altri animali, non siamo più in grado di farlo), bensì lo invito a sforzarsi di comprendermi, di provare ad avvicinare la sua comprensione del mondo e il suo orizzonte conoscitivo al mio, così da raggiungere una possibile coincidenza con esso, per quanto precaria e parziale.

L'esatta ricezione del segnale uditivo è una cosa, la comprensione un'altra. Si potrebbe addirittura affermare che una precisa ricezione fonetica è impossibile senza capacità di comprensione. Vi sono esperti di fonetica che hanno sviluppato una notevole (per quanto sempre fallibile) abilità nel distinguere dozzine di sfumature sonore a prescindere dal senso del detto; esistono inoltre aggeggi in grado di misurare con estrema precisione le articolazioni dell'apparato vocale. Essi tuttavia contribuiscono ben poco alla descrizione e alla comprensione di una lingua, poiché si limitano alla mera descrizione della sua struttura sonora. Mi rifaccio qui alla distinzione fra fonetica e fonologia: solo quest'ultima getta luce sui principi strutturali di una lingua, e la struttura interna di una lingua ne determina anche l'ascolto.

Detto altrimenti: ciò che ascoltiamo non è un semplice segnale sensoriale, ma una vera e propria costruzione di senso. Ciò risulta evidente ad esempio nel caso di una conversazione telefonica disturbata, nella quale frammenti linguistici incompleti vengono automaticamente inseriti in un contesto di senso. Persino dove la lingua è più vicina alla pura imitazione del reale, e cioè nelle costruzioni onomatopeiche, il filtro della lingua specifica è sempre in azione. Non credo che i versi delle singole specie animali si differenzino a seconda della distribuzione geografica delle lingue umane, e tuttavia tanto l'abbaiare dei cani quanto il miagolare dei gatti e il belare delle capre hanno un suono diverso nelle varie lingue – il gallo ad esempio fa "kikeriki" in tedesco, "cock-a-doodle-doo" in inglese, "kykeliky" in danese, "kukeliku" in svedese, "coquelico" in francese, solo per fare alcuni esempi. Un'accordo perfetto si ha soltanto coi pesci...

Una cosa è certa: per quanto l'orecchio sia ricettore passivo di segnali acustici, esso li rielabora poi sempre in maniera attiva. Jacob Grimm disse una volta: "l'occhio è padrone, l'orecchio è servo: quello indirizza lo sguardo dove vuole, questo recepisce tutto ciò che gli si offre". La differenza però non va estremizzata. Già Kant osservava che

le intuizioni senza concetti sono cieche, nel senso che esse diventano conoscenza solo attraverso l'elaborazione concettuale. Rimane il fatto che l'occhio è per natura più attivo dell'orecchio; esso non solo ricepisce, ma in un certo senso parla anche, cioè manda segnali.

Si parla a ragione di occhi tristi, luminosi, svegli o innamorati. Nel caso di espressioni come 'tendere le orecchie' o 'drizzare le antenne' si tratta invece di metafore prese a prestito dal mondo animale. E quando si dice di averne 'fin sopra le orecchie' di qualcosa, queste ultime non costituiscono certo l'elemento focale dell'espressione; nel 'Dizionario dei modi di dire' ci viene spiegato piuttosto che "l'origine di questa espressione è da ritrovarsi nell'atto dell'annegare o dello sprofondare nel fango".

Grandi orecchie o uno le *ba*, o non le *ba*; e non è nemmeno sicuro a cosa credano Cappuccetto Rosso e i seguaci di Hans-Dietrich Genscher<sup>4</sup>: se grandi orecchie permettano semplicemente di sentire meglio, o se esse invece siano segno di intelligenza superiore. Al contrario, uno può *fare* gli occhi grandi, può spalancarli in stupore o curiosità, e fino a un certo punto può anche fingere di fare ciò. Le gocce per le orecchie non modificano le dimensioni delle stesse, al contrario di quanto succede con gli occhi. Ma la differenza principale consiste probabilmente nel fatto che gli occhi si possono chiudere e le orecchie no. Variando leggermente l'assioma fondamentale della comunicazione di Watzlawick: non è possibile non sentire.

La scarsa plasticità e manipolabilità, così come la ridotta capacità di adattamento funzionale delle orecchie spiegano anche come anche nell'atto di *prestare ascolto*, in quanto forma cosciente e intensificata dell'ascoltare, l'orecchio in senso stretto giochi un ruolo piuttosto marginale. L'ambito della ricerca sulla narrazione orale, per secoli ristretta ai contenuti del racconto – cioè a favole, aneddoti, leggende e storielle di ogni tipo – recentemente ha iniziato ad orientarsi in maniera decisa verso l'aspetto performativo del narrare, cioè verso il processo narrativo stesso, al quale pertiene in primo luogo l'interazione fra narratore e pubblico. Rudolf Schenda, sulla base di documenti e testimonianze provenienti da varie parti d'Europa, è arrivato a sup-

<sup>4</sup> Influyente personaggio politico tedesco (FPD), ricoprì fra la fine degli anni '60 e i primi anni '90 diverse cariche governative (ministro degli esteri, degli interni, rappresentante del cancelliere), ma è famoso soprattutto per le sue grosse orecchie sporgenti.

porre che questa interazione in passato fosse talmente viva da rendere praticamente impossibile una distinzione netta fra narratore ed ascoltatori, poiché questi ruoli erano fluidi e sostanzialmente scambiabili. L'urlare confuso e disordinato rappresenta probabilmente una forma di comunicazione più originaria rispetto all'ordinata divisione in parlante/narratore e pubblico di ascoltatori; d'altra parte si può supporre che una qualche forma di divisione del lavoro sia sempre stata all'opera nella trasmissione narrativa.

Sia come sia, l'interazione fra narratore e ascoltatore rappresenta una costante del processo narrativo. Da un lato il narratore è sempre pronto a variare la narrazione a seconda della composizione del pubblico: la prevalenza di genere (maschile o femminile) o generazionale all'interno dello stesso, il livello di conoscenza reciproca e l'appartenenza sociale di narratore e ascoltatori sono fattori che contribuiscono in maniera decisiva allo sviluppo del processo narrativo. Parte della suddetta interazione sono anche le strategie volte ad accattivarsi e a mantenere l'attenzione del pubblico. Le quali possono essere sia immanenti alla narrazione stessa – come l'inserimento in essa di passaggi avvincenti e intriganti –, sia esterni ad essa: nei romanzi picareschi spagnoli del diciassettesimo secolo il narratore versa in testa al pubblico addormentato una scodella di acqua fredda, giustificandosi poi col fatto che credeva fossero svenuti.

Quando si parla di narrazione, non si ha mai a che fare con una strada a senso unico dal narratore al pubblico, ma piuttosto di un'interazione a doppio senso. Linda Dégh, che ha studiato a lungo i comportamenti narrativi tradizionali di piccole comunità ungheresi, scrive: "sovente il più impercettibile movimento o gesto inconsapevole del pubblico influisce sul comportamento del narratore, e dunque sull'andamento del suo racconto. Tali interferenze possono giovargli in qualche caso, ma essergli d'impedimento in qualche altro, procurando ad esempio l'abbandono di una variante nascente del racconto. La narrazione si colorisce e si ravviva quando il narratore sente che gli ascoltatori lo seguono attentamente e vivono con lui i momenti del racconto; in linea generale si può dire che maggiore è la cooperazione del pubblico, migliore risulta l'esito narrativo". L'ascolto è anche manifestazione di affezione sociale: Rudolf Schenda parla a proposito di 'affettività uditiva', simile per certi versi a quella che si manifesta attraverso la prossimità e il contatto fisico. Se ciò è vero per i processi comunicativi più banali, vale tanto di più per la narra-

zione, dove è di vitale importanza che l'ascoltatore mostri di essere *tutto orecchi*. Paradossalmente, egli può fare ciò solo attraverso il supporto di altri organi di senso. Può ad esempio mostrare di *drizzare le orecchie* solo attraverso uno sguardo attento e interessato. Nel dialogo lo sguardo di un buon ascoltatore guarda a lato del parlante, al fine di rivolgergli l'orecchio e facilitare la penetrazione delle parole in esso. L'attenzione si manifesta attraverso il comportamento generale, l'assentire col capo, i movimenti delle braccia e delle mani, ma anche attraverso la lingua parlata: interventi, commenti, esclamazioni. Durante il racconto di una storiella della lunghezza scritta di ventuno pagine Linda Dégh ha contato ben cinquantanove interruzioni – circa una al minuto. Esse erano costituite da domande retoriche, commenti anticipatori (“sta a vedere che succede ora!”), segnali di sorpresa o delusione, nonché da reazioni spontanee oscillanti fra il piano narrativo e quello della realtà in cui la narrazione ha luogo. L'eroe della favola ad esempio esorta la principessa: “mia signora, incontriamoci domani sul calar della sera!”, e una ascoltatrice risponde sorpresa al narratore: “stai parlando con me?”.

L'ascoltare dunque non è un processo attivo solo nell'utilizzo delle orecchie in quanto strumenti di comprensione, ma anche nel dare a capire, da parte dell'ascoltatore, che si sta ascoltando e si è interessati. Anche qui insomma l'orecchio ha una funzione indispensabile ma subordinata, come una sorta di portiere che non può negare l'accesso ad alcuno e che non può essere ritenuto responsabile per il comportamento dei visitatori all'interno del palazzo.

L'obiezione più ovvia a ciò è che lo sminuimento del ruolo dell'orecchio dipende dal fatto che si prendono sempre solo in considerazione i suoni organizzati di una lingua costituita. L'orecchio percepisce in maniera molto più immediata suoni e rumori sprovvisti di un significato particolare, siano essi piacevoli o spiacevoli. *Musica* e *rumore* sono in effetti due ambiti problematici molto importanti, ai quali posso qui solamente dedicare un breve *excursus*. Mi soffermerò in particolare sul problema del rumore.

A prima vista si tratta di un problema altro rispetto al sentir parlare e al comprendere linguistico. Rumori e suoni possono essere misurati secondo l'intensità, l'altezza, la durata e la regolarità con la quale si manifestano; apparentemente non vi è motivo per supporre che essi possano essere modificati dalla percezione dell'ascoltatore. Questi è del tutto esposto ad essi: deve accettarli, che lo voglia o meno. Al

limite può decidere di proteggere il proprio udito utilizzando tappi per le orecchie e altre barriere – sempre parziali – di protezione uditiva. Questa prospettiva è certamente corretta, ma si limita all'aspetto psico-fisiologico; inoltre bisogna ricordare come solo la metà circa dei rumori minacciosi per l'udito indicati dai medici si rivelano essere effettivamente tali – indicazioni che per di più vengono inghiottite senza lasciar traccia dal vortice di informazioni del circuito mediatico. E qui ritorniamo all'aspetto psicologico della faccenda, e alla questione dell'interpretazione culturale dei rumori: che certi rumori molesti o addirittura dannosi vengano comunemente accettati, che degli elementi acustici vengano valutati o meno positivamente è una questione di interpretazione.

È certamente ragionevole provare una distinzione fra *suoni* e *rumori*; che essa però giovi a qualcosa è discutibile. Il suono è caratterizzato da oscillazioni regolari, il rumore da oscillazioni irregolari. Questa definizione neutra si trasforma facilmente in un giudizio di valore: i suoni sono l'elemento costitutivo della *musica*, i rumori, quando eccessivi, si trasformano in insopportabile *chiasso*. In linea di principio questa distinzione tiene: rumori diffusi, non definibili o localizzabili determinano una sensazione negativa, che si definisce comunemente 'chiasso' o 'rumore'. Theodor Lessing, che prima della Prima Guerra fondò un'Associazione Tedesca Contro il Rumore, scriveva che il suo letto si trovava nel mezzo di un "fracasso infernale", trovandosi la sua casa a Monaco fra due importanti teatri di varietà. Eppure non è così facile tirare una linea di confine fra suoni (piacevoli) e rumori (spiacevoli).

Prendiamo un esempio innocuo quali sono le campane di una chiesa: esse producono suoni, cioè oscillazioni monotone e regolari. Eppure questi suoni di quando in quando vengono percepiti come rumori, causando diatribe che finiscono per essere risolte (se vengono risolte) in sede di consiglio comunale o davanti al banco del giudice. Nella valutazione del suono l'intensità, la frequenza e la tempistica (*quando* qualcosa suona) giocano un ruolo fondamentale. Un bel suono nel momento sbagliato si trasforma in rumore. A parte questo sono decisivi i pregiudizi e gli interessi delle persone. La valutazione dipende fortemente ad esempio dal livello di religiosità dei singoli, anche se certo può succedere che un albergatore religiosissimo percepisca le campane come un rumore insopportabile, dal momento che infastidisce e allontana i turisti.



Questo esempio intende metter in luce la relatività della valutazione e la sua dipendenza da premesse variabili. Tale relatività è da tenere in considerazione anche là dove i suoni e i rumori paiono definiti in maniera univoca. Si dice ad esempio che il rumore prodotto dallo sfregamento delle unghie su una lavagna d'ardesia provochi un senso di fastidio nella stragrande maggioranza delle persone. È possibile però immaginare come un insegnante tormentato dal rumore del gesso sulla lavagna possa ad un certo punto diventare un sado-masochista acustico e iniziare a percepire questo suono con una sensazione di piacere. Di certo le persone che lavorano di testa, gli intellettuali in senso lato, sono particolarmente sensibili ai rumori, che percepiscono sovente come un elemento di disturbo della loro dimensione protetta, come una vera e propria minaccia al loro mondo mentale.

“Un po' di ovatta, prego! Questo tipo mi spacca le orecchie!”, si legge in un passo di Goethe. Schopenhauer invece si infuriava contro lo schioccare della frusta, che doveva esser musica per le orecchie dei cocchieri a cottimo o dei pastori: “mi piacerebbe sapere quanti nobili pensieri l'odioso schioccare di queste fruste ha scacciato dal mondo”.

Più tardi, col movimento anti-chiasso sorto attorno alla fine del XIX secolo, la battitura dei tappeti prese il posto dello schioccare delle fruste (in questo caso il divertimento delle donne di servizio era certamente minore di quello dei vetturini!). Era però soprattutto il traffico urbano ad essere percepito come un fattore di disturbo. Si potrebbe metter su un'intera antologia di attacchi verbali contro questo fenomeno relativamente nuovo. Vi troverebbe il suo posto anche il filosofo di Tubinga Eduard Spranger, il quale si scagliava contro il “fracasso semovente” e scriveva, in piena sintonia con Schopenhauer: “oggi giorno fra i pensieri possono sopravvivere solo quelli che non soffrono del costante fragore di fondo della strada”. E alla fine annota: “scritto a Tubinga sulla Grabenstrasse”. Lo sviluppo del traffico in quella zona allora doveva corrispondere grosso modo a quello di una zona a traffico limitato dei giorni nostri.

La cosa interessante però è che non tutti reagirono in questo modo – compresi gli intellettuali. Max Dessoir suggeriva nel 1903 che il traffico può addirittura favorire il lavoro intellettuale: “il fragore continuo, il muggio e il frullio ininterrotti non disturbano più noi, abituati da lungo tempo a non avere più pace”, dove ‘noi’ sta per gli abitanti di Berlino, ovvero della grande città. Le osservazioni di Dessoir si con-

cludono con una confidenza provocante: “amo la tranquillità boschiva all’angolo fra la Friedrichstrasse e la Leipzigerstrasse, mentre nella più totale pace boschiva ogni richiamo d’uccello e ramo che si rompe mi disturba e infastidisce”.

Qui è l’abitante della grande città che parla, un tipo umano che andava formandosi in quegli anni in Germania e in altri paesi industrializzati. Questi si contraddistingue per il suo fare nervoso e per la sua irritabilità, che non comporta però solo isolamento, ma anche una particolare apertura a nuovi “modelli esperienziali”. Karl Lamprecht parla ad esempio della “audition colorée”, termine che delinea un tipo di “mutua rappresentanza allo stimolo degli organi di senso: la sensazione di prurito sulla pelle all’ascolto di suoni, l’associazione sonora nella percezione di colori – in breve, l’inusuale eccitazione dei singoli sensi da parte di impulsi che pertengono primariamente ad altri sensi”. Non c’è però soltanto il vivace scambio fra i sensi, ma anche il raffinamento delle singole percezioni e la creazione di nuove costellazioni percettive. L’udito impara anche a trattare la polifonia e le cacofonie di vario genere.

In linea di massima si può dire che nell’età moderna le possibilità di esperienza uditiva si sono ampliate, con l’inclusione di elementi che si credevano – o ancora si credono – appartenere esclusivamente al dominio dei rumori. Nella musica moderna ad esempio sono sorte irregolarità di ogni genere e rumore a vari livelli. Attraverso nuovi strumenti e mezzi tecnici sono stati scoperti campi di frequenza prima inimmaginabili, e l’intensità del suono è aumentata tanto che all’altro capo dello spettro sonoro in molti hanno iniziato a mobilitarsi per la difesa del silenzio (sul quale andrebbe scritta un’intera storia di stampo teologico-culturale), malgrado nessuno riesca più a resistere a lungo nel silenzio più assoluto.

“Non sentite niente, non sentite l’orribile voce che grida tutt’attorno, e che la gente chiama silenzio?”, chiede disperato il Lenz di Büchner. Ma anche a voler mitigare questa prospettiva demonica, il silenzio effettivamente è difficile da sopportare. I sensi cercano occupazione; nelle asserzioni su questo argomento fatte nel suo celebre calendario Johann Peter Hebel si è rivelato un sottile psicologo. Ecco cosa scrive a proposito dell’udito:

un costante rumoreggiare lo occupa tutto il giorno, si tratti anche del calpestio dei nostri passi o del nostro stesso respiro, che noi ne siamo coscienti o meno.

Involontariamente tambureggiamo con le dita, facciamo crepitare sotto le nostre mani un pezzetto di carta, strasciniamo sull'asfalto il bastone da passeggio affinché strepiti o fendiamo l'aria con esso affinché sibili, pronunciamo ad alta voce un paio di parole, facciamo profondi sospiri, cantiamo o fischiattiamo – in breve: ci adoperiamo costantemente per provocare una qualche vibrazione nell'aria, e nel far questo proviamo una strana soddisfazione.

Inoltre bisogna aggiungere – per quanto mi trovi a farlo con qualche esitazione – che l'articolo di Hebel porta il titolo “Sul fumar tabacco”, e che a suo modo di vedere l'atto del fumare trae origine dallo stesso horror vacui che porta a produrre dei rumori per coprire il silenzio assordante. Hebel attribuisce al tabacco per il senso del gusto la stessa funzione benefica e ‘riempitiva’ che il crepitio di un pezzo di carta ha per l'orecchio.

Armonia sonora e silenzio, rumore e cacofonia: persino in queste opposizioni apparentemente elementari l'ascoltatore non esperisce semplici impulsi acustici. Egli le interpreta piuttosto e le valuta soggettivamente, e in questo processo sono determinanti le premesse socio-culturali in possesso del singolo individuo.

Quanto fatto fino adesso intende essere un'analisi problematica di un processo quotidiano, una sorta di decostruzione dell'ascolto. L'eccesso decostruttivo significa però distruzione, e certo può risultare utile chiedersi cosa accade quando l'udito viene a mancare.

Non è possibile in questa sede dare delle risposte empiriche sulla questione, dacché si tratta di un ambito problematico molto ampio. In linea di massima però è possibile affermare che ai non-udenti non solo è precluso l'accesso a suoni e rumori, ma che a causa della loro diversità essi hanno anche un accesso difficile e problematico a concetti, rappresentazioni e idee. Rappresentazioni e idee: non è un caso che questi termini appartengano al campo dell'ottica.

Forse la risposta di quel tizio con problemi mentali che alla domanda “che succede se ti tagliamo le orecchie?” replicò: “non ci vedo più” contiene in fondo una qualche verità. Il medico che aveva escogitato questo test originale dapprima lo mandò via per sottoporlo ad ulteriori trattamenti ospedalieri. Due settimane dopo si ripresentò il momento del rilascio. Stessa domanda, stessa risposta. Questa volta, abbiamo ragione di supporre, essa dà da pensare al medico. Rispedisce indietro l'uomo, ma inizia a meditare sullo strano intreccio dei sensi, sulla sussidiarietà sensoriale e il principio sinestetico. Quando il paziente gli si ripresenta davanti dopo altre due settimane e dà

la stessa risposta, il medico lo interroga ulteriormente, chiedendogli come mai egli giunga alla conclusione che non sarà più in grado di veder nulla se gli tagliano le orecchie. Risposta: perché il cappello mi scivolerebbe sugli occhi.

# CULTURA E TECNICA\*

‘Cultura e tecnica’: il tema di questo saggio ha una formulazione piuttosto ambigua. Chi dice “e” vuole mettersi in guardia, nascondere il suo imbarazzo. La congiunzione “e” infatti, apparentemente innocua, alberga in realtà delle tensioni enormi. Cane e gatto, Romeo e Giulietta: in questi casi essa ha qualità del tutto diverse, addirittura polarmente opposte, e fra questi opposti esistono numerose sfumature possibili. La congiunzione “e” dunque non ha una definizione univoca; essa è piuttosto ambigua, aperta. Pur riconoscendo l’importanza delle tipologie estreme cane/gatto, Romeo/Giulietta, è quest’apertura, questa qualità mediatrice della congiunzione “e” che ho in mente nel parlare di ‘cultura e tecnica’.

## 1. Schema del rapporto cultura-tecnica

Schematicamente è possibile distinguere tre posizioni fondamentali sulla questione del rapporto fra cultura e tecnica:

- a) La prima interpretazione vuole che cultura e tecnica siano degli ambiti del tutto separati, opposti da un’inimicizia belligerante, una guerra fredda interrotta da rari armistizi di breve durata. Si è spesso osservato come questa contrapposizione sia di casa soprattutto nella tradizione *tedesca*. Solo qui vige infatti la distinzione fra cultura e civilizzazione, in quanto ambiti, rispettivamente, dell’interiorità e dell’esteriorità. Il contrasto fra cultura e civilizzazione, come ha mostrato esemplarmente Norbert Elias, fu anche oggetto di rivalità nazionali: mentre il *copyright* della *Kultur* spettava ai tedeschi, il concetto di *civilization* incarnava al meglio l’essenza dei vicini francesi o inglesi.

\* Da: Kultur und Technik. In: Ludger Fast, Harald Seifert (a cura di), *Technische Bildung. Geschichte, Probleme, Perspektiven*, Weinheim, 1997, pp. 40-52.

Questi non conoscono una contrapposizione così netta fra i due concetti, anche se ne riconoscono la differenza. Fu anzi un inglese, il fisico e romanziere Charles Percy Snow, quasi quaranta anni fa a parlare delle *due culture*: una umanistica e una tecnico-scientifica. Fra queste due culture secondo Snow si apre un “baratro di incomprensione reciproca”, intercorre sovente “inimicizia e antipatia”. Gli uni aspettano ancora che il postino gli consegna la ‘posta elettronica’, mentre gli altri pensano che Kandinsky sia solo il nome della birreria dietro l’angolo. Pur trattandosi di una caricatura, questa contrapposizione è più che reale, e ha degli importanti risvolti tanto sul piano socio-culturale, quanto sulla diversa valutazione che si dà dei fenomeni tecnologici in generale.

- b) La seconda interpretazione prende le mosse da una concezione più ampia della cultura, e concepisce la tecnica come un settore della stessa. Secondo questa prospettiva non solo Goethe, Beethoven, Caspar David Friedrich, ma anche ad esempio Carl Benz e Gottlieb Daimler sono degli emeriti rappresentanti della cultura tedesca nel mondo. Questa affermazione contraddice però alla prima interpretazione del rapporto cultura-tecnica: certo, siamo fieri che Benz e Daimler siano tedeschi, ma ciò che hanno creato non è in realtà un prodotto ‘tedesco’. La tecnica infatti è per definizione ‘universale’. D’altro canto, nell’affermare ciò ci si dimentica però come ciò sia vero anche (per quanto in forma e misura diversa) per la poesia, la musica e le arti figurative. Ad ogni modo nella storia della cultura la tecnica viene trattata solitamente come un’appendice o un fatto marginale.
- c) Secondo la terza interpretazione la cultura è parte della tecnica. Viviamo, si dice, in un mondo tecnicizzato, all’interno di strutture profondamente tecnicizzate, alle quali neanche la cultura può sottrarsi. Esiste al riguardo una prospettiva ottimistica e una critico-pessimistica. Da un lato la totale penetrazione della nostra cultura da parte dei mezzi e dei processi tecnici viene concepita come un ampliamento di possibilità: quanto di più ad esempio si può ottenere col cinema rispetto al teatro, e nel teatro stesso, che strepitose possibilità di messa in scena offrono i mezzi tecnici! E lo stesso discorso si potrebbe fare per la musica e per le arti figurative. D’altra parte la tecnicizzazione è vista anche come un processo di

alienazione: la cultura diventa *industria culturale*, alla quale nessuno sfugge. Theodor W. Adorno e Max Horkheimer hanno dato vita a questo concetto, dandogli una forte connotazione critica. Esso descrive *in primis* le modalità di trasmissione e distribuzione della cultura, ma riguarda anche le sue modalità di produzione.

## 2. *L'uomo, definito attraverso la tecnica*

Le tre interpretazioni di cui sopra non rappresentano di certo prospettive meramente astratte o teoriche. Esse sono riscontrabili in situazioni concrete, ma offrono solo un primo approccio schematico al problema, e trattano la cultura e la tecnica come se fossero grandezze fisse. Poiché non è così, dobbiamo fare un passo in avanti e chiederci cosa significa 'tecnica', e cosa ne consegue per il rapporto fra cultura e tecnica in generale.

Il filosofo spagnolo Ortega y Gasset presentò nel 1933 una serie di lezioni dal titolo *Meditación de la técnica*, cioè 'meditazione sulla tecnica'. Fra le dozzine di lavori sulla genesi, il senso e lo scopo della tecnica questo lavoro risalta perché Ortega non si precipita a rotta di collo verso il futuro, ma, orientandosi alla filosofia antica, inizia alle origini, cioè con la nascita del genere umano. Questa nascita – il salto qualitativo dall'animale all'uomo – è per Ortega strettamente connessa alla nascita della tecnica.

L'uomo non vive (o non vive solo) d'istinti; esso sviluppa delle attività che lo aiutano a superare la condizione naturale, e che gli permettono di soddisfare *meglio* i suoi bisogni. Per Ortega la tecnica è la riforma "che l'uomo impone alla natura in vista della soddisfazione dei suoi bisogni; il non-rassegnarsi allo stato delle cose nel mondo è la particolarità dell'uomo". Il fuoco, la casa, i vestiti, le armi da caccia – tutto ciò fa parte non solo della preistoria dell'uomo, ma anche della preistoria della tecnica. Sempre secondo Ortega "che lo voglia o meno, l'uomo deve creare se stesso, deve 'prodursi'. Questo termine non è inopportuno. Esso infatti sottolinea come l'uomo nella sua essenza più intima sia prima di tutto un tecnico. Per l'uomo vivere significa prima di tutto darsi da fare per creare ciò che ancora non esiste...".

Questa concezione è vicina a quella di Karl Marx, il quale tuttavia parla di lavoro più che di tecnica. Per Marx, che tratta dell'industria capitalistica, ovvero del tempo e dell'energia umana investiti nel processo produttivo, il lavoro è una grandezza misurabile. Ma accanto a ciò egli opera con un'altra, più ampia e radicale concezione del lavoro: lavoro in quanto attività esclusivamente umana, dominio attivo della natura e sua trasformazione in cultura. Il concetto operativo di 'tecnica' è da preferire a quello di 'lavoro', poiché esso rende esplicito come non si tratti di un mero essere attivi, ma di lavoro pianificato, e basato sul lavoro precedente. Questo lavoro pianificato include in un certo senso due ulteriori caratteristiche, riconosciute come specifiche dell'uomo: la lingua e la memoria. Detto altrimenti: la lingua ricordata, e quella che ricorda.

Da questo punto di vista cultura e tecnica sono in stretto contatto fra loro. Dal momento in cui l'uomo sviluppa la tecnica, più tecniche, esso non è più una mera parte della natura, ma si contrappone ad essa in quanto essere culturale. Parallelamente alla tecnica si sviluppano altre forme e contenuti culturali, senza che si possa stabilire di per certo se queste precedano la tecnica o viceversa. Per fare il fuoco e costruire una dimora è necessario un raggruppamento di persone, il quale a sua volta presuppone l'esistenza di norme, convenzioni linguistiche ecc; d'altro canto è l'esistenza del fuoco e di una dimora a rendere possibile la costituzione di gruppi stabili. La cultura trascende lo sforzo tecnico: essa inizia già con la produzione artistica primitiva e con la differenziazione linguistica, ma si può anche affermare che il principio della tecnica e quello della cultura per molti aspetti coincidono.

*Inizi della tecnica, inizi della cultura:* può apparire discutibile il fatto che qui si parli più di *Rulaman*<sup>1</sup> che di Bill Gates. Ma vi sono due ragioni a favore di questa enfaticizzazione degli inizi: prima di tutto queste considerazioni basilari e di carattere generico mettono in questione il – secondo la mia esperienza sovente abusato, o per lo meno usato con leggerezza – principio pedagogico della cosiddetta 'espe-

<sup>1</sup> Romanzo didattico per la gioventù dello scrittore e naturalista tedesco David Friedrich Weinland, pubblicato 1878 e ancora oggi letto specie nel sud-ovest della Germania. Il romanzo fu scritto nel contesto del crescente interesse dell'epoca per la preistoria (nel 1856 fu ritrovato il primo scheletro di un Neanderthal) e per le prime popolazioni che abitarono l'Europa, e narra dell'incontro di una popolazione stanziata allo stato primitivo (i lapponi, che secondo Weinland erano i primi abitanti dell'Europa) con un ceppo più sviluppato proveniente dall'est (i celti), e del conseguente sterminio dei primi da parte dei secondi.



rienza primaria'. Ha sicuramente senso insegnare ai bambini che nel mare non nuotano bastoncini di pesce, che il latte non viene dal tetrapak, ma dalle mucche, e che le mele non crescono al supermercato. D'altra parte la frutta, il latte e i pesci non possono essere considerate soltanto come forme naturali, poiché esse sono strettamente connesse a tecniche di lavorazione umana. A ciò va aggiunto che la tanto osannata esperienza diretta, di prima mano, non basta più a comprendere la realtà insidiosa e complessa in cui viviamo. A ragione si è notato come non disponiamo di alcun organo di senso per percepire la radioattività dell'atmosfera o i pesticidi nel cibo; solo attraverso delle tecniche di misurazione possiamo conoscere queste realtà. Anche a voler considerare casi meno estremi, l'immediata esperienza dei sensi sovente non basta più a spiegare la realtà in cui viviamo. Certe cose è possibile vederle solo col cannocchiale o al microscopio.

Vi è una seconda ragione per cui mi sono rifatto a situazioni del tutto elementari: esse rendono chiara la caratteristica fondamentale di qualsiasi tecnica, ovvero la capacità di miglioramento (cioè il rafforzamento, l'alleggerimento, l'ampliamento) della capacità dell'uomo di controllare la propria vita e di risolvere i propri problemi. Il principio tecnico – questo pensiero affiora di continuo nell'antropologia filosofica da Herder ad Arnhold Gehlen – è quello della protesi che allunga gli organi naturali dell'uomo e li aiuta nello svolgimento delle loro funzioni, o che sostituisce organi non presenti o insufficienti. La tecnica va fatta derivare dagli stadi culturali che definiamo pre-tecnici. Le prime forme di utensili e artigianato illustrano il significato della tecnica in maniera accessibile e immediata, e persino i sostenitori più accaniti dello stato di natura, riflettendo su questi elementi, non potranno non riconoscere la profonda ragione d'essere della tecnica: è difficile immaginare che qualcuno possa veramente volere tornare a vivere sugli alberi, in uno stato senza dimora e senza lingua.

### *3. Caratterizzazione della tecnica moderna*

Questi considerazioni si rifanno chiaramente all'ambito pre-tecnico. La tecnica odierna ha a che fare con la tecnica artigianale antica press'a poco quanto un computer può avere a che fare con

la scrittura su pergamena. Si potrebbe discutere molto su quest'argomento, ma reputo più utile a questo punto dedicarmi all'articolazione concettuale del termine 'tecnica', facendo uso di cinque parole chiave.

- a) Per prima cosa vorrei trattare il momento della *standardizzazione*. Nella bella trilogia romanzesca *Seeleben* di Werner Koch si incontra un vecchio che ha viaggiato molto, e che racconta continuamente delle sue esperienze di viaggio per il mondo. Una volta, quando Josef (questo il suo nome) era in Messico, "si trovò ad aiutare un tessitore di ceste. Questi sedeva al margine della strada e faceva delle sedie. Non vi era però una sedia che somigliasse a un'altra; all'uomo venivano sempre nuove idee in testa: prima una forma, poi un'altra differente dalla prima, e per ogni sedia chiedeva 20 pesos. Un giorno un ricco si trovò a passare di lì e gli chiese: 'Quanto vuoi per una sedia?'. '20 pesos', rispose il tessitore. 'Bene', replicò l'altro, 'allora ti incarico di farmi 20 sedie. Ma devono essere tutte uguali'. Il tessitore accettò l'incarico. Però disse che se le sedie dovevano essere tutte uguali, voleva 25 pesos per ciascuna. L'altro non ne capiva il perché. 'Finora', disse, 'hai fatto ogni sedia diversa dall'altra. Per far ciò ci vuole tempo e fantasia, e il tempo è denaro. Se adesso mi fai venti sedie tutte uguali risparmi tempo e fantasia, e dunque dovresti casomai farmi uno sconto'. 'Si può anche vederla in questo modo', rispose il tessitore. 'Ma', chiese egli di contro, 'la mia noia chi me la paga?'"

Si tratta di una parabola sulla contrapposizione fra artigianato e produzione industriale, cioè standardizzata, ed è chiara la sua vena critica nei confronti della pura duplicazione, del lavoro ripetitivo. Essa trae la sua *vis polemica* dal fatto che la società – innanzitutto quella occidentale, e a seguire quella di altre parti del pianeta – non ha reagito come quel tessitore: *standardizzazione*, *normalizzazione*, *tipizzazione* sono caratteristiche della nostra produzione e del mondo tecnico contemporaneo, risultanti dai mezzi meccanici a nostra disposizione. E tuttavia – ciò risulta chiaramente dalla storiella – il desiderio di standardizzazione, basato su principi economici, precede la meccanizzazione stessa. Spesso viene difficile separare le condizioni socioculturali dagli sviluppi tecnici di una determinata epoca.

- b) La seconda parola chiave è *automatizzazione*. Questo aspetto è stato elaborato soprattutto da Friedrich Georg Jünger, che subito prima della seconda guerra mondiale concepisce la sua filosofia della tecnica, pubblicata solo nel 1953 col titolo *La perfezione della tecnica*. Perfezione significa per Jünger appunto automatizzazione: “siamo circondati da un automatismo in continua evoluzione, verso il quale tendono tutti i settori della tecnica”.

Friedrich Georg Jünger parla di “automi per il trasporto (nella cui categoria vanno inclusi treni, autoveicoli, aeroplani, navi), per le merci, per gli alimenti e per il gioco, di sistemi automatici per la fornitura di luce, acqua e calore, nonché di automi d’informazione e di armi automatiche”, certo senza presagire quali enormi e spaventosi sviluppi andavano preparandosi proprio in questi ultimi due ambiti.

Le macchine automatiche o automi, che nacquero fra il XVIII e l’inizio del XIX secolo, miravano a simulare e a sostituire l’uomo in varie attività. I più famosi sono diventati gli automi che giocano a scacchi (nei quali però in passato era spesso nascosto uno scacchista nano). In linea di principio l’automazione allontana ulteriormente la tecnica dall’uomo. Anche là dove non viene sostituito da robot, egli non si serve più della tecnica come un semplice strumento, una mera protesi, ma deve sottostare alle regole, ai vincoli e alle condizioni dettate dall’apparato tecnico. Quindi automatizzazione significa al contempo deresponsabilizzazione e depotenziamento.

- c) In terzo luogo bisogna prendere in considerazione *la protesi più astratta*. Anche l’automa, la macchina funzionante autonomamente può essere intesa come protesi, come sistema complesso di protesi. Ma in questo caso si ha a che fare di un tipo di protesi più astratta. Chi va in bicicletta (che chiaramente è un mezzo tecnico), riconosce la traduzione della propria forza muscolare in movimento; chi guida l’automobile non ha bisogno di questa forza, e solitamente conosce solo in parte il processo di trasformazione dell’energia in movimento (per non parlare di automi altamente specializzati e complessi).

È opportuno includere sotto questo punto un’ulteriore caratteristica, ovvero la invisibilità della tecnica. Le macchine e gli apparati tecnici odierni non sono più necessariamente qualcosa di tangi-

bile, che esegue dei compiti chiaramente percettibili; esse sono 'travestite', per così dire, e svolgono le loro funzioni di nascosto, sotto un manto attraente ed elegante: la tecnica è ormai 'assorbita'. L'onnipresenza non appariscente della tecnica è resa possibile dal fatto che la protesi è oggi più mediata, meno penetrante, più 'astratta'. Ciò contribuisce di certo al fascino della tecnica, e fa aumentare il bisogno di specialisti in materia.

- d) Quarta caratteristica: *allontanamento della lontananza*. La molteplicità di macchine, apparati ed equipaggiamenti tecnici rende impossibile la sussunzione delle loro funzioni e obiettivi sotto un denominatore comune. Ma se si dovesse definire la funzione più comune ed evidente, essa si potrebbe riassumere sotto il concetto di 'allontanamento della lontananza', consistente nell'eliminazione delle barriere e dei vincoli dettati dalla distanza.

L'esempio classico è quello dei mezzi di trasporto e di locomozione, considerando il grande aumento della velocità e il conseguente ampliamento del loro raggio d'azione. A questi fattori va aggiunto il superamento di 'distanze' dovute non tanto alla lontananza, quanto piuttosto all'isolamento o anche semplicemente ai limiti dei nostri organi di senso. Penso ad esempio agli apparati tecnici di potenziamento dell'udito, agli strumenti ottici che permettono di superare barriere quali la distanza e la scarsa luminosità, agli apparecchi diagnostici in medicina, capaci di penetrare le barriere fisiche del nostro corpo.

Vengono però in mente soprattutto le più recenti tecnologie d'informazione, che rendono accessibile a tutti una connessione su scala planetaria nell'arco di pochi secondi, nonché la linea diretta con avvenimenti aventi luogo in qualsiasi angolo del globo. I vincoli spazio-temporali sembrano essere largamente superati.

La simultaneità di esperienze separate nello spazio, cioè l'esperire simultaneo di fatti e processi che accadono in luoghi distanti fra loro, scuote i consueti approcci conoscitivi e le tradizionali categorie di ordinamento del reale, poiché questi erano legati a concetti quali vicinanza e lontananza, nonché ai diversi tempi di percorrenza dello spazio.

- e) Come ultima parola chiave vorrei introdurre il termine *iper-realtà*. Una preconditione della simultaneità di cui si è trattato finora è la

digitalizzazione delle informazioni. Il segreto della trasmissione veloce è (per dirla in maniera forse non proprio esatta, ma per lo meno comprensibile a tutti) la scomposizione del materiale d'informazione in minuscole unità standardizzate, che rende possibile la spedizione e la ricostruzione fulminea di informazioni. Questo principio permette non solo di trasmettere, ma anche di costruire la realtà.

Col termine *iper-realtà* si intende la produzione di una *nuova costellazione di spazio e di tempo*. Lo spazio e il tempo vengono letteralmente *liquidati*, nel doppio senso del termine: essi vengono resi 'liquidi' ed eliminati. Vengono prodotte realtà che in effetti non esistono – anche se questa formulazione è paradossale, poiché esse chiaramente esistono, dal momento che vengono prodotte, e possiedono (quanto più perfetta è la tecnica) tutte le qualità esteriori della realtà 'normale': forma, colore, tridimensionalità, ecc.

#### 4. *Inclusione e conseguenze culturali*

Mi sono soffermato a lungo sulla caratterizzazione della tecnica moderna per sottolineare come i diversi momenti della sua articolazione (standardizzazione, automatizzazione, protesi astratta, allontanamento della lontananza e digitalizzazione) non rappresentino soltanto sviluppi tecnico-materiali, bensì nuove configurazioni esperienziali e culturali. A questo proposito è utile soffermarsi *sull'inclusione culturale* e sulle *conseguenze culturali* delle tecnica, dove per cultura bisogna intendere non solo le arti, cioè la produzione estetica, ma quella spirituale in senso lato.

Mi limiterò a due esempi e a qualche accenno. Come primo esempio tratterò la ferrovia, collegandola all'opera del principale ideatore di una comune rete ferroviaria tedesca: Friedrich List. Nei suoi scritti e appelli a favore del nuovo mezzo di locomozione egli ne sottolineò non solo l'utilità economica, ma anche le possibili conseguenze politiche e culturali. Egli vide tutte le potenzialità di una rete ferroviaria sviluppata su scala nazionale:

- “come mezzo di promozione culturale: poiché essa velocizza e facilita la distribuzione di tutti i prodotti della letteratura, delle arti

- e delle scienze; porta all'interazione talenti, conoscenze e abilità di ogni tipo; moltiplica i mezzi di formazione e istruzione personale di tutti gli individui, di qualsiasi classe ed età;
- come istituto di assicurazione contro l'inflazione e le carestie, e contro le esagerate fluttuazioni dei prezzi dei mezzi di prima necessità;
  - come istituto sanitario: poiché annulla la distanza fra l'ammalato e la medicina;
  - come mediatore nei rapporti intimi: poiché connette l'amico con l'amico, il parente col parente;
  - come mezzo di rafforzamento dello spirito nazionale: poiché elimina i mali del provincialismo, dell'oscurantismo e del pregiudizio a base locale;
  - come ferma cintura intorno ai lombi della nazione tedesca, che ne unisce le membra e ne fa *un* corpo forte e combattivo”.

Certo questo ottimismo non era unanimemente condiviso. Nei primi anni della ferrovia sovente si levavano grida d'allarme contro il mostro sconosciuto, che traevano le loro ragioni dal timore di possibili danni alla salute o da scrupoli religiosi di vario genere – non solo in Germania, ma anche ad esempio negli Stati Uniti, dove il governatore di New York intorno alla metà degli anni trenta dell'800 scrisse al presidente Jackson: “Dio onnipotente certo non volle mai che gli uomini viaggiassero a tale folle velocità” (a quei tempi fra i 20 e i 30 chilometri all'ora).

Non ho intenzione di soffermarmi qui più di tanto su questa lunga e complicata disputa fra i sostenitori e i detrattori della ferrovia. È il caso di notare soltanto come lo sviluppo tecnico sia legato a doppio taglio col contesto culturale nel quale esso ha luogo: la situazione culturale (nonché economica, politica) spinge verso l'innovazione e la rende possibile, mentre queste stesse innovazioni modificano la compagine culturale nella quale si manifestano.

Ciò vale anche per il secondo esempio che vorrei trattare, ovvero la *computerizzazione*, intesa in senso lato. L'avanzata globalizzazione economica e politica necessitava dell'estensione su scala globale della rete di comunicazione, nonché della velocizzazione dei processi di scambio di informazioni, i quali di contro hanno favorito l'avanzata della globalizzazione stessa. Anche qui devo limitarmi a pochi accenni sul discusso concetto di *iper-realtà*.

Il problema risiede in primo luogo nel fatto che la realtà tradizionale, ovvero tramandata nel tempo, viene per così dire 'rivestita' da una nuova realtà prodotta artificialmente, che si sovrappone e aderisce a quella che si suppone essere la 'vera realtà'. La consapevolezza che anche questa 'vera realtà' è una realtà *tramandata* e dunque *mediata* basterebbe a mettere in discussione le tante voci critiche in proposito. Quando uno dei personaggi principali della serie televisiva *Lindenstrasse* morì, alcune persone fecero domanda per occupare l'abitazione lasciata libera dal precedente inquilino. Alcuni critici della società presero questo fatto come un terribile segnale d'allarme. E però gli si sarebbe potuto far notare come non solo il numero degli aspiranti inquilini fosse in realtà piuttosto ridotto, ma anche ad esempio come la rocca di Lichtenstein in Svevia – un castello *vero e proprio*, visitato ogni anno da centinaia di migliaia di persone – nient'altro è se non la realizzazione di una fantasia da romanzo di Wilhelm Hauff. Lo stesso pellegrinaggio religioso in effetti può essere visto come un'esperienza di realtà immaginarie.

La situazione è certo più preoccupante quando su TV e giornali vengono presentate come autentiche delle immagini di una certa rilevanza politica che ricorrono alle stesse tecniche utilizzate (in chiave ironica) nel film *Forrest Gump*. E la finzione ottenuta con mezzi tecnici prende una piega drammatica là dove essa impedisce una corretta comprensione delle cose – basti citare l'esempio dei *reportage* dall'Iraq durante la guerra del golfo.

## 5. *Barriere e approcci possibili*

A questo punto – al più tardi a questo punto! – dovrebbe risultare chiaro come al giorno d'oggi un'*educazione ai media* e un *confronto critico con le possibilità tecniche* in generale si rendano più che necessarie. Ciò vale anche per i più recenti sviluppi di rete e digitali, i quali per nessun motivo dovrebbero essere esclusi dall'ambito e dalle istituzioni preposte alla formazione e all'educazione dell'individuo. Personalmente non possiedo alcuna competenza in materia di insegnamento e formazione tecnica; vorrei però spendere qualche parola sulle *barriere* e sugli *approcci* possibili.

Vi sono barriere culturali specifiche nei confronti della tecnica – culturali nel senso che la cultura di determinate aree o regioni del mondo mette in discussione la legittimità della tecnica o rende più difficile l'approccio ad essa. Dal punto di vista dell'ipertecnologizzata civiltà occidentale si tratta di meri ostacoli alla modernizzazione, e però è bene notare come questi ostacoli posseggano un carattere affatto specifico: essi mostrano come la tecnica sia in realtà solo in principio una superstruttura globale, che può trovare una realizzazione concreta solo in misure e modi diversi.

Gli esempi di incontro/scontro fra l'universalismo tecnologico e il particolarismo culturale abbondano. Si potrebbero citare le storie di donne e uomini indiani molto intelligenti bocciati all'esame di scuola guida semplicemente per il loro diverso modo di pensare; i resoconti provenienti dal fiume Gange, dove ai tecnici non è permesso portare avanti i lavori di costruzione degli impianti di depurazione perché la gente per motivi religiosi fa il bagno nel fiume infestato da colibacilli (serbando ciononostante ottima salute: una vera provocazione per i tecnici indiani dotati di una mentalità moderna); o la storia raccontata da Michel Tournier di un giovane berbero che arriva a Parigi ed entra in uno stato di *trance* delirante a causa dell'impatto con gli apparati tecnici (per lui incomprensibili) della città, finendo per inseguire i pasanti con un assordante martello pneumatico su Place Vendôme...

In questi casi la distanza dalla tecnica è motivata da una formazione culturale radicalmente diversa, che erige barriere difficili da abbattere. Ma in forme diverse tali barriere esistono anche da noi. Richiamandomi alla distinzione poetica schilleriana, distingo fra una barriera sentimentale – spesso al contempo sentimentalista – e una barriera *naïf*, ingenua. La prima si manifesta in atteggiamenti conservatori piuttosto irriflessi, generalizzanti, che guardano alle innovazioni tecniche come a qualcosa di *innaturale* (anche se si dovrebbe dire piuttosto: di inusuale), e dunque le rifiutano. Per illustrare questo tipo di atteggiamento basti pensare alla resistenza alla ferrovia, come a tutte le altre innovazioni tecniche, compresa la – spesso estremamente superficiale – critica ai *media* dei nostri giorni. Cito Wolf-Rüdiger Wagner: “in nessun altro ambito la critica sociale ai *media* culmina in una simile pessimistica commistione di nostalgia, ecologismo da strapazzo e paura della tecnica. A discolpa degli insegnanti di scuola rimandiamo qui agli accademici, i quali con affrettate condanne sul *cyber-sex* o sulle *chat* cavalcano l'onda congiunturale della critica mediatica”.



Per il nostro discorso mi sembra però più importante il riferimento alle barriere ingenui di cui ho parlato sopra. “Come si riconosce un frisone dell’est in ufficio? Dal correttore liquido sullo schermo...”<sup>2</sup>. Chiaramente ‘frisone dell’est’ non va qui inteso come caratterizzazione etnica o regionale, ma piuttosto come stereotipo della limitatezza di orizzonti che caratterizza qualsiasi dimensione regionale. A prescindere dal lato comico, il messaggio di questa barzelletta è che ci sono persone incapaci di adattarsi completamente alla spinta modernizzante; e rispetto a questa incapacità vi sono differenze a seconda dell’età, del sesso e della classe sociale – di certo non esclusivamente regionali. Un esempio lampante è quello di coloro che proprio non riescono a prendere familiarità coi computer.

A giudicare dalla pubblicità, nonché dai dibattiti e dalle discussioni in materia, si ha però l’impressione che *tutti* siano connessi in rete, che *tutti* siano degli esperti di computer, che *tutti* navighino su internet. Ai fini dell’apparato produttivo e commerciale questo *tutti* è uno strumento formidabile: esso infatti crea in coloro che sono esclusi da questa tendenza una sorta di cattiva coscienza del consumatore. E però questo *tutti* corrisponde in realtà a una percentuale della popolazione che persino oggi, quando l’utilizzo di internet è enormemente diffuso, non raggiunge affatto il 100%.

Si è ripetuto più volte come la computerizzazione sia un processo per molti versi analogo all’alfabetizzazione, e come oggi siamo solo nella fase iniziale, già ampiamente avviata, di questo processo. Si tratta certo di un paragone legittimo, tenendo conto delle dovute differenze. Bisogna però al contempo riconoscere che ‘alfabetizzazione’ non equivale a ‘cultura generale’, cioè cultura in senso lato, ma consiste *in primis* – e per molti esclusivamente – nel possesso di una gamma relativamente limitata di abilità nel leggere e nello scrivere, che per altro è facile perdere nuovamente nel corso della propria vita. Quindi anche per la computerizzazione non è il caso di drammatizzare; si tratta piuttosto di iniziare a fare piccoli passi, di sviluppare programmi d’apprendimento di base, e di distinguere ciò che è necessario imparare da ciò che invece appartiene a un livello di specializzazione ulteriore.

<sup>2</sup> Sui frisoni v. nota 3, p. 5 in ‘Cultura del ridere’. La barzelletta attribuisce al frisone dell’est un grado di arretratezza tale da fargli pensare di correggere gli errori fatti al computer con un correttore liquido.

Se giudico correttamente, il compito pedagogico in questo ambito è simile a quello che si presenta nell'ambito dell'informazione. L'offerta illimitata di informazioni in quanto tale non garantisce di per sé 'informazione'. *Paradiso dell'informazione o deserto informatico* è il titolo di un articolo uscito qualche tempo fa a tal proposito. Ciò su cui si deve lavorare e si lavorerà in misura crescente nei prossimi anni sono i metodi di riduzione, scelta e filtraggio delle informazioni. Gli specialisti informatici vogliono impiegare *smart agents* addetti a questo compito. *Smart agents* devono essere però anche gli stessi insegnanti, i quali – compito quanto mai difficile e impegnativo – devono insegnare ai loro studenti a farsi carico personalmente di questa attività di filtraggio e selezione delle informazioni.

### 6. *Limiti dell'e-mail*<sup>3</sup>

Sarebbe certo sbagliato parlare di una computerizzazione e di una tecnicizzazione totali e onnicomprensive. Certo appartiene all'ideologia della tecnica il presentarsi come progresso incessante e illimitato. Ma questa ideologia del progresso deriva la sua logica soprattutto dallo sviluppo delle tecnologie, dalla velocizzazione, dal rafforzamento e dal miglioramento delle macchine, mentre il rapporto costi/benefici risulta per lo più altamente contraddittorio. Solo dei 'tecnofili' *naïf* (oppure raffinatamente senza scrupoli) potrebbero affermare che il telefono, la lavatrice, l'automobile, l'aereo, il computer hanno portato solo dei vantaggi.

La profonda tecnicizzazione della vita nel mondo odierno provoca lo scatenamento di forze ad essa contrapposte. Ho menzionato più volte, seppur di passaggio, falsi concetti quali "natura" e "naturalezza": è stato necessario farlo per un'esigenza di chiarezza e onestà. E tuttavia ciò non cambia il fatto che la quasi totale compenetrazione del nostro mondo quotidiano con l'elemento tecnico produce un bi-

<sup>3</sup> Il titolo originale recita "Grenzen des Faxtums", gioco di parole, con riferimento al famoso slogan del Club di Roma 'Limiti della crescita' (ted. "*Grenzen des Wachstums*"). Attualizzando il contesto, il termine Confini, o limiti, dell'e-mail appare più confacente; meglio ancora si dovrebbe parlare di Limiti della computerizzazione.

sogno di spazi intatti e preservati dall'insieme degli apparati a nostra disposizione. All'ambito di discussione "cultura" e "tecnica" appartiene a tutti gli effetti anche la storia del successo di termini quali "natura" e "naturalezza", sviluppatasi parallelamente a quella della tecnica. Passione per le escursioni e per la natura, giardinaggio, sport, turismo, cultura nudista: in tutti questi casi abbiamo a che fare con una 'natura' prodotta artificialmente, con l'ausilio, almeno parziale, di mezzi tecnici, come risulta chiaramente dal turismo di massa o dai grandi parchi naturali e di divertimento.

In queste tendenze è possibile individuare un limite della crescita tecnica. Un altro limite risiede nel fatto che stadi tecnici oramai superati mantengono tuttavia il loro valore funzionale e persino un certo fascino, che gli apparati più recenti non riescono a compensare. Un esempio lampante è rappresentato dall'attuale nostalgia nei confronti della ferrovia. Ancora più stringente a proposito è la considerazione del fatto che nell'ambito delle comunicazioni nessun *medium* in fondo ha spodestato mai del tutto e quindi reso superfluo il precedente: il giornale non fu sostituito dalla radio, come la radio non venne soppiantata dalla televisione; la comunicazione scritta non finì del tutto con l'apparizione del telefono, e anche l'e-mail (alla quale si riferisce il titolo del paragrafo) non porrà fine alla comunicazione e alla cultura della lettera.

Bisogna includere in questo resoconto sui limiti della tecnica la considerazione che anche il nostro mondo affettivo ed esperienziale mostra una certa resistenza nei suoi confronti. Robert Musil ad esempio nel suo romanzo *L'uomo senza qualità* ci ricorda come un uomo sia ancora 'veloce come il vento', e non 'come un aeroplano'; o come uno possa avere una 'vista da falco', e non 'da telescopio rifrattore'. E conclude con la seguente considerazione: "il loro sentimento non ha ancora imparato a servirsi del loro intelletto". Musil sostiene la tesi "che l'uomo, in tutto ciò che considera alto e nobile, si comporta in maniera molto più antiquata rispetto alle sue macchine". Questo riposare della lingua, del sentimento e delle percezioni su un terreno antico ma fidato è legittimo e facilmente comprensibile.

E infine: la tecnica moderna produce un mondo di *ambivalenze*, a volte addirittura di *aporie*. Per mezzo della tecnica le disuguaglianze nel mondo dovrebbero essere ridotte, e invece esse continuano ad aumentare. La tecnica rivela nuove risorse, ma le consuma ancora più velocemente, e queste risorse sono limitate. Le questioni di sopravvi-

venza ecologica non possono essere risolte senza la tecnica, e tuttavia sovente vengono inasprite da essa. La tecnica è un macchinario di risparmio del tempo, e però inghiotte al contempo un'enorme quantità di tempo. Essa permette un'incredibile ampliamento delle possibilità d'informazione, e però spesso conduce alla disinformazione più totale (nonché ad allergie d'informazione), e così via.

Ho coscientemente trascurato *questi* temi perché essi, al contrario di molti altri, appartengono al bagaglio consolidato della discussione sul problema; essi vengono trattati a fondo ad esempio negli scritti di Günter Ropohl, Fritz Wilkening e altri. Anch'essi però rientrano a pieno titolo nell'orizzonte del grande – forse troppo grande – tema: tecnica e cultura, cultura e tecnica.

## SFIDE E SOGNI MEDIATICI QUOTIDIANI\*

‘Sfide e sogni mediatici quotidiani’ è un titolo che richiama alla mente immagini e situazioni che ciascuno di noi esperisce ogni giorno. Partiamo da una situazione tipica: sono quasi le sette del pomeriggio e il signor Bauer, impiegato d’ufficio, torna a casa dopo un’ora di macchina nel traffico cittadino. Aperta la porta, deposte giacca e cartella di lavoro, anziché andare a salutare di persona la moglie che prepara la cena in cucina, le grida da lontano “sono io”, e si piazza subito davanti al televisore. Con un occhio segue le immagini sullo schermo, mentre con l’altro dirige la mano che si slaccia la scarpa, cercando intanto di trovare la posizione più comoda sulla poltrona. La moglie si arrabbia sempre un po’ per questo suo comportamento. Dopo la televisione, quando la cena è pronta, egli impiega dieci minuti per infilarsi le pantofole e lavarsi le mani prima di venire a tavola. Una volta seduto non manca di far notare alla moglie che la zuppa è un po’ fredda e che la birra non è della marca giusta. Come se ciò non bastasse, a volte la TV rimane accesa anche durante la cena: si tratti del telegiornale, della sua serie preferita o di una partita di calcio, qualcosa da vedere c’è sempre, qualcosa che gli permetta di distrarsi dalla frenesia della giornata lavorativa appena trascorsa, e che gli procuri un’illusione di divertimento, eccitazione e libertà.

Anziché dire signor Bauer, impiegato comunale, avrei potuto dire signor X, operaio specializzato, o signor Y, professore universitario. Con leggere variazioni questa scena potrebbe anche essere trasposta al femminile: si tratta infatti di una scena domestica tipica, declinabile in molti modi diversi. Ma in cosa risiede la tipicità di questa scenetta? E soprattutto: come valutarla, volendo evitare giudizi sommari e approssimativi?

Vorrei tentare di rispondere a questa domanda facendo luce prima di tutto sul complesso labirinto semantico costituito da termini quali ‘quotidiano’ e ‘quotidianità’. Che cosa significano queste parole, tanto ricorrenti e significative? Non pretendo di essere il primo a porre la

\* Da: *Alltägliche Herausforderungen und mediale Alltagsträume*. In: Hermann-Josef Schmitz, Hella Tompert (a. c. di), *Alltagskultur in Fernsehserien*, Stuttgart 1987, p. 9-29.

domanda per la prima volta. Da più di trent'anni ormai quello del 'quotidiano' è diventato un ambito di studio molto prolifico, mentre in precedenza, a parte qualche tentativo sulla scia della scuola fenomenologica di Husserl, il 'quotidiano' non veniva riconosciuto in quanto concetto filosofico. Alcuni studiosi sono arrivati addirittura a parlare di un vero e proprio 'mutamento paradigmatico' nell'ambito delle scienze umane. I sociologi hanno tentato di ricostruire le strutture del quotidiano sulla linea di Alfred Schütz, i pedagoghi hanno cercato di influenzare coi loro modelli la quotidianità di certi gruppi o individui, gli studiosi di varie discipline culturali sono scesi dalle loro vette sublimi per immergersi nel mare del quotidiano, della cultura pop e del consumo. Persino gli storici hanno preso sempre più a contrapporre la microstoria quotidiana alla grande storia di stati e regnanti; questa tendenza anzi ha raggiunto negli ultimi tempi livelli tali da far temere ad alcuni storici che la loro disciplina possa perdere il ruolo di costruzione di senso che ha mantenuto fino ad oggi.

L'interesse per il quotidiano è tale che già diversi anni fa Norbert Elias ritenne opportuno fare il punto sulla sconcertante varietà di significati del termine 'quotidiano'. Egli ne contò otto varianti concettuali, che spiegò contrapponendole al concetto opposto:

- 1) Quotidiano (o feriale) contrapposto a festivo.
- 2) Quotidiano come *routine* – quotidiana, appunto –, alla quale si contrappone l'evento o la dimensione sociale straordinaria, fuori dalla norma.
- 3) Quotidiano come giornata lavorativa, in particolare quella dei lavoratori, alla quale si contrappone la dimensione borghese, cioè quella di coloro che vivono di rendita, e dunque in sostanza nel lusso, poiché sono esenti dalla necessità di procacciarsi di che vivere attraverso il loro lavoro (Elias applica qui una riduzione piuttosto sommaria della dimensione borghese).
- 4) Quotidiano come dimensione di vita delle masse, del popolo, alla quale si contrappone quella degli altolocati e dei potenti (re, principi e principesse, presidenti, governanti, dirigenti politici e parlamentari, imprenditori).
- 5) Quotidiano come ambito degli eventi e delle esperienze di ogni giorno, contrapposto a tutto ciò che la storiografia politica giudica rilevante, ovvero le vicende degli stati e dei grandi personaggi della storia.

- 6) Quotidiano come dimensione della vita privata (gli affetti, la famiglia, gli amici), contrapposta alla vita lavorativa e alla dimensione pubblica.
- 7) Quotidiano come sfera dell'esperienza naturale e immediata, della conoscenza spontanea e irriflessa, contrapposta alla sfera dell'esperienza artificiale e del pensiero riflesso e calcolato, come è quello delle scienze.
- 8) Quotidiano come coscienza quotidiana ovvero banale, come sfera del pensiero ideologico, ingenuo e inautentico, contrapposto alla vera coscienza e all'autenticità tanto del pensiero quanto dell'esperienza.

Elias titola questo elenco "Una selezione", che in quanto tale non esaurisce l'argomento in questione. L'esigenza di Elias era quella di specificare e chiarire volta per volta ciò che si intende quando si parla di 'quotidiano'. D'altro canto il suo elenco mostra come ci sia una stretta connessione fra i diversi punti individuati, come cioè questi possano essere sussunti sotto un concetto generale. Riassumendo, il concetto di 'quotidiano' si riferisce generalmente all'ambito dell'ordinario, del banale, di ciò che non si nota, cui non si fa caso.

Non notare, non farci caso: cos'è che invece ci fa notare le cose nel quotidiano, che le illumina improvvisamente e le trae dall'oblio in cui sono avviluppate solitamente? Bisognerebbe chiedersi perché il quotidiano negli ultimi tempi abbia assunto una tale importanza, interrogare le ragioni della sua riscoperta. A tal fine credo si possa articolare la questione in tre punti fondamentali:

- 1) La sensibilità per il quotidiano si può interpretare prima di tutto come una sorta di mal di testa post-sbornia. L'impianto razionalistico che governa la vita moderna non è certo privo di conseguenze irreversibili e di lunga durata per l'esistenza umana. Ho l'impressione però che spesso si sopravvaluti la natura di tali tendenze progressive. Quando ad esempio si notano, con paura o con soddisfazione, delle fasi regressive all'interno di processi di sviluppo che si credevano consolidati, si tende spesso a trarre delle conclusioni affrettate, dimenticando come lo sviluppo sociale proceda sempre a singhiozzo: tre passi in avanti e due all'indietro. Qualche volta addirittura due in avanti e tre all'indietro, per quanto ciò costituisca l'eccezione piuttosto che la regola. Spesso non si tiene conto del fatto che, comunque

sia, anche se in maniera discontinua e con numerose ricadute, un effettivo progresso c'è stato.

È vero però che molte delle tendenze razionali e illuminate, portatrici senza dubbio di un principio positivo, si sono letteralmente impelagate nella melma del quotidiano. Un sociologo americano ha parlato a questo proposito di 'muro di gomma' delle abitudini, contro il quale gli impulsi positivi al cambiamento vanno sovente a infrangersi. È la forza d'inerzia inconsapevole a impedire il cambiamento, piuttosto che una resistenza cosciente, frutto di ponderata riflessione. La forza normativa di ciò che è di fatto, la validità indiscussa dello status quo ('è stato sempre e sarà sempre così') funzionano spesso da impedimento ai tentativi di innovazione e di riconfigurazione delle forme e dei contenuti dell'esistenza, tanto individuale quanto collettiva. "Le cose vanno così e basta": già Ortega puntava il dito contro questo realismo alla buona, e anche Roland Barthes ha sottolineato più volte la struttura tautologica del quotidiano, dell'"è giusto perché è giusto", "è così perché è così". Sono affermazioni difficili da contrastare sul piano razionale, facendo uso di argomenti; la muta costrizione sociale si smussa in abitudine indiscussa. Chi vuole intervenire in questo complesso di cose deve necessariamente fare i conti con le abitudini indurite degli uomini e con le stolidi ovvietà del quotidiano.

2) D'altro canto l'interesse per il quotidiano è spiegabile anche col fatto che i mutamenti sociali e culturali più recenti hanno messo radicalmente in questione molte abitudini consolidate, facendo apparire come bisognose di giustificazione cose finora considerate fuori discussione e inattaccabili, e rendendo problematica la nozione di normalità quotidiana. Il quotidiano non è più quella realtà sicura e scevra da problemi. Si tratta per lo più di piccole cose, che però vanno a sommarsi: quando il panettiere all'angolo ad esempio cambia sede e al suo posto troviamo una agenzia assicurativa; quando una tranquilla stradina residenziale viene convertita in una strada ad alto carico di traffico; quando viene spostata la sede di un'azienda ed è necessario cambiare locali, il quotidiano viene improvvisamente ad assumere un'enorme importanza – o meglio, in questi casi l'enorme importanza del quotidiano viene infine alla luce.

Anche le più scontate consuetudini culturali iniziano a frantumarsi, prese come sono nel fuoco incrociato di informazioni che spesso contribuiscono a confondere le idee e che si contraddicono a vicen-



da. Relazioni che fino a poco tempo fa venivano percepite senz'altro come 'naturalì', quale ad esempio quella fra la madre e il lattante, vengono messe oggi sempre più in questione. Già nel periodo dell'allattamento l'infante diventa l'oggetto di mille insicurezze e consigli contraddittori. Una giovane mamma alle prese con l'allattamento si sarà fatta su di esso un'idea diversa a seconda che la sua fonte di informazioni sia la rivista *Giovani Mamme*, *Donna Moderna*, la madre, la vicina di casa o il gruppo femminista di cui fa parte. Il risultato è spesso frustrazione e confusione, ciò che mostra chiaramente, in negativo, come 'quotidiano' significhi anche sicurezza dell'agire abituale e consolidato.

3) La terza causa infine per il rinnovato interesse nei confronti del quotidiano risiede nella sua relativizzazione a fronte dell'allargamento degli orizzonti culturali, per quanto superficiale e di facciata. Una quotidianità 'funzionante' per essere e rimanere tale deve essere accettata come una realtà fuori questione, stabilita una volta per tutte e indiscutibile. Il confronto costante con altri quotidiani possibili conduce inevitabilmente a una pluralizzazione del concetto stesso di 'quotidiano', e apre le porte alle possibilità di cambiamento della propria quotidianità. Il confronto è oggi facilitato dal turismo e dalla mobilità generale, dall'immigrazione di massa e dalla risultante multiculturalità della nostra società, nonché dai mezzi di comunicazione di massa, che pongono costantemente gli spettatori di fronte a mondi diversi e lontani. Il quotidiano oggi subisce sempre più un processo di straniamento attraverso il quale viene messa in luce la sua relatività. Strutture e valori socio-culturali che in passato sembravano indiscutibili, come l'attaccamento alla famiglia e al posto di lavoro, oggi vengono in una certa misura ridefiniti. Ci si chiede sempre più frequentemente se non possano esistere forme di convivenza alternative alla famiglia, mentre il 'licenziamento interiore' è diventato un fenomeno talmente diffuso da indurre i manager a escogitare strategie che possano contenerne la crescita.

Mi sono soffermato a lungo su quelle che mi sembrano le principali cause e implicazioni della riscoperta del quotidiano perché esse non solo ci danno una chiave per comprenderne l'essenza e la struttura, ma ci forniscono anche implicitamente gli strumenti fondamentali per giudicarlo. Se si è disposti a rinunciare alle semplificazioni di un punto di vista univoco e ristretto, un tale giudizio sarà sempre ne-

cessariamente ambivalente e contraddittorio. Non credo d'altronde sia possibile riservare il giudizio positivo alle classi intellettuali e quello negativo alle masse stupide e ignoranti. Esistono certamente numerose varianti e stili del quotidiano, ma vi sono anche degli aspetti comuni a tutti. Una valutazione ambivalente e aperta del quotidiano porta a riconoscerne anche l'intrinseca banalità, la disarmante ottusità. Il quotidiano offusca, nasconde alla vista e alla coscienza, l'assurdità delle cose e l'impotenza del singolo di fronte ad esse. Quando viene spacciato per normalità indiscussa e indiscutibile, per norma generale e inoppugnabile, il quotidiano depriva gli uomini della possibilità di difendersi o di cambiare veramente le cose. "È così che van le cose", si suol dire, e a sentire ciò viene in mente Engels, secondo cui il sano buon senso è il più gran metafisico. "È così che van le cose" è una rassegnazione volta al positivo, la difesa dell'apatia. I critici del quotidiano esigono dunque la rottura di questa stolidità, di questa disarmante ma pericolosa ottusità.

D'altra parte – che è poi la parte positiva – è evidente come gli uomini necessitino per vivere di un certo grado di ottusità, cioè di limiti, confini e barriere che gli diano sicurezza e gli facilitino l'esistenza. Se si dovesse riflettere su ogni cosa, ogni situazione diverrebbe infinitamente complessa e, forse, indecidibile.

Come le situazioni messe in scena da Woody Allen, che si muove sullo schermo come una sorta di Amleto del quotidiano, mostrandoci come ciascuno abbia bisogno di spazi entro i quali muoversi liberamente, senza dover riflettere prima di ogni azione, così come di forme di interazione elementari – in breve: di *routine*.

Un sociolinguista americano (Harold Garfinkel) ha mostrato quanto ci si sente disturbati quando le proprie certezze vengono messe in dubbio, e quando si pone incessantemente sotto il vaglio della critica la *routine* quotidiana. Per dimostrare ciò egli escogitò dei veri e propri 'esperimenti di crisi', da realizzarsi non in laboratorio, ma in situazioni di vita reale. Egli invitò i suoi studenti e studentesse a condurre tali esperimenti coi propri partner, che erano all'oscuro di tutto. Un esempio: il partner di una delle studentesse torna a casa dal lavoro, e dice: "Cavolo, oggi sono proprio cotto!". Lei risponde: "Cotto? Che vuoi dire cotto?". "Cioè, sono proprio alla frutta". "Alla frutta? Quale frutta?". "Cioè, mi sento come se mi fosse passato di sopra un trattore...". "Ah... ma in che senso: a livello fisico o a livello psichico?". L'altro, sorpreso dalla domanda, rimane interdetto per un attimo e poi

risponde: “Mah, direi piuttosto a livello fisico...”. E così via, finché l'uomo, spazientito, sbotta: “Dio, non lo so, ho solo bisogno di riposare, va bene?”. E lei rincalza: “Cioè cosa vuoi dire di preciso? Vuoi che lasci il televisore spento, oppure che non inviti nessuno, oppure che devo stare zitta?” “Ma sì, ti prego!”.

Questi esempi mostrano la profonda insicurezza che sorge dalla rottura del tacito patto della comunicazione quotidiana. La conclusione è che le persone hanno bisogno dello spazio di certezza e di indubitabilità garantito dalla *routine* quotidiana.

Da questo punto di vista non sorprende che anche i media costituiscano parte integrante di questa quotidianità rassicurante. È dunque opportuno spendere due parole sulla quotidianità mediatica, la quale credo possa costituire una chiave d'accesso importante per la comprensione della quotidianità in generale.

Nelle ricerche scientifiche sul tema comunicazione di massa il processo comunicativo, sia esso televisivo o altro, viene solitamente considerato a prescindere dalle sue condizioni evenemenziali. Ciò vale in primo luogo per le statistiche televisive sullo *share*, ma anche per ricerche più specifiche. Quando si legge sul giornale che il giorno prima un determinato programma ha goduto di uno *share* alto, la conclusione che implicitamente se ne trae è che esso è stato seguito dal pubblico con attenzione, ovvero che ha avuto successo. Ciò è vero per un verso, ma falso per un altro.

Già dalla scenetta iniziale veniva fuori come lo *zapping* non abbia un obiettivo preciso, ma posseda tutt'altra funzione. Il marito che torna a casa dice di voler godersi un poco di pace e di silenzio, e paradossalmente che fa? Accende il televisore. Certo ciò non vuol dire che il contenuto della programmazione sia del tutto indifferente, e però tale atteggiamento relativizza la sua supposta centralità. Nell'analizzare il rapporto fra offerta mediatica e comportamenti quotidiani bisogna a mio modo di vedere tenere in considerazione questa relatività.

Quotidianità mediatica: questo termine indica fra le altre cose il modo in cui i media contribuiscono alla strutturazione spazio-temporale della giornata. Succede talvolta che i giornali non escano in edicola, per problemi tecnici o di trasporto. Il giorno dopo si leggono sui quotidiani le scuse per il disagio causato, accompagnate dal ringraziamento ai lettori per le tante chiamate fatte, che mostrano come quel giornale sia importante per loro. E però a mio modo di vedere

da un caso come questo si traggono facili illusioni: infatti non è tanto o solo il contenuto del giornale ciò di cui si sente la mancanza, bensì la presenza del giornale stesso, il fatto che di mattina si possa dargli una scorsa mentre si fa colazione e ritrovare il mondo lì fuori ancora in ordine, per quanto le notizie mostrino che esso è sempre più sottosopra. Lo stesso mi pare valga per la televisione: accenderla a determinati orari per molti costituisce un rituale, a prescindere dalle trasmissioni che sono in onda in quel momento.

I media scandiscono il ritmo della giornata e articolano il corso della settimana. I bambini al giorno d'oggi imparano i giorni della settimana in base alla ricorrenza delle loro trasmissioni preferite. Anche a livello spaziale i media offrono un contributo fondamentale alla vita di tutti i giorni. Essi possono integrare, riunire la famiglia, ma anche dividere e isolare. Può succedere ad esempio in una famiglia che i bambini guardino certi programmi alla mattina, i ragazzi navighino tutto il giorno su internet, e gli adulti guardino solo il loro *serial* preferito alla sera, così che il momento di aggregazione offerto dal *medium* viene a mancare.

Quotidianità mediatica significa inoltre anche una certa occasionalità del consumo. Si è parlato talvolta di consumo mediatico in quanto attività secondaria, trattando però la questione più nei termini di un'eccezione che come regola. Credo invece che l'aspetto 'parergonale' sia prevalente nel consumo mediatico: si guarda la tv, si ascolta musica o si naviga su internet e *nel frattempo* si fa anche altro. È difficile stabilire a proposito quale sia l'attività primaria, quale quella secondaria e quale quella terziaria. L'importanza della singola trasmissione risulta estremamente ridimensionata da una tale considerazione.

E tuttavia il fatto rimane che certi libri, certe trasmissioni radiofoniche o televisive rappresentano delle risposte specifiche alle sfide di ogni giorno. La questione è da ricondurre al più ampio ambito di discussione sulla funzione del tempo libero e dei divertimenti in genere, dove l'enfasi cade spesso sul ruolo di compensazione che essi svolgono. Secondo questa interpretazione il tempo libero è strettamente connesso al lavoro, poiché in esso trova compensazione ciò che all'individuo è precluso nell'attività lavorativa. Questa è ad esempio la posizione del giovane Habermas, il quale la combina all'osservazione di varie altre funzioni, per lo più ricreative, del tempo libero.

Anche per il divertimento mediatico si fa spesso ricorso all'argomento compensativo, e in questi termini è formulato anche il tema

del presente saggio: sfide quotidiane da un lato, sogni mediatici quotidiani, come compensazione, dall'altro. Nel parlare di contrappunti mediatici però non prenderò in considerazione esclusivamente meccanismi compensativi. Partendo dalla considerazione che nella maggior parte delle trasmissioni televisive vengono proposti dei mondi alternativi, cercherò di mostrare come questi non siano affatto frutto d'invenzione arbitraria, bensì contrappuntisticamente intrecciati alla realtà quotidiana, e ad essa ispirati.

Comincio la mia discussione sul contrappunto mediatico partendo dai sogni mediatici più generali e quindi più privi di contenuto specifico. Diversi anni or sono Dieter Prokop presentò una teoria generale della comunicazione di massa, secondo la quale non sono tanto i contenuti della comunicazione di massa che contano, quanto l'intrattenimento stesso. Produzione frenetica da un lato, totale disponibilità ricettiva dall'altro, in un processo di scambio la cui valuta per Prokop è l'intrattenimento. Il pubblico vuole essere intrattenuto di continuo, ma in maniera disimpegnata, con l'ausilio di tutte le innovazioni tecniche e formali – dai colori alla messa in scena agli effetti luce – capaci di creare l'illusione di un mondo totalmente altro rispetto a quello quotidiano. Allo stesso tempo però in questo mondo illusorio si ripetono le dinamiche e i meccanismi del quotidiano, la loro velocità e frenesia.

Se si intende questa interpretazione come una teoria generale, è facile confutarla a livello empirico. I media non offrono solo intrattenimento, e non tutto l'intrattenimento consiste in questa frenetica attività di produzione dello spettacolo. Tuttavia non si può negare che la tendenza generale proceda in questa direzione; specie le reti private prediligono l'intrattenimento offerto dallo *show* accattivante. Purtroppo già le dispute legali proposte al pubblico da certe trasmissioni televisive sembrano anticipare la lotta per la sopravvivenza nel mondo reale, e ne seguono la logica. Ma anche a prescindere da certe trasmissioni, il discorso sulla funzione compensativa dei *media* mantiene il suo valore, anche se a mio parere necessita di una riformulazione.

La quotidianità offre spesso monotonia e noia. Ciò vale tanto per la *routine* lavorativa, che in genere le tecnologie non hanno certo contribuito a rendere più interessante, quanto per l'adempimento dei doveri quotidiani nel tempo cosiddetto 'semilibero', e cioè per gli acquisti, le faccende burocratiche e d'ufficio, gli obblighi familiari. Il

sempre uguale, che conferisce al quotidiano il valore dell'affidabilità, è anche motivo di insoddisfazione: "la mia vita non può essere tutta qui", canta il *refrain* di un film su un cinquantenne che decide di rompere con la sua *routine* quotidiana e cambiare vita. Una rottura che i media presentano di continuo, e in forme sempre diverse. Il messaggio che passa solitamente è che nel quotidiano non succede mai niente di interessante, mentre nei media accadono sempre cose interessanti. E ciò non vale solo per lo *show* più accattivante, ma per la maggior parte dell'offerta mediatica, il cui obiettivo è quello di soddisfare una comune predisposizione ricettiva del pubblico: l'uomo che torna a casa dal lavoro e accende la televisione cerca in essa l'interessante e lo straordinario, ciò che la sua quotidianità spesso non sa né può offrirgli.

Una ulteriore risposta dei media alle sfide quotidiane consiste nel senso di illimitatezza e di abbattimento delle barriere fisiche che essi producono. Ciò che abbiamo caratterizzato come ottusità del quotidiano è infatti il risultato di una auto-recinzione: in casa, in famiglia, sul posto di lavoro. Queste dimensioni 'recintate', per quanto indispensabili, pongono anche delle barriere fra sé e i propri desideri, le quali limitano l'individuo entro un orizzonte di obblighi e costrizioni che si rinnovano, rafforzandosi, quotidianamente. In risposta a questa tendenza i *media* offrono il facile superamento delle barriere del quotidiano, l'ebbrezza del pericolo senza rischi. Il carattere fittizio dell'ebbrezza mediatica però preclude per lo più la possibilità di un effettivo superamento delle barriere del quotidiano, e non intacca minimamente la sicurezza esistenziale dell'individuo. Il fascino del male – così Willy Hellpach – risiede nell'esperienza di una potenziale illimitatezza. È possibile generalizzare questo principio: la potenziale illimitatezza ricorre su molti piani, ciascuno dei quali è fitto di limiti e impedimenti. Sul piano geografico, ad esempio: basti pensare alle crociere che ci portano in mondi inesplorati. Su quello sociale: il consumatore della stampa scandalistica si illude di partecipare alla vita del ceto dominante. Su quello temporale: basti pensare ai libri o ai film di fantascienza, che trasportano gli spettatori in un futuro immaginario. Infine vanno ricordate anche le barriere morali: il lettore, l'ascoltatore o il pubblico guardante fanno esperienza di trasgressioni, violenze e soprusi, per poi tornare alla propria normalità morale e consolidare la propria buona coscienza.

Questo ritorno, che avviene puntualmente, si può definire enfaticamente con la parola tedesca *Heimat*<sup>1</sup>, che indica un senso di unità profonda con l'ambiente circostante, conosciuto e fidato, senza rischi e lati oscuri. Il concetto di *Heimat* in quanto 'casa', nel senso di dimensione familiare e conosciuta, è vicino a quello di quotidianità. Maggiore il numero dei fattori di disturbo che fanno irruzione nel quotidiano, destabilizzano la quotidianità vissuta, più si fa sentire l'esigenza di una garanzia rappresentativa dei propri valori da parte dei *media*.

*Heimat* in tedesco è un concetto che si riferisce tanto alla dimensione locale quanto a quella regionale e nazionale. Tuttavia la vicinanza geografica o culturale non è un precondizione irrinunciabile: il senso di familiarità domestica può scaturire anche da contesti esotici e sconosciuti. Determinante è la fiducia nei confronti del prossimo, che si riscontra anche in *milieu* e ambientazioni estranee, nei *western* come nei serial familiari.

L'essere di casa (*Beheimatung*) è concetto opposto a quello di 'estraneità' (*Fremdheit*) – un'estraneità percepita come minaccia della vita quotidiana. Il quotidiano è anche un tentativo di autodifesa, che però porta con sé sempre il rischio dell'isolamento. L'elemento estraneo si pone minaccioso ai margini, e le sue incursioni nella sfera quotidiana aumentano a misura della complicazione e dell'espansione dei rapporti sociali e culturali. La sfera quotidiana viene oggi percepita molto più che in passato come densamente popolata da elementi 'stranieri', e ciò rende necessari numerosi meccanismi di compensazione.

Strettamente connessa a questo ambito di discussione è un'altra caratteristica distintiva dei sogni mediatici quotidiani, e cioè la pretesa di trasparenza, di assoluta chiarezza. Anche in questo caso abbiamo a che fare con la riproduzione mediatica di strutture del quotidiano che nella realtà vanno a perdersi o sono in pericolo. Sapere dove si è collocati è una delle qualità principali di una quotidianità ben funzionante. Proprio tale qualità viene messa in discussione da influssi contrastanti che giungono a penetrare fin dentro le mura domestiche.

<sup>1</sup> Il termine *Heimat* in tedesco ricopre uno spettro semantico che va da 'patria', 'luogo d'origine', a 'casa', 'dimora' (anche in senso spirituale). V. il saggio 'Globalizzazione e patria'.

L'informazione mediatica d'altronde non fa che aumentare questa complessità – o confusione: nessuno vorrà sostenere che i *media* hanno contribuito a fare chiarezza su vicende catastrofiche quali il disastro di Chernobyl o l'uragano Katrina. E però nella *fiction* televisiva la trasparenza, la chiarezza e la calcolabilità sono fra i valori più importanti: nei *serial* televisivi anche quando si ha un grande avviamento di personaggi e le situazioni di repertorio si ampliano e si diversificano, rimane di solito un gruppo di figure centrali attorno alle quali ruota l'azione, personaggi calcolabili, senza contraddizioni, che permettono di orientarsi e mantenere dei punti di riferimento nel mezzo del cambiamento.

Gli psicologi dei *media* anglosassoni parlano a tal proposito di 'interazione parasociale'. Non è forse un caso che questo concetto sia stato usato per la prima volta in un saggio apparso in una rivista di studi psichiatrici. La questione è se la 'comunicazione' che alcuni individui instaurano col televisore e coi *media* in generale non possa assumere dei tratti patologici, impedendo o deformando i reali processi sociali di comunicazione.

Ritornero su questo punto. Prima però vorrei segnalare come ulteriore contrappunto mediatico alla quotidianità vissuta la vicinanza emotiva, il 'calore' che la gente ritrova nei *media* come contraltare alla freddezza delle strutture oggettificate del quotidiano, ma anche il prolungamento e l'elaborazione di qualità positive già presenti nel quotidiano stesso. Si è spesso notato come questo sentimento di calore e di vicinanza emotiva venga provocato più di frequente dai *media* uditivi che da quelli visivi. I suoni fanno segno nel profondo, più di quanto non siano capaci di fare le immagini. Come esempio di un rapporto amicale espresso anche verbalmente si potrebbero citare i brani a richiesta delle trasmissioni radiofoniche del mattino: gli ignari ascoltatori – o meglio ascoltatrici, che in questo caso sono la stragrande maggioranza – dedicatari a sorpresa del loro brano preferito, quando vengono chiamati al telefono reagiscono spesso in maniera sinceramente commossa e toccante.

La lista dei contrappunti mediatici da me presentati non è certo esauriente, e si potrebbe allungare parecchio. Il tratto comune a tutti è che essi contribuiscono ad alleviare le ristrettezze e le barriere strutturali del quotidiano, o a compensare le sue inevitabili disfunzioni: i *media* possono essere considerati come una sorta di protesi della quotidianità, di prolungamento di organi sociali amputati o forzosamente ridotti.



Correzioni e integrazioni sono certamente possibili, ma in linea generale il catalogo che ho proposto trova molte voci concordi. Lungi dall'essere una trovata originale, esso tenta semplicemente di spiegare l'attrazione esercitata da certe forme e contenuti mediali – ciò che si usa definire 'intrattenimento' – come promessa di compensazione di bisogni reali che nella realtà rimangono insoddisfatti o soddisfatti solo a metà.

Più difficile è la questione del giudizio di valore su tali fenomeni. Molte valutazioni sull'argomento hanno una carattere decisamente negativo: esemplare nella sua radicalità è in questo senso la teoria critica della scuola di Francoforte, compendiata nel detto di Adorno che non può esistere niente di vero nel falso. Concretamente ciò significa: i mezzi di massa sono parte di un'industria culturale votata al profitto, il cui unico obiettivo è quello di distrarre il pubblico e di tenerlo di buon umore. La manipolazione è stata pienamente incorporata, è diventata un elemento strutturale dei *media*. Espressione di questa manipolazione è anche l'intrattenimento, un meccanismo di continua soddisfazione e immediata riproduzione di falsi bisogni. Questa interpretazione così rigida deriva da una valutazione monolitica delle istituzioni mediatiche e dal mancato riconoscimento delle contraddizioni interne allo stesso mondo dei *media*, ma anche dal carattere dogmatico della divisione fra bisogni veri e falsi – e proprio qui va sottolineato che è proprio la soddisfazione di veri bisogni, giustificati perché vitali, ad esser trasposta nella dimensione mediatica, e che proprio dai *media* ci si aspetta questa soddisfazione altrimenti impossibile.

Familiarità, trasparenza, calore, forse però anche superamento delle barriere e della monotonia: questi sono bisogni reali e più che legittimi. Il vero problema sembra risiedere nella trasposizione che se ne fa, ovvero nel carattere compensativo dei *media*. Anche qui però bisogna procedere con cautela. Chi utilizza il termine 'compensativo' con un'accezione esclusivamente negativa dimentica quanto la nostra economia psichica e sociale dipenda da meccanismi di compensazione, a prescindere dal ricorso al concetto psicoanalitico di sublimazione o alla complessa dinamica di domanda e offerta, bisogno e sua soddisfazione. L'uomo non è una mera congerie di impulsi, che l'istinto spinge a soddisfare in maniera diretta e univoca, ma un essere definito dal bisogno e dalla mancanza, capace di modificare, compensare e sublimare variamente i propri bisogni.

Anche l'accusa che si fa ai *media* di procurare una soddisfazione apparente non mi sembra del tutto adeguata, o per lo meno necessita di una precisazione. Che si tratti di una soddisfazione apparente – così in vari studi sulla letteratura di consumo – si evince dal fatto che al consumo segue immediato il risorgere del desiderio. Si crea così una sorta di dipendenza dagli oggetti desiderati. Questa considerazione individua giustamente il senso di vuoto che molti prodotti d'intrattenimento lasciano dietro di sé dopo il consumo – e però bisogna riconoscere che anche la soddisfazione dei 'veri' bisogni funziona allo stesso modo, poiché questi si rigenerano di continuo e esigono costante soddisfazione. Ciò è vero per la fame, per gli appetiti sessuali e per molti altri bisogni. L'oggetto di questa critica è in realtà qualcosa d'altro, a mio modo di vedere affatto discutibile, e cioè la possibile perdita del senso della realtà causata dai *media*.

Anche qui però è necessario fare dei distinguo. Spesso viene citato il titolo del libro di Heinz Hengst e Karl W. Bauer sul mondo dei bambini, *Realtà di seconda mano*, come esempio di critica radicale al mondo dei *media* – un'appropriazione di carattere piuttosto dubbio, visto che l'intenzione degli autori era semplicemente di mostrare, senza troppo moraleggiare, la forte influenza dei *media* sulla percezione della realtà da parte dei bambini. E a ragione, visto che sempre più bambini imparano che cos'è una mucca dai cartoni animati piuttosto che in fattoria. Persino la nostra percezione dei colori, come ha suggerito Richard Albrecht, viene fortemente condizionata dai colori delle pellicole fotografiche o dei film.

Per comprendere cosa c'è in gioco è opportuno ricordare che la realtà umana è sempre il prodotto di una costruzione, in quanto tale qualcosa di 'secondario'. L'uomo come 'animale simbolico', in una celebre definizione di Ernst Cassirer, carica la realtà oggettiva di significati: essa è dunque il risultato di un costrutto culturale e simbolico, e non una oggettualità immediatamente presente. Io stesso ricordo di avere imparato cos'è un asino dalla Bibbia, quando ero bambino (allora nelle fattorie di asini non ce n'erano più, e non erano stati ancora accolti negli zoo). Da sempre gli uomini, tanto a livello individuale quanto di gruppo, compongono la loro immagine della realtà combinando la loro percezione 'obbiettiva' del mondo con le sovrastrutture ideologico-culturali condizionanti preesistenti.

Si tratta dunque di una differenza di grado. E qui sorge la questione fondamentale, se cioè una differenza quantitativa non si trasformi

automaticamente in una qualitativa. Se è vero che la realtà non è pensabile senza un intervento attivo, senza un investimento simbolico e culturale in essa, la peculiarità dei *media* risiede nel loro presentare al pubblico un mondo preconfezionato, nell'offrire un piacere passivo, la cui soddisfazione richiede un'interazione minima da parte del fruitore. Il pericolo non risiede tanto in quest'aspetto, quanto nella fallace trasposizione dello stesso al mondo reale dei rapporti sociali. Il rischio che si corre è quello di infantilismo e regressione.

Di recente si è molto discusso sul cosiddetto 'nuovo tipo di socializzazione' (è stata addirittura coniata a proposito l'abbreviazione 'NTS'). Si è tentato di spiegare in maniera complicata, facendo ricorso alla psicanalisi – a mio parere senza esiti troppo convincenti –, il predominio di comportamenti narcisistici da parte di molti giovani d'oggi. Vorrei suggerire, con tutta la prudenza richiesta dal caso, un altro tipo di spiegazione al riguardo. Il narcisismo di cui si parla potrebbe in effetti essere spiegato *non esclusivamente, bensì anche* attraverso la precoce e massiccia esposizione ai *media* delle nuove generazioni. Il modo in cui giovani con chiare tendenze narcisistiche si comportano oggi coi loro genitori e parenti richiama alla mente l'utilizzo abituale che fanno dei *media*: basta schiacciare un pulsante e si è serviti, senza bisogno di contraccambiare e guadagnarsi il servizio ottenuto.

Se queste valutazioni sono anche solo in parte vere il pericolo è da individuarsi nelle tendenze privatizzanti e isolanti indotte da un massiccio utilizzo dei *media*. Il pericolo consiste non solo nella chiusura nei confronti degli altri, della dimensione pubblica, e nel ritiro all'interno delle mura domestiche – fenomeno peraltro non riscontrabile nei giovani, i quali semmai tendono a fuggire la dimensione domestica – bensì anche e soprattutto in un più profondo isolamento dell'individuo. I *media*, che contribuiscono in maniera così fondamentale all'apertura nei confronti del mondo, sono anche paradossalmente responsabili dell'isolamento e della chiusura degli individui in se stessi.

Le osservazioni fatte finora intendono essere solamente delle ipotesi aperte, in cerca di possibili risposte ed ulteriori elaborazioni. Nel titolo del presente saggio si fa riferimento ai 'Sogni mediatici quotidiani'. Il problema è se una vera elaborazione onirica sia possibile, o se invece il bombardamento quotidiano di immagini, contenuti e colori non prevenga invece la possibilità di una tale elaborazione. L'obiettivo principale di questo mio intervento è il superamento di

facili giudizi di condanna, e il riconoscimento della differenziazione interna di ciò che si usa definire sommariamente 'intrattenimento mediatico'. Certo ciò non esclude la considerazione degli eccessi di tale intrattenimento, dello stato di passività e indolenza cui essi facilmente inducono. Spero soltanto che il pubblico di individui pensanti riesca a mantener viva la propria capacità di distinguere e differenziare, e che l'abitudine ai *media* non ci faccia dimenticare come anche in ambito sociale e affettivo le possibilità di una soddisfazione vera e duratura passa attraverso la dedizione e il lavoro in senso lato, ovvero attraverso l'investimento ragionato delle proprie energie. I *media* possono certo aiutare in questo, e svolgere un ruolo consolatorio nel caso di fallimenti e mancanze momentanee. Certo però essi non possono né devono diventare un sostituto della vera gratificazione, che è possibile raggiungere solo attraverso una socialità piena, un rapporto sano e vissuto con chi ci sta attorno.

## QUOTIDIANITÀ TELEFONICA\*

In studi e mostre sul telefono e la sua storia l'enfasi è stata posta per lungo tempo sul successo ininterrotto del mezzo dalle origini fino ai giorni nostri. Malgrado quest'approccio non sia stato del tutto abbandonato, l'interesse si è spostato più di recente sull'atto del telefonare, cioè sul processo comunicativo reso possibile dal mezzo tecnico. Col presente saggio non intendo entrare nel merito della disputa fra Reis e Bell (peraltro indecidibile, dacché ciascuno dei due ha contribuito in maniera diversa allo sviluppo del telefono), né trattare delle nuove invenzioni nel campo delle telecomunicazioni (per far ciò è necessario possedere delle competenze che non mi pertengono). In esso tratterò piuttosto della 'quotidianità telefonica', la quale non rimane certo intatta dalle dinamiche di sviluppo delle telecomunicazioni e dei *media* in generale.

In ogni fase di innovazione e ricambio dei mezzi di comunicazione risuona il rimpianto per le vecchie e fidate tecnologie, che vengono sostituite con delle altre più aggiornate ed efficienti. A ben vedere però l'accesso a nuove possibilità comunicative non elimina del tutto il ricorso a quelle precedenti. Non si tratta certo di una regola: solo un credo romantico nell'indistruttibile continuità delle vicende umane può riconoscere nelle scritte amoroze incise sulla corteccia degli alberi una diretta filiazione delle rune, o nello *jodeln* alpino un discendente dei segnali che in passato i pastori si mandavano da valle a valle.

Certo però è un fatto che la televisione non ha eliminato del tutto la radio, così come l'uso diffuso del telefono non ha rimpiazzato completamente la comunicazione epistolare. Semmai si è avuta una ridefinizione del valore e delle funzioni della lettera, la quale non è detto che da questo processo di cambiamento del suo ruolo e delle sue funzioni sia uscita in perdita. In certi ambiti e situazioni la lettera ha invece guadagnato prestigio, proprio perché oggi si ha *anche* la possibilità di telefonare. Una domanda d'impiego fatta per telefono ad esempio non solo non si adatterebbe alle esigenze di selezione delle candidature (bisogna infatti poter capire chiaramente, attraverso una

\* Da: Telefon-Alltag. In: *Das Archiv* 3 (2002), pp. 6-19.

documentazione ufficiale, se il candidato è in possesso dei requisiti necessari), ma anche al carattere ufficiale (e ufficioso) della domanda in questione, che è certo meglio attestare attraverso lo scritto piuttosto che affidare all'oralità telefonica. Anche le condoglianze via telefono sono possibili solo fra buoni amici o persone molto vicine, ma diventano inconcepibili nel caso di rapporti di tipo più formale.

Già da diversi anni il telefono ha perso alcune delle sue funzioni, o meglio si è visto costretto a riconfigurarle. Soprattutto la posta elettronica è venuta sempre più rivestendo dei ruoli che in precedenza erano dominio esclusivo del telefono. Contemporaneamente però sono sorte nuove possibilità di comunicazione per mezzo dei telefoni cellulari e dell'integrazione in essi di funzioni originarie di *media* differenti. Fra queste vi sono i messaggi di testo (SMS) – una sorta di posta elettronica mobile – nonché i tentativi sempre più raffinati di inserimento di *media* quali televisione e computer nel piccolo *medium* portatile. Non è ancora certo se, come e in che misura queste nuove tecnologie prenderanno piede. Gli scettici ricordano sempre il fallimento degli elettrodomestici universali da cucina, dove prima di potersi spremere in pace un'aranciata bisognava rimuovere ingombranti accessori multifunzione. L'esempio però non è generalizzabile, né direttamente trasferibile al campo delle telecomunicazioni.

Per definire l'importanza socio-culturale del telefono bisogna comprendere la storia del suo sviluppo. Centoventicinque anni fa Heinrich von Stephan presentò un piano per “mettere un telefono a disposizione di ogni berlinese”. Ci sono voluti cento anni perché questo obiettivo venisse realizzato. Ancora agli inizi degli anni sessanta solo il 15% delle abitazioni domestiche possedeva un telefono; alla fine degli anni ottanta questa percentuale era salita fin quasi al 100% nella Repubblica Federale Tedesca, mentre si attestava su un misero 15% nella Germania dell'Est. È un chiaro segno di come la diffusione del telefono sia un parametro di benessere diffuso; il tempismo della diffusione però dice anche qualcosa di importante sul suo motivo scatenante. Decisive furono la dissoluzione e la riconfigurazione delle precedenti forme di insediamento della popolazione. La guerra e la successiva separazione di famiglie e conoscenti nel periodo postbellico furono fattori fondamentali per la diffusione del bisogno privato. Anche la crescente mobilità sul lavoro costituì un importante fattore al riguardo. In particolar modo per i migranti cosiddetti ‘economici’ si faceva strada un crescente bisogno di comunicazione telefonica,

che poteva essere coperto però solo parzialmente dagli apparecchi privati. In linea generale si può affermare che il telefono permise il mantenimento a distanza di reti di rapporti formati in precedenza attraverso il contatto diretto.

La comunicazione non è semplicemente un 'ambito' sociale; al contrario, si può dire che la società si costituisce *attraverso e grazie alla* comunicazione. Peter Fuchs ha pubblicato di recente un libro nel quale mostra come la comunicazione sia il vero 'mastiche' sociale. Secondo la sua interpretazione la comunicazione è importante non tanto o non solo perché permette comprensione e intesa, quanto piuttosto – volendo semplificare al massimo il suo pensiero – per il semplice fatto che esiste. Per comunicazione egli intende primariamente la capacità di creare un senso di connessione reciproca e appartenenza comune; già nel sorriso dell'infante Fuchs riconosce il fondamentale bisogno umano di interagire, di esser parte di un organismo sociale. "Non vi è persona" secondo Fuchs "il cui più profondo desiderio non sia quello di essere anello di connessione e *target* comunicativo". Se ciò vale in via generale, il telefono in particolare incarna la capacità di connessione in una società dove la mera prossimità fisica non sempre significa reale vicinanza. Agli albori del ventesimo secolo Georg Simmel, basandosi sulle sue osservazioni personali, notò come la grande città induca un'attitudine sociale capace di non rispondere a tutti gli stimoli provenienti dall'esterno. Chi ad esempio nella grande città augurasse il buon giorno a ciascun passante, come è d'uso nei paesini di campagna, acquisirebbe agli occhi degli altri un comportamento anormale, e finirebbe con l'essere considerato un'attrazione alquanto bizzarra. Normale nella grande città è piuttosto la selezione meticolosa del *partner* comunicativo; e da quando la complicazione tipicamente urbana dei rapporti è diventata la cifra dell'intera società, il telefono è divenuto il principale strumento di tale selezione.

In generale il telefono viene concepito come un mezzo di comunicazione, e certo non si può negare che lo sia. Da ciò però deriva anche la rigida concezione secondo cui al telefono vengono scambiati quasi esclusivamente messaggi importanti e informazioni vitali. Al contrario, non vi è soltanto la linea 'calda' della comunicazione telefonica globale, sulla quale si decide della vita e della morte di interi popoli, ma anche quella 'incandescente' della banale comunicazione quotidiana. Già nella comunicazione faccia a faccia dominano conversazioni prive di 'senso', ovvero di un'intenzione semantica o

informativa definita – conversazioni la cui funzione non consiste invero nella trasmissione di informazioni, bensì nella mutua assicurazione di essere *partner* e oggetto di comunicazione, nella creazione o nel mantenimento di una relazione di tal sorta. Quando due persone stanno sotto la pioggia, bagnate fino all'osso, e uno dice all'altro: "che tempaccio!", il valore informativo di questa espressione è limitato, e tuttavia essa serve a creare comunanza. Il telefono non è immune da questa tautologia del quotidiano, e ogni riduzione delle tariffe telefoniche facilita lo scambio di informazioni apparentemente irrilevanti, la cui funzione però non è affatto irrilevante.

Quando la rete relazionale si assottiglia, come nel caso di alcuni anziani, coloro che ne fanno parte lo notano perché vengono contattati più spesso e più a lungo. Questi casi contraddicono la caratteristica che si pensa esclusiva del telefono, ovvero che esso, al contrario di altri *media* (come radio e televisione), i quali possono essere fruiti come semplice sfondo o sottofondo, richiede la massima concentrazione. Effettivamente ci sono persone (e non solo anziane) con le quali è possibile avere una conversazione telefonica anche allontanando di quando in quando la cornetta dall'orecchio. E in generale il telefono non può certo essere escluso dalla fenomenologia del casuale, del parergonale, dell'uso collaterale, la quale mette in discussione le tanto acclamate statistiche sugli indici di ascolto, che non coincidono affatto col grado di attenzione/concentrazione prestato dal pubblico fruitore. Ciò vale non solo per la televisione o la radio, ma anche per il telefono. Poco tempo fa nella metropolitana londinese la pubblicità di una compagnia telefonica proclamava: "lo sapevate che il 10% degli abitanti di questo quartiere ha continuato a fare sesso mentre rispondeva al telefono?". Il messaggio implicito è che si può usare il telefono nelle situazioni più impensabili, che richiedono un livello di concentrazione più o meno elevato.

Tenendo in considerazione lo sviluppo della società nel suo insieme si può dunque affermare che il telefono compensa le perdite che si hanno sul piano relazionale e comunicativo a livello immediato. E però esso completa e stabilizza anche le relazioni già presenti e funzionanti su questo stesso livello. Nel mio paese, così come in molti altri posti, specie i più anziani si lamentano dello sconsiderato uso che i giovani fanno del telefono cellulare. I giornali pubblicano lettere di lettori scandalizzati o indignati, che accendono dibattiti in materia. In una lettera un tizio riporta una serie di osservazioni fatte di persona:



“due ragazzine di circa quattordici anni percorrono la Wilhelmstrasse con le borse piene, dopo una tornata di acquisti particolarmente lunga e abbondante. Una guarda le vetrine sul lato destro della strada, l'altra quelle sul lato sinistro. Nel fare ciò, conversano l'una con l'altra al cellulare, raccontandosi ciò che vedono rispettivamente dal proprio lato”. La domanda che sorge spontanea in questo caso è: quali funzioni assume il telefono cellulare per le nuove generazioni? Probabilmente osservazioni sistematiche porterebbero al risultato che il cellulare viene utilizzato primariamente, soprattutto dai più giovani, non tanto come strumento di comunicazione a distanza (come in passato i *walkie-talkies*), bensì come *medium* che modifica (e in parte aliena) la comunicazione diretta, rendendo invece più interessante la comunicazione su oggetti che di solito pertengono alla normale interazione faccia a faccia.

Detto in termini più generici: il telefono è un formidabile strumento di ricapitolazione. Padri e madri scuotono la testa in segno di disapprovazione nel vedere le loro figlie (più di rado i figli) trascorrere interi pomeriggi al telefono a discorrere della mattina passata a scuola con l'amichetta dalla quale si sono separate solo un'ora prima. I genitori spesso si scordano che anche loro dopo una festa o una bella esperienza condivisa tendono a rimasticare il vissuto comune via telefono. Esperienze intense e sensazioni piacevoli reclamano la simpatia altrui, e il telefono è a tal fine uno strumento di mediazione molto efficace. Nel 1937, in un'epoca in cui i telefoni privati erano ancora piuttosto rari ed era possibile guardare la TV solo in poche sale televisive poste all'interno degli uffici postali, Willi Kollo scrisse un breve dramma televisivo dal titolo *La notte il telefono squillava*. Del breve dramma televisivo, a dire il vero abbastanza artefatto (riedito di recente da Knut Hackett), oggi si ricorda soltanto la canzone del titolo, dalla quale si evince come nell'immaginario collettivo la connessione telefonica serva a confermare e 'prolungare' la simpatia fra le persone:

Mi hai sempre allor telefonato:  
te ne ricordi ancor?  
Per molte ore abbiam parlato,  
che gioia era!  
Allor che ci si frequentava,  
di sera a casa mi portavi,  
poi salutata, te ne andavi

ma il nostro gioco – no, non cessava!  
 La notte il telefono squillava  
 io già sapevo:  
 è lui, è lui!  
 Al primo squillo già sapevo:  
 sei tu, sei tu!  
 Sentivo dire dolcemente:  
 senza di te la vita mia non vale niente.  
 La notte il telefono squillava  
 e mi dicevi:  
 sogni d'oro, amore mio:  
 solo tu, solo tu!  
 Non ho però sempre aspettato:  
 la lunga attesa non sopportavo!  
 A volte sì mi sei mancato  
 che ero io a chiamare te.  
 Se poi ancor non rispondevi,  
 riposta tosto la cornetta  
 un dubbio mesto s'insinuava  
 nella mia testa: sarò ancor  
 nei suoi pensier?

La comunicazione *tele*-fonica, cioè a distanza, spesso non avviene a una distanza *così* grande. Le notizie sugli ultimi sviluppi tecnologici spesso ci inducono in maniera fallace a pensare esclusivamente alle prestazioni estreme rese possibili dalle più recenti innovazioni tecnologiche. Questa sorta di sensazionalismo tende però a mostrare solo una parte della verità. Molte potenzialità tecniche giocano un ruolo maggiore nella *pubblicità* piuttosto che nel reale *utilizzo* del prodotto. È certo una cosa notevole che io oggi possa mettermi in comunicazione nell'arco di qualche secondo con un industriale giapponese; almeno finché, come accade nel simpatico *spot* di *Deutsche Telekom*, un bambino, seguendo l'esempio della pubblicità, non preme lo 0081 sui tasti del telefono, portando alla disperazione prima gli operatori telefonici giapponesi all'altro capo del mondo e poi, per il conto salato, i genitori in casa propria. È certo una cosa notevole dunque poter chiamare il Giappone, ma solo premesso che uno abbia realmente necessità di mettersi in contatto con delle persone in quel paese.

Le chiamate internazionali negli ultimi anni si sono addirittura quintuplicate; si tratta di un aumento notevole, e tuttavia la loro percentuale sul totale delle chiamate risulta pur sempre minoritaria. L'unico contributo attivo alla globalizzazione della maggior parte dei

tedeschi consiste ancora principalmente nell'andare a cena al ristorante cinese, peraltro evitando ogni sforzo di interazione culturale.

Vicinanza e lontananza sono però categorie non solo geografico/spaziali, ma anche psicologiche. Il telefono può instaurare vicinanza, ma anche permettere di evitarla. Si telefona ai genitori anziani e ai vecchi zii e zie piuttosto che andarli a visitare. La constatazione di questo stato di cose è spesso accompagnata, nell'inserito speciale sulla Festa della Mamma così come in articoli sul significato del Natale, da un *j'accuse* nei confronti del telefono, senza che ci si chieda realmente se le visite agli anziani parenti avrebbero effettivamente luogo se il telefono non ci fosse. E però nella critica c'è qualcosa di vero: con l'aiuto del telefono è possibile tenere le persone a distanza, piuttosto che avvicinarle. Il motivo non risiede necessariamente nell'inimicizia; questa possibilità di distanza gioca ad esempio un ruolo fondamentale nelle insicurezze presenti in qualsiasi relazione amorosa. Il telefono non è soltanto mezzo di dichiarazioni sentimentali, come nel pezzo di Kollo, bensì anche un *medium* 'ritardante', che serve a guadagnare tempo: una sorta di licenza per non entrare più a fondo nelle relazioni. In certi ambiti l'autorizzazione al contatto a distanza è espressamente istituzionalizzata; sul conto del dottore spesso compare la voce 'consulenza, anche telefonica'; una formula che ricorda l'osservazione di Kafka nel racconto *Un medico di campagna*: "formulare ricette è facile; capirsi con le persone riguardo a tutto il resto è estremamente difficile".

Di Kafka possediamo un'altra osservazione piuttosto scettica sulla comunicazione. Nelle lettere a Milena si legge: "i baci di cui si scrive non arrivano a destinazione, ma vengono risucchiati dai fantasmi sulla via". Domanda: i baci telefonici arrivano a destinazione? O non è piuttosto vero ciò che si legge su una vecchia cartolina:

Il telefono non soddisfa;  
 le cose migliori con esso  
 non si possono fare:  
 ché al telefono si può parlare  
 ma non baciare.

Lascio aperta la questione, anche perché alla sua complessità non si addice una risposta di carattere generico; mi limito però a notare come non sia possibile fare una netta distinzione fra la sensualità immaginata o messa in scena e quella elementare, come mostra anche il controverso successo dei telefoni erotici.

In generale si può dire che l'ambito dell'immediatezza si è ristretto, mentre quello della medialità e della 'mediazione' si è espanso. Non soltanto il silenzio, ma anche la comunicazione diretta si intreccia spesso a quella mediale, e talvolta ne viene addirittura sovrastata. Sulla qualità 'chiassosa' che contraddistingue il telefono cellulare (e i suoi utenti) esistono oramai dozzine di racconti più o meno divertenti. In parte veri, come quello della biblioteca dove sotto un cartello che invita al rispetto del silenzio sono posti gli armadietti personali, dai quali di tanto in tanto risuona la penetrante melodia di un cellulare; o quello del campo da tennis dove i giocatori interrompono lo scambio per correre a bordo campo e vedere se è il loro telefono che squilla. Si tratta in parte di esagerazioni scherzose, come quello *sketch* sulla rapina in banca in cui il rapinatore intima il classico 'mani in alto!' e i clienti eseguono mostrando all'unanimità i loro telefonini per aria. Tutti conosciamo la noia arrecata dall'esser costretti ad ascoltare la conversazione telefonica del vicino di treno sul suo conto in banca, le sue preferenze alimentari, i pettegolezzi d'ufficio e le fermate del treno ("sono appena arrivato a Magdeburgo"); bisogna solo sperare che in futuro si vada creando un codice comportamentale non scritto che quantomeno ponga dei limiti a questa incontinenza verbale e mediatica.

Il vero problema risiede però nella totale raggiungibilità dell'individuo resa possibile dal telefono cellulare: non sono solo io a disporre di lui, ma è anche lui a disporre di me. Le conversazioni telefoniche mi sorprendono sempre al momento sbagliato. Esse lasciano meno libertà di movimento e concedono meno spazio di riflessione rispetto alla corrispondenza epistolare, per cui ad esempio si è portati a dare l'assenso a cose che per lettera si sarebbero potute rifiutare servendosi di argomenti ben soppesati. Per quanto si tratti di cose apparentemente innocue, già a questo livello assistiamo all'intromissione di un controllo esterno nell'ambito individuale. Ci sono casi ben più estremi, come quello dell'amministrazione di una grande istituzione che obbliga i suoi dipendenti a stare costantemente sul posto di lavoro attraverso il controllo telefonico, o quello di ladri e venditori che telefonano per controllare se c'è qualcuno in casa. Inoltre si è soggetti a ricevere richieste importune (sondaggi telefonici, chiamate pubblicitarie) agli orari più impossibili, e così via.

Non deve dunque sorprendere se una parte dell'innovazione tecnologica è rivolta alla riduzione delle possibilità di essere raggiunti

telefonicamente attraverso meccanismi di blocco e di filtraggio, fra i quali va incluso il passaggio dal parlato allo scritto, cioè dalla conversazione telefonica all'invio di messaggi di testo: una delle inaspettate capriole nello sviluppo delle telecomunicazioni, per mezzo della quale si va riaffermando una comunicazione di tipo telegrafico. Chiaramente esistono strategie e apparecchi di filtraggio e blocco anche per i telefoni fissi. Il più importante è diffuso è la segreteria telefonica, che permette di rimanere padroni dell'intera dinamica delle chiamate, anche se certo a proprio costo. Qualcuno afferma con malizia che la diffusione della segreteria telefonica in Svevia porti le persone in caso di chiamata ricevuta a fare considerazioni tattiche piuttosto imbarazzanti: se prendo su la cornetta, quello/a mi trattiene per una buona mezz'ora al telefono; se non la prendo su, devo richiamare a mie spese. Si dice poi che alcuni, scocciati dall'assenteismo telefonico del proprio *partner*, abbiano elaborato raffinate strategie minatorie per costringere il compagno/a a rispondere al telefono la prossima volta che squilla...

Un altro esempio dei meccanismi di filtraggio al di là dell'ambito privato è dato dai sistemi di automazione – apparentemente efficace – dell'attesa telefonica, di vario genere. A tutti sarà capitato di irritarsi almeno un po' all'ascolto della voce automatica che a intervalli regolari ripete: “gli operatori sono momentaneamente impegnati; vi preghiamo di attendere in linea”; o per le noiosissime melodie riempitive – siano pure di Mozart – che inebetiscono l'ascoltatore con la loro monotona ripetitività. Karl May descrive l'antica tortura della goccia che cade a intervalli regolari sulla fronte del torturato, la cui variante moderna sarebbe l'esposizione per una notte intera alla voce amichevole, monotona e insensata di un qualsiasi risponditore automatico.

Questa complicazione di servizio è per molti versi un effetto collaterale dei processi di automatizzazione, che ha degli effetti diretti sull'utilizzo degli apparecchi stessi. La voce automatica che invita a premere una moltitudine di tasti in sequenza (cancellito, tasto numerico X, asterisco, combinazione numerica desiderata, e così via) per ottenere l'obiettivo desiderato fa sudare più di un utente. Forse questa considerazione critica verrà considerata come una osservazione tipica di una persona attempata: devo ammettere che difficoltà di questo genere vengono generalmente superate e spesso con grande maestria sono i più giovani ad essere in grado di controllare le procedure e i

sistemi più complessi. Ma non mi pare legittimo minimizzare la questione concludendo che tutti sono abili allo stesso modo.

Il discorso sul 'tutti' ha bisogno in particolare di alcuni chiarimenti. Di tanto in tanto i giornali mostrano delle statistiche sull'utilizzo delle tecnologie da parte della popolazione. Il telefono raggiunge generalmente valori compresi fra il 95% e il 100%, con un leggero ritardo dei nuovi *Länder* tedeschi, i quali tuttavia proprio in questo settore hanno recuperato tantissimo. Fra il 95% e il 100%: non si esagera dunque a dire 'tutti'. Ma anche qui bisogna fare dei distinguo: i valori si riferiscono in generale a nuclei familiari di persone occupate con un reddito medio; chi non è occupato, ma piuttosto pensionato o appartenente a un gruppo marginale, non viene dunque considerato. La conclusione è che continuano ad esserci persone che non hanno telefono (e non solo per ostilità nei confronti della tecnologia), nonché persone che continuano ad avere delle difficoltà ad utilizzarlo.

Wolfgang Deichsel ha descritto questo stato di cose – anche se in un'epoca ormai passata della comunicazione telefonica – servendosi di una scenetta graziosa che mostra come la fretta, alla quale sottostanno soprattutto le telefonate a lunga distanza, contribuisca sovente a pervertire la stessa comunicazione telefonica. La signora Körner ottiene come regalo di compleanno dalla figlia che vive in America una chiamata internazionale, che però è costretta a ricevere a casa della vicina, dal momento che lei non ha telefono. Nel giorno e all'orario prestabilito si reca dunque dalla vicina, accompagnata dall'altra figlia. Allorché il telefono squilla, nessuna delle due si decide a rispondere: la signora Körner siede rigida sulla sedia, la figlia le sta accanto immobile. La vicina è costretta quindi a prendere su la cornetta, spiegando cortesemente alla figlia all'altro capo del telefono, piuttosto irritata dall'imprevisto, chi essa sia e da quanto tempo abiti vicino casa della madre. A fatica riesce infine a cedere la cornetta a quest'ultima, che la prende in mano tentennante, erompendo però subito in lacrime per l'emozione. Lo stesso succede alla sorella, col risultato che i familiari non riescono a fare neanche un minimo di normale conversazione. Alla fine deve intervenire di nuovo la vicina, che si trova costretta a impiegare il prezioso tempo della chiamata internazionale con la ragazza all'altro capo dell'oceano in discussioni vuote, finendo scocciata col fare il *count-down* ad alta voce. La figlia dall'America riesce infine a mandare gli auguri di compleanno alla madre solo per interposta persona:

Frau Sudermann: Ha chiuso.

Frau Körner: Che ha detto, che ha detto?

Frau Sudermann: Che ha detto? Ah sì... tanti auguri.

Frau Körner: Tanti auguri... Grazie. Sì... è stato proprio un bel regalo. Questa è la mia Monica. Non è cambiata, la mia cara Monica.

Di sicuro non si può attribuire la colpa al telefono se le persone ne fanno un uso improprio. Certo però il telefono esige dall'utente un comportamento adeguato, gli impone per così dire i suoi principi e le sue regole d'uso. Il crescente utilizzo di diversi *media* implica la sottomissione ai principi della razionalità tecnica, la quale tende a reprimere o a mettere in secondo piano altri principi costitutivi dell'esser uomo. Siamo tutti diventati un po' persone 'telefoniche', e, ahimè, temo non soltanto per il meglio.

Questa osservazione non intende essere un invito a tornare alle origini. La tecnica è parte della nostra natura, e legate allo sviluppo delle tecnologie sono anche le possibilità di sviluppo sociale. Per quanto riguarda il telefono, vanno inoltre ricordate le sue numerose virtù e la sua funzione di supporto e di aiuto: chiamate d'emergenza, supporto psicologico, catene di chiamate – tutte possibilità che non ho trattato in questa sede, ma che vanno tenute in considerazione al fine di stendere un bilancio sul ruolo svolto dal telefono nelle nostre vite. Un bilancio che ha due lati: il progresso tecnico trova la sua ragion d'essere nella soddisfazione di bisogni e nella risoluzione di problemi, e però comporta al contempo l'insorgere di nuovi problemi, per lo più imprevisi e imprevedibili. Si tratta quindi di una questione prospettica se si sia disposti o meno a considerare questa catena (problema/bisogno-risoluzione/soddisfazione-nuovo problema/bisogno) come progresso. Si tratta di una questione fondamentale, che si pone alla base di qualsiasi riflessione sull'innovazione tecnica e sugli sviluppi della nostra quotidianità telefonica.





## SPORT: UN MODELLO CULTURALE UNIVERSALE?\*

Negli anni precedenti la prima guerra mondiale Henry Ford fondò una scuola, chiamata “Ford English School”, nella quale si dava ai migranti di diversi paesi la preparazione necessaria al lavoro in fabbrica. In questa scuola essi imparavano non solo la lingua inglese, ma anche i principi base del lavoro tecnico. Il tutto era riassunto in maniera incisiva nella frase: “I hear the whistle, I must hurry. I work until the whistle blows to quit”. In occasione della cerimonia di premiazione di fine corso veniva messo in scena, secondo lo stile del tempo, un quadro vivente: nel grande salone era collocato un modello in grande scala di una nave di migranti; persone di diverso aspetto e colore vestite nei loro costumi nazionali scendevano giù dalle passerelle della nave, e scomparivano all’interno di un enorme crogiolo posto in primo piano davanti alla nave. Gli insegnanti della scuola si sporgevano oltre il bordo della nave e rimestavano dall’alto la massa di persone all’interno del calderone servendosi di lunghi mestoli, finché i migranti, dopo essere stati mescolati per bene, riemergevano dal sommo di una scaletta, questa volta nei panni lindi e ordinati dell’americano medio, agitando felici bandierine a stelle e strisce.

Con questo spettacolo veniva rappresentata in maniera emblematica l’idea del cosiddetto *melting pot*, nel quale le diversità culturali e le specificità etnico-nazionali dovevano essere eliminate per dar vita a qualcosa di nuovo – dei cittadini americani, uniti, leali e ridotti a un unico denominatore comune. Nell’immaginarci questa scena ci colpisce subito a livello simbolico la violenza manipolativa che contraddistingue il processo di americanizzazione, anche se questa interpretazione forse non rende del tutto giustizia alla scuola di Ford, dove era espressamente bandita qualsiasi forma di discriminazione razziale, e si mirava ‘solo’ alla formazione di individui abili all’industria. Ma per gli interessati questo processo comportava anche un grado non indif-

\* Da: Sport - ein universelles Kulturmuster? In: Hermann Bausinger, *Sportkultur*, Tübingen, 2006, pp. 207-219.

ferente di alienazione e le dinamiche interne al processo stesso erano di tale portata da andare oltre i confini del management industriale e dello stesso contesto americano. Il lieto ottimismo col quale ad esempio alcuni studiosi di comunicazione americani contemporanei parlano del cosiddetto 'villaggio globale' altro non è che un ampliamento dell'idea del *melting pot* su scala universale.

### *Lo sport come strumento di modernizzazione*

Non sappiamo con certezza se qualcuno dei migranti messi a nuovo nel crogiuolo ne venisse fuori con una mazza da baseball o dei guanti da boxe – è certo però che l'*habitus* sportivo era parte integrante del processo di mutazione, come lo fu anche in seguito. In tutto il 'villaggio globale' valgono le leggi dello sport; la sua lingua senza parole col tempo è divenuta comprensibile dappertutto. La diffusione delle forme e dei contenuti, dei principi e delle regole dello sport moderno su vaste aree del pianeta apparve per lungo tempo come uno sviluppo scontato, quasi naturale e 'organico'. Lo sport moderno era accettato in maniera così unanime, praticato così assiduamente in una vasta parte del pianeta – l'Europa e il Nordamerica soprattutto – che sarebbe apparso strano e inspiegabile piuttosto *se non* avesse avuto questa diffusione. Che questa progredisse parallelamente all'ampliamento delle sfere di influenza politica ed economica appariva allora come una convergenza puramente casuale.

Ma anche dopo che questa immagine ingenuo-ottimistica fu sottoposta a una revisione critica il dibattito mantenne dapprima un tono positivo. In Germania ad esempio Erhard Eppler, in qualità di ministro per la cooperazione economica, concepì la possibilità di rendere più flessibili e dinamiche le strutture sociali nei cosiddetti paesi sottosviluppati attraverso lo sport. Si era infatti capito che la modernizzazione, non raggiungibile esclusivamente per mezzo di impulsi economici e interventi politici, presuppone piuttosto una certa modernità nel modo di pensare e nell'attitudine della popolazione. Lo sport moderno era considerato uno strumento importante per impiantare questa modernità. Eppler ne mise in luce la funzione di promozione dell'efficienza e del rendimento, della cooperazione e del rispetto

delle leggi e delle regole della comunità, il contributo alle politiche d'igiene e salute, e soprattutto la funzione di ponte fra le differenze etniche, religiose e sociali, e quindi il contributo alla formazione della nazione moderna.

### *Identità culturale*

Presto però la critica si fece più tagliente. Ci si incominciò a chiedere se fosse legittimo pensare alla *modernizzazione* come obiettivo ugualmente valido per l'intero pianeta, o se questa categoria non fosse piuttosto funzionale a una raffinata strategia di copertura, finalizzata a conferire l'apparenza dell'universalità ad obiettivi egemonici occidentali. Ci si pose la questione se l'ampliamento spaziale della pretesa universalistica dello sport non avesse le sue ragioni primarie in mire imperialistiche o egemoniche, e se la divisione in culture e società moderne e pre-moderne non fosse piuttosto una semplificazione deformante di una realtà molteplice: una semplificazione funzionale all'esclusione e alla svalutazione delle cosiddette culture non-moderne, all'interno delle quali – è bene ricordarlo – vive ancora una fetta considerevole della popolazione mondiale.

Questa prospettiva critica pose sotto una luce diversa anche i tentativi pratici di modernizzazione, incluso lo sport. Anche là dove non vi era il sospetto di una manipolazione cosciente, si ricordava del monito di Pandit Nehru: *non vi è niente di più pericoloso di quando un paese vuole fare del bene ad un altro paese attraverso la violenza.*

Ai modelli di dominazione – sia palesemente imperialistici, sia mitigati da forme di aiuto umanitario e di supporto finanziario (o entrambi) – venne contrapposto il modello dell'*identità culturale*. Questa concezione è per così dire un distillato del relativismo culturale: per essa ogni cultura ha i suoi valori, le sue norme e le sue forme specifiche, ed è illegittimo imporre una sovrastruttura estranea, per quanto vincente e sviluppata, alla cultura in questione. Questa interpretazione tuttavia non considera il fatto che anche le cosiddette culture 'semplici' non sono affatto unitarie e che la determinazione dell'identità culturale dipende dal potere di (auto)definizione che si possiede, cioè da gerarchie interne alla stessa cultura in questione.

Ma anche a voler ignorare questi problemi di differenziazione interna, il modello dell'identità culturale comporta dei pericoli. Più che le riflessioni teoriche aiuta a comprendere la questione il porsi una domanda di ordine pratico e generale, che riguarda anche lo sport (ma non solo): in una società che fino a oggi è stata distante dagli sviluppi moderni (compreso lo sport), deve la preservazione dell'identità culturale significare distanza, chiusura, resistenza ad ogni costo? Nel caso dello sport, una tale chiusura ad esempio potrebbe sì favorire la conoscenza e la pratica delle culture sportive <sup>1</sup> locali, che esistono dappertutto in varie forme; essa però potrebbe essere di ostacolo ai processi di scambio 'naturali', cioè intrinseci alla struttura dinamica delle culture stesse. La consapevolezza di sé non si trasformerebbe così piuttosto in testarda ostinazione? Non si ostacolerebbe in tal modo uno sviluppo (anche interiore) necessario? Per porla in termini paradossali: il modello dell'identità culturale, in tutta la sua relatività (e anzi proprio in virtù di questa), non va affatto assolutizzato.

### *Anything goes?*

Nel frattempo anche questo modello si è dinamicizzato, ha fatto spazio a una relatività culturale più aperta, a un pluralismo che sembra rendere tutto possibile e che si congeda definitivamente dall'idea di una distanza insormontabile fra le culture. In questa concezione 'postmoderna' non esistono norme vincolanti all'interno di orizzonti stabili; si può e si deve provare di tutto, e in un *bricolage* su scala globale gli individui si costruiscono da sé ciò che si confà ai loro gusti e preferenze. Indubbiamente questa concezione ha contribuito a rilassare certe barriere preconcepite, o meglio: il rilassamento effettivo delle barriere dà ragione di questa nuova concezione. Per quanto riguarda lo sport ciò significa che l'importazione di modelli estranei viene generalmente accettata; essa però non avviene a senso unico, dacché anche le nazioni industrializzate a sviluppo avanzato si apro-

<sup>1</sup> Bausinger usa spesso il termine *Bewegungskulturen*, lett. 'culture del movimento', che può essere tradotto anche 'culture sportive' o 'culture del corpo'.

no oggi a ogni tipo di influsso esotico. I *pattern* culturali e comportamentali fluiscono a doppio senso.

Queste considerazioni riflettono il *trend* dominante. Per delimitare la questione bisogna però aggiungere che gli euforici dell'*anything-goes* sopravvalutano la libera facoltà di scegliere, e con questa la misura delle varietà possibili. Il numero delle nazioni partecipanti ai giochi olimpici è salito negli ultimi anni a circa 200: questa è non solo una conseguenza della frammentazione di grandi stati e della conseguente nascita di tanti nuovi piccoli stati, ma anche un segno della crescente inclusione delle periferie (da una prospettiva occidentale). Le modifiche interne al regolamento olimpico – ad esempio l'inclusione di nuove forme sportive – rispetto a questo fenomeno di allargamento sono minime. Ciò significa che l'adeguamento allo sport moderno procede indisturbato su scala globale, mentre l'apertura alle molteplici culture sportive locali gioca in questo processo un ruolo piuttosto marginale.

Allo stesso tempo bisogna chiedersi se è sufficiente rinchiudere questi sviluppi e tendenze all'interno dei modelli finora trattati. La constatazione dell'avanzata su scala globale della concezione sportiva 'occidentale' non offre in realtà alcuna risposta, ma apre piuttosto lo spazio ad ulteriori domande. E la proclamazione della libertà di scelta postmoderna non dispensa gli studiosi dal compito di esaminare attentamente i confini di questa pretesa libertà, nonché le strutture e le ragioni dei nuovi generi di commistione culturale.

Nei paragrafi a seguire si cercherà di dar corso a tale analisi culturale. Nel far ciò non si potrà fare a meno di osservare le cose dal punto di vista di una nazione industriale avanzata. Si tratterà di dinamiche di importazione ed esportazione, più esattamente di dinamiche osservabili da un lato in Germania e in generale nell'Europa occidentale, dall'altra in paesi extra-europei, per lo più appartenenti al cosiddetto terzo mondo.

Se si prende in considerazione l'impatto dello sport nel contesto della cultura tedesca contemporanea, risulta chiaro come l'elemento sportivo mai in passato abbia giocato un ruolo tanto importante, né occupato uno spazio tanto rilevante come oggi. *L'elemento sportivo*, e non semplicemente lo *sport*. Prima di tutto perché in questi sviluppi vanno inclusi anche degli ambiti che stanno al di là dello sport vero e proprio: Wolfgang Kaschuba parla ad esempio della *sportività* come nuovo *valore guida*, capace di improntare lo stile di vita delle per-

sone ben al di là dell'attività sportiva in senso stretto, per esempio nell'ambito della moda o dei rapporti personali. In secondo luogo perché molte delle nuove offerte e attività sportive non coincidono necessariamente con l'idea di sport che si è andata formando negli ultimi cento anni.

### *Influssi esotici*

Chi non è legato esclusivamente ad un singolo sport (come ad esempio molti tifosi di calcio), si trova oggi di fronte a uno spettacolo vario e confuso, riflesso certo solo in parte dai *media*, orientati verso le masse, ma che emerge chiaramente dalla diversificazione delle imprese sportive, dal numero e dalla varietà dei settori delle società sportive, nonché da istituzioni e offerte che vanno al di là degli sport di club. Questa varietà da un lato deriva dal fatto che l'industria dell'abbigliamento e degli articoli sportivi mira costantemente all'innovazione, e inventa sempre nuove protesi e comfort per il corpo. D'altra parte essa è anche il risultato di dinamiche di scambio interculturale, poiché molte delle nuove varietà di cultura del corpo provengono da paesi lontani, portate sia da migranti, che in questo ambito hanno individuato un bisogno e quindi una lacuna da colmare nel mercato, sia da appassionati sportivi di casa nostra, che per caso o per scelta sono venuti in contatto con forme esotiche di cultura fisica.

Questa diagnosi rientra perfettamente nella nozione di postmodernità: la pluralità è decisamente aumentata. Mentre una volta bambini e ragazzi appassionati di sport dovevano decidersi fra il calcio o la pallamano, la ginnastica o il nuoto, oggi i poveri genitori devono confrontarsi con un'intera schiera di desideri e possibilità, spesso costosissime: dall'equitazione al tennis, dal karaté al jujitsu. In realtà si ha ancora in qualche modo un'idea di ciò che appartiene alla propria tradizione, e ciò che invece viene da fuori; ma questo fattore per i più è irrilevante, come al supermercato generalmente non si sceglie la frutta basandosi sulla regione di provenienza, bensì sulle preferenze personali e sul prezzo. E dunque: *anything goes*.

Ma è proprio vero? O non vi sono forse, accanto alle scelte fatte casualmente, anche dei criteri di scelta ben precisi? Colpisce come

molte delle attività sportive introdotte o consolidate negli ultimi anni provengano dall'Estremo oriente. Questa cosa non è nuova; lo sforzo di trasferire efficacemente in ambito sportivo pensieri e forme di vita del buddismo Zen risale notoriamente già a vari decenni or sono. Klaus Moegling parla, riferendosi all'influsso dello Zen sullo sport, del tentativo di raggiungere "una sostanziale unità fra i modi dell'esperienza del corpo occidentali e orientali". Concetti come "illuminazione", "intuizione" (spesso espressi attraverso i termini originari delle lingue di provenienza), giocano un ruolo fondamentale nella definizione del senso di tali specialità sportive. Alcune descrizioni dell'argomento ricordano il visionario "altro stato" descritto da Robert Musil, una sorta di esperienza mistica secolarizzata. Fondamentale al riguardo è la considerazione che questo "altro stato" non è raggiungibile esclusivamente per via spirituale, bensì anche per mezzo di una corporeità concentrata.

Il tentativo di unificare (almeno in parte) spirito e corpo rappresenta un elemento fondamentale della nuova cultura del corpo. Esso spiega il successo di certe specialità sportive esotiche, anche se non si riduce a questo. Gunnar Drexel ha richiamato l'attenzione su 'tracce di saggezza' presenti anche in altre attività sportive, ad esempio nell'autotelica esperienza *flow* elaborata da Csikszentmihaly, al contempo dimentica di sé e però totalmente concentrata sull'esperienza del sé. Notoriamente anche le forme più innocue di sport a vasta diffusione come il *jogging* e il *walking* sono diventate così popolari non per ultimo in virtù della loro pretesa di conciliare l'attività fisica con l'approfondimento spirituale. *Loose your head and come to the sense*, formulò Fritz Perls, uno dei propagatori del *jogging*; ma l'esperienza fondamentale risiedeva in realtà nella riappropriazione della testa attraverso i sensi.

Vi sono certamente forti influenze che vengono all'Europa dall'esterno, la quali non vanno sopravvalutate, né quantitativamente, né qualitativamente. Esse costituiscono piuttosto un 'mercato di possibilità', e già questa espressione mostra come la funzione rivestita da questi sport nelle nostre società sia diversa da quella che essi rivestivano nelle società di provenienza. L'essenza, il significato più profondo di quegli sport in realtà non è trasferibile, poiché non si tratta di semplici specialità sportive, ma di qualcosa di più, che nella maggior parte dei casi ha a che fare con una dimensione religiosa. Questa non può essere trasferita parzialmente: l'inezienza è in molti casi una precondi-

zione ideologica. Ma anche solo la consapevolezza dell'elemento esotico conferisce un tratto di segretezza a queste nuove forme sportive, come un valore aggiunto, consistente nella promessa di iniziazione e di svelamento del segreto, il quale ha dei chiari effetti positivi sul piano motivazionale.

Anche da noi oramai vi sono numerosi maestri e iniziati alle nuove discipline sportive (nonché molti che si credono degli iniziati). È frequente però anche imbattersi nella pratica di breve durata, o in persone che saltano da uno sport esotico all'altro. Se le singole attività fossero sempre qualcosa di più di uno sport, ovvero un peculiare stile di vita che definisce l'insieme del comportamento di un individuo, un simile atteggiamento, ludico e volto alla scoperta, non sarebbe possibile. In questo senso l'orientamento verso le forme sportive olistiche importate dall'estero non si collega direttamente a passati movimenti autoctoni di riforma dello stile di vita. Anche nei movimenti di riforma vi era un'apertura verso le discipline orientali – l'influente Gusto Graeser ad esempio fece pratica di filosofia della cultura del corpo cinese – e in termini generali essi sono equiparabili, nel loro orientamento verso la natura e la naturalezza come controparte alla civiltà tecnica, così come nella loro aspirazione filosofica di base. Questa aspirazione venne accettata a lungo andare da un numero sempre crescente di persone.

### *Tradizioni domestiche*

Quando l'apprendimento di culture sportive extraeuropee diventa parte di un vero e proprio piano programmatico (come ad esempio nelle politiche sportive dei Verdi), il compito è quello di un'integrazione con la propria cultura che vada al di là del semplice mercato delle possibilità. È bene anche ricordare a proposito le forme locali o regionali di cultura tradizionale del corpo provenienti dal proprio paese, le quali funsero da base per lo sviluppo dello sport moderno su scala nazionale e internazionale, malgrado esse siano meno prese in considerazione rispetto alle svariate nuove forme di sport esotiche. Una ragione può essere rintracciata nel fatto che queste costituiscono come delle macchiette appariscenti e alla moda all'interno della no-



stra cultura, mentre le tradizioni di casa hanno un che di antiquato. Inoltre le nuove forme sportive di importazione sono diffuse su tutto il territorio e dispongono di centri nelle grosse città, mentre quelle locali traggono il loro significato proprio dal loro carattere regionale e dal loro essere localizzate nella provincia profonda.

Vi è qui un tratto strutturale distintivo: le nostre forme di cultura tradizionale del corpo sono viste come *usanze*; in quanto tali esse non afferiscono in primo luogo alla scienza sportiva, bensì agli studi di cultura popolare e all'etnografia regionale. Non si tratta soltanto di una forzatura artificiosa, imposta dall'esterno; questo tipo di divisione rispecchia anche il modo in cui i praticanti e i cultori di sport tradizionali e folklorici vedono le loro discipline. La tradizionale lotta libera svizzera (lo *Schwinget*), la corsa dei pastori del sud della Germania (lo *Schäferlauf*) a piedi nudi sulle stoppie di un campo appena mietuto, le corse di cavalli a Pentecoste e in altre occasioni festive, ma anche il gioco delle bocce dei frisoni non vengono concepite primariamente come sport, ma come delle tradizioni folkloriche con degli elementi di agonismo. In non pochi casi i rappresentanti sono gruppi o associazioni che si sono poste come obiettivo la salvaguardia delle tradizioni e della cultura regionale. In occasione delle gare di bocce dei frisoni ad esempio il *Plattdeutsch*<sup>2</sup> è lingua ufficiale e l'inno frisono accompagna l'intera competizione, che si svolge in uno spiazzo medievale tradizionale dal chiaro valore simbolico.

I rappresentanti e i diretti partecipanti a queste tradizioni possono avere l'impressione che esse siano l'espressione simbolica di una generale concezione della vita e del mondo. In realtà esse rappresentano nella società moderna degli elementi culturali fra gli altri, tollerati o anche curati in quanto apparentemente resistenti al progresso, ma niente affatto normativi per la popolazione nel suo complesso. In tal senso esse non offrono un legittimo termine di paragone con le forme e le funzioni delle culture sportive tradizionali delle società non occidentali. Nel prendere in considerazione queste ultime bisogna partire dalla constatazione che esse fin quasi ai giorni nostri sono state rappresentative della cultura del posto nel suo insieme, e dunque

<sup>2</sup> Lingua basso tedesca ancora oggi parlata nel nord della Germania, contrapposta al tedesco standard e ai dialetti alto-tedeschi del sud del paese. Sui frisoni v. nota 3 in 'Cultura del ridere'.

non costituivano un'espressione culturale ristretta, relegata all'ambito delle usanze folkloriche, bensì una forma di espressione corporea della cultura locale nel suo complesso, strettamente connessa alle sue basi religioso-filosofiche e alla struttura della società cui questa cultura faceva riferimento.

### *Culture sportive straniere in trasformazione*

Da numerosi resoconti etnografici si ricavano forme di cultura del corpo che non è possibile incasellare nelle categorie dello sport moderno. Quando ad esempio si fa riferimento all'estasi e al superamento di sé dei riti religiosi di certe tribù della savana africana, la riduzione dell'intera faccenda alla prestazione fisica eccezionale rischia di ignorarne la sostanza. Il contesto del culto rituale non deve esser visto esclusivamente come catalizzatore di prestazioni fisiche estreme: esso infatti costituisce anche il senso e l'obiettivo di tali prestazioni. Nell'ambito di tali culture religiose tradizionali lo *sport* nel senso moderno del termine è qualcosa di assolutamente estraneo e sconosciuto. A ragione si è notato come persino elementi o processi assimilabili a quelli degli sport moderni in tali contesti culturali acquisiscano un significato totalmente altro. Si può fare l'esempio del gioco della palla praticato dai Maja, nel quale la palla rappresentava il sole e per questo non poteva toccare il terreno, oppure del *Zamma* degli indigeni del Kahlari, un gioco a palla con un'anguria, che persegue fini didattici.

C'è anche il rischio che l'approccio sentimentale occidentale – alla ricerca dell'innocenza perduta – veda esempi di integrità anche lì dove essa è già da tempo sparita. La maggior parte delle società tradizionali è colta in un processo di radicale mutamento delle sue condizioni economiche, delle sue strutture sociali e sovrastrutture culturali. In molti paesi si è formata un'élite occidentalizzata che ormai spontaneamente si orienta ai modelli culturali occidentali; l'industrializzazione ha prodotto nuovi bisogni per il corpo, e la comunicazione su scala globale ha reso accessibile, per lo meno allo sguardo a distanza, ciò che è lontano ed estraneo. Uno sguardo su tali fenomeni è importante perché mette in questione la semplicistica divisione fra cosiddette società *moderne* e *tradizionali*.

Anche i contenuti delle forme di cultura sportiva tradizionale sono oggi sottoposti a un processo di secolarizzazione. I praticanti delle arti marziali in Europa tengono a sottolineare come esse nei paesi d'origine abbiano tutt'altro significato e rilevanza, e come coinvolgano l'intera esistenza di coloro che le praticano. Se in linea di principio ciò è vero, in realtà si tratta di una esagerazione della situazione effettiva che è possibile riscontrare quotidianamente. Anche nei paesi d'origine al giorno d'oggi queste discipline vengono praticate per lo più come arti, e non costituiscono più uno stile di vita comprensivo, come ha affermato anche un noto istruttore cinese di Qi-Gong: a suo parere i rappresentanti occidentali di questi sport prenderebbero fischi per fiaschi. Servirebbero estese ricerche empiriche per determinare il grado di modernizzazione interna delle tradizionali culture sportive – generalizzando si può comunque affermare che in molte culture si assiste a dei processi di cambiamento favorevoli all'avvicinamento e allo scambio interculturale. Le perorazioni a favore della chiusura culturale non solo misconoscono le naturali dinamiche di sconfinamento fra culture (oggi giorno peraltro favorite dai mezzi di comunicazione), ma la loro stessa dinamica interna. La quale non implica soltanto una svalutazione e una perdita della specificità culturale. È questo purtroppo un cliché ricorrente, anche nel dibattito intellettuale sull'argomento. Vero è che parti dell'antica cultura sportiva, alienate dal loro contesto originario, sono state raffinate e perfezionate come arti a sé stanti, per poi essere incluse nelle dinamiche dell'industria turistica e culturale.

Nel frattempo si sono affermati su scala globale dei *festival delle culture sportive* che hanno una grande risonanza internazionale. Queste manifestazioni sono molto varie: dagli spettacoli col lazo dei pastori siberiani ai rituali con le lance delle donne giapponesi che praticano il *Naginata*, dalle arti marziali cinesi alle danze marziali brasiliane (la *Capoeira*), dai cavalieri samurai che si sfidano nel tiro con l'arco agli aborigeni australiani che si provano nel lancio del boomerang, e così via. In più c'è da aggiungere che le specialità e i gruppi sportivi che si esibiscono presso questi festival si contraddistinguono per una straordinaria capacità di controllo dei movimenti corporei, e per la combinazione di abilità fisiche difficilmente conciliabili come forza e grazia, slancio e lentezza. Questo coefficiente di spettacolarità ha fortemente contribuito alla rapida diffusione di queste specialità in tutto il mondo, non solo nell'ambito delle competizioni sportive,

ma anche come fenomeno culturale globale. Ciò che era una volta espressione di forme di vita tradizionale diviene così parte di una cultura, o meglio di un'*estetica del ricordo*, che cerca di mantenere la molteplicità delle possibilità culturali malgrado – e anzi proprio in virtù – di un mondo che appare oramai globalizzato, cioè unificato nelle sue strutture fondamentali. È questa una funzione più che legittima, e non un semplice tentativo di velare o lenire il brutale universalismo delle tecnologie globali: le culture locali e periferiche possono così prender parola nella lingua a loro propria, mostrando che i confini e le barriere dello sviluppo, degli usi e dei costumi sono fluide e multidirezionali.

### *Mutamento di dislivello*

Le principali tendenze certo procedono nella direzione opposta. E però esse non seguono più un deciso dislivello, una univoca inclinazione culturale. È possibile fare questa osservazione prendendo in considerazione i grandi eventi sportivi internazionali. I *giochi olimpici* di solito vengono presentati, anche in retrospettiva, sotto una luce armoniosa: una successione di competizioni nobili, caratterizzate dall'immane fair play, nelle quali la meglio gioventù del mondo (sportivamente parlando) si mette in mostra. Competizioni certo interrotte in tempo di guerra, disturbate da boicottaggi politici, e però complessivamente ispirate a un'idea di uguaglianza e di apertura culturale. Le critiche, che nella fase preparatoria ai giochi sono rivolte soprattutto al predominio degli interessi economici e all'eccessiva spettacolarizzazione, vengono di solito spazzate via dallo splendore della cerimonia di apertura e dalla magnificenza dei giochi stessi. Affascinati dal potente spettacolo, milioni di telespettatori (compresi i più critici) sono pronti a dare una chance alla globalizzazione.

Certo la critica non è mai del tutto spenta. Anche i giochi olimpici sono stati spesso accusati di essere una forma di colonialismo perpetrato con altri mezzi, e l'esportazione dello sport viene vista da alcuni come parte di un processo di ampliamento degli ambiti di influenza economica e politica. La storia dei giochi offre tanti esempi al riguardo. Come già nel 1900 a Parigi, i giochi del 1904 a St. Louis funsero

d'appendice all'esposizione mondiale, che nient'altro era se non una grande fiera commerciale. Al tempo venne anche presentata un'esibizione di 'curiosità' etniche, come quella che era solita accompagnare lo spettacolo degli animali del circo Hagenbeck: si mostravano al pubblico competizioni sportive fra pigmei, zuni e indiani Sioux a fini d'intrattenimento, una piacevole variazione ai giochi olimpici, anche se senza medaglie. Di medaglie olimpiche invece – quelle vere, s'intende – 238 su 283, dunque l'84%, andarono agli americani.

La distaccata attitudine da signori nei confronti dei popoli non-occidentali non durò a lungo; e però in molti hanno notato come la sola selezione delle specialità sportive, praticamente tutte originarie dalle nazioni occidentali, assicurasse già in partenza il loro dominio in campo sportivo. Johan Galtung ha fatto un calcolo: se si contano tutte le medaglie vinte nei giochi olimpici da Londra (1948) a Seul (1988), risulta che circa i quattro quinti di esse sono state assegnate a Usa, Urss, Gran Bretagna e i due stati tedeschi. Poche nazioni dunque, le quali messe assieme arrivano sì e no ad un decimo della popolazione mondiale. Le nazioni occidentali dunque non solo hanno esportato a livello planetario le loro forme sportive, ma così facendo hanno anche cementato il loro predominio per il tempo a venire. Nonostante ciò, già a Barcellona (1992) il rapporto ha iniziato ad invertirsi: la Gran Bretagna ha perso posizioni, mentre la Cina si è inserita fra le grandi nazioni nel medagliere – e in questo paese vive circa un sesto della popolazione mondiale. Gli sviluppi successivi sono proseguiti in questa direzione. Nell'equilibrato medagliere di Sydney (2002) gli Stati Uniti sono come sempre al primo posto, ma Russia, Cina e Australia si sono piazzate di seguito, davanti alla Germania e alle altre nazioni europee. E ci sono specialità sportive nelle quali notoriamente né americani né europei hanno grandi *chances*: cent'anni dopo l'umiliante esibizione da circo di St. Louis, i vari Gebrselassie<sup>3</sup> mostrano al mondo da dove verranno i campioni del futuro. Non è affatto impensabile che un giorno forse non troppo lontano i giornali tedeschi abbandoneranno l'abitudine di pubblicare il medagliere olimpico per non rovinare l'umore ai lettori tedeschi.

<sup>3</sup> Haile Gebrselassie, fondista etiope di straordinario talento, pluricampione olimpico e mondiale, negli anni '90 ha stabilito 15 record del mondo e dominato tutte le distanze fra i 3000 e i 10.000 m; di recente ha ottenuto notevoli successi anche nella maratona.

Malgrado questi sviluppi le critiche principali non si sono sopite. Ci sono dei moralisti che continuano a vedere nella partecipazione di sportivi africani ai giochi olimpici o ad altre manifestazioni internazionali un tradimento dell'antica tradizione e cultura africana e non riescono a giustificare neppure i magnifici corridori keniani o etiopici, con la loro inimitabile mistura di forza ed eleganza. Il motivo di questo atteggiamento così rigido è nobile, ma soffre di un falso sentimentalismo: a livello pratico queste persone vorrebbero trasformare l'intero continente africano in un museo a cielo aperto e negare alle culture locali la possibilità di uno sviluppo endogeno.

### *Sviluppo dello sport in Germania*

È vero che questi sviluppi – e con essi le moderne forme sportive – hanno coinvolto finora solo una piccola parte della popolazione appartenente a queste culture: l'*élite* piuttosto che le masse, le grandi città piuttosto che la campagna, le nuove generazioni piuttosto che le vecchie. Si tratta di un percorso di sviluppo seguito in passato anche dalle società occidentali. Anche qui i giochi e le competizioni tradizionali hanno preceduto lo sport moderno: esercizi di forza con pietre pesanti e pezzi di roccia, il gioco dei birilli sul prato del paese, la corsa a cavallo dei ragazzetti del feudo per il premio offerto dal signore. Anche qui si aveva una *élite* relativamente ristretta che andava scoprendo le nuove forme sportive, mentre le vecchie forme andavano pian piano perdendo il loro significato.

A ciò si è soliti obiettare che in occidente lo sviluppo dello sport moderno sia stato organico ed endogeno, mentre negli altri continenti (ad eccezione del Nordamerica) esso ha significato un'imposizione esterna e forzata. Quest'argomento è vero solo in parte. Anche in Germania lo sport moderno è stato un bene d'importazione. I più anziani forse si ricordano ancora delle rivalità fra i club ginnici e i club sportivi (per lo più calcistici). I ginnasti si prodigarono prima della guerra nella difesa delle forme ginniche tedesche – legate soprattutto al nome di Friedrich Ludwig Jahn – dall'influenza dei nuovi sport provenienti dall'Inghilterra. Solo dopo la Seconda Guerra Mondiale l'opposizione andò scomparendo, e oggi la ginnastica ci appare

come una specialità fra le altre nel variegato panorama dello sport moderno.

L'avanzata trionfale dello sport era strettamente connessa al progresso sociale. La disciplina del corpo, l'allenamento pianificato a fine competitivo, l'estrema concentrazione richiesta dalla prestazione, malgrado l'aspetto ludico, sono tutte abilità ed elementi propri della modernizzazione, funzionali alle nuove forme di lavoro e organizzazione socio-economica. Se si prende seriamente in considerazione il fatto che anche per i paesi del terzo mondo nuove forme di divisione del lavoro, strutture sociali e strategie di popolamento pianificato acquisiscono un'importanza sempre maggiore, ci si rende conto di come anche in queste parti del mondo lo sport ha e avrà un ruolo sempre più importante come catalizzatore del processo di modernizzazione.

### *Contrattazione dell'universale*

Queste considerazioni non intendono essere una giustificazione ideologica del potere economico-politico. In tutti i processi di scambio deve essere garantito alle società coinvolte, comprese le più deboli politicamente ed economicamente, un diritto di 'filtraggio culturale'. L'esigenza di conservare il 'patrimonio culturale' di ciascun popolo, che si trova espressa nelle proclamazioni ufficiali dell'Unesco, dà voce a un tentativo di preservazione 'museale', per così dire; ugualmente importante è però l'esigenza di definizione culturale autonoma da parte di nazioni o gruppi politicamente deboli o poco influenti.

Certo non è lecito distillare degli elementi universali da una sola cultura dominante e utilizzarli come regola per tutte le altre. Gli universali vanno contrattati, e il criterio ideale per questa contrattazione dovrebbe essere il loro grado di compatibilità sociale e culturale. Proprio questo fatto dà allo sport – incluso lo sport moderno – una *chance* importante per il futuro. Ommo Grupe parla a tal proposito di 'desiderio di condivisione' degli esseri umani, e aggiunge:

In un mondo in cui si va formando sempre più una società globale e dove le distanze si riducono; in un mondo interconnesso attraverso un sistema di comunica-

zione planetario, gli sport competitivi, a differenza di quasi tutti gli altri fenomeni socio-culturali, parlano una lingua comprensibile su scala planetaria, capace di unire gli uomini più di qualsiasi altra. Gli sport costruiscono una sorta di comunità simbolica fra gli uomini, al di là delle differenze nazionali, politiche e ideali, delle discriminazioni razziali, religiose e sessuali.

Certo è inevitabile che ci siano dei contraccolpi negativi in questo progetto umanitario-universalistico: dagli eccessi nazionalistici al *doping*, che offuscano lo spirito dello sport e manipolano il risultato agonistico. E però essi non mettono in discussione la tesi fondamentale, e cioè che valori come uguaglianza, solidarietà e *fair-play*, se non universali in sé, sono quantomeno passibili di scambio e trasmissione fra le diverse culture.



## TRADIZIONE E MODERNIZZAZIONE\*

Un aeroporto nell'Europa del sud. Davanti al lungo edificio traffico di autobus e taxi, turisti alle prese coi loro bagagli, uomini d'affari con le cartelle sottobraccio che si precipitano nella sala principale per vedere il tabellone dei voli: Londra pronto per il decollo, Monaco in ritardo, *check-in* pronto per Tokio e Stoccolma. Nella grande sala una confusione di voci e di lingue provenienti dai quattro continenti, tutte di casa nel mondo del grande traffico internazionale. Le uniche persone dall'aspetto esotico sono una famigliola di gente del luogo, vestita in abiti tradizionali, appostata presso l'ingresso principale per vendere frutta, fazzoletti ricamati e piccoli oggetti di legno intagliato ai viaggiatori in partenza.

Questa scenetta può forse aiutarci ad introdurre il tema 'tradizione e modernizzazione' evitando un'immersione troppo brusca nelle regioni povere d'ossigeno dei concetti e delle astrazioni (dove in ultimo non si potrà certo fare a meno di giungere); ma anche a mostrare come una situazione apparentemente semplice possa diventare ambigua e complessa se sottoposta ad un'osservazione attenta. Quel che ci sembra di vedere nel quadretto sopra rappresentato è un'isola di cultura folklorica e regionale nel mare omologante del traffico aereo internazionale, una nicchia di tradizione a margine dello scenario della vita moderna. E però c'è da chiedersi: non è possibile che questa prospettiva sia sbagliata? Non potrebbe piuttosto essere l'aeroporto un'isola di modernità nel mezzo di una società e di una cultura ancora profondamente tradizionali? In ogni caso, la tradizione sembra qui fiorire 'al riparo' dalla modernità, ovvero da essa preservata e ad essa contrapposta. Un'altra domanda a questo punto sorge però spontanea: quale tipo di tradizione? Il costume regionale della famigliola non può essere forse visto come una sorta di 'travestimento' pubblicitario? E questa 'tradizione' non dipende in tutto e per tutto dalla

\* Relazione d'apertura al 4. congresso della *Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore* (SIEF) tenuto dal 19 al 23 giugno 1990 a Bergen/Norvegia. Edito in: "Plenary Papers" 1990 e in: "Schweizerisches Archiv für Volkskunde" 87 (1991), pp. 5-14: Tradition und Modernisierung.

controparte non-tradizionale, cioè dai viaggiatori stranieri? Abbiamo chiaramente a che fare con un'interdipendenza complessa, che non è possibile definire una volta per tutte ricorrendo a un denominatore generico.

Le indagini riguardanti questo complesso sono piuttosto recenti. Come formula di un'opposizione il tema è antico: tradizione *versus* modernizzazione: a prima vista un chiaro programma a contrasto, all'ombra del quale hanno avuto luogo gli sviluppi della scienza moderna. Certo, alle origini di questa non esisteva ancora il concetto di modernizzazione; e tuttavia si può dire che la 'scoperta' della cultura popolare dipese fortemente dai processi che in seguito vennero riassunti sotto questo concetto. L'industrializzazione incalzante indusse le persone a rivolgere lo sguardo verso le forme sorpassate di cultura pre-industriale e l'urbanizzazione mise in luce per contrasto le particolarità del mondo contadino. In un'epoca di crescente alfabetizzazione e diffusione della scrittura si andò di converso a rilevare il significato della tradizione orale, mentre il rapido, e spesso traumatico, cambiamento delle abitudini e delle condizioni di vita spinse le persone ad attribuire nostalgicamente un'aura di armonia ed equilibrio alla vita passata. Da qui l'opposizione tradizione/modernizzazione.

Gli studiosi di cultura popolare – specie gli etnologi e gli studiosi del folklore locale della propria terra – non vedevano il loro compito esclusivo nel semplice mantenimento di una tradizione minacciata dall'estinzione; essi peroravano anche la causa di una forma di vita antica reputata migliore della presente, e in quanto tale degna di essere preservata. Così facendo essi prendevano partito, e proprio per gli albori di questa scienza vale che gli studiosi di vari paesi, pur nel massimo grado di specializzazione, avessero in mente un progetto comprensivo del tutto, cioè della cultura tradizionale nel suo complesso. Anche dove si disquisiva con rigore filologico sui più minuti dettagli della tradizione, questo tutto era sempre presupposto, come risultato di uno sviluppo armonico e naturale (il concetto di 'poesia della natura' è significativo al riguardo), contrapposto ai mutamenti drastici e repentini dell'epoca moderna.

In seguito quest'attitudine fu fortemente criticata e bollata di falso romanticismo. La critica fu per molti aspetti giustificata. Della cultura tradizionale veniva presentato un quadro che non teneva minimamente conto degli affanni e delle sofferenze degli strati inferiori della popolazione. Questo quadro aveva spesso una valenza meramente

estetica, e trascurava le reali condizioni di vita delle persone. Inoltre la rappresentazione della cultura tradizionale assumeva spesso dei connotati fortemente ideologici: elementi che erano in realtà espressione di un orizzonte locale angusto e ristretto venivano assurti al rango di patrimonio nazionale. Proprio nelle nazioni che con passo più svelto percorrevano il cammino dello sviluppo economico e dell'egemonia politica la tradizione finse da contraltare alla modernizzazione, fornendo un'immagine statica contrapposta all'incessante dinamica dei cambiamenti in corso.

Certo la funzione svolta all'interno del processo di modernizzazione da questa idea della tradizione ha contribuito a che essa venisse concepita in termini più statici di quanto la sua realtà non suggerisse. Per quasi un secolo ricerca delle tradizioni significò ricerca di reperti e antichità, il cui ritrovamento valeva in maniera incondizionata come testimonianza di tradizioni provenienti da tempi immemorabili. Si aveva fiducia nella continuità della tradizione, e se ne ricercava il motivo non – come accadde più tardi – in condizioni socio-economiche e situazioni di interesse perduranti nel tempo, bensì nell'essenza stessa della tradizione. Le tradizioni popolari vennero fatte risalire a una sorta di preistoria mitica, e in genere venne loro sottesa una continuità sorprendente. Generalizzando un po' si può dire che gli studi di cultura popolare della prima fase, fin ben dentro al XX secolo, si preoccupavano per lo più di ricondurre le tradizioni a delle origini che risalissero il più indietro possibile nel tempo, spesso su basi piuttosto dubbie e insufficienti, mentre in tempi più moderni essi pongono in questione tale supposta continuità e tendono a postulare origini più vicine e concretamente individuabili.

Il fatto che la tradizione divenne un contraltare al ritmo pressante della modernizzazione ebbe una ricaduta anche sull'interpretazione della consistenza interna, della sostanza, per così dire, della tradizione stessa, la quale era considerata non solo duratura, ma addirittura immutabile, malgrado queste due qualificazioni siano in palese contraddizione fra loro: solo processi di adattamento e mutamento furono in grado infatti di mantenere in vita antiche tradizioni per lunghi periodi di tempo; senza questa capacità di adattamento esse sarebbero certamente scomparse. La fissità della tradizione fu in principio un assunto fondamentale degli studi sulla cultura popolare; essa però ebbe una forte ricaduta sulla vita e lo sviluppo – o meglio: sul mancato sviluppo della tradizione stessa. Le favole si erano da sempre adattate al

costume e alla sensibilità dei tempi che cambiavano; dopo i fratelli Grimm e gli altri grandi fiabisti e raccoglitori di fiabe dell'800 tale processo di adattamento fu però percepito come un'empia e irriverente mancanza di gusto e di rispetto nei confronti della tradizione. Persino usi e costumi che in precedenza, malgrado la loro inerzia e rigidità, erano stati costantemente modificati secondo il corso dei tempi, vennero concepiti come fissi e immutabili.

Se con 'tradizione' si intende la cura consapevole di ciò che viene fissato e tramandato nella sua forma originaria, allora certamente la tradizione è un prodotto della modernizzazione. In termini più drastici: la società tradizionale non conosceva tradizione, ovvero il valore della tradizione in quanto tale giocava in essa un ruolo molto minore. Quando qualcosa – si trattasse di un uso, di un racconto, di una forma di comunicazione, di uno strumento o di un simbolo – veniva conservata per un lungo arco di tempo, ciò avveniva perché il complesso dei bisogni non era mutato significativamente e perché in molti casi non si offrivano valide alternative, e non perché alla conservazione in quanto tale veniva riconosciuto un valore particolare. Per porla nuovamente in termini drastici ma chiari: nell'epoca pre-moderna la tradizione era prima di tutto una forma di *routine*. Solo la modernizzazione l'ha trasformata in valore in sé e in oggetto di culto.

Gli elementi della tradizione vengono messi radicalmente in discussione dai meccanismi della modernizzazione. Gli orizzonti fissi che in precedenza garantivano una relazione stabile e univoca col mondo-ambiente iniziano a sfaldarsi. La crescente mobilità pone in essere nuovi modelli comportamentali, la nascente complessità sociale mette in crisi univoche appartenenze di gruppo, e il nuovo, il mai visto diventa un valore in sé. Sorgono attitudini nuove e forme di vita plurime (anche in contraddizione fra loro) che sovente hanno un effetto irritante sugli individui.

In un racconto breve di Italo Calvino un omino discreto e affabile cammina sulla spiaggia, incontrando qua e là dei bagnanti solitari, per imbattersi infine in una giovane donna che prende il sole in *topless*. Passandole accanto l'uomo si sforza di guardare altrove, ma poi riflette che questo non guardare dimostrativo potrebbe apparire come un segno di disapprovazione nei confronti della ragazza. Al ritorno, percorrendo il tratto di spiaggia in direzione opposta, egli posa lo sguardo sul paesaggio e sulla ragazza, come fosse anch'essa parte del paesaggio, e va oltre. E però, riflette l'uomo, non è forse questa

indifferenza nel guardare anch'essa un segno dell'arroganza maschile? Allora si gira e torna verso la donna; passandole accanto lascia cadere il suo sguardo benevolo sulla ragazza, ma senza provocazione e solo per un attimo. E però di nuovo lo colgono dei dubbi: dubbi, se questo sguardo passeggero non dia l'impressione di un'interesse poco casto nei suoi confronti. Si decide quindi a guardarla diritta negli occhi sulla via del ritorno. La donna, vedendolo passarle davanti per l'ennesima volta, comprensibilmente scocciata, finisce per prendere le sue cose e andarsene.

Sarebbe certo problematico assegnare questo caso a una delle rubriche cui solitamente si ricorre negli studi di cultura popolare: 'usi e costumi', 'superstizione', 'mentalità' ecc. Tuttavia esso mostra in maniera esemplare ciò che significa la perdita di punti di riferimento culturali. Il problema del signore risiede infatti nel confronto con una situazione relativamente nuova, non appartenente agli orizzonti culturali tradizionali. Ciò che in questo caso risalta con chiarezza si ripresenta in forma più blanda anche in casi più 'tradizionali'. Prendiamo l'esempio delle feste di compleanno per i bambini, alle quali pochi anni or sono è stata dedicata una mostra in un importante museo di Berlino. Non si tratta di una tradizione molto antica; tuttavia nell'arco di pochi decenni si sono andate formando numerose varianti locali e regionali di questo tipo di celebrazione privata. Chi oggi intende organizzare una festa di compleanno per un bambino non può andare a pescare nel ricettacolo delle tradizioni antiche, né pensare di sottrarsi alla dinamica concorrenziale innescata dalle precedenti feste di amichetti o compagni di classe. Il genitore finisce così per ritrovarsi inevitabilmente in un fuoco incrociato di informazioni e consigli provenienti da varie parti: i conoscenti, l'asilo, la scuola, le riviste, la radio e la televisione.

La 'pluralizzazione dei mondi di vita', che Berger, Berger e Keller<sup>1</sup> considerano un'importante caratteristica della modernità, non solo si manifesta nella molteplicità delle subculture, ma si insinua fin nella costituzione psichica del singolo, il quale si trova spesso costretto a scegliere fra numerosissime possibilità senza poter disporre dell'orientamento fornito da una tradizione univoca e indiscussa. Per usare una

<sup>1</sup> Bausinger si riferisce al libro di P.L. Berger, B. Berger, H. Keller, *Das Unbehangen in der Modernität*, Frankfurt am Main/New York, 1975.

metafora corrente: noi uomini giochiamo contemporaneamente a giochi diversi, e il nostro comportamento socio-culturale richiede spesso l'accordo reciproco di diverse regole del gioco.

Va da sé che questa faccenda conduce a nuove ipotesi, e che essa rende necessarie nuove strategie e metodi di ricerca. In effetti negli ultimi tempi si è andato formando un nuovo tipo di ricerche etnologiche, le quali non analizzano la cultura chiaramente contornata e tutto sommato abbastanza omogenea di un gruppo consistente di persone (come ad esempio gli abitanti di un villaggio), ma tengono piuttosto conto delle nuove condizioni socio-culturali e descrivono le mutevoli (sebbene non casuali) costellazioni all'interno di uno spazio determinato (un luogo, una strada, un parco, ecc.), ovvero cercano di applicare forme di 'thick description' su gruppi ristretti di persone, o addirittura su singoli individui nei loro mutevoli orientamenti. Il risultato è di regola la scoperta di strutture piuttosto complesse, nonché di tradizioni recenti e relativamente di breve durata.

Solo a partire da questo sfondo di micro-tradizioni multiple è possibile definire con più precisione il significato e la funzione delle 'tradizioni tradizionali' nella società moderna. Da un lato queste sono soggette a un processo di continua erosione, e formano per così dire solo la cornice elastica per lo sviluppo di attività e forme relativamente arbitrarie: così ad esempio per il Natale e festività simili sopravvivono singole forme della tradizione, all'interno delle quali però si innestano mode commerciali e preferenze individuali o familiari di breve durata, tradizioni di portata ristretta e spesso poco solide. D'altra parte la 'tradizione tradizionale' – per utilizzare ancora una volta questo concetto – viene ad acquisire un significato maggiore, dacché essa rappresenta come un punto immobile di costanza e affidabilità nel variegato e mutevole panorama delle novità e delle diversità. È questo probabilmente lo sfondo di legittimazione del pathos e della consapevolezza missionaria dei portatori e dei difensori di queste tradizioni tradizionali.

Nella mia regione questa situazione è ben illustrata dall'attività dei gruppi in maschera carnevaleschi, presso i quali vengono apportate costantemente modifiche all'inventario degli usi e dei costumi, i quali però continuano ad esser presentati in maniera imperterrita sotto l'etichetta della tradizione. Il compito di preservazione della tradizione non è però affare esclusivo della singola congrega carnevalesca, ma piuttosto è affidato a questa dall'intera comunità locale. Coloro che non simpatizzano

con l'uso e col costume tradizionale divengono oggetto di critica e sono messi da parte; in ogni caso la percentuale dei simpatizzanti è di regola piuttosto alta, poiché l'uso antico risveglia nelle persone il senso di una tradizione unitaria, vincolante e valida per tutti.

Il bisogno di identificazione collettiva porta anche al rinnovamento di vecchie tradizioni. Alla movimentata pluralità caratteristica della modernizzazione vengono contrapposti elementi che si credono tramandati da tempi antichi, ma che in realtà sono estrapolati dal ricco repertorio tradizionale della comunità, del quale si viene a conoscenza sia attraverso l'esempio a livello di vicinato e di dimensione locale, sia attraverso libri e pubblicazioni specializzate in materia. In queste nuove creazioni innovazione e tradizione si intrecciano in maniera affatto singolare.

Il carattere tradizionale dell'evento in queste occasioni viene spesso sottolineato attraverso l'utilizzo di elementi e materiali antichi. Per tornare all'esempio del carnevale: le numerose congreghe carnevalesche di recente nascita ci tengono a ricordare che le loro maschere sono rigorosamente intagliate nel legno alla maniera antica, e che per i loro costumi fanno uso di una pregiata tela di lavorazione artigianale. Grazie a questo orientamento verso i modelli antichi anche quelli nuovi assumono un aspetto antico, tradizionale.

Con tali accorgimenti si tenta di contrastare l'influenza diretta delle tendenze modernizzanti sui contenuti e sulle forme della tradizione. Per lungo tempo gli studi di cultura popolare hanno sottovalutato la portata di questa influenza sulle tradizioni antiche. Il folclore ad esempio veniva (e a volte viene tutt'oggi) definito nei termini di una tradizione esclusivamente orale. E invece la scrittura e la stampa, nonché di recente i media elettronici, esercitano una profonda influenza sullo sviluppo delle tradizioni folkloriche. Persino le tradizioni ritenute più strettamente locali risalgono non di rado a documenti scritti: ad esempio è stato dimostrato di recente, specie grazie alle ricerche svizzere di Rudolf Schenda<sup>2</sup>, come la maggior parte delle collezioni di saghe, a dispetto dell'opinione diffusa, non derivi dal patrimonio orale tradizionale, bensì da altre fonti scritte e collezioni precedenti dalle quali si è proceduto a un lavoro di elaborazione e/o ricopiatura.

<sup>2</sup> Rudolf Schenda, in collab. con Hans ten Doornkaat (a cura di), *Sagenerzähler und Sagensammler der Schweiz*, Bern/Stuttgart, 1988.

Le tendenze modernizzanti hanno fatto emergere la cultura popolare come forma autonoma e indipendente, intatta e immutabile. In realtà essa però non costituiva un ambito a sé stante; anche la cultura popolare era soggetta alle forze plastiche della modernità. L'influenza esercitata dai mezzi di comunicazione di massa – compresi i libri! – sul patrimonio tradizionale era già da tempo considerevole, ed è enormemente cresciuta nel tempo. Di converso, elementi della cultura popolare sono stati inglobati sempre di più dall'industria culturale. Il successo di cui essi godono proprio in quest'ambito si spiega soprattutto con la loro originaria estraneità al mondo dei media, alle esigenze del mercato e dello spettacolo.

Nonostante ciò sembra che l'ideologia di una tradizione pura e intatta abbia un peso decrescente all'interno di una cultura di mercato orientata su standard economicistici. Il contesto più ampio è quello della cosiddetta 'postmodernità'. Il trattamento del problema della modernizzazione negli studi di cultura popolare è relativamente nuovo; ancora oggi non è per niente scontato affrontare il tema della tradizione popolare all'interno della discussione sulle innovazioni sociali e tecnologiche. E però c'è anche il rischio che gli studi di cultura popolare col porre questa questione saltino di nuovo su un treno in frenata. *Beyond modernism* è il titolo di un saggio di Daniel Bell, un teorico della postmodernità. Ad ogni modo, mi sembra inevitabile includere il concetto di postmodernità nella discussione su tradizione e modernizzazione.

Il processo di modernizzazione è stato caratterizzato dal fatto che ambiti sempre più vasti della vita e della cultura delle persone sono stati sottoposti a un processo di razionalizzazione demistificante, a un'attitudine calcolatrice e pianificante. A ragione si è notato come il concetto di modernizzazione abbia liquidato concetti come 'colonizzazione', 'europeizzazione', 'americanizzazione' e 'occidentalizzazione'. Tale liquidazione mostra come questo processo non si compia più esclusivamente sotto la bandiera dell'imperialismo occidentale, bensì sia in qualche misura inscritto nella logica di tutte le società moderne. E tuttavia la modernizzazione è rimasta per molte culture – comprese le culture popolari europee – un fatto di imposizione esterna. Lo studio della cultura popolare ha sì sempre postulato il diritto d'esistenza delle culture pre-moderne, predisponendole però al contempo per il loro riutilizzo in chiave moderna. Ciò che è rimasto apparentemente intatto dai meccanismi della razionalizzazione lo è



rimasto, per così dire, in maniera calcolata: ad esempio come luogo di rifugio turistico e spirituale per una società che per il resto segue appieno le regole della modernità.

Col termine 'postmodernità', al di là della sua valenza estetica o architettonica, si intende proprio la liquidazione di un modello univoco di vita e di sviluppo. La validità del principio di vita razionale, e in generale dello stile di vita 'occidentale', subisce un processo di relativizzazione; la pretesa di totale penetrazione e organizzazione razionale del mondo viene messa in discussione o addirittura rifiutata. Nel segno del postmoderno si ribadisce come ci siano più tipi di risposte alle grandi questioni della vita, più forme di cultura e di convivenza sociale possibili. Si sottolinea inoltre come queste convivano a pari diritto l'una accanto all'altra, e come ogni cultura sia da rispettare nella sua unicità.

In teoria ciò dovrebbe favorire un rafforzamento delle culture popolari specifiche: questo è ad esempio il programma che si propone l'Unesco su scala globale. Un tale obiettivo viene però messo in questione dal fatto che la penetrazione tecnico-scientifica, che nessun paese si può permettere di contrastare, si insinua profondamente nelle strutture tradizionali e in tal modo cambia necessariamente anche i modelli e i valori culturali. Un altro ostacolo consiste nel fatto che le particolarità delle rispettive culture sono prese in un vortice di scambio ininterrotto: un processo che sembra contraddistinguere la postmodernità più di quanto non faccia la preservazione dura e ostinata di culture chiuse in sé e non comunicanti. Lo sguardo d'insieme sulla varietà delle possibilità culturali ha reso le singole culture in una certa misura in-differenti, disponibili soltanto nelle loro forme più superficiali e attraenti, com'è il caso della *new age* e delle arti marziali orientali.

Nella prefazione ad una raccolta di saggi sulla postmodernità si legge:

la nostra cultura assomiglia a un carosello che gira sempre più veloce e pare voler disintegrarsi in ogni momento. Sia i passeggeri che i passanti vengono colti da un invincibile senso di vertigine. Il terreno delle certezze fisse inizia a vacillare, coloro che cercano un punto fermo, immobilizzati dal seducente girotondo colorato, affondano nel vortice degli avvenimenti <sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Prefazione a: Peter Kemper (a cura di), *Postmoderne oder der Kampf um die Zu-*

Per alcuni gli elementi della tradizione offrono un appiglio nel generale scompiglio; per altri invece essa non fa che contribuire alla turlupinatura. Se tutto vale alla stessa maniera, se non esistono più gerarchie di valore, se i diversi modi di comportamento e le svariate offerte di senso cui si è esposti sono parimenti giustificate, il richiamo alla tradizione rischia di risuonare come l'inutile lamento di alcuni inguaribili nostalgici che hanno perso definitivamente il treno.

I sostenitori sfegatati della postmodernità sopravvalutano però la supposta in-differenza e arbitrarietà degli atteggiamenti culturali. Il loro entusiasmo per un'identità fluida e malleabile, per il gioco con possibilità multiple e con variopinte modalità d'essere è un'attitudine che persino nelle cosiddette società evolute la maggior parte delle persone non può né vuole permettersi. I 'postmoderni' sono, per ritornare al quadro iniziale, i viaggiatori nell'aeroporto internazionale, ma la maggior parte delle persone rimane pur sempre a terra.

Ciò nonostante anche la vita di queste ultime è cambiata profondamente. Identità locali o regionali profondamente radicate, motivate storicamente e, per così dire, 'organicamente', non sono più disponibili *senz'altro*. Esistono giochi d'identità: la moda e il *design* hanno assunto in parte la funzione di mediare agli uomini un sentimento di accordo con loro stessi e col loro ambiente circostante. C'è la fervente conversione alle varie subculture, che spesso si appropriano di tradizioni esotiche come loro marchio distintivo. E c'è anche il pacifico, anche se certo spesso faticoso tentativo, di riconciliare nel proprio piccolo mondo moderno e tradizione, di declinare la modernità nella tradizione specifica, e di converso di comprendere i mutamenti strutturali della tradizione avviati dai processi di modernizzazione.

Gli studiosi di tradizioni e cultura popolare pensano a volte con invidia ai loro predecessori, il cui unico e indiscusso obiettivo era quello di collezionare e preservare gli elementi della tradizione, convinti così facendo di dare un contributo importante per il futuro. Questa sicurezza (che certo anche allora poteva esser mantenuta solo con riserbo, o con ostinata *naïveté*) noi non la possediamo più; il terreno su cui muoviamo i nostri passi è diventato molto più aspro e difficile

da percorrere, l'ambiente più vasto e complesso. Ma la sfida di orientarsi in esso è oggi almeno tanto stimolante quanto lo era quella che si trovavano davanti gli studiosi di cultura popolare agli albori della loro disciplina.



# POSTFAZIONE

di LUCA RENZI

Nelle pagine introduttive all'edizione italiana di *Cultura popolare e mondo tecnologico* (2005) si tentava di caratterizzare quella disciplina a cui diede vita in Germania Hermann Bausinger a partire dagli anni Sessanta e che prese il nome di *Empirische Kulturwissenschaft*.

Si sottolineava là il fatto di come essa si concentrasse sullo studio di fenomeni storico-culturali del presente facenti parte dei modi di vita delle masse, e come essa rivolgesse il proprio interesse all'ordine simbolico della vita quotidiana e ai suoi cambiamenti.

Ma qui è soprattutto importante sottolineare come quelli che sono i temi più interessanti dei *cultural studies* siano presenti per più d'un verso proprio negli studi *empirisch-kulturwissenschaftlich*, la cui forza metodologica risiede soprattutto nell'indagine sociale qualitativa, atta a produrre risultati descrittivi della cultura umana dalla prospettiva degli attori. Tale aspetto è rimasto purtroppo in second'ordine nel già di per sé limitato interesse che hanno suscitato fuori dalla Germania tale tipo di studi. Nel panorama del rinnovato interesse che gli studi culturali sembrano attualmente suscitare in Europa, Italia compresa, le *Empirische Kulturwissenschaften* occupano tuttavia un ruolo di prim'ordine, ruolo che andrà di volta in volta precisato, messo in risalto ed evidenziato anche con il contributo di volumi come quello presente.

Si affermava in quella stessa introduzione alla prima di una serie di traduzioni di studi di Bausinger, che una lucida analisi di questo aspetto, soprattutto riguardo al recupero dello storicismo da parte della tradizione delle *Kulturwissenschaften*, è data nell'introduzione di Michele Cometa all'edizione italiana di un volume dal titolo *Cultural Studies. Un'introduzione* (Milano 2004) e in cui gli studi di matrice tedesca sono nominati in più occasioni, in particolar modo in riferimento ai loro padri più 'nobili': Cassirer e Warburg (ivi, pp. XI seg.), anche – se non proprio contrastivamente – complementariamente al discorso sulla matrice anglosassone della tradizione degli studi culturali.

In quel contesto si faceva anche rapido cenno all'importanza che in quella tradizione di studi ha il rapporto tutto tedesco fra *Germanistik* e *Volkskunde* che discende direttamente dalla tradizione grimmiana ed è di per sé presente nei concetti di *Volkspoesie*, con particolare riferimento alle fiabe, e di *Volksbuch*, e che aveva il suo progenitore già in Herder, nelle sue *Stimmen der Völker in Liedern*. Questo rapporto si evidenziava nelle radici filologiche degli studi letterari e nell'attenzione posta alla dimensione non testuale, vale a dire della memoria culturale, dei costumi, degli archetipi e a tutti i fenomeni di cultura materiale e mitologica ed è per questo che giustamente è stato posto in rilievo come questa tradizione abbia favorito le positive ricadute odierne, in particolare l'enorme successo della comparatistica, attraverso la combinazione di scienze del testo e etnografia.

Il nesso fra studi culturali, germanistica e tradizione *volkskundlich*, nella sua accezione più progressiva come è intesa dalla scuola bau-singeriana, ci sembra il più prolifico per affrontare e comprendere il tipo di studi che oggi abbiamo la fortuna di veder rispolverati grazie all'opera di 'importazione culturale' da parte di alcuni studiosi italiani. Ecco perché, almeno da parte nostra, si vorrà mettere in rilievo proprio questo cruciale aspetto. Il dibattito sugli studi culturali in Germania ha contribuito alla riformulazione dello statuto delle *Geisteswissenschaften*, soprattutto nella 'contaminazione' avvenuta nel punto di incontro fra *cultural studies* e *Kulturwissenschaften*, e alle conseguenti trasformazioni accademiche e ai tentativi di riordino disciplinare in corso (ricordiamo qui fra i più significativi fra quelli apparsi nel dibattito agli inizi degli anni '90 i nomi di Wolfgang Frühwald, Hartmut Böhme, Walter Haug, Gerhard von Graevenitz, Doris Bachmann-Medick, Heinrich Seeba, Klaus Scherpme, Hans Robert Jauss e Wilfried Barner).

*Kulturwissenschaft* come luogo della comprensione profonda delle culture, dalla simbolica di Ernst Cassirer e Aby Warburg fino agli archetipi di C.G. Jung. Tutta questa eredità è stata rivitalizzata nel Dopoguerra, nonostante le deviazioni del periodo nazista, e oggi contribuisce non poco a ridefinire il discorso sulle scienze umane ('dello spirito') e alla loro apertura a categorie antropologiche come quella di "cultura colta" e "cultura popolare". I contributi più significativi spaziano dalla attenzione alla memoria culturale come costruzione di identità (Assmann), dalla riscoperta di Warburg fino alle forme cultu-

rali che vanno al di là della testualità, nonché alla mediologia, cioè i *media* considerati secondo i *visual studies*, ma anche come forme di percezione culturale. Le radici filologico-letterarie degli studi culturali tedeschi sono molto perspicue e già contemplate nelle discipline antico-filologiche (medievistica), attente alle dimensioni non testuali, come lo sono la cultura materiale e della quotidianità, nonché alla memoria culturale, al mito, ai *media*, ai comportamenti collettivi, allo “sguardo etnografico”. La ricerca germanistica tradizionale (cfr. Cometa, *ivi*) è stata arricchita di nuovi ‘oggetti’ tramite la combinazione di scienza del testo, dei *media* e etnografia, fino agli esiti positivi da queste scaturiti quali la *Medienwissenschaft* e la *Komparatistik*.

Alle origini delle *Kulturwissenschaften* tedesche si possono senz’altro annoverare la *Völkerpsychologie*, la *Kulturphilosophie*, la *Mentalitätsgeschichte*, la *Antropologische Literaturwissenschaft*; ma il contributo più significativo alla disciplina è venuto senz’altro dal neokantiano e strutturalista *ante-litteram* Ernst Cassirer, dalla sua concezione semiotica, interdisciplinare e antropologico-culturale e dalla sua teoria della simbolica collettiva, nonché da Aby Warburg come figura principe di *Kulturbistoriker*. Gli studi etnologici si qualificano dunque in Germania anche nella tradizione di un’interpretazione di culture e testi come artefatti e dunque come ermeneutica (H.G. Gadamer).

L’elemento portante della trattazione dei *cultural studies* all’interno della discussione tedesca sta appunto nella considerazione dell’aspetto ermeneutico-testuale e ciò è quanto avviene nell’ottica di un “superamento della tradizione ‘storico-spirituale’ e ‘umanistica’ in nome di una nuova ‘scienza della cultura’, l’abbandono dello storicismo classico per un ‘neostoricismo’ attento alle discontinuità delle contingenze storiche e aperto a nuovi criteri di ricerca filologica e ermeneutica”, come recita l’introduzione ad un importante numero monografico dell’Osservatorio critico della germanistica (Nr. III-7) dedicato agli studi culturali.

In quello stesso numero, introducendo il principale testo di riferimento del neostoricismo, *Shakespearean Negotiations* di Stephen Greenblatt, Luca Crescenzi (“Cultural studies” e “Kulturwissenschaft”: contributi per un dibattito aperto, *ivi*, p. 2 segg.) immette nella discussione chiari postulati di questa corrente, tra cui quello fondamentale secondo cui ogni atto espressivo sarebbe incastrato in una rete di pratiche materiali, in particolar modo affermando che il *New Histori-*

*cism* di matrice anglosassone si propone di ‘caricare’ il testo di quelle ‘energie sociali’ che gli sono proprie in quanto prodotto storicamente determinato (Anton Kaes).

Studiare la cultura di una società significherebbe allora “studiare l’insieme non differenziabile di testi in cui confluisce la somma delle rappresentazioni simboliche di una società” (ivi). Ecco dunque perché la teoria interpretativa di Geertz e il neostoricismo di Greenblatt avrebbero contribuito a dare impulso all’ampliamento degli studi culturali e a far divenire la scienza della cultura una moderna disciplina ermeneutica.

La rassegna monografica a cui si è fatto riferimento era fortemente legata al dibattito tuttora in corso sulle prospettive delle discipline germanistiche e sul significato dei *cultural studies* per il futuro della germanistica e delle discipline storico-letterarie, che ha mobilitato consistenti forze in Germania. La discussione attorno alla letteratura come sistema culturale è nato approssimativamente negli anni ’80 negli Stati Uniti, in polemica con il *New Criticism*, e ha suggerito nuove forme di approccio a questa disciplina. Tale nuovo approccio ha dato vita a nuove correnti di studi variamente definite, a seconda dei contesti, *gender studies*, *New Historicism*, *cultural poetics* e, in Germania, *anthropologische Kulturwissenschaft*. Il tratto comune a queste direzioni di studio è la ricostruzione della cultura intesa come l’insieme dei significati e delle concezioni espresse in forme simboliche. Tutti questi ambiti disciplinari possono dirsi riconducibili alle teorie antropologiche di Clifford Geertz.

Tali aspetti assumono notevole interesse nella prospettiva di un rinnovamento delle metodologie d’indagine delle scienze letterarie e culturali in genere. Ma l’approccio su cui negli ultimi anni si è dibattuto maggiormente all’interno di questo modello è certamente quello del Neostoricismo, in particolar modo con riferimento all’approccio relativo alle cosiddette “thick descriptions” e alla dimensione più specificamente antropologico-culturale.

Secondo la visione neostoricista ogni atto espressivo sarebbe incuneato in una rete di pratiche materiali, ragion per cui neppure l’atto espressivo per eccellenza – la letteratura – potrebbe prescindere dalla pratica del quotidiano. Come ha ben colto Anton Kaes, il Neostoricismo si propone dunque innanzitutto di ‘caricare’ il testo letterario di ‘energie sociali’, compiendo con ciò in qualche misura un’operazione sociologica proprio nell’individuare le forme di condizionamento che



rendono il testo “storicamente determinato” e, in secondo luogo, esso de-mitizza il testo letterario privandolo di quell’alone di torre d’avorio in cui risiede e dei suoi privilegi rispetto agli altri “testi” facenti parte di una cultura.

Insieme a Warburg e Cassirer, l’antropologia culturale tedesca deve un tributo essenziale in questo evolversi verso i temi e la pratica neostoricista anche alla critica sociale di Horkheimer e Adorno nonché alla sintomatica prassi di ricostruzione della cultura introdotta da Walter Benjamin; e la crisi delle varie scienze della letteratura (studio della fonti, retorica, filologia, *Literaturkritik*, ecc.) ha acuito questa tendenza verso modelli ‘aperti’ di pratica testuale.

La proposta di trasformazione delle *Geisteswissenschaften* in *Kulturwissenschaften* è l’apice di un dibattito che ha visto la luce nei primissimi anni ’90 e in cui spiccano i nomi di Frühwald, Jauss, Böhme, Haug, Barner, (cfr. “Deutsche Vierteljahrsschrift” Nr. 73/1999, 1, pp. 69 segg.: *Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft?*; “Schiller-Jahrbuch” XLI-XLII, 1998, pp. 1 segg.: *Kommt der Literaturwissenschaft ihr Gegenstand abhanden?*). Da questo dibattito emergeva come l’oggetto divenisse finalmente unitario e considerava come ‘umanistiche’ tradizioni di studio che – almeno in Germania – avevano tratto origine dal comune sostrato della *Germanistik*, come nel caso della *Volkskunde*.

Nuove proposte di aggregazioni disciplinari hanno visto la luce sulla base di queste riflessioni anche se il dibattito tedesco è stato a lungo incentrato su un’ipotesi di dissoluzione totale delle discipline letterarie tradizionali che, posto in questi termini, probabilmente non ha ragion d’essere e che ne mette in discussione la legittimità. Le rappresentazioni simboliche che secondo il Neostoricismo costituiscono nel loro insieme dei ‘testi’ che danno vita alla cultura sono quelle stesse rappresentazioni che aveva giustamente rilevato Warburg e la cui interpretazione altro non è che un’ermeneutica, appunto, *del* testo.

Scorrendo il volume di Hermann Bausinger *Volkskunde*, uscito per la prima volta in Germania nel 1971 e riproposto nel 1999, si scopre che il sottotitolo della prima edizione recitava: “Von der Alturforschung zur Kulturanalyse” (Dall’indagine dell’antichità all’analisi culturale). In questo sottotitolo è racchiuso molto dello sforzo di rinnovamento attuato da Bausinger nella *Volkskunde* tedesca, sforzo che ha rappresentato e rappresenta la principale preoccupazione

dello studioso di Tubinga e che si rileva facilmente leggendo il paragrafo intitolato “Gegenstand und Funktion” (Oggetto e funzione). Ci si accorge qui che il principale sforzo di Bausinger è stato di giungere ad una definizione del concetto di ‘relikto’ e di anticipare quello di *Kulturindustrie*; tramite questa osservazione ci si può rendere conto immediatamente di come gli studi di Bausinger siano stati un punto di svolta determinante della demologia tedesca che attraverso una critica rielaborazione ideologica ha terminato di occuparsi del *Volksleben* (*Abschied vom Volksleben* è il titolo del volume con il quale simbolicamente si concludeva la lunga collana di studi dell’Istituto dedicati all’analisi della vita popolare; il più recente saggio di Bausinger intitolato “Appunti sullo sviluppo della demologia nella Germania postbellica”, uscito in Italia nella rivista “Lares” nel fascicolo 1/2003, dà lucidamente conto di queste trasformazioni e del percorso seguito).

Il primo e più importante testo che contribuì al cambiamento di prospettiva fu senz’altro *Cultura popolare e mondo tecnologico*, uscito in traduzione italiana solamente due anni fa (ma in Germania già nel 1961). Come si annotava già nella premessa all’edizione italiana a quel libro (Napoli 2005, p. 9), attraverso di esso avvenne nell’Istituto di Tubinga negli anni ’60 quella critica rielaborazione ideologica della *Volkskunde* che condusse al superamento del suo precedente statuto. Lo studio del 1961 segnalava in tal senso il clima di rottura con l’eredità del passato e il lento spostamento in ambito sociologico della disciplina: non era più dunque suo compito preminente la rigida focalizzazione di tradizioni, quanto piuttosto la descrizione della loro trasformazione nel mondo moderno. Questo libro è quindi da considerarsi pietra miliare di questo processo di rottura: esso apriva nuovi orizzonti d’indagine, smitizzando antiche categorie, e al contempo polemizzava contro il carattere ideologico che attorno ad esse si era venuto a creare. Ciò che il libro voleva dimostrare era il fatto che la cultura popolare è presente nella modernità non solo come relikto del passato o come scimmiettamento folkloristico, bensì coesistente con essa e spesso in un rapporto di osmosi.

Come si ribadiva in quella stessa premessa, questa disciplina, che consistette per molto tempo di categorie statiche, o al massimo persistenti, dovette fare i conti con una revisione generale del suo approccio verso i fenomeni. Il passaggio dalla nozione di *Volk* a quella di *Bevölkerung*, più congrua alla realtà della società industriale, rap-

presentava il tentativo di Bausinger di ridefinizione di quel concetto e simbolizzava già di per sé un approccio nuovo rispetto alle categorie passate, di tipo storico-dinamico, sebbene poi egli non accettasse in modo definitivo questa trasformazione, preferendo modificare dall'interno il vetero-concetto statico di *Volk*.

Proprio quell'abbandono del concetto di *Volkskunde* come relitto è stato probabilmente uno dei punti cardine del cambiamento di indirizzo degli studi demologici tedeschi ad opera di Hermann Bausinger, come egli stesso ne parla nella postfazione del 1999 all'omonimo libro, con uno sguardo prospettico su quegli anni '70 che lo videro artefice e fondatore di una scuola che può ben dirsi Scuola di Tubinga.

Proprio gli elementi di cambiamento rispetto alla 'staticità' sociale precedente sono presi a campione per definire nuove prospettive e accessi di studio, dettati dalla ricerca sul campo, dallo studio di fenomeni storico-culturali del presente facenti parte dei modi di vita delle masse. Nuovi temi si sono aggiunti, secondo le tendenze più recenti della disciplina: studi sui generi, ebraismo, corporeità, media, cultura della memoria, cultura pop, antropologia visuale.

Le 'ristrutturazioni' sociali agenti in Germania dal Dopoguerra agli anni '70 sono state motivo particolare di riverifica metodologica: dalle ondate di arrivi di profughi a seguito degli eventi bellici, alla immigrazione di stranieri-lavoratori, fino ai più recenti fenomeni di globalizzazione, di delocalizzazione dei luoghi deputati al tempo libero e alla vacanza. A seguito di un simile ri-orientamento spaziale e di altri cambiamenti, il tradizionale *Kulturgut* (patrimonio culturale) assumeva nuove forme e diverse funzioni: il folklore divenne folklorismo e la cultura popolare si adeguò a una ridefinizione di se stessa in base al cambiamento. La (benjaminiana) 'industria culturale' si addossava ora un ruolo prima neppure sospettato, tratti caratteristici della modernità non venivano più visti in senso contrastivo rispetto ad una tradizione statica, bensì essi transitarono nel concetto stesso di tradizione, conferendo ad essa nuovi contorni: come si è avuto modo di affermare a conclusione della prefazione alla traduzione italiana di *Tipico tedesco* (Pisa 2007) di Hermann Bausinger, cultura significava d'ora in poi processo continuo di sintesi, continua negoziazione fra passato, presente e futuro, fra regionale, nazionale e globale, fra l'interno e l'esterno, il proprio e l'estraneo (ivi, p. 14).

La forte attinenza degli studi bausingeriani con il dibattito europeo in merito ai *cultural studies* è evidente laddove Bausinger si sofferma sul rinnovato aspetto metodologico operato dalla moderna demologia, affermando – quasi vichianamente e secondo il preciso assunto della “writing culture” – la generale oggettivazione per cui i testi “nicht lediglich vorhandene Realität reproduzieren, sondern dass sie Realität produzieren (i testi non solo riproducono la realtà esistente, bensì essi *producono* realtà, ivi, p. 301). Bausinger va anche un passo oltre, affermando che la realtà circostante contribuisce essa stessa alla formazione della scienza.

Con forte spirito innovativo e preveggenza Bausinger individua una delle maggiori cause di cambiamento di prospettiva nel tema della mobilità sociale, soprattutto nell’ambito della migrazione lavorativa: egli dunque descrive il cambiamento di approccio fra gli anni ’70 e ciò che è avvenuto in seguito proprio sulla base di tali trasformazioni che la *Volkskunde* – con forte ritardo – non aveva ancora né registrato, né tantomeno previsto. Ma Bausinger sottolinea anche un secondo, per nulla marginale, aspetto, vale a dire come attraverso il dato attuale dei migranti e della loro realtà sociale, la disciplina abbia compiuto anche un salto qualitativo nel far sì che altri aspetti legati alle migrazioni di popolazioni (ed es. la stessa emigrazione tedesca nell’Ottocento; le immigrazioni ‘storiche’, quale quella polacca nel bacino della Ruhr in epoca di rivoluzione industriale) fossero fatti oggetto d’indagine. Con ciò, l’accentuata componente ‘nazionale’ della disciplina ha perso gradualmente di significato e quest’ultima ha di pari passo proceduto verso una etnologia europea.

Bausinger ammette sintomaticamente che l’accesso principale della *Volkskunde* sia quello dettato prioritariamente dal metodo della registrazione immediata dei dati di fatto culturali, con l’ammissione esplicita di un rapporto diretto con la concezione cultural-antropologica di Clifford Geertz delle cosiddette “thick descriptions” e una inversamente implicita presa di distanza dalle metodologie quantitative dettate da categorie sistematiche, sociologiche o meno. Egli avverte tuttavia, a proposito del concetto di *Volk* e di quello disciplinare di *Volkskunde*, nonché di *Ethnologie*, dei rischi connessi ad un tale uso, uso che non può avvenire in maniera ingenua o disinvolta, pena il rischio di cadere in biologismi tanto spregiudicati quanto deleteri.

Bausinger pone in tal senso la propria attenzione sull’aspetto pluridimensionale di ogni concetto di cultura, per cui alla orditura per

così dire ‘regionale’ fanno da intreccio altre determinazioni culturali settoriali, riassumibili in orientamenti specifici degli attori. In senso stretto: ogni attore di una cultura agisce in una pluralità di culture parziali (anche divergenti). La disciplina, così rivisitata e messa a confronto con i cambiamenti sociali intervenuti a partire da una visione inizialmente legata al fondamentale concetto di comunità e di popolo (*Volk*), ha ceduto il passo ad analisi complesse di fenomeni nuovi e dalla *Volkskultur* si è addivenuti al concetto più consono di *Alltagkultur* (cultura del quotidiano).

A dimostrazione della modernità dell’approccio messo in atto dalla *Empirische Kulturwissenschaft* va posto in evidenza come Bausinger abbia rivolto la sua attenzione anche agli aspetti dei *media*, che non solamente rappresentano un procedimento passivo di acquisizione (fino ai rischi insiti di iperstimolazione e sovraesposizione mediatica) ma anche un procedimento di *transfert* attivo di informazioni. Se la *Volkskunde* aveva escluso i *media* dai suoi campi d’indagine, Bausinger si è posto in una posizione ancora una volta critica (e dunque feconda) nei confronti di essi, riabilitandoli all’analisi del quotidiano. Il fatto che l’originaria *Volkskunde* ne avesse preso le distanze era da ricondurre da un lato sicuramente ad un generale scetticismo verso la moderna cultura di massa, dall’altro al tentativo di porre in salvo una supposta ‘purezza’ della disciplina. Bausinger ha dimostrato quanto insensata fosse tale posizione, non foss’altro per il fatto che lo stesso patrimonio fiabesco – fondamentale per la disciplina proprio in quanto testimonianza pre-letteraria – non è solo il frutto di tradizione orale, bensì anche (o forse soprattutto) di testimonianza letteraria scritta diffusa per mezzo della stampa. I contenuti mediali divengono allora fattori di influenza su patrimoni tradizionali, ma non solamente: la cultura dei *media* è essa stessa un ambito molto importante delle moderne possibilità esperienziali.

Bausinger ha difeso e continua a difendere strenuamente le prerogative delle *Empirische Kulturwissenschaften* definendole discipline-modello della spesso invocata interdisciplinarietà, senza però oltrepassare il confine del folklore, benché le definizioni di “cultura del quotidiano”, “cultura popolare”, “cultura non-elitaria” gli offrirebbero per più di un verso sufficiente legittimazione ad ogni ampliamento. Egli ha sostenuto, con notevole forza persuasiva e amore per la propria disciplina, come in questo ambito tradizionale giaccia una già

di per sé straordinaria quantità di materiale (per quanto esso vada analizzato e criticamente valutato) ed è in questo ambito che ha dimostrato e sviluppato le migliori competenze proprio nell'analisi delle oggettivazioni culturali e nelle loro qualità simboliche, siano esse attraversate dalla letteratura, dalla musica, dall'arte.



Finito di stampare nel mese di Settembre 2008  
presso le Industrie Grafiche della Pacini Editore S.p.A.  
Via A. Gherardesca • 56121 Ospedaletto • Pisa  
Tel. 050 313011 • Fax 050 3130300  
[www.pacinieditore.it](http://www.pacinieditore.it)

