

Il movimento pentecostale e il senso comune. Un'indagine socio-antropologica

173

Matteo Canevari

Abstract – The paper focuses on the application of Clifford Geertz's (1983) concept of «common sense» as a cultural system. The paper presents an investigation of public opinion of the Pentecostal movement, using as a sample group the inhabitants of Pavia (a middle-sized town in Northern Italy). The starting point is the field research I have done for two years on the community and context of a small Pentecostal church named «Vivere in Cristo» (Living in Christ), in Pavia. When I spoke about the community with anybody outside the congregation of the church, I noticed a surprisingly strong interest in it and I wondered why everybody had something to say, even if hardly anybody had any experience with Pentecostalism. Moreover, many commentators stigmatized this religious movement as a sect. In this paper, I analyze the opinions that people expressed and I seek out mental models they share, which are normally hidden and implicit in their ideas. That is what we actually call common sense. Following a phenomenological approach, I try to understand how common sense works in a mediatic modern society, pointing out some of its key features.

Introduzione

La riflessione che intendo proporre con questo scritto nasce come una sorta di concrezione parassitaria dal troncone principale della ricerca sulla chiesa pentecostale «Vivere in Cristo» di Pavia, che ho seguito per circa due anni. Si tratta di una comunità religiosa cristiana, frequentata da italiani e stranieri, di circa un centinaio di persone, attiva sul territorio pavese dai primi anni Duemila. A causa della sua origine, la mia ricerca ha un carattere occasionale e non ha potuto godere dall'inizio della sistematicità auspicabile per un'indagine scientifica. In altri termini, sono come «inciampato» nell'argomento che svilupperò in questo studio, perseguendo altri obiettivi scientifici. Il tema infatti è maturato a seguito della rilettura degli appunti di campo, durante la quale ho rilevato la ricorrenza di alcuni elementi che avevo annotato in momenti diversi, ai quali però inizialmente non avevo dato importanza, in quanto collaterali rispetto al mio principale oggetto di ricerca. Tale origine non toglie però

che, al di là del carattere asistemico della raccolta dei dati, la loro interpretazione sia stata successivamente svolta in maniera rigorosa.

Il mio scritto verte sul modo in cui il movimento pentecostale è percepito nel senso comune della realtà sociale nella quale vivo, Pavia (una media città universitaria di provincia del Nord Italia, poco distante da Milano) e zone limitrofe in un arco di circa 40 km. L'obiettivo che mi propongo, dunque, non è verificare se le opinioni raccolte sulla comunità pavese e sul movimento in genere corrispondano al vero, ma invece comprendere quali siano le voci e le idee circolanti su di esso tra coloro che non vi appartengono, da dove provengano, quali caratteristiche abbiano e come si originino. In altri termini, la mia ricerca, senza pretese di esaustività, getta uno sguardo su alcune dinamiche di formazione del senso comune e avanza alcune riflessioni generali su di esso. L'analisi prende spunto dalle impressioni sporadiche che ho raccolto da alcune persone con cui ho parlato del mio lavoro sul campo riguardante la Chiesa «Vivere in Cristo». Durante le conversazioni mi è accaduto esattamente quanto descrive Paolo Jedlowski sul senso comune quando afferma:

«Vi è ancora un altro modo di cogliere il senso comune nel suo manifestarsi: esso fa la sua comparsa ogni volta che una persona, nel corso di una conversazione, afferma che qualcosa 'è ovvio', o che 'lo sanno tutti', con ciò intendendo chiudere la discussione»¹.

Il fatto che ha destato il mio interesse è che tutti i miei interlocutori hanno mostrato subito viva curiosità per l'argomento. Non solo, ma soprattutto hanno ritenuto di avere qualcosa da dire in merito al movimento pentecostale. Questo vale anche per coloro che non avevano mai avuto alcun contatto diretto con realtà spirituali simili. E questi ultimi sono la maggioranza. Già questo primo dato mi è sembrato rilevante. Mentre su altri argomenti specifici coloro che non sono informati, di norma, non hanno nulla da dire, o per lo meno non hanno molto da dire e spesso tacciono e cambiano discorso perché disinteressati, sui pentecostali tutti i miei interlocutori avevano diverse cose da dire e generalmente erano piuttosto sicuri delle loro affermazioni.

1. Note di metodo

Il metodo che seguirò nella mia analisi interpretativa delle testimonianze raccolte si giova in gran parte della minuziosa descrizione che Clifford

¹ P. Jedlowski, *Quello che tutti sanno. Per una discussione sul concetto di senso comune*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», 35, 1994, 1, pp. 51-77, qui p. 71.

Geertz dà del senso comune come sistema culturale². Secondo Geertz, il senso comune è quella rete simbolica nella quale i membri di una società si muovono normalmente e per lo più. Esso costituisce lo sfondo implicito dal quale emergono, in buona parte in maniera irriflessa e non tematizzata, i giudizi di valore, che solitamente chiamiamo opinioni. Come ricorda Geertz, a livello analitico il senso comune è descrivibile come un sistema socialmente appreso di orientamento dell'esperienza, che permette di comprenderla e darle un ordine. Al contrario, nella percezione di chi lo esprime, invece, esso presenta una struttura diametralmente opposta: il senso comune non è un sistema di giudizio aprioristico sul mondo ma invece deriva dall'esperienza stessa, ritenuta evidente in quanto tale, e da tale immediatezza presunta dipende in via diretta la sua certezza. Ciò non toglie, ovviamente, il fatto che, da un punto di vista rigoroso, esso sia una costruzione sociale e tale natura ne permette l'analisi in quanto sistema culturale³. Il senso comune è ciò che una comunità ritiene ovvio, perché espressione della realtà in sé, senza occultamenti o sovrastrutture. Tuttavia, la sua ovvietà ha come causa proprio una dinamica di nascondimento della sua origine, che a sua volta ha come risultato la naturalizzazione degli assunti di senso comune. Essi perdono così la loro qualità fondamentale di interpretazioni della realtà per presentarsi come rappresentazioni autentiche di essa. Jedlowski sottolinea che il fatto di dare il mondo per scontato è «il vero punto discriminante del senso comune»⁴, che accomuna tutte le diverse accezioni con cui possiamo intenderlo. Scrive il sociologo, riprendendo Geertz:

«la 'naturalizza' non sta in natura: sta nel modo di pensare che il senso comune esprime e costruisce. Nessuna delle assunzioni che rientrano nel dominio del senso comune – che si tratti di istruzioni pratico-morali, di pregiudizi o di regole della comunicazione – è 'naturale'. In ogni caso, si tratta di una 'messa in forma' sociale della realtà, una sua *interpretazione* ... Ma ciò che costituisce propriamente il *senso comune* è che questa interpretazione è negata come tale: è intesa come la rappresentazione della realtà 'nuda e cruda' – le cose come stanno 'naturalmente'»⁵.

L'inconsapevolezza della sua genesi per la coscienza collettiva fa collassare l'opinione condivisa sull'immediatezza della vita stessa, quando

² Cfr. C. Geertz, *Common Sense as a Cultural System*, in C. Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York, Basic Books, 1983; trad. it. *Il senso comune come sistema culturale*, in *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 91-119.

³ *Ibidem*, p. 95.

⁴ P. Jedlowski, *Quello che tutti sanno*, p. 60.

⁵ *Ibidem*.

invece il senso comune costituisce già un giudizio sulla vita, e non una semplice constatazione tratta da essa. In quanto tale, esso rappresenta una particolare prospettiva collettiva sull'esistenza, propria di un certo sguardo condiviso sulla stessa. In seconda battuta, tale sguardo non è solo collocato prospetticamente, ma è anche storicamente determinato, secondo alcuni elementi che sono condivisi dalla collettività di appartenenza del soggetto e secondo altri che, pur provenendo dallo stesso contesto significativo, sono più propri del singolo individuo, derivando dalla sua *agency* rispetto ai «repertori culturali»⁶ con i quali ha potuto entrare in contatto. L'elemento individuale aggiunge un aspetto di ulteriore complessità all'analisi del senso comune. Infatti, contribuisce a frammentare l'orizzonte condiviso presupposto dal senso comune, producendo i fenomeni di disallineamento e complessificazione dell'opinione che sono così tipici del mondo contemporaneo⁷.

Riconosciuta la natura finzionale del senso comune, uno studio su di esso avrà quindi lo scopo di andare al di là della naturalezza dei giudizi che esso esprime; non solo per «ritrovare le domande, sempre le stesse, che fondano tale insieme caratterizzato dallo stile dogmatico»⁸, proprio di tutti i sistemi culturali, come sostiene Marc Augé, ma anche per riconoscere le modalità di costruzione che li hanno costituiti, fino a riscoprire, dietro il generico giudizio di valore, ritenuto valido in maniera spontanea da coloro che lo formulano, lo specifico posizionamento prospettico dal quale esso è formulato.

Lo scopo del presente studio, quindi, è uscire dalla banalità dei giudizi sul movimento pentecostale, per spingerci oltre «quello che sanno tutte le persone di buon senso»⁹. Ciò non significa sforzarsi di chiarificare la vera natura del movimento da un punto di vista rigorosamente scientifico – gli studi in questo senso non mancano – ma invece cercare di riflettere sulla dimensione di senso nella quale tale particolare esperienza di fede si colloca nell'immaginario collettivo. Se il senso comune è una modalità di messa in forma della realtà operata socialmente, «proprio il carattere sociale di questa messa in forma è ciò che il senso comune

⁶ Cfr. U. Hannerz, *Transnational Connections. Culture, People, Places*, London - New York, Routledge, 1996; trad. it. *La diversità culturale*, Bologna, Il Mulino, 2001.

⁷ Cfr. U. Hannerz, *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New York, Columbia University Press, 1992; trad. it. *La complessità culturale. L'organizzazione sociale del significato*, Bologna, Il Mulino, 1998.

⁸ M. Augé, *L'anthropologue et le monde global*, Paris, Colin, 2013; trad. it. *L'antropologo e il mondo globale*, Milano, Cortina Raffaello, 2014, p. 109.

⁹ C. Geertz, *Il senso comune come sistema culturale*, p. 96.

nasconde, e che il suo concetto deve rivelare»¹⁰. A tale scopo, lo stesso Geertz sostiene che proprio «l'antropologia può qui essere utile come lo è di solito: fornendo casi insoliti, pone quelli più comuni in un contesto alterato»¹¹.

Senza dubbio l'opinione comune sui pentecostali si presta bene a questa indagine, in quanto il movimento incarna a dovere una certa stranezza fuori norma (ma non tanto da essere ritenuto così distante da essere innocuo) che, per la sua eccezionalità, permette di scorgere, di riflesso, la norma stessa, da cui i pentecostali si discostano. La dinamica di tale processo di oggettivazione è nota: attraverso la distinzione logica (io non sono x) che separa i due poli che differiscono, così mettendoli l'uno di fronte all'altro, ciò che di solito è implicito in questo modo diviene esplicito e dunque analizzabile in quanto tale, nella sua qualità di artificio culturale. Da un processo logico, così, risulta una determinazione ontologica, per la quale due realtà culturali diverse emergono dall'indistinto oggettivandosi nella loro forma propria. Il risultato è che due culture si trovano l'una di fronte all'altra faccia a faccia; e quella delle due che interessa in questo studio è quella che si ritiene normativa perché «normale» e di fatto maggioritaria rispetto all'altra, che invece, nel giudizio della prima – il senso comune – è fuori norma e di fatto minoritaria. È dunque a partire dalla reazione distanziante e differenziante dei miei interlocutori al racconto su una tale realtà insolita – l'esperienza di fede pentecostale – che la mia riflessione prende le mosse.

2. Presentazione della comunità

Le origini della Chiesa Cristiana «Vivere in Cristo» non sono facilmente riconducibili a informazioni univoche. L'attuale pastore fa risalire la fondazione del primo nucleo, nel 2000, a un'azione missionaria della Chiesa «Church in the City» di Dallas¹², sotto la cui copertura spirituale la comunità di Pavia si trova come «Chiesa sorella», in quanto il primo pastore che la resse si associò ad essa e i rapporti ancora perdurano¹³. Al momento della mia osservazione sul campo, in effetti, per diversi mesi ho notato la presenza discreta ma sempre prossima ai pastori di

¹⁰ P. Jedlowski, *Quello che tutti sanno*, p. 62.

¹¹ C. Geertz, *Il senso comune come sistema culturale*, p. 96.

¹² Si veda il sito www.ctcdallas.com

¹³ Intervista al pastore *senior* del 2 marzo 2016.

un imponente uomo dall'aspetto decisamente texano, che mi è stato confermato essere un missionario della suddetta sede di Dallas. Le notizie disponibili riferiscono però che la Chiesa Cristiana di Pavia nasce nel 2000 su impulso di un ministro, lo stesso a cui fa riferimento l'attuale pastore, della Christian City Church International di Sidney – oggi nota come «C3 Church»¹⁴ –, nato in Argentina da genitori italo-spagnoli ed ex giocatore della serie A svizzera di rugby, formatosi tra il Messico, gli USA e l'Australia, rimasto attivo nella Chiesa pavese almeno fino al 2014, data dopo la quale risulta difficoltoso reperire informazioni che lo ricolleghino a Pavia. La sua presenza, attestata sul web, a Napoli, Torino e Siracusa fa immaginare la ripresa di un'intensa attività missionaria di persona e online. La Chiesa ha avuto una complessa vicenda di spostamento di sedi – almeno 6 nel corso di 17 anni – in vari luoghi della città di Pavia, nessuno di questi adibito istituzionalmente al culto, fatto salvo per la chiesa sconsacrata di via Scopoli, in cui ho incontrato per la prima volta la comunità. In realtà, tale luogo era stato dato in uso alla comunità «Vivere in Cristo» dal Comune di Pavia proprio in quanto edificio non più utilizzato da anni per il culto cattolico e in ogni caso si trattava di una sistemazione temporanea in quanto impraticabile in inverno a causa del freddo, cosa che obbligava i fedeli a spostarsi nella palestra e negli edifici della Scuola Media «Franchi Maggi», ad essa annessa. La questione del luogo di culto rappresenta un problema annoso per la Chiesa «Vivere in Cristo», che nel 2011, all'epoca retta ancora dal fondatore, è rimasta coinvolta anche in un'inchiesta giudiziaria per abuso edilizio e danno ambientale a causa della risistemazione ad uso culturale non autorizzato di un capannone in una zona semiperiferica della città poi risoltasi con il trasferimento in altri locali¹⁵. Nell'estate del 2016 la Chiesa ha conosciuto un nuovo trasloco fuori città. Al momento i fedeli si riuniscono presso il Teatro «Marcello Mastroianni» di San Martino Siccomario, comune nelle immediate vicinanze di Pavia, raggiungibile con i mezzi pubblici dal centro della città. Il problema di una sede appropriata è piuttosto sentito, soprattutto dai pastori e dai fedeli più attivi che imputano alla mancanza di un luogo appropriato la difficoltà nell'accrescere il numero della loro attività sul territorio, anche di tipo assistenziale, e la qualità dei loro interventi. Tuttavia, ciò che ho potuto osservare è che al di là delle difficoltà logistiche, la comunità è unita da un forte sentimento di partecipazione, capace di ricreare la comunione dei fedeli – la Chiesa vera e propria – in virtù della presenza

¹⁴ Si veda il sito www.c3churchglobal.com.

¹⁵ Si veda «La Provincia Pavese», 22 febbraio 2001 e 13 gennaio 2012.

fisica delle persone, a prescindere dall'adeguatezza o meno del luogo. Inoltre, l'assenza di una sede propria non ha impedito alla comunità di organizzare anche attività di evangelizzazione e di educazione e, più limitatamente di assistenza.

Rispetto alla fondazione originaria, la Chiesa oggi nota come «Vivere in Cristo» deve aver avuto un cambiamento di nomi nel corso degli anni, dalla denominazione originaria di Chiesa Cristiana di Pavia «Christian City Church». La Chiesa ha conosciuto anche un certo avvicendamento di pastori nel tempo, almeno tre principali. Anche questo è un aspetto che rende difficoltoso seguirne l'evoluzione cronologica. Attualmente è retta da un pastore *senior* dal 2014 – ma presente negli anni precedenti a fianco del pastore dell'epoca, oggi non più attivo in «Vivere in Cristo» – che officia il culto domenicale, affiancato dalla moglie, anch'essa pastora, ma che non ho mai visto celebrare, e da una seconda coppia di pastori, un italiano e una irlandese, che ho visto officiare una sola volta. La Chiesa pavese si presenta sul proprio sito come «una comunità cristiana contemporanea che esprime la passione per Cristo favorendo un rapporto personale con Lui»¹⁶. Lo stesso pastore non ama definire il gruppo come pentecostale, anche se riconosce la rilevanza dell'esperienza della Pentecoste ma in quanto esperienza cristiana *tout-court* e non in quanto denominazione di una Chiesa. Dice di sé:

«Noi siamo pentecostali, anche se non ci definiamo tali. Io amo definirmi cristiano, ma davanti alle istituzioni dobbiamo darci una definizione e diciamo 'siamo evangelici'. Siamo della famiglia protestante, abbiamo fatto l'esperienza della Pentecoste. Quindi non possiamo dire che non siamo pentecostali anche se non ci definiamo pentecostali ma cristiani, perché i primi cristiani non si definivano pentecostali ma cristiani, erano seguaci di Cristo e nell'essere seguaci di Cristo ci sono queste esperienze»¹⁷.

La Chiesa Cristiana di Pavia, oggi «Vivere in Cristo», risulta da molto tempo inserita nel circuito delle Chiese denominate genericamente «evangeliche», ma in una posizione indipendente, non essendo né associata a qualche grande organizzazione mondiale riconosciuta, innanzitutto in Italia le «Assemblee di Dio», né dipendente dalle Chiese protestanti storiche, né affiliata alla Chiesa valdese, né ufficialmente sottoposta ad altre Chiese o organizzazioni internazionali. Essa ha una vasta rete di contatti con altre comunità, in particolare, per la mia esperienza, palermitane e torinesi, con le quali attua scambi e realizza iniziative e incontri congiunti e mantiene rapporti anche con l'estero, in particolare con la

¹⁶ Si veda il sito www.vivereincristo.it

¹⁷ Intervista al pastore *senior* del 2 marzo 2016.

Chiesa di Dallas e con la «Assembly of God» della Nuova Zelanda. In particolare, il pastore afferma di attenersi agli insegnamenti impartiti dal Rev. Ken Harrison, Soprintendente Generale dell'Assemblea di Dio Internazionale e di seguire i programmi televisivi della TCI, versione italiana della «Trinity Broadcasting Network», fondata da Chuck Hall. Tuttavia, sul sito non è presente alcun link specifico ad altre organizzazioni e i legami sembrano essere più che altro derivati da interessi personali e da relazioni individuali dei pastori o degli attivisti della Chiesa.

La comunità «Vivere in Cristo» non ha una connotazione etnica né di genere precisa; presenta infatti una frequentazione mista di uomini e donne in uguale proporzione (spesso si tratta di intere famiglie che portano anche i figli), e comprende stranieri di diversa provenienza – in particolare Sudamerica e Africa equatoriale – e italiani sia pavesi che di fuori, soprattutto del Sud Italia, Sicilia in prevalenza. L'età media dei fedeli è attorno ai 35-40 anni, ma con un nutrito gruppo di giovani compresi tra le scuole superiori e gli anni universitari, molto attivi nella comunità. L'estrazione socioeconomica si può definire medio-bassa, anche se questo dato non è particolarmente rilevante per distribuzione tra i fedeli, come anche il livello di istruzione che può andare da una base minima ai gradi più elevati della formazione universitaria. La comunità è raccolta attorno a un pastore *senior*, affiancato da altri pastori e da alcune figure di responsabilità detti «leader», ai quali è demandata la gestione di alcune attività come i gruppi di preghiera casalinghi, il missionariato itinerante nella città, l'organizzazione dei giovani, il settore sociale dell'aiuto assistenziale, la realizzazione di iniziative di animazione e incontro, i corsi di formazione biblica per i neofiti. Ogni *leader* risponde in ultima istanza al pastore, che ha l'intera supervisione delle attività della comunità, ma ha anche ampia discrezionalità di azione autonoma. Il coinvolgimento diretto a vari livelli dei membri nelle attività della Chiesa, dalla conduzione della discussione biblica alla sistemazione del luogo di culto prima e dopo la funzione, dalla gestione del sito internet all'esibizione di canto, sia in forma ufficiale che ufficioso, è sicuramente uno degli strumenti più efficaci di creazione e mantenimento del gruppo e l'assegnazione delle cariche di *leader*, dopo un percorso di impegno e di formazione spirituali specifici, ne rappresenta il coronamento. Ciò non toglie la presenza anche di *leader* informali, la cui importanza è riconosciuta dalla comunità a prescindere dalla carica ricoperta o meno. I fedeli più assidui si incontrano diverse volte durante la settimana: innanzitutto per il rito domenicale al quale partecipano circa in cento, senza particolari flessioni da anni anche se con un certo avvicenda-

mento di persone, fatto salvo il nucleo dei più attivi nella comunità. In secondo luogo, vi sono gli incontri di preghiera del mercoledì, ai quali si ritrovano circa trenta fedeli, e nello stesso giorno si tengono anche gli incontri di formazione biblica («Corso primi passi») per i neofiti. Poi vi sono i gruppi di preghiera e discussione biblica in casa («Bibbia aperta»), anch'essi affidati a specifici responsabili sotto la supervisione di un *leader*. Il gruppo musicale e il gruppo missionario dei giovani, che realizza anche *performances* pubbliche, anch'essi coordinati da un *leader*, si ritrovano almeno una volta alla settimana per le prove, spesso il sabato. Occasionalmente può avvenire che alcuni si incontrino anche in altri giorni della settimana, e due o tre volte all'anno vi sono ritiri spirituali di preghiera su specifici temi e di guarigione, che normalmente si tengono in strutture adibite anche al pernottamento, poiché si svolgono su più giorni, solitamente nei weekend. Non mancano poi le occasioni conviviali, alle quali anch'io ho partecipato, che godono di un clima rilassato e amichevolmente familista, che contribuisce a incrementare il sentimento dell'accoglienza nel gruppo. Il coinvolgimento diretto riguarda anche il sostentamento economico della comunità che si basa sulle offerte domenicali e sul versamento della decima su base volontaria. La comunità si presenta, quindi, come una sorta di famiglia allargata ovvero di gruppo amicale, oltre che come rete di contatti utili, che coinvolge il singolo in una serie continua di attività, che coprono quasi tutti gli ambiti del tempo non dedicato al lavoro.

3. Elementi di osservazione sul campo e dottrina

La mia osservazione della comunità «Vivere in Cristo» si è svolta tra il giugno del 2015 e il giugno del 2017. In quel periodo ho potuto partecipare alle funzioni domenicali, intrattenermi in conversazioni informali con i membri della Chiesa e realizzare interviste con il pastore *senior*, con una *leader* e con un responsabile del gruppo giovani. Ho preso parte anche ad alcune occasioni festive: il pranzo di Pasqua del 2016, che si è tenuto in un palazzetto multifunzionale fuori Pavia, e il compleanno del pastore *senior*, festeggiato presso il teatro in uso per le funzioni al termine della celebrazione domenicale, durante le quali ho incontrato anche persone estranee alla comunità, alcuni parenti e amici, grazie alle quali ho raccolto importanti informazioni. Non meno interessanti sono state alcune possibilità di scambio informale durante momenti di ritrovo libero, come un pic-nic al parco al quale sono stato invitato, e le conversazioni con membri della Chiesa avvenute al di fuori di incontri

conviviali organizzati. Alcuni elementi di osservazione sono stati ricavati dall'analisi della pagina web e dall'attenzione alle strategie di coinvolgimento dedicate proprio a me attraverso sms, messaggi *whatsapp* o di persona. Parallelamente a queste osservazioni sul campo, si sono svolti i miei colloqui con gli interlocutori estranei al movimento pentecostale, che hanno rappresentato l'occasione per elaborare il presente scritto. Il nucleo della mia analisi è stato comunque costituito dal coinvolgimento dei fedeli nel movimento attraverso il rito e le diverse attività collaterali, e di conseguenza dalle connotazioni che esso poteva avere nell'immaginario di persone esterne al gruppo.

Rispetto al modello proposto dal *Pew Forum on Religion and Public Life* nel 2006¹⁸, la Chiesa «Vivere in Cristo» non rientra perfettamente in alcun ideal-tipo. Dato per acquisito che non appartiene alla categoria indicata come «mistici intramondani», non essendo incentrata sul carisma eccezionale di un pastore, ma invece sul primato del messaggio evangelico di cui il pastore si considera semplicemente un veicolo temporaneo, il gruppo presenta caratteristiche tanto del movimento pentecostale quanto della comunità di tipo carismatico. La predicazione del pastore è sempre fondata sul commento di passi biblici, che sono interpretati in una chiave personalistica e aderente alle questioni contingenti dell'individuo, sia pratiche sia spirituali, e incentrata sull'efficacia concreta dello Spirito nella vita dei fedeli attraverso la rinascita interiore, che segna un rinnovato rapporto con Gesù. La discesa dello Spirito produce una serie di effetti positivi e trasformativi, che rinnovano le relazioni personali e familiari, intervengono nelle questioni economiche indirizzandole per il meglio, anche con effetti miracolistici confermatimi da alcune testimonianze, e incidono sulle condizioni di salute psicologica e fisica. Tali effetti sono vincolati a un rinnovamento della persona, che vede cambiare le proprie condizioni nella misura in cui essa stessa si impegna ad abbandonare comportamenti negativi e attitudini ostili verso se stesso e gli altri, con un forte effetto di «individualizzazione del credere»¹⁹. A questo proposito un elemento importante della liturgia è il rito del perdono e dell'autoperdono, a cui ho assistito diverse volte. Importante è anche la rilevanza del momento della testimonianza davanti alla comunità da parte di coloro che sono stati beneficiati dalla venuta dello Spirito, aspetto che costituisce parte integrante del rito. Alla venuta dello Spirito è associata anche l'esperienza di doni soprannaturali legati alla

¹⁸ Citato in E. Pace - A. Buttici, *Le religioni pentecostali*, Roma, Carocci, 2010, pp. 19-27.

¹⁹ *Ibidem*, p. 42.

narrazione evangelica della Pentecoste come il «parlare in lingue»²⁰, il sentimento della presenza dello Spirito nel corpo sotto forma di calore o di vertigine nel momento del «battesimo dello Spirito»²¹, come io stesso ho potuto osservare. Va detto però che tali aspetti non sono per nulla enfatizzati o spettacolarizzati rispetto alla parte dedicata alla predicazione del Vangelo, ma costituiscono un momento del rituale come gli altri, insieme alla musica introduttiva che facilita la partecipazione, la preghiera collettiva a mani alzate (cosa che non tutti fanno) o il canto. La partecipazione è tutto sommato sobria e più che l'esperienza eccezionale i fedeli sembrano ricercare il coinvolgimento personale all'interno di una comunità fraterna e accogliente. In campo morale, la tendenza dominante si può inquadrare in un neo-puritanesimo incentrato sul valore della famiglia naturale – le metafore tratte dal lessico familiare abbondano nella predica – con una forte individualizzazione responsabilizzante rispetto al disordine comportamentale, come l'abuso di sostanze e alcolici o la dipendenza dal gioco, e una certa rilevanza data all'onesta partecipazione al mondo civile, ad esempio pagando le tasse. Non mancano accenni conservatori rispetto alla morale sessuale; ho assistito di persona a una predica dedicata al rifiuto della questione *gender*, considerata alla stregua di una degenerazione degna della fine dei tempi. Non meno conservatrice è la posizione circa il primato del cristianesimo rispetto alle altre religioni, che non possono essere poste sullo stesso piano nella ricerca della verità e nell'insegnamento. Tuttavia, il riferimento alle questioni d'attualità è scarso, per non dire assente: ero presente la domenica seguente le stragi terroristiche di Parigi e nella predica non vi stato alcun cenno a quei fatti. Quando accade è orientato in senso individualizzante a sviluppare un problema relativo all'atteggiamento di fede del credente più che a parlare di questioni politiche generali o economiche strutturali. In definitiva, si può considerare la Chiesa «Vivere in Cristo» una sorta di pentecostalismo moderato e ben temperato, adattato alla realtà socio-culturale dell'Italia nord-occidentale.

4. Le conversazioni

Ho diviso coloro che hanno espresso le loro opinioni sulla comunità «Vivere in Cristo» in cinque categorie, che vanno dai meno informati ai più informati. Un posto speciale lo occupo io stesso, in quanto anch'io

²⁰ *Ibidem*, p. 39.

²¹ *Ibidem*.

ho interiorizzato il senso comune del contesto in cui mi sono formato e, in egual misura degli altri, ho espresso convinzioni non motivate, soprattutto all'inizio della ricerca, che ho annotato sul mio diario di campo. Mi pare corretto, quindi, prendere le mosse dall'osservazione della mia partecipazione²², che mi ha permesso di individuare alcune condizioni preliminari della mia precomprensione della Chiesa «Vivere in Cristo».

1. Parto dunque dall'analisi delle mie categorie e dei miei pregiudizi. Essa costituisce una sorta di iniziale meta-commento degli esordi della mia pratica di ricerca²³. Prima di intraprendere lo studio su di loro, non sapevo nulla dei pentecostali. Ignoravo anche l'esistenza di una Chiesa pentecostale a Pavia (in realtà sono più d'una). A lungo li ho confusi con gli evangelici, con cui i pentecostali sono certamente imparentati, ma da cui si distinguono. L'occasione per incontrarli si è presentata quando un collega, che stava coordinando una ricerca per l'ISSR di Pavia, mi ha offerto la possibilità di intraprendere lo studio sul campo della Chiesa «Vivere in Cristo». Egli mi ha descritto la comunità come fortemente caratterizzata da una certa vivacità performativa. Il loro rito era animato dal canto collettivo di brani coinvolgenti di *christian rock*, suonati dal vivo da una vera *band*, e si caratterizzava per il forte coinvolgimento dei fedeli nell'azione liturgica attraverso balli e preghiere di gruppo.

Così facendo, il collega ha voluto sottopormi subito gli aspetti spettacolari del rito per stuzzicare la mia curiosità, conoscendo i miei interessi di ricerca. L'immaginario che il suo racconto mi ha immediatamente evocato sono state le Chiese evangeliche americane, dove predicatori esaltati imboniscono folle di fedeli estasiati da atmosfere da concerto rock, presenti soprattutto nel sud degli Stati Uniti. Di questa realtà all'epoca avevo solo sentito parlare, e ne avevo visto alcune riprese televisive, soprattutto in occasione delle elezioni presidenziali americane, durante le quali molti di questi predicatori si schierano apertamente sulle posizioni più conservatrici, a sostegno dei candidati repubblicani. Tale repertorio di immagini ha caratterizzato il mio primo approccio all'oggetto, ben prima che potessi attivare categorie interpretative propriamente scientifiche e pertinenti.

²² Cfr. B. Tedlock, *From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography*, in «Journal of Anthropological Research», 47, 1991, 1, pp. 69-94.

²³ G.E. Marcus, *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986; trad. *Problemi attuali dell'etnografia nell'odierno sistema-mondo*, in G.E. Marcus - J. Clifford (edd), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi, 1997, p. 262.

Accanto a questo scenario immaginifico derivato dalla realtà politico-mediatica degli USA contemporanei, mi è venuta alla memoria una celebre scena del film *Blues Brothers*. Intendo il momento in cui Dan Aykroyd e John Belushi si recano presso la chiesa battista di *Triple Rock* dove il reverendo Cleophus James (interpretato da James Brown) sta tenendo un sermone infiammato, spinto dalla voce travolgente del coro gospel, che canta accompagnato da tutta la comunità (nera) di fedeli. Al culmine della funzione Belushi, risvegliato dalle parole del pastore, circonfuso da un alone di luce bluastra, riceve la «rivelazione» divina e pronuncia la famosa battuta: «la luce ... ho visto la luce ... la banda, la banda», che darà il via al progetto di ricostituzione della vecchia band *rhythm and blues*, ormai disastata. Dopodiché, preso da entusiasmo incontenibile, il *bluesman* si lancia in una serie di spettacolari capriole acrobatiche lungo la navata principale della chiesa, chiara parodia iperbolica degli effetti della conversione di rinascita, cui simili riti coinvolgenti mirano.

Dunque, è con questo misto di preconcetti politici, immaginario mediatico, curiosità divertita, attesa per gli aspetti spettacolari del rito e distanziamento parodistico che mi sono accostato la prima volta alla conoscenza diretta della comunità «Vivere in Cristo». Insieme a questo immaginario finzionale, si è affacciato in me anche un turbamento indeterminato, causato dal timore di trovarmi impreparato davanti a una situazione di sovraeccitazione fuori controllo, alla base della quale vi erano delle motivazioni religiose che in fondo disprezzavo in maniera prevenuta. Nella pagina del diario, che risale all'istante appena precedente la mia prima entrata nella loro Chiesa, ho annotato:

«Oggi, primo contatto. Sono spaventato. Sono stato un po' catapultato in questa ricerca. Ho dei pregiudizi? Sì, penso che siano una gran massa di idiozie. Con mia moglie li ho chiamati 'quella banda di invasati. Ho paura che mi contaminino con la loro stupidità'»²⁴.

Il timore della contaminazione mi ha accompagnato a lungo nella mia ricerca. Ancora due mesi dopo il primo contatto, scrivevo:

«Quando devo andare di domenica alle funzioni, non ho mai voglia, ho paura. Paura di cosa? Di essere contaminato. Questo dice qualcosa dei miei pregiudizi e delle mie 'pre-comprensioni'. Che del resto sono quelli dell'ambiente da cui provengo, potrei definirlo 'illuminista', 'scientifico/accademico', 'laico', anche miscredente fino alla dissacrazione»²⁵.

Avevo paura di perdermi, di perdere un'identità intima, costruitasi attraverso una formazione razionalista di vari decenni, che temevo potesse

²⁴ Dal mio diario di campo, in data 28 giugno 2015.

²⁵ Dal mio diario di campo, 23 agosto 2015.

essere messa in crisi da una religiosità irrazionale, esasperata e fanatica rispetto alla quale, però, avvertivo anche di essere potenzialmente sensibile. Anche questo dato mi è sembrato interessante; l'ambigua fascinazione delle esperienze che intaccano l'ovvietà del senso comune è risultata, a seguito di successivi approfondimenti, parte della dinamica costitutiva della sua formazione, radicata nelle profondità incoscienti della dimensione affettiva del soggetto. La ripulsa che tali esperienze provocano è da ricondurre al fatto che, come sottolinea Jedlowski, esse sono avvertite come una minaccia, «non solo all'integrità del gruppo cui si è fedeli, ma anche alla *positività* dei nostri sentimenti verso di questo, e alla 'sicurezza' delle nostre convinzioni»²⁶; di qui anche la loro ambivalente tonalità affettiva. Esse aprono lo spazio per un dubbio su di sé che può essere tanto angoscioso quanto pericolosamente attraente. Tale dubbio deve essere immediatamente esorcizzato mettendo in opera una serie di preconcetti semplicistici che obliterano rapidamente il problema. Scrive ancora Jedlowski:

«è in questo processo che il senso comune si mostra pregno di *pregiudizi* (in senso psicologico) almeno tanto quanto è costituito da pre-giudizi (nel senso dell'ermeneutica) ... I 'pre-giudizi' del senso comune (intesi come i giudizi anticipati sul mondo, appresi in una tradizione) *sono anche* 'pregiudizi' (nel senso psicologico di una chiusura a ulteriori esperienze) in quanto il concetto di *sensu comune* comprende l'atteggiamento del 'dare per scontati' i propri contenuti. Ma il ragionamento ora esposto arricchisce la nostra prospettiva: i pre-giudizi sono *pregiudizi* nella misura in cui si genera nei loro confronti un attaccamento emotivo»²⁷.

Le mie convinzioni pregiudiziali sui pentecostali erano senza dubbio anche dei pregiudizi in senso psicologico, derivanti da tale dinamica. Mia moglie, che condivide la mia stessa formazione e la frequentazione del medesimo ambiente, ha sentito ugualmente il timore della contaminazione. Nei primi tempi della ricerca, ha fatto una sorta di «guerra preventiva», demolendo scherzosamente la serietà del mio oggetto di studio. Notevole è che le sue prese in giro non riguardavano il mio lavoro, ma esclusivamente l'oggetto dell'osservazione analitica, il movimento pentecostale. La Chiesa «Vivere in Cristo» è stata a lungo schernita da lei, come se volesse mettere in atto un meccanismo di distanziamento dell'oggetto inquietante e di controllo dei suoi possibili effetti sulla mia psiche, e sulla nostra realtà quotidiana di conseguenza, sminuendolo grottescamente. Abbiamo potuto trovare un compromesso tra di noi

²⁶ P. Jedlowski, *Quello che tutti sanno*, p. 66.

²⁷ *Ibidem*, p. 67.

solo quando le ho chiarito l'interesse scientifico della mia ricerca, e non confessionale o spirituale, e che quindi sarei stato attento a non farmi coinvolgere troppo. Utile è stato anche trovare un nomignolo condiviso per definire la comunità della mia ricerca: «gli esaltati». «Vado dagli esaltati», è stata la frase chiave per poter andare alle funzioni domenicali con tranquillità.

2. La seconda categoria è costituita da due coppie di amici poco più che trentenni; laureati, prevalentemente di formazione umanistica (ma tra loro vi è anche una donna ingegnere), sono inseriti in ambienti lavorativi diversi, che vanno dalla scuola alla grande distribuzione, fino a grandi cantieri edili all'estero. I membri di questo gruppo condividono quasi esclusivamente la classe d'età, l'ambiente sociale di provenienza medioborghese e il luogo di origine, Pavia e dintorni. Differiscono rispetto agli ambienti lavorativi in cui sono inseriti e quindi anche per le tipologie di persone con cui possono entrare in contatto. Nessuno di loro però ha mai avuto conoscenza diretta del movimento pentecostale, né frequenta persone che vi appartengono.

Dopo alcune settimane di ricerca, durante una cena, ho parlato loro del lavoro sul campo che stavo svolgendo, riscontrando interesse e molto sospetto. Da subito ho avvertito da parte degli amici un forte sentimento di timore verso questi gruppi religiosi, queste «sette» come sono stati immediatamente chiamati. Rapidamente siamo finiti a parlare dei gruppi di acquisto *multilevel* e poco dopo di Scientology. Aleggiano sulla compagnia curiosità per qualcosa di oscuro e misterioso e generico allarme per una realtà percepita come pericolosa. Il nome simbolo che condensava tutte queste paure è Scientology, il movimento che tutti conoscono, anche perché vi aderiscono alcune personalità famose, come l'attore Tom Cruise. Da più parti sono stati evocati pericoli di raggiri, frodi, lavaggio del cervello, inglobamento in gruppi ultratradizionalisti di evangelici americani. Tutti, io compreso, avevamo degli aneddoti da raccontare su amici o parenti truffati, gente trasformata in burattini nelle mani di oscuri gruppi religiosi, famiglie rovinate dai debiti, vite sequestrate da sette di vario genere. Alcuni esempi venivano da esperienze dirette di altri amici, ma per la maggior parte il «sentito dire» la faceva da padrone.

Dunque, non appena ho oggettivato una cultura altra, identificando davanti ai miei interlocutori il gruppo dei pentecostali come mio oggetto di ricerca, di conseguenza si è prodotta nella compagnia, in maniera spontanea, l'oggettivazione di una seconda cultura. Ancor meglio, si

potrebbe dire che si è palesato uno scorcio dell'orizzonte fluido e incerto che fa da riferimento condiviso a partire dal quale siamo soliti attingere le categorie di giudizio per comprendere in prima battuta una cultura altra. È da questo sfondo multiforme che abbiamo ricavato io e i miei amici, in maniera irriflessa, gli apparati metaforici necessari per rendere comprensibile l'Altro. Scivolando agilmente da un segno all'altro, come su una superficie continua e piana, priva di inciampi e di incoerenze apparenti, ci siamo mossi con libertà senza un ordine sistematico, collegando semplicemente una nozione all'altra, prevalentemente per analogia. Questo mondo di segni si è mostrato come formato di parti di aneddoti, frammenti di storie esemplari orecchiate in un tempo imprecisato, considerazioni apodittiche e certezze granitiche. Non vi si trovavano, dunque, nuclei pregnanti di ragionamento, riflessioni ponderate e conoscenze ricavate da solide esperienze, ma invece vi si incontravano scampoli di idee, un pulviscolo di concezioni disperate e mozziconi di vite reali e immaginate variamente connessi.

Tale orizzonte di senso, di norma implicito e lasciato sullo sfondo dei concetti non tematizzati, ha rivelato così la sua presenza e ha mostrato alcuni aspetti della sua struttura e alcune sue categorie di giudizio. Va da sé che solo un'attenzione analitica, come quella che ho voluto esercitare, poteva permettere la concettualizzazione di tale dinamica, che si produce normalmente senza essere, per questo, portata a coscienza. Va detto anche che, senza dubbio, io stesso ho indirizzato involontariamente le forme della precomprensione del fenomeno, presentando la Chiesa «Vivere in Cristo» a partire dalla descrizione degli aspetti più spettacolari e esotici del culto. In ogni caso, ciò che è venuto alla luce è uno sfondo di sospetto e pregiudizio, che accomuna la percezione di alcune esperienze spirituali a un insieme di altre realtà comunitarie, alcune di carattere religioso (o parareligioso come Scientology), altre no (gruppi d'acquisto *multilevel*). Tutte sono caratterizzate da forti legami tra i loro membri, che sono avvertiti dall'esterno come costrizioni inaccettabili, che obbligano a uno stretto coinvolgimento e alla condivisione profonda di un insieme di credenze collettive, fino al limite della circonvenzione. In quanto gruppi separati dalla società, tutti quelli nominati sono avvertiti come pericolosi, settari, finalizzati a isolare l'individuo dalla comunità di provenienza (familiare, amicale, professionale) per manipolarlo, allo scopo di ingannarlo e sfruttarlo. L'immagine chiave che esprime questo sentimento è lo sprofondamento del soggetto in un magma che cancella la persona, trascinandola sempre più a fondo in una realtà opaca, anomala e capace di trasformarla radicalmente nell'intimo a partire dal

cambiamento della sua identità sociale. L'idea trainante che ha guidato le considerazioni della compagna è stata il timore della manipolazione ai fini del raggio.

Significativo è anche il fatto che nessuno abbia evocato fenomeni come il radicalismo islamico o altre forme di estremismo religioso. Esse condividono con i pentecostali l'importanza attribuita nella vita alla dimensione religiosa, il coinvolgimento in rituali collettivi dall'alto valore spirituale, la condivisione appassionata di un insieme di valori morali, la soddisfazione del bisogno di una crescita interiore. Ma evidentemente sono collocate in un diverso orizzonte di comprensione, più spostato verso la violenza e il terrorismo. Anche forme di spiritualità orientale, che implicano un forte cambiamento nello stile di vita e a volte l'assunzione di una nuova identità pubblica (ad es. gli *Hare Krishna*), non sono state nominate. Ugualmente, non sono state considerate come termini di paragone l'esperienza in gruppi politici, la militanza in organizzazioni segrete con finalità sovversive, movimenti di rivendicazione di varia natura, che condividono con altre realtà comunitarie il forte coinvolgimento nel gruppo, il rischio della manipolazione, l'impegno personale, il settarismo. Stessa scarsa considerazione è toccata ai gruppi carismatici cattolici come i focolarini.

3. La terza categoria è formata da un giovane imprenditore poco più che quarantenne originario dei dintorni di Pavia e dalla sua compagna proveniente dal lago d'Orta, di circa trent'anni. Il primo ha una formazione universitaria come architetto e da diversi anni gestisce una piccola impresa di distribuzione alimentare. Persona colta, curiosa, appassionata di filosofie orientali e di arti marziali, conosce il mondo della formazione aziendale, nel quale ha anche pensato di potersi spendere come formatore. Lei è fisioterapista laureata e lavora presso una struttura di cura. Entusiasta della sua disciplina, ama acquisire sempre nuove conoscenze e competenze nel settore. Possiede una solida base teorica universitaria, arricchita nel tempo da corsi di formazione teorico/pratici, che le hanno aperto un vasto scenario di conoscenze alternative alla medicina accademica e alla consueta pratica clinica, da applicare nei suoi interventi terapeutici.

Ho parlato loro della mia ricerca con loro due volte, a indagine appena iniziata e a distanza di alcuni mesi. La prima volta mi ha colpito il fatto che il mio amico mi abbia domandato se avessi mai avuto modo di osservare qualcuno prendere la parola durante la *performance* rituale in maniera libera e incontrollata. In realtà non mi era mai capitato, fino a

quel momento, e non mi è mai accaduto in seguito. Tuttavia, la domanda mi ha portato a riflettere sul fatto che presso la mia comunità pentecostale esiste un'ortoprassi rituale, che è strettamente sorvegliata, anche se in maniera discreta e nonostante all'apparenza la partecipazione al culto sia quanto più possibile individualizzata e indeterminata nei modi dell'esperienza, ma evidentemente non nella forma. La domanda del mio amico, inoltre, apriva anche uno scorcio sull'immaginario di riferimento che il mio racconto sui pentecostali aveva suscitato in lui. L'idea sottesa alla sua domanda era che quel tipo di esperienza di coinvolgimento spirituale potesse sfociare in forme di entusiasmo incontrollabile, simili alla possessione. L'esaltazione di gruppo, tipica di quel culto, sembrava, nell'idea del mio amico, poter dare accesso a una forma di liberazione totale dai vincoli e dai legami che incatenano l'individuo nella quotidianità, aprendo lo spazio per l'espressione di una sorta di autenticità primigenia energetica e disordinata, con effetti un poco parodistici. Nelle mie osservazioni della comunità, non ho mai riscontrato nulla di paragonabile a ciò, sebbene abbia potuto assistere a intensi risvegli spirituali e a esperienze di possessione da parte dello Spirito Santo, che discende sulla persona come una sorta di fuoco che, attraversando tutto il corpo, lo scuote con vivi tremori, accendendolo con un calore crescente, che sale verso la testa, secondo le testimonianze da me raccolte.

La seconda volta che abbiamo discusso, la conversazione si è concentrata sulle somiglianze con altre esperienze di coinvolgimento di gruppo. Il mio amico ha interpretato la rinascita spirituale, di cui parlano i pentecostali, sul modello del «pensiero positivo» all'americana, sulla scorta di alcune letture fatte e di alcune esperienze con formatori aziendali, alle quali aveva preso parte o che aveva seguito su internet. La sua immagine di riferimento erano le grandi *conventions* motivazionali americane, che rappresentano un modello formativo sempre più presente anche nella cultura imprenditoriale italiana. La compagna, sulla scia di quanto già detto, ha paragonato il credo pentecostale sulla guarigione per tramite dello spirito alle teorie sulla realtà quantica, secondo le quali la mente è capace di cambiare la realtà materiale, intervenendo con un atto inteso di volontà a modificare il corso degli eventi, facendo così accadere quanto desiderato dal soggetto.

Entrambi hanno colto dai miei racconti che la vera forza della Chiesa «Vivere in Cristo» nella società contemporanea è la centralità dell'individuo, cui è attribuita la responsabilità di attivarsi in prima persona per il proprio benessere e la propria guarigione interiore. Questo aspetto dell'offerta spirituale pentecostale è sembrato ai due particolarmente

adeguato ai tempi. In particolare, lei ha sottolineato la differenza con il cattolicesimo che invece, a suo parere, è incentrato sulle idee della colpa, della rassegnazione e dell'attesa dell'aiuto divino. Vedeva, quindi, nel cattolicesimo un atteggiamento di passività disprezzabile e a sostegno della sua idea ha portato la sua esperienza con i pazienti, che spesso sente dire: «Grazie a Dio ho avuto il posto in ospedale ... Eh, no! – bisognerebbe rispondere loro – Grazie ai medici l'hai avuto». Al contrario, il pentecostalismo le è parso invece basato sul valore della responsabilità individuale, che le sembrava favorire l'attivazione personale, mettendo in primo piano il sentimento della gioia della vita e l'importanza della riuscita nei propri obiettivi. In ultima battuta, ha detto che pur professandosi non credente, si sentiva maggiormente attratta da una prospettiva religiosa come quella dei pentecostali rispetto a quella del cattolicesimo, nella quale era stata educata fin da bambina, seppur in maniera poco rigorosa.

La congruenza dell'offerta spirituale pentecostale con lo stile di vita individualista del capitalismo avanzato è in effetti un aspetto sottolineato da diversi autori, che lo riconoscono come un indubbio punto di forza della diffusione del movimento in tutto il mondo. In una prospettiva weberiana, che rievoca il celebre studio sull'etica protestante e la nascita del capitalismo, André Droogers scrive dei pentecostali dell'America Latina:

«their faith, their personal (missionary) initiatives, their desire to make full use of their talent and their labour ethos all contribute to making them strong candidates for upward social mobility in modern society»²⁸.

Non di meno, è vero anche il contrario: «Pentecostal church attracts successful and social mobile citizens because the ideology correspond with their own expectations and aspirations»²⁹. Quest'ultimo aspetto risulta particolarmente vero per una certa categoria di fedeli, gli «urban converts [that, *n.d.a*] are not recent migrants but belong, instead, to the already established middle class»³⁰; una caratterizzazione che ho potuto rilevare anche nel gruppo da me incontrato, che presenta sia «autoctoni» sia «sradicati», e una composizione mista, anche rispetto all'appartenenza di classe. Ma che siano i loro principi etici a conformare il comportamento dei fedeli nel senso dello stile di vita liberista

²⁸ A. Droogers, *Globalisation and Pentecostal Success*, in A. Corten - R. Marshall-Fratani (edd), *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington - Indianapolis, Indiana University Press, 2001, pp. 41-61, qui p. 49.

²⁹ *Ibidem*, pp. 49-50.

³⁰ *Ibidem*.

della società moderna o che invece sia vero il contrario, e quindi che tali Chiese attraggono persone del tipo dell'individualista dinamico e di successo conforme ai modelli condivisi dalla società capitalista, il risultato non cambia. La forte insistenza pentecostale sulla dimensione individuale del percorso spirituale e la sottolineatura del suo legame con l'affermazione sociale, che suona come una sorta di promessa per i credenti associata alla rispettabilità nella comunità, sono elementi di successo del movimento.

L'immaginario di riferimento dei due amici sembra, dunque, formato sulle esperienze maturate nei loro ambienti professionali, e su alcune letture fatte, anche online. Significativo è il parallelo con il retroterra della propria cultura cattolica, per quanto non praticata e ritenuta distante dal proprio stile di vita. Essa costituisce comunque l'unico termine di paragone diretto con un'altra esperienza religiosa, prossima al pentecostalismo. Non sono state nominate altre religioni non cristiane, né altre forme di spiritualità, ad esempio quelle orientali, che il mio amico conosce molto bene per esperienza diretta.

4. La quarta categoria è formata da alcuni docenti di filosofia di scuola superiore che conosco da diversi anni per interessi professionali e di studio. Tra i cinquanta e sessant'anni d'età, essi condividono una solida formazione filosofica e l'educazione cattolica nella quale si riconoscono. Frequentano ambienti cattolici e sono credenti praticanti. Con loro ho parlato della mia ricerca, che stavo svolgendo ormai da più di un anno, in occasione di un aperitivo conviviale. Ancora una volta ho riscontrato in loro grande interesse, soprattutto per il fatto stesso della presenza della comunità pentecostale a Pavia. Mi hanno detto di essersi occupati anche loro, tempo addietro, del fenomeno, nell'ambito di una riflessione sull'ecumenismo cristiano. Nessuno di loro ha proposto paragoni con altri ambiti o esperienze di fede o di gruppo, ma invece le loro considerazioni si sono incentrate su questioni dottrinali. Il fenomeno del pentecostalismo è stato rapidamente derubricato nell'alveo delle Chiese cristiane non cattoliche, secondo l'ottica del dialogo allargato tra credenti nella stessa fede, propria dell'ecumenismo, rilanciato negli ultimi tempi anche dallo stesso papa Francesco. Durante la conversazione ho avvertito la presunzione di superiorità con cui la parte cattolica affronta tale dialogo ecumenico. Ciò che spinge i cattolici, su impulso dei vertici gerarchici, a farsi promotori dello sforzo per intavolare discussioni di riunificazione – o per lo meno di riconciliazione – con le altre Chiese è il sentimento più o meno velato del primato (per lo meno storico) della Chiesa di Roma,

da cui deriva la sua autorevolezza. Mi è sembrato che vi fosse nei miei due interlocutori un atteggiamento paternalistico e accondiscendente per quelle «Chiese altre» rispetto alle quali i fedeli di Roma sentono di mantenere ancora una posizione di superiorità. Come se tale dialogo alla pari in realtà non fosse veramente simmetrico ma il dominio su di esso fosse invece detenuto saldamente nelle mani dei cattolici, che rivendicano una supremazia dottrinale alla quale non sono disposti a rinunciare. L'incontro tra cristiani, dunque, per parte cattolica può avvenire, ma non a partire dal riconoscimento delle differenze. Al contrario, il confronto può darsi nonostante le differenze che, con gesto generoso, vengono in un primo momento ignorate da Roma, rimosse dal tavolo in nome della comune appartenenza alla parola di Dio e all'insegnamento di Cristo. Resta dunque nei cattolici un certo senso di superiorità verso le esperienze di fede nate nell'alveo del protestantesimo – che ho avvertito anche nei miei interlocutori – e un'incomprensione di fondo per le forme organizzative libere e fluide, non verticistiche, che caratterizzano i movimenti evangelici e pentecostali³¹.

In realtà, ciò che osserviamo in atto da diversi anni anche in Italia è una concorrenza agguerrita sul piano dell'offerta religiosa, nel quale le Chiese pentecostali stanno guadagnando terreno a livello mondiale, affollandosi di fedeli e impegnandosi in un'intensa campagna missionaria. Infatti, il dialogo ecumenico è visto in tutt'altra maniera dai pentecostali della Chiesa «Vivere in Cristo». Essi si considerano alternativi al cattolicesimo e concorrenti sul mercato religioso. La Chiesa di Roma non è considerata alla stregua di un nemico, come era nell'originario protestantesimo dal cui tronco i pentecostali derivano, ma senza dubbio come un competitore. Non viene riconosciuto alcun primato a Roma e il magistero papale non è mai nominato durante le funzioni. Quando ho sentito parlare dei cattolici nella comunità «Vivere in Cristo», era per rimarcare la distanza da loro, ad esempio dalla ricchezza ostentata delle chiese cattoliche rispetto alla sobria indifferenza per il luogo delle celebrazioni dei pentecostali, presentata come un tratto identitario distintivo importante. Non trascurabile è anche che molti fedeli della Chiesa «Vivere in Cristo» provengono dal mondo cattolico che hanno abbandonato per

³¹ Lo testimonia anche l'intervista di G. Biccini a monsignor Juan Usma Gómez, capo ufficio del dicastero vaticano, in cui lo stesso alto prelato ricorda le difficoltà del dialogo tra cattolici e pentecostali, spesso segnato da reciproci sospetti e incomprensioni. Dice il monsignore: «Basti pensare che ancora oggi i pentecostali vengono indiscriminatamente considerati una setta». (J. Usma Gómez, *Conoscenza e dialogo per costruire l'identità di tutti i cristiani*, intervista a cura di G. Biccini, in «L'Osservatore Romano», disponibile all'indirizzo: http://www.vatican.va/news_services/or/or_quo/interviste/2010/013q06a1.html, 17-01-2010).

un'esperienza religiosa che considerano più autenticamente cristiana, come confermato dalle conversazioni che ho avuto con molti di loro. Il ritualismo e il formalismo cattolico trovano l'esatto opposto nel coinvolgimento libero e appassionato delle liturgie pentecostali.

I due filosofi cattolici non hanno relegato i pentecostali alla dimensione sospetta della setta, ma invece hanno fatto appello alla loro formazione religiosa, classificandoli semplicemente come parte del più vasto movimento iniziato con il protestantesimo. A partire da questa categoria di riferimento, non hanno sentito il bisogno di sminuire le esperienze spirituali di quella Chiesa minoritaria, ma le hanno comunque considerate con il sentimento di sufficienza che si prova per qualcosa di immaturo e semplicistico.

5. Il giovane storico che ho incontrato durante un convegno a Pavia in cui presentavo alcuni risultati della mia ricerca sui pentecostali, occupa la nuova categoria. La sua testimonianza conferma le mie letture sulla rilevanza dell'agguerrito sforzo missionario pentecostale, che trova riscontro anche nella letteratura di riferimento. Lo studioso ha vissuto alcuni anni in Sudamerica e ricorda l'impressione avuta dalle masse di fedeli che ha visto frequentare alcune chiese pentecostali, molto attive proprio nel continente latino-americano. Il giovane è rimasto molto stupito nello scoprire la presenza di queste comunità anche a Pavia, in una realtà che immaginava distante da simili esperienze religiose di carattere estatico ed entusiastico. Ancora più stupore ha suscitato in lui sapere che la Chiesa «Vivere in Cristo» non è frequentata solo da stranieri, ma in egual misura da italiani, come italiano, del resto, è anche il pastore *senior*. Nessuna allusione da parte sua a sette, a raggiri o altri inganni. La sua era un'esperienza diretta del fenomeno, seppur limitata e superficiale, che però egli collocava in un ambito extraeuropeo, comunque distante dalla sua realtà quotidiana di provenienza. Quindi lo ha colpito anche sapere che le Chiese pentecostali sono diverse e diffuse su tutto il territorio nazionale, che sono legate tra di loro da rapporti di fratellanza e di scambio e che sono connesse a una vasta rete internazionale che le mette in contatto con altri continenti, con cui vi sono relazioni stabili e continuative. Visite di pastori stranieri, contatti via e-mail e via *Skype*, scambi reciproci di consigli e conoscenze, imitazione di modelli di riferimento presenti online, sono frequenti e normali. Come abituali sono i passaggi di fedeli da un gruppo a un altro, i confronti dottrinali tra pastori, l'adattamento alle proprie esigenze di prediche e sermoni disparati, la condivisione di modelli organizzativi e gestionali.

Nella stessa occasione, ho parlato anche con una docente universitaria di Storia, che mi ha chiesto perché usavo il termine «Chiesa» per definire la comunità pentecostale di Pavia. La domanda mi è stata fatta in disparte rispetto al momento della mia presentazione, in forma privata. Tale accortezza mi è sembrata di per sé significativa; come se la docente non volesse esporsi con una domanda fuori luogo, che rivelava un suo sospetto pregiudiziale, mascherato da interesse accademico, dal quale non voleva però essere intaccata. Ho replicato che usavo la definizione in senso emico, ovvero perché era il modo in cui loro stessi si definivano, intendendo indicare con esso il significato originario di comunità. Ho aggiunto che, del resto, anche la letteratura di riferimento utilizza lo stesso termine. A questo punto mi ha segnalato il pericolo di scambiare per una Chiesa ciò che potrebbe essere una setta. Inizialmente ha impostato il problema in termini sociologici, puntualizzando la differenza tra le due realtà della Chiesa e della setta. In seguito, ha precisato il suo pensiero affermando che avrei fatto bene a indagare sulle modalità di finanziamento del gruppo, se cioè non vi fossero dei profili illegali riconducibili al raggio e alla truffa. Quando ho aggiunto che quello non era lo scopo della mia ricerca, che non aveva finalità di indagine finanziaria, ma invece si concentrava sulle dinamiche di gruppo proprie dei riti di risveglio e guarigione della comunità «Vivere in Cristo», ha ribadito che però quello finanziario è un aspetto importante, e ha fatto l'esempio di una setta svizzera che raggira le persone proprio promettendo guarigione e risveglio spirituale. Non mi ha detto se questa sua conoscenza derivasse da un'esperienza diretta o dal «sentito dire» o da altri canali informativi. Questa conversazione ha riconfermato l'alone di sospetto che circonda i gruppi carismatici dall'identità sfuggente e dai legami ramificati. Sono realtà che vengono percepite al tempo stesso come estranee al contesto italiano, pericolose e potenzialmente ingannevoli, ma tutto sommato come presenze marginali. Sarà interessante capire come verranno accolti nel prossimo futuro questi gruppi quando rivendicheranno anche una soggettività politica sulla scena pubblica, come espressione di una parte della società, come sta avvenendo già da anni negli USA, in Africa, in Sud America e nel Sud-Est asiatico.

6. Ricavo l'ultima considerazione dalla breve conoscenza, durante un convegno a Velletri, con un giovane antropologo di Roma impegnato in una ricerca sul campo sulla comunità pentecostale etiope della capitale. La sua relazione al convegno era incentrata sull'idea che l'etica fortemente individualista, caratteristica di tutto il pentecostalismo, nella realtà postcoloniale dell'Etiopia moderna rappresenti una sorta di contraltare

alle politiche patriottiche e nazionaliste del governo filosocialista etiope, incentrate sulla retorica bellicista della guerra di liberazione e sul valore supremo del sacrificio per la Patria. Tornando sulla questione durante la pausa caffè, ha sottolineato il legame esistente, a suo avviso, tra l'individualismo pentecostale e il documento di Santa Fe³², vero manifesto del neoliberalismo reaganiano, che ha segnato una tappa importante della politica estera americana degli anni Ottanta. Secondo il giovane studioso, in quel documento gli USA si impegnavano a contrastare il comunismo anche per mezzo del sostegno ai diversi movimenti filoliberisti presenti nel mondo. Il pentecostalismo sarebbe uno di questi, e all'investimento del governo americano si deve la sua crescita planetaria, soprattutto nelle regioni del mondo meno sviluppate, in cui il rischio di una deriva socialista era più forte. Il pentecostalismo sarebbe uno strumento culturale e politico attraverso il quale si sarebbe diffusa l'ideologia liberista e filoamericana, e quindi di fatto costituirebbe un'arma nelle mani dell'imperialismo statunitense. Particolarmente efficace, in questo senso, sarebbe la tendenza del credo pentecostale a «destorificare»³³ le questioni economiche, che sono sempre scisse in due aspetti: da una parte esse sono individualizzate e dall'altra sono proiettate in un orizzonte mitico/simbolico. La fiducia nell'importanza della fede a supporto dell'impegno individuale per migliorare le proprie condizioni di vita, superando i comportamenti (disordine e pigrizia, abuso di alcool, dipendenza dal gioco, sessualità sregolata e innaturale) che sono responsabili del loro peggioramento (la perdita del lavoro, la disoccupazione, l'indebitamento) è l'espressione del primo aspetto. Ad avvalorare questa concezione sta la convinzione che la riuscita materiale del credente coincida con la sua rinascita spirituale – ne è un prodotto – e con la guarigione da quelle malattie interiori che spingono l'uomo a peccare e quindi a rovinarsi, poiché posseduto da demoni di varia natura, ai quali ha dato ricetto nel suo animo. Il secondo elemento è la destorificazione del negativo (la crisi economica), che è proiettato in un orizzonte mitico/simbolico, costituito dallo scontro cosmico tra Dio e Satana, nel quale può essere compreso e gestito al meglio, al di là delle condizioni strutturali che lo determinano, che sono del tutto ignorate. In questo doppio inquadramento dell'esperienza di vita dei soggetti, che ho riscontrato io stesso, secondo il ricercatore romano sta la chiave di volta per l'affermazione del neoliberalismo più sfrenato. La rimozione delle condizioni strutturali

³² Cfr. B.D. Larkin (ed), *Vital Interests. The Soviet Issue in U.S. Central America Policy*, Boulder - London, Lynne Rienner Publishers, Council for Inter-America Security, 1980.

³³ Cfr. E. De Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano, 1959.

alla base dell'esperienza concreta delle persone ne è un tassello fondamentale. Da sottolineare in ultimo è che, anche se il giovane studioso ha fatto appello alle sue conoscenze ben documentate e solidamente fondate sull'esperienza diretta, questo non gli ha impedito di aggiungervi le proprie convinzioni politiche, molto tipiche dell'ambiente universitario, circa l'imperialismo americano e il progetto mondiale di diffusione del neoliberismo che vi è sotteso.

5. Bilancio e prospettive

Ciò che emerge a prima vista dalle mie testimonianze circa l'immagine del movimento pentecostale nell'opinione pubblica sono due aspetti: il primo è un elemento cui ho già accennato in principio del mio scritto, ovvero che nessuno dei miei interlocutori ha ritenuto di dover sospendere il giudizio sul fenomeno, e questo vale anche per coloro che lo conoscevano poco o per nulla. Tutti hanno avuto qualcosa da dire, facendo riferimento a qualche esperienza (diretta o indiretta) o a qualche conoscenza (approssimativa o documentata). Questo aspetto mi sembra molto rilevante come spunto di partenza per la mia indagine. Tanto immediato interesse, tanta curiosità e tanta partecipazione sono indice di un vivace immaginario di riferimento soggiacente, che normalmente resta sotto il livello della presa di coscienza, ma che nondimeno ha una certa rilevanza nella formulazione dei giudizi di valore su un intero campo di fenomeni percepiti collettivamente come affini. Tale immaginario merita di essere analizzato più da vicino. Il secondo elemento, su cui concentrerò la parte finale della mia analisi, è che il pentecostalismo è oggetto di una irriflessa dinamica di stigmatizzazione, che varia per forma e rilevanza, ma sembra essere pressoché sempre presente.

Riguardo al primo punto, il fattore dell'esperienza mi sembra particolarmente interessante. Secondo la riflessione svolta da Geertz, essa gioca un ruolo fondamentale nel sentimento della certezza di cui è ammantato il senso comune. L'opinione collettiva si vuole indubitabile proprio perché si presume che esprima una sorta di esperienza ovvia e oggettiva della realtà, che ha la forza della semplice constatazione dei fatti così come stanno. In quanto tali, le conoscenze tratte dal senso comune non hanno bisogno di essere spiegate, perché su di esse tutte le persone di buon senso concordano. Come afferma Geertz, infatti, «una caratteristica propria del pensiero basato sul senso comune è precisamente quella di ...

affermare che i suoi principi sono prodotti immediati dell'esperienza, non riflessioni deliberate su di essa»³⁴.

Tuttavia, i casi presentati dimostrano l'esatto opposto. Come ben sa lo stesso Geertz, l'esperienza diretta di un fenomeno non è un elemento necessario per la formazione di un'opinione collettiva su di esso. L'esperienza rappresenta per il senso comune uno sfondo di riferimento non un fatto concreto. Esso è una sorta di ideale regolativo implicito, che mette capo a una petizione di principio indubitabile. Tale principio afferma che la realtà è tale e quale a come il senso comune pensa che sia, e chiunque ne faccia esperienza non può che concludere in accordo con ciò. L'orizzonte ideale cui è confinata l'esperienza concreta risulta un fondamento sufficiente su cui basare la certezza del senso comune, e il rapporto diretto con il caso singolo non può che confermarlo. La logica sottesa al senso comune presume che l'esperienza diretta debba e possa di principio sempre essere ricondotta a esso stesso. Al contrario, il contatto empirico con l'oggetto non è un elemento necessario per consolidare la certezza del senso comune. L'esperienza del caso singolo non costituisce una prova della certezza di ciò che è già noto – che potrebbe di regola anche smentirla, secondo la logica sperimentale – ma fornisce una garanzia già presupposta, perché fondata su di un'anticipazione di senso, che non ha nemmeno bisogno di essere esperita di persona per essere ritenuta valida.

Jedlowski spiega bene il meccanismo di autovalidazione dell'esperienza quando scrive che «le cosiddette 'prove' su cui ci si basa hanno senso solo per la mente che ha già disposto verso di esse le proprie aspettative»³⁵. Dunque, secondo la logica implicita del senso comune, per maturare conoscenze certe su un fenomeno, non è necessario averne fatto esperienza diretta. Come ricorda Geertz, per quanto coloro che hanno fatto esperienza di qualcosa godano di una relativa autorità in merito, in realtà non vi sono veri specialisti del senso comune, né requisiti da ottenere per riconoscersi. Uno dei caratteri formali più importanti del senso comune è dunque l'accessibilità, un principio secondo il quale «ognuno pensa di essere un esperto»³⁶. Ciò deriva dal fatto che

«il senso comune, per dirla altrimenti, rappresenta il mondo come un mondo familiare, che tutti possono e dovrebbero riconoscere, ed entro il quale tutti stanno, o dovrebbero stare, sulle proprie gambe»³⁷.

³⁴ C. Geertz, *Il senso comune come sistema culturale*, p. 93.

³⁵ P. Jedlowski, *Quello che tutti sanno*, p. 59.

³⁶ C. Geertz, *Il senso comune come sistema culturale*, p. 115.

³⁷ *Ibidem*, p. 117.

L'aspetto interessante, che permette di riprendere e allargare il discorso iniziato da Geertz, è mettere in luce come si forma questo mondo condiviso di significati nella nostra realtà contemporanea e se la sua compattezza sia ancora monolitica o meno. Queste riflessioni ci devono portare a riconsiderare il senso della nozione di esperienza e anche a rivalutarne il ruolo.

Con esperienza in senso largo – ovvero in quanto orizzonte di riferimento del senso comune – dobbiamo intendere non solo il rapporto empirico diretto con un fenomeno ma anche il sentito dire, la testimonianza indiretta, la vicenda aneddotica, lo scherzo divertito di un amico – tutti elementi da sempre costitutivi della formazione del senso comune. Geertz afferma che l'universo simbolico del senso comune è asistematico, formato per agglomerazione e accumulo di nozioni semi-elaborate. Esso è un orizzonte di significato che si crea e si mantiene senza metodo, e questo ne favorisce la varietà e l'adattabilità *ad hoc*. Per questo motivo, le sue certezze resistono anche alla contraddizione sfacciata, e alla cosiddetta prova della realtà. Infine, esso è sostanzialmente paradigmatico e apodittico, si esprime in «epigrammi, proverbi, *obiter dicta*, scherzi, aneddoti, *contes morals* – un frastuono di espressioni gnomiche – non in dottrine formali, teorie rese assiomatiche o dogmi architettonici»³⁸. Nelle società del passato, e ancora fino a qualche decennio fa, questo insieme di conoscenze era trasmesso oralmente attraverso il rapporto faccia a faccia che, se accettiamo questa semplificazione analitica, costituiva buona parte del «mondo-della-vita dei soggetti» del tempo. Ma oggi la formazione, la trasmissione e la diffusione degli elementi che vanno a comporre la visione del mondo condivisa nel senso comune è divenuta di gran lunga più complessa e articolata. Senza rimuovere i canali diretti di un tempo, ad essi si è aggiunta una pleora di nuovi agenti del senso comune, che si giovano dell'intero sistema dei media per creare e diffondere l'insieme di conoscenze condivise che gli dà forma. Inoltre, anche l'esperienza del mondo si è diversificata nelle modalità di accesso ad esso. Se allora il concetto di esperienza resta importante a livello analitico per comprendere la formazione del senso comune, dobbiamo però intendere tale nozione in senso ancora più ampio e rinnovato. Di nuovo rispetto al passato vi è che, nella realtà contemporanea, agli aspetti già noti dobbiamo sommare anche le notizie ascoltate distratamente alla televisione, il film di culto visto al cinema o cercato solo per spezzoni di scene memorabili rintracciabili

³⁸ C. Geertz, *Il senso comune come sistema culturale*, pp. 113-114.

su internet, l'informazione frammentaria letta di sfuggita online, l'opinione scambiata sul blog, le impressioni ricavate dai social, l'immagine trovata su una rivista e molti altri repertori culturali immateriali che formano il nostro «mondo-della-vita». Sempre più rispetto al passato, noi facciamo esperienza di e in una sorta di «noosfera» mediatica, che funge da nomosfera regolativa per la formazione dei giudizi, e meno che mai esperiamo fatti bruti³⁹. Nei confronti di questa realtà agiamo come dei «bricoleurs»⁴⁰, facendo appello alla nostra immaginazione creatrice di mondi, con il risultato che otteniamo spesso un effetto «pastiche»⁴¹ dalla fondatezza dubbia, ma dall'efficacia simbolica e pratica concreta. Tale è l'«habitat di significato»⁴² nel quale ci orientiamo e ci muoviamo quotidianamente. A ciò si aggiunge il fatto che l'attuale fragilità dei riferimenti collettivi favorisce la creazione di assemblaggi originali di repertori culturali sempre più specifici, che fanno capo al singolo individuo. Tale processo poetico e inventivo dell'immaginazione è tanto più favorito dalla diffusione dei *social media*, che permettono la fruizione interattiva con i panorami culturali con cui ci confrontiamo. La metafora del viaggio aiuta a comprendere alcuni aspetti di un simile approccio ai sistemi culturali veicolati dalla rete. Ci muoviamo all'interno del cyberspazio come viaggiatori virtuali, «navighiamo» spinti da un sentimento simile a quello del *flâneur* baudleriano, indicato da Walter Benjamin come atteggiamento proprio dell'uomo di fronte alla fantasmagoria immaginifica della città moderna. Scrive Rami Sundaram, analizzando la formazione del cyber-pubblico nell'India degli anni Novanta:

«Le immagini web, come la città di Parigi haussmanizzata, passano velocemente in uno spazio fantasmagorico dove ci sono mondi da sogno che stimolano il desiderio e invitano al consumo, come le arcate nella storia di Benjamin e i siti internet per il nostro viaggiatore ... Come il *flâneur* di Baudelaire che trovò la folla nella sua ricerca per 'il

³⁹ G. Deleuze, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éds. De Minuit, 1980; trad. it. *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Roma, Castelvecchi, 2010³, p. 115.

⁴⁰ Cfr. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962; trad. it. *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano, 1964; A. Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimension of Globalization*, Minneapolis - London, Duke University Press, 1996; trad. it. *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi, 2001 e *Future as Cultural Fact. Essay on the Global Condition*, Verso, London, 2013; trad. it. *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, Milano, Cortina, 2014.

⁴¹ Cfr. F. Jamenson, *Postmodernism and Consumer Society*, in H. Foster (ed), *The Anti-Aesthetic Essays on Postmodern Culture*, Port Townsend, Bay Press, 1982, pp. 111-125; trad. it. *Postmoderno e società dei consumi*, in H. Foster (ed), *L'antiestetica. Saggi sulla cultura postmoderna*, Milano, Postmedia Books, 2014; dello stesso autore, *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*, in «New Left Review», 1984, 146, pp. 53-92; trad. it. *Il Postmoderno, o la logica culturale del tardo capitalismo*, Milano, Garzanti, 1989.

⁴² U. Hannerz, *La diversità culturale*, p. 27.

sempre nuovo', chi viaggia in rete lo fa per cercare la novità. I siti web costituiscono una mostra simulata ... dove al viaggiatore-consumatore, viene detto: 'guarda tutto e non toccare niente'. Questi pellegrinaggi hanno l'effetto di una esperienza della modernità (shock, estasi, ingresso in spazi di potere-conoscenza) che è altrimenti sconosciuta in periferia, anche per l'élite»⁴³.

È certamente vero che il viaggio virtuale nei territori della modernità fantasticata ha un impatto più forte nelle realtà marginali, come l'India descritta da Sundaram, che qualche decennio fa si avviava a una nuova fase di modernizzazione, affacciandosi alla globalizzazione tecnologica. Tuttavia, alcuni aspetti della fruizione della rete descritti restano universalmente validi e utili per comprendere anche il contesto italiano. Per questo motivo, per esperienza dobbiamo intendere tutta la nebulosa di simboli in sospensione nella quale ci troviamo immersi e che circola caoticamente, senza scopo e senza meta tutt'attorno a noi mentre ci muoviamo in essa. Le modalità di formazione di tale nebbia semiotica sono di grande interesse scientifico, e l'indagine su casi concreti di produzione del senso comune, come quello sui pentecostali, permette di comprenderne alcune caratteristiche. La dinamica esperienziale attraverso la quale ci formiamo un'immagine del mondo è ancora costituita dall'opinione degli altri, anch'essa sempre più differenziata per via delle diverse visioni della realtà che ciascuno porta con sé come soggetto incarnato, storico e socialmente collocato, ma anche da spezzoni incoerenti di scenari disparati, concezioni anonime e drammaturgie prive di un autore riconoscibile⁴⁴, delle quali non è agevole ricostruire l'angolo prospettico di provenienza, appartenenti a vari ambiti, molto distanti dalla nostra quotidianità immediata (ad esempio, nel nostro caso, le Chiese evangeliche americane), che fungono da categorie interpretative anche di ciò che è prossimo a noi e che vengono a costituire il nostro immaginario sempre più complesso, globalizzato e multiforme⁴⁵. Nel contesto mediatico attuale, la nostra esperienza del mondo e la conseguente conoscenza dell'altro si formano in un regime immaginifico che Marc Augé definisce «completamente finzionale», una condizione nella quale «la finzione invade tutto e l'autore scompare»⁴⁶. Secondo Augé,

⁴³ R. Sundaram, *Beyond the Nationalist Panopticon: The Experience of the Cyberpublics in India*, Conferenza, Madrid, 1996; trad. it. *Oltre il Panopticon nazionalista: l'esperienza del cyber-pubblico in India*, in M. Fagioli - S. Zambotti (edd), *Antropologia e media. Tecnologie, etnografie e critica culturale*, Como - Pavia, Ibis, 2005, pp. 219-220.

⁴⁴ Cfr. M. Augé, *La guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction*, Ed. Du Seuil, Paris, 1997; trad. it. *La guerra dei sogni. Esercizi di etno-fiction*, Milano, Elèuthera, 1998.

⁴⁵ Cfr. A. Appadurai, *Modernità in polvere*.

⁴⁶ M. Augé, *La guerra dei sogni*, p. 106.

«il mondo è penetrato da una finzione senza autore»⁴⁷ che quindi non è facile riconoscere in quanto artificio rappresentativo, ma che al contrario si presenta come specchio della realtà. In questo universo finzionale, riproduzione e creazione immaginifica della realtà si confondono, si mischiano e si sovrappongono quasi senza soluzione di continuità. Di conseguenza la libertà dei soggetti nella formazione della loro immagine del mondo si riduce nella misura in cui si estende la finzione anonima stessa. Tale dinamica produce inoltre il relativo occultamento sistematico del suo carattere finzionale, portando la finzione ad essere al limite indistinguibile dalla realtà. Essa provoca così effetti concreti, che travalicano la dimensione virtuale per divenire fatti sociali, scelte individuali e movimenti collettivi che incidono sulla realtà locale e globale. La prontezza con cui i miei interlocutori, per la maggior parte privi di conoscenze specifiche, hanno pensato di poter intervenire in merito alla Chiesa pentecostale «Vivere in Cristo» trova in questa condizione esperienziale buona parte del suo fondamento.

A partire da queste considerazioni, il secondo elemento rilevabile è che i casi proposti mostrano anche che, pur potendovi ancora riscontrare uno zoccolo comune, il senso comune non è più monolitico e univoco, se mai lo è veramente stato. Le opinioni espresse sulla Chiesa «Vivere in Cristo» hanno messo in luce diverse angolazioni da cui considerare lo stesso fenomeno, tutte legittime e concorrenti. Per via della complessità del nostro «mondo-della-vita», della scala planetaria a cui siamo costantemente confrontati e del rilievo che ha in esso l'*agency* individuale, il pensiero collettivo sta mutando forma. Esso si presenta quanto mai sfaccettato e molteplice. Anche il senso comune sta subendo il processo di frammentazione messo in evidenza, in maniera angosciata, da Geertz negli anni Novanta, come caratteristica della cultura contemporanea con la domanda «che cos'è una cultura, se non c'è consenso?»⁴⁸. Il riferimento alle proprie conoscenze personali, alla propria formazione come individuo, ai contesti di attività in cui ciascuno è inserito, sono sempre più frequenti e differenziati. Dato uno sfondo poco definito di conoscenze più o meno condivise, l'opinione si differenzia molto in base ai percorsi individuali di ciascuno. Chi ha potuto viaggiare e conoscere un certo fenomeno sociale in un altro contesto, farà riferimento anche

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ C. Geertz, *Was ist eine Kultur, wenn sie kein Konsens ist?*, in C. Geertz, *Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts*, Wien, Passagen-Verlag, 1996; trad. it. *Che cos'è una cultura, se non c'è consenso?*, in *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 57.

a quanto incontrato altrove, e sono sempre di più coloro che lo possono fare. È il caso del ragazzo che ha conosciuto il movimento pentecostale in Sudamerica. Senza aver preso parte alle funzioni in prima persona, egli ha tuttavia fatto affidamento anche su ciò che ha sentito dire laggiù per valutare un fenomeno analogo, di cui ha sentito parlare qui. Chi frequenta certi ambienti lavorativi paragonerà il fenomeno a qualcosa di simile a ciò che ha incontrato in quel contesto; così ha fatto il mio amico imprenditore, accostando le liturgie pentecostali alle *conventions* motivazionali aziendali. Chi possiede certe conoscenze le utilizzerà per inquadrare il fenomeno in maniera originale, come l'amica che ha fatto un parallelo tra la teoria della grazia nei pentecostali e le teorie sulla realtà quantica, che le sono sembrate anche venate di una sensibilità *New Age* e di una nota di spiritualità orientale. La stessa considerazione vale per i due filosofi cattolici.

Tutti questi esempi ci mostrano che l'esperienza individuale, che ha sempre avuto un ruolo nella formazione dell'opinione, ma che oggi conosce un allargamento enorme dei suoi ambiti di attuazione, contribuisce a rendere complesso lo sfondo su cui pretende di poggiare il senso comune nella sua precipua qualità di insieme di significati collettivamente condivisi da una comunità. In altri termini, il senso comune è meno che mai una struttura statica, data e uniforme. Per quanto tendenzialmente conservativo, esso è un sistema storico dinamico, che forma i soggetti tanto quanto è formato da essi. Quella superficie compatta e uniforme, che dovrebbe costituire il mondo ovvio del senso comune, presenta sempre più delle increspature che vi disegnano secondi piani, vi tracciano vie aperte per i soggetti che vogliono formare la propria identità sociale altrimenti, facendosi idee diverse dall'ordinario poiché è l'ordinarietà stessa ad essere in questione. La subitanea presa di parola dei miei interlocutori, anche poco informati sul tema del pentecostalismo, sembra confermare il carattere dell'accessibilità del senso comune, rilevata da diversi autori. Tuttavia, questo aspetto non deve nascondere un altro, che invece risulta problematico. L'accessibilità del senso comune non si traduce di per sé in consenso per il contenuto delle opinioni espresse. Il senso comune è accessibile a tutti, ma non è più condiviso da tutti. Questo elemento critico non è del tutto nuovo; la condivisione del senso comune è sempre stata ritenuta un aspetto variabile dagli studiosi, ma secondo un sistema di variazioni minime, se considerate all'interno di comunità ristrette. Oggi il carattere formale della condivisibilità sussiste ancora di principio, come ideale regolativo – ciascuno ha la pretesa che la sua opinione singolare sia universalmente riconosciuta come fondata

sulla realtà – ma questo non è del tutto vero di fatto, e lo è oggi meno che mai. La varietà dell'opinione, l'allargamento dell'immaginario, dovuti alla diversità dei modi di vita che caratterizza l'epoca contemporanea, e le appartenenze multiple a più comunità reali e immaginate hanno ormai intaccato anche il livello elementare della coscienza collettiva, quello meno elaborato, determinandone la frammentazione prospettica. Simile complessità nella formazione delle visioni del mondo può rappresentare un elemento decisivo nella trasformazione tanto del senso comune quanto dei soggetti che vi si radicano. I mutamenti potrebbero divenire tali in un tempo accelerato che, a un certo punto, le nozioni ritenute valide dal senso comune si riveleranno inservibili, perché non più condivise collettivamente. Il processo potrebbe spingersi fino all'estremo di non permettere più l'esistenza di un senso comune, se non a compartimenti stagni, incarnati dai diversi soggetti di cui è composta la società (a loro volta molteplici al loro interno), incomunicabili e potenzialmente in conflitto tra loro per affermarsi sulla scena pubblica. Il panorama delle idee, degli immaginari, delle aspettative di vita potrebbe divergere in maniera così sensibile all'interno di una società che non solo la condivisione diverrebbe impraticabile di fatto, ma rischierebbe di essere percepita come impossibile di principio, fino all'estremo dell'individualizzazione massima dell'opinione nel singolo individuo, che sfocia nell'incommensurabilità. In una realtà sociale come la nostra, nella quale la particolarizzazione dei percorsi di vita è tanto più accentuata, anche la compattezza dell'adesione al senso comune ne risente.

Un ulteriore elemento di riflessione relativo alla complessificazione e diversificazione dell'esperienza di vita riguarda il soggetto – concepito secondo una matrice esistenzialista heideggeriana – che sta alla base della definizione ermeneutica del senso comune di Hans Georg Gadamer. Il mutamento in atto della forma sociale dell'esperienza trasforma ciò che intendiamo per appartenenza a una comunità e tradizione, intesa come trasmissione di una catena di conoscenze da cui si determina la formazione collettiva delle precomprensioni. Scrive Jedlowski, a commento della posizione sul senso comune di Gadamer:

«il senso comune è la pre-comprensione del mondo da cui parte necessariamente ogni comprensione. Poiché il soggetto è 'gettato nel mondo', egli trova i significati di quest'ultimo già costituiti all'interno del tessuto intersoggettivo della vita, nel linguaggio e nelle pratiche consolidate ... Questo 'senso' è 'comune' perché la struttura della vita è intersoggettiva: *Da-Sein* è *Mit-Sein*»⁴⁹.

⁴⁹ P. Jedlowski, *Quello che tutti sanno*, p. 53.

Rispetto a quanto sottolineato da Jedlowski, va detto che non solo «l'intersoggettività della gettatezza» fonda la struttura originaria del senso comune, ma essa è anche determinante per la formazione della soggettività, il *Da-Sein*. Di conseguenza, se muta l'esperienza che i soggetti hanno della dimensione intersoggettiva, cambiano anche le dinamiche della stessa soggettivazione, che a tale esperienza afferiscono. Cambiando le condizioni ontiche della «gettatezza», muta forma anche il rapporto tra l'Esser-ci e il con-essere (*Mit-Sein*), da cui discendono le modalità storiche della soggettivazione. È vero che, secondo Heidegger, il con-essere relega il soggetto nella dimensione inautentica della chiacchiera. Ciò non di meno, tale dimensione resta rilevante per lo studio degli attori sociali concreti. L'osservazione della realtà attuale mostra che le modalità d'essere concrete (ontiche) dell'Esserci sono in via di trasformazione, in relazione al mutamento di una delle sue strutture costitutive: il con-essere, l'essere-con-altri. Heidegger descrive i caratteri ontologici di questa zona della socialità, dove si origina il senso comune. Il «si dice» (senso comune) si qualifica per l'anonimato deresponsabilizzante delle idee circolanti; per la medietà, intesa come principio normativo implicito, che delimita i confini del mondo condiviso; per il livellamento, che definisce i criteri di giudizio di ciò che è legittimo; per la pubblicità, ovvero l'accessibilità e immediata naturalezza del pensiero corrente; per la contrapposizione commisurante, che disegna identità contrastive⁵⁰. Questi elementi costitutivi dell'essere-insieme quotidiano sono la dimensione concreta attraverso la quale conosciamo il soggetto in quanto «ens realissimus»⁵¹. Essa non è semplicemente un vivere-insieme con altri, e non è neanche solo un mondo condiviso di senso, ma è una dimensione esistenziale originariamente implicata nella costituzione della soggettività, che si determina nel confronto con essa. Agli elementi del «si dice» evidenziati da Heidegger ora va aggiunta l'estrema parcellizzazione dell'esperienza, che ne intacca uno degli elementi strutturali, ovvero la condivisione del mondo di senso. Un cambiamento radicale delle forme della socialità nella direzione della frammentazione porta con sé un corrispondente mutamento nelle forme di soggettivazione degli attori sociali, che vivono come all'esterno anche al loro interno l'esperienza della scissione, della parcellizzazione e della dinamizzazione accelerata della loro identità. A questo proposito si pone un ultimo tema di riflessione rispetto ai limiti posti dal problema della condivisione del

⁵⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», 8, 1927, pp. 1-408; trad. it. *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1971, qui pp. 158-160.

⁵¹ *Ibidem*, p. 160.

senso comune. L'idea cara all'ermeneutica che il mondo condiviso sia una sorta di linguaggio acquisito in quanto membri di una comunità – inteso come «condizione necessaria per conoscere»⁵² – apre alcune prospettive di pensiero e alcune piste di azione percorribili. Se non è immaginabile l'ideale di una lingua universale, così come non avrebbe senso aspirare a una sola comunità umana uniforme, la pluralità dei linguaggi che formano i diversi sé presenta la necessità ma anche la possibilità implicita della traduzione. In questa apertura allora possiamo affermare l'ideale della traducibilità dei linguaggi come strumento per uscire dall'*impasse* del conflitto generato dalla incomunicabilità, gettando ponti comunicativi tra mondi di senso diversi, finalizzati ad aprire dei terreni comuni d'intesa, precari ed effimeri ma necessari alla negoziazione dei significati condivisi.

L'ultima riflessione concerne il fatto che l'elemento che sembra ancora comune nel senso socialmente percepito delle Chiese pentecostali è che il movimento è oggetto di un processo irreflessivo di stigmatizzazione. Il rifiuto preventivo è l'atteggiamento che si ritrova più largamente presente nelle diverse opinioni che ho raccolto su di esso, anche se in misura differente, tanto da far pensare che esso costituisca una qualità strutturale del senso comune. Se ci atteniamo alle categorie di Goffman, il senso comune è il pensiero dei «normali»⁵³, i quali stabiliscono i criteri dell'ordinarietà del mondo. I normali, come li definisce Goffman siamo «noi e tutti coloro che non si allontanano in modo negativo dalle aspettative particolari del caso»⁵⁴. Tra i caratteri salienti del senso comune dunque vi è che esso costruisce delle identità contrastive. Esso definisce il suo oggetto innanzitutto ponendo una distanza tra un «noi» presunto condiviso, per quanto non definito in maniera chiara, e un «loro» che spesso assume i tratti degradanti prodotti dalla stigmatizzazione. Il senso comune ha la natura di una formazione di difesa individuale e di gruppo basata sulla svalutazione dell'altro. In tal modo, le precomprensioni necessarie ai soggetti come condizione di conoscibilità del mondo tendono a risolversi in puri e semplici pregiudizi stigmatizzanti. Nel caso in esame, ciò che caratterizza i pentecostali, in quanto gruppo che forma una sotto-comunità nel seno della collettività normativa, è di

⁵² E. Agazzi, *Introduzione*, in E. Agazzi (ed), *Valore e limiti del senso comune*, Milano, Angeli, 2004, p. 11.

⁵³ E. Goffman, *Stigma. L'identità negata*, Bari, Laterza, 1970, p. 16 (ed. orig. *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs NJ, Prentice-Hall, 1963).

⁵⁴ *Ibidem*, p. 20.

essere dei «devianti sociali»⁵⁵ e di essere dunque stigmatizzati in quanto tali, secondo la riflessione di Goffman:

«I devianti sociali fanno sfoggio del proprio rifiuto di accettare il posto che viene loro assegnato e, temporaneamente, questa loro ribellione a gesti viene tollerata, purché rimanga all'interno dei confini ecologici della loro comunità. Come i ghetti etnici e razziali, queste comunità rappresentano un paradiso di autodifesa e il luogo dove il deviatore individuale può apertamente sostenere di essere in fondo come tutti gli altri ... Ora è chiaro che i devianti del gruppo interno, i devianti sociali, i membri dei gruppi di minoranza e gli appartenenti alle classi subalterne possono in certe occasioni scoprirsi stigmatizzati, non sicuri del modo in cui verranno ricevuti nel rapporto diretto»⁵⁶.

Nei confronti del gruppo pentecostale, molti miei interlocutori hanno messo in atto il classico processo di stigmatizzazione che tocca le comunità religiose, etniche o politiche minoritarie. La Chiesa «Vivere in Cristo» è stata ritenuta pericolosa, potenzialmente deviante rispetto ai comportamenti normali (l'entusiasmo sregolato dei suoi fedeli), animata da oscure intenzioni, considerata inferiore rispetto a istituzioni più solide (la Chiesa cattolica), paragonata ad altre comunità già note come devianti (Scientology). Il rifiuto è stato tanto più presente, quanto più era assente la conoscenza diretta del fenomeno. La conoscenza libresca, ma proveniente da altri ambiti di sapere affini, o percepiti come tali, ha evitato nei soggetti la stigmatizzazione più pesante, ma non una certa tendenza a sminuire la rilevanza del fenomeno stesso.

Dove il processo di stigmatizzazione è stato più significativo, esso ha seguito una tipica dinamica di separazione tra «identità sociale virtuale» e «identità attualizzata»⁵⁷. Dapprima è caduto il discredito sui membri della comunità. Come d'ordinario, essi sono stati declassati in base alla caratteristica totalizzante della loro identità religiosa, secondo quanto afferma lo stesso Goffman:

«Un individuo che potrebbe facilmente essere accolto in un ordinario rapporto sociale possiede una caratteristica su cui si focalizza l'attenzione di coloro che lo conoscono alienandoli da lui, spezzando il carattere positivo che gli altri suoi attributi potevano avere. Ha uno stigma, una diversità non desiderata rispetto a quanto noi avevamo anticipato»⁵⁸.

La loro appartenenza di gruppo ha cancellato tutte le altre caratteristiche dei soggetti dei miei racconti, che da parte dei miei interlocutori non

⁵⁵ *Ibidem*, p. 222.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 222-223.

⁵⁷ *Ibidem*, 17.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 20.

sono state né seriamente considerate né a volte nemmeno richieste. A partire da ciò, i miei interlocutori hanno poi seguito l'iter comune dei processi di stigmatizzazione: dapprima hanno messo in piedi una «teoria dello stigma, una ideologia atta a spiegare la sua inferiorità [dello screditato, *n.d.a.*]» e si sono preoccupati di «definire il pericolo che quella persona rappresenta talvolta razionalizzando un'animosità basata su altre differenze»⁵⁹. In secondo luogo, hanno attribuito ai soggetti della comunità «una vasta gamma di imperfezioni partendo da quella originaria», non mancando di conferire anche una serie di «attributi desiderabili ma non desiderati, specie di natura sovranaturale, quali il 'sesto senso'», come ad esempio una sorta di scaltrezza tesa all'inganno, che caratterizzerebbe i *leader* di quel tipo di comunità⁶⁰. In terza istanza, non sono mancati anche i nomignoli discreditanti, che fanno parte del processo di stigmatizzazione attraverso il potere della nomina. Interessante è stato anche il fascino oscuro che il movimento ha esercitato, suscitando la curiosità per gli aspetti più strani del rito e più torbidi dell'organizzazione. Anche questo è parte della costruzione sociale di un'identità svaloriante attribuita, di cui la stigmatizzazione è l'esito.

Come si è detto, il processo di stigmatizzazione della Chiesa «Vivere in Cristo» è avvenuto senza alcun contatto diretto. È ancora una volta Goffman a chiarirci le idee su come ciò possa avvenire, collegando certe modalità di stigma alla fama. La fama è una sorta di «riconoscimento cognitivo»⁶¹, finalizzato a situare un soggetto in una particolare identità sociale e condiviso da un circolo di persone più ampio di coloro che lo conoscono direttamente. In quanto soggetto pubblico, la Chiesa pentecostale gode di una nomea che va al di là del singolo gruppo sul territorio. La formazione dell'identità immaginata di una comunità non è un processo spontaneo e lineare di espressione di sé da parte di un soggetto collettivo. Essa è il prodotto artificiale dell'assemblaggio di una serie di elementi che la rappresentano parzialmente. Questa immagine in parte è prodotta dell'*agency* del soggetto stesso nell'autorappresentazione di sé – e a questo proposito la Chiesa «Vivere in Cristo» opera su più canali, dalla presenza online alle performance sulla pubblica piazza – ma in larga misura è l'esito di una serie di scelte, di enfattizzazioni, di occultamenti, che non derivano da quel soggetto e non hanno un solo responsabile né un vero e proprio autore. Tale gioco di rimandi imma-

⁵⁹ *Ibidem*, p. 21.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*, p. 112.

ginifici e rappresentazionali in un certo tempo finisce per avvolgere il soggetto pubblico in una fitta rete di solide precomprensioni, difficili da scalfire. Scrive Goffman:

«laddove un individuo possiede un'immagine pubblica, sembra che questa sia formata da una piccola scelta di fatti che possono essere veri per lui, gonfiati e drammatizzati attraverso il meccanismo pubblicitario e poi adoperati per dare un quadro completo di lui. Di conseguenza, si può presentare un tipo particolare di stigmatizzazione»⁶².

La stigmatizzazione di cui parla il sociologo è quella legata alla cattiva fama, l'infamia, che può colpire gli individui. Ma in egual misura, *mutatis mutandis*, può riguardare intere comunità. Lo stigma d'infamia funziona come un meccanismo di controllo sociale⁶³. Anche in questo caso, in maniera analoga a quanto detto per il senso comune in generale, la cattiva fama non ha quindi a che fare con l'esperienza diretta, ma con la diffusione dell'informazione, della pubblicità su un soggetto e con le dinamiche reattive che essa suscita. In definitiva, essa è un aspetto del senso comune con cui entra in una relazione di circolarità e attraverso il quale si autogiustifica. In primo luogo, la cattiva fama è il prodotto delle informazioni circolanti su un soggetto, in buona misura basate su concezioni pregiudiziali, che vanno a costituire la sua immagine pubblica. In secondo luogo, a sua volta la nomea negativa contribuisce a consolidare nell'opinione la certezza della verità espressa dal senso comune, a prescindere dalla prova empirica prodotta dall'esperienza diretta. Ora, un elemento che è emerso dalle mie conversazioni è che la Chiesa pentecostale sconta una cattiva fama. Questa nomea negativa in parte è prodotta dalle informazioni circolanti relative a comunità simili, presenti in altri contesti geografici (gli evangelici statunitensi), in parte si fonda sulla semplice somiglianza attribuita con comunità diverse, su cui già pesa una cattiva considerazione (Scientology), in parte deriva da antichi pregiudizi radicati nella cultura cattolica. Massimo Introvigne delinea con chiarezza i passaggi attraverso i quali questa nomea si consolida fino a divenire «moral panic»⁶⁴. Dapprima le minoranze religiose sono derubricate al livello di sette; questo meccanismo di controllo sociale è particolarmente presente nei contesti in cui le leggi garantiscono il pluralismo confessionale: l'unico modo per stigmatizzare un movimento

⁶² *Ibidem*, p. 116.

⁶³ *Ibidem*, p. 114.

⁶⁴ M. Introvigne, *The Elementary Forms of New Religious Life and the Law: «Sects», «Cults» and the Social Construction of Moral Panic*, in M. Serafimova - S. Hunt - M. Marinov - V. Vladov (edd), *Sociology and Law: the 150th Anniversary of Emile Durkheim (1858-1917)*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2009, pp. 104-115.

religioso risulta, a quel punto, non considerarlo una religione in senso pieno. In seconda battuta, l'adesione dei fedeli al movimento è considerato come il prodotto del lavaggio del cervello, della manipolazione mentale e di tecniche per il controllo della volontà. Infine viene data grande enfasi e visibilità nei media alla testimonianza dei fuoriusciti, considerati vittime di un sistema che li ha soggiogati, e ai casi reali di gruppi davvero devianti, che si sono macchiati di orribili delitti commettendo anche reati penali⁶⁵. Ma come ricorda lo stesso Introvigne, la questione non è la presenza di questi casi attestati, ma la loro prevalenza non attestata rispetto alla grande generalità dei movimenti presi in esame.

Lo sfondo cattolico della cultura italiana gioca probabilmente un ruolo nel nostro caso, anche per coloro che non vi si riconoscono apertamente; infatti è a partire dall'iniziale mancato riconoscimento che in Italia il cattolicesimo ha riservato al mondo protestante che le comunità pentecostali, che germinano dal tronco del protestantesimo, si ritrovano oggi senza collocazione categoriale certa per il senso comune. Prima che emerga ogni altra considerazione, esse sono percepite in via preliminare solo come una stranezza, un'anomalia, una devianza sociale o comunque come qualcosa di esotico e straniero, che non appartiene alla realtà italiana. Quest'ultima considerazione è particolarmente curiosa, in quanto la presenza pentecostale in Italia è attestata dai primi del Novecento, tanto da costituire per gli studiosi un vero e proprio «caso»⁶⁶. Ciò nonostante, le chiese pentecostali difficilmente sono percepite come una delle forme del cristianesimo italiano, e non invece come un'anormalità o una bizzarria straniera. L'anomia cognitiva del fenomeno nella coscienza collettiva diviene un'anomalia sostanziale dell'oggetto percepito. Quest'ultima obbliga i soggetti a ricercare paragoni in altre esperienze, eterogenee rispetto alla dimensione religiosa pentecostale (le sette, le *conventions* aziendali), per trovare coordinate cognitive utili a collocare il fenomeno in un orizzonte di senso comprensibile e condivisibile. In una realtà differente da quella italiana, che ha più familiarità con il pluralismo confessionale e la concorrenza religiosa, come quella americana, o quella africana, questi paralleli sarebbero probabilmente percepiti in una certa misura come incongrui e insufficienti. È vero che diversi studiosi sottolineano che tra la realtà dei convegni motivazionali aziendali e l'entusiasmo della liturgia di alcune chiese pentecostali, così come tra la rete di relazioni del movimento e il *multilevel marketing*, si

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 108-111.

⁶⁶ P. Naso, *Cristianesimo: Pentecostali*, Bologna, EMI, 2013, pp. 105-128.

riconosce una sorta di «aria di famiglia», in cui molti aspetti si somigliano, anche se altri differiscono. Ed è vero anche che la teologia di molto pentecostalismo insiste sugli aspetti del successo e dell'intraprendenza personale come segno della rinascita del fedele, costeggiando quindi l'immaginario di riferimento del capitalismo imprenditoriale. I legami tra il movimento e il mondo aziendale non mancano⁶⁷. Tuttavia non si può ridurre l'uno all'altro. Il rapporto tra i due mondi è complesso: da una parte l'impresa ha cercato di virare a proprio favore la rete di rapporti che le comunità pentecostali riescono a instaurare, ottenendo così una solida platea di consumatori, fruitori di servizi e di agenti di commercio, dall'altra il credo pentecostale ha motivato alcuni soggetti deboli (come le donne) all'intraprendenza, offrendo loro una possibilità di affermazione economico/sociale, altrimenti preclusa. Per questo motivo, va detto che anche se è difficile generalizzare, sia per la struttura acefala propria del pentecostalismo sia per la varietà delle motivazioni individuali che spingono i singoli verso tali esperienze di fede, ciò che i fedeli cercano nelle Chiese pentecostali è innanzitutto un'esperienza religiosa che, ai loro occhi, risulti autenticamente cristiana. Perlomeno questo è ciò che mi hanno detto le persone che ho incontrato nella Chiesa «Vivere in Cristo». Che tale ricerca spirituale riveli in seguito anche risvolti economici non è irrilevante ma non è la connotazione primaria del movimento e non rappresenta la motivazione originaria dei suoi aderenti. Il fatto però che la dimensione spirituale risulti ignorata o sminuita nella percezione collettiva sembra confermare che, nonostante la frammentazione in atto, il senso comune, nella realtà territoriale che ho considerato, mantiene un fondo condiviso di precomprensioni negative su alcune esperienze spirituali e di fede extracattoliche. Fatto salvo l'aspetto dell'orientamento di ciascuno verso la Chiesa di Roma, dall'adesione praticante all'ateismo, il pluralismo religioso, la concorrenza confessionale e la scelta individuale in campo religioso sono questioni ancora molto marginali nella mentalità comune. O si è cattolici di nascita, o si appartiene a qualche altra confessione straniera sempre per nascita e su base etnica (ad esempio i musulmani) o non si è credenti; molto difficilmente si comprendono scelte di fede particolari, se non nell'ottica del plagio, della debolezza psichica momentanea, del bisogno di riconoscimento da parte di un gruppo.

⁶⁷ N. Luca, *Multi-Level Marketing. At the Crossroads of Economy and Religion*, in L. Obadia - D.C. Wood (edd), *The Economics of Religion: Anthropological Approaches* (Research in Economic Anthropology, 31), New Delhi, Emerald Group Publishing Limited, 2011, pp. 217-239.

In sintesi, possiamo evidenziare alcuni elementi conclusivi. Un aspetto che ha accumulato quasi tutte le opinioni raccolte sul movimento pentecostale è il pregiudizio svalorizzante, che colpisce le comunità marginali. In maniera spontanea e irriflessa, il senso comune relega tali gruppi minoritari in una posizione di inferiorità e li stigmatizza caricandoli di una serie di qualità negative e di sospetti. Di fronte a queste comunità, vi è una sorta di tutela preventiva che di fatto rende difficile a questi gruppi farsi conoscere in maniera differente e fuori dalla cerchia ristretta del loro contesto. Come scrive Introvigne: «almost everywhere religious minorities become, rather than a social *agent* (let alone a social *resource*), a social *problem* and the subject matter of a moral panic»⁶⁸. La carenza di luoghi di incontro, dove è possibile uno scambio conoscitivo secondo modalità non pregiudiziali, aggrava la situazione. L'opinione derivata dal meccanismo della stigmatizzazione non è del tutto senza fondamento, né priva di una certa efficacia pratica. Lo stesso Introvigne ricorda che il pregiudizio poggia su alcune basi di fatti reali, non è mai del tutto inventato e funziona come protezione. Tuttavia sconta alcuni limiti: il primo è senza dubbio la genericità delle conoscenze che esprime, che se sono valide a un livello molto superficiale, lo sono molto meno a contatto con la complessità della realtà concreta. In altri termini, esso rivela più dello sguardo di coloro che lo esprimono di quanto non dica sulla realtà del suo oggetto. In secondo luogo, la stigmatizzazione spontanea può sfociare nel «moral panic», che è un costrutto sociale ben più complesso e problematico. Rilanciato dai media e rielaborato da essi in una nuova narrazione, il pregiudizio può divenire una struttura cognitiva socialmente condivisa, carica di un forte connotato affettivo, capace di catturare e distogliere l'attenzione del pubblico, conformare a sé l'opinione dei più e motivarne l'azione politica. In accordo con Philip Jenkins, lo stesso Introvigne sottolinea che «the elementary forms of new religious life have often been studied as quintessential targets of moral panic»⁶⁹. Le forme di tale opposizione dipendono dalle specifiche caratteristiche legali e culturali dei diversi contesti, ma la tensione tra la comunità maggioritaria e le minoranze religiose, spesso considerate semplicemente delle sette, può arrivare dalla stereotipizzazione negativa all'ostracismo e spingersi fino all'attiva persecuzione.

⁶⁸ M. Introvigne, *The Elementary Forms of New Religious Life and the Law*, p. 107.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 106.