

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

**Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia  
applicata**

**Corso di laurea in  
SCIENZE SOCIOLOGICHE**

*La negoziazione delle credenze in  
un'associazione aconfessionale. Caso  
studio: Operazione Mato Grosso*

Relatore:

Prof. Giuseppe Giordan

Laureando:

Alessandro Cazzola

Matricola 1222420

A.A. 2022/2023



# Indice

<b>Introduzione</b> .....	<b>5</b>
<b>Capitolo 1 Credenze, secolarizzazione e pluralismo</b> .....	<b>9</b>
1.1 Il “perché” delle credenze	10
1.2 La funzione sociale delle credenze	14
1.3 Religione e religiosità	18
1.4 La teoria della scelta razionale	19
1.5 Le teorie della secolarizzazione	20
1.5.1 La situazione italiana e l’”Eclissi del Sacro”	22
1.5.2 Le critiche	24
1.6 Il pluralismo religioso	26
1.6.1 Il caso italiano	27
<b>Capitolo 2 L’Operazione Mato Grosso</b> .....	<b>29</b>
2.1 La storia dell’Operazione Mato Grosso	29
2.1.1 La crisi politica e le morti dell’OMG	31
2.2 I valori dell’Operazione Mato Grosso	35
2.2.1 L’aconfessionalità	40
2.3 Aspetti organizzativi	41
2.4 Mappatura dei gruppi OMG nella provincia di Vicenza	44
<b>Capitolo 3 L’Operazione Mato Grosso per i volontari</b> .....	<b>47</b>
3.1 L’entrata in contatto con l’Operazione Mato Grosso	47
3.2 I valori per i volontari	51
3.3 La politica nell’OMG	62
3.4 L’esperienza religiosa nell’OMG	68
3.5 L’aconfessionalità e le sue interpretazioni	74
<b>Capitolo 4 Conclusioni</b> .....	<b>79</b>
4.1 L’Operazione Mato Grosso tra subcultura e controcultura	79
4.2 L’importanza della struttura	84
4.3 Il complesso ambiente religioso dell’Operazione Mato Grosso	85
4.4 Limiti della ricerca	88
4.5 Prospettive future	89
<b>Bibliografia</b> .....	<b>91</b>



# Introduzione

Il presente studio ha l'obiettivo di approfondire diverse questioni legate a quella che è l'Operazione Mato Grosso, associazione di volontariato fondata alla fine degli anni '60 dal sacerdote salesiano Ugo De Censi a Varese. Per quanto ciò che ha ispirato la ricerca in primo luogo sia proprio il dualismo tra il fondamentale valore dell'aconfessionalità e gli aspetti religiosi dell'OMG, sarebbe riduttivo limitare a questo gli elementi di interesse, soprattutto se si guarda all'intera OMG (così si usa solitamente abbreviarne il nome) con uno sguardo sociologico. La presente ricerca lo fa in particolare con la lente della sociologia della religione, concentrandosi appunto sulla questione dell'aconfessionalità e sulle influenze religiose che caratterizzano l'Operazione, senza comunque ignorare i temi legati ad esempio ai valori fondanti e al particolare assetto organizzativo della stessa, caratterizzato dal rifiuto di ottenere un qualsiasi riconoscimento formale di tipo giuridico ("L'Operazione Mato Grosso di fatto non esiste" dirà un intervistato, riferendosi a questo), o ad argomenti come la presenza o meno della politica nell'associazione.

Nell'analizzare queste questioni si è scelto di utilizzare i documenti "ufficiali" dell'Operazione - che come si vedrà sono limitati quasi unicamente a trascrizioni di discorsi del fondatore, anche per motivi ideologici - per ottenere una solida base teorica da poi ampliare adeguatamente attraverso sedici interviste semistrutturate, costruite per comprendere il punto di vista dei volontari su molteplici questioni. Le interviste si aprono con una domanda che mira a comprendere le modalità di ingresso nell'OMG come ciò che sta alla base poi della permanenza dei volontari, e proseguono approfondendo i temi legati a quelli che sono i valori alla base dell'attività dei volontari come da questi percepiti; l'eventuale cambiamento della religiosità dei volontari nell'OMG nel tempo; la questione dell'aconfessionalità; quella della politica e la visione o eventuali speranze dei volontari sul futuro dell'OMG. La composizione del campione è stata studiata per analizzare anche i cambiamenti che hanno caratterizzato l'Operazione (ed i suoi volontari) nei suoi 55 anni di attività, motivo per cui le interviste sono state indirizzate sia a volontari entrati nell'OMG di recente (dal 2015 in poi) sia a

persone che hanno fatto il loro ingresso nell'Operazione Mato Grosso prima del 2000. Delle sedici interviste dieci erano rivolte al primo gruppo e sei al secondo. Si è ritenuto inoltre di intervistare uomini e donne in egual numero. Ai sedici intervistati, originariamente, si sarebbero inoltre dovute aggiungere quattro o più personalità entrate in contatto con l'Operazione nei primi anni della sua attività: di fatto, individuare queste persone ed intervistarle si è rilevato estremamente complesso, per cui si è arrivati alla decisione di escluderle dal campione.

Ciò che ha portato alla volontà di indagare a fondo le già citate questioni è legato, oltre all'interesse intrinseco che queste suscitano, alla scarsità (se non totale mancanza) di studi sul tema già esistenti e alla fortissima presenza dell'Operazione in Veneto, in particolare nella provincia di Vicenza, rispetto ad altri territori. Per quanto riguarda il primo punto, analizzando la letteratura esistente si è giunti alla conclusione che esistono varie opere dedicate all'OMG (opportunamente citate in bibliografia), ma si tratta quasi esclusivamente di libri scritti da volontari che affrontano questioni quindi molto diverse da quelle qui approfondite. Per quanto riguarda invece il secondo punto, si è compreso che la provincia di Vicenza ospita un numero di gruppi legati all'OMG di molto superiore al resto del territorio italiano con l'eccezione delle zone di origine di questa (Varese e dintorni) e di alcune zone del Piemonte. Per quanto ciò non sia verificabile con dei dati quantitativi precisi, che l'OMG non raccoglie, si è comunque ritenuto opportuno completare la panoramica sull'Operazione utilizzando le poche informazioni disponibili per realizzare una mappatura dei gruppi nel territorio della provincia di Vicenza.

Per quanto riguarda la struttura della presentazione della ricerca, essa si articola oltre all'introduzione in quattro capitoli.

Nel primo capitolo, fondamento teorico della ricerca, si approfondiscono le teorie su credenze religiose e non, con particolare enfasi su quelle che tentano di spiegare la nascita delle stesse. Si fa riferimento ad autori tra i più conosciuti nell'ambito della sociologia della religione tra cui Enzo Pace, Sabino Acquaviva e Peter Berger, oltre a

prendere in considerazione autori considerati classici come Talcott Parsons ed Emile Durkheim. Alla fine del capitolo si introducono anche i concetti di secolarizzazione e di pluralismo religioso, che si ritengono rilevanti per l'approfondimento dell'oggetto di studio, considerando in particolare la situazione italiana per quanto riguarda entrambi i fenomeni.

Nel secondo capitolo viene invece presentato l'oggetto di studio, ovvero l'Operazione Mato Grosso. Nel farlo se ne espone la storia dalla fondazione fino ai giorni nostri, facendo riferimento a eventi caratterizzanti come sono indubbiamente state le crisi politiche. Se ne approfondiscono inoltre i valori come presentati dal fondatore Ugo De Censi e se ne definisce l'assetto organizzativo. Viene infine presentata la mappatura dei gruppi vicentini dell'OMG.

Nel terzo capitolo viene dato spazio a ciò che è emerso dalle interviste, iniziando anche a formulare delle teorie sugli aspetti di maggiore interesse quali aconfessionalità, religiosità e valori dell'OMG. Nel presentare le interviste vengono utilizzate numerose citazioni utili a comprendere i vari aspetti dell'Operazione Mato Grosso.

Il quarto e ultimo capitolo è dedicato alle conclusioni, in cui vengono ulteriormente sviluppate le teorie formulate precedentemente e che risultano utili per avere uno sguardo di insieme sulla ricerca, individuandone anche limiti e prospettive future. Si sostiene innanzitutto che l'OMG condivide caratteristiche di subculture e controculture, oltre a sottolineare la necessità di ottenere una più precisa definizione di quest'ultima categoria. Si guarda poi all'importanza della struttura organizzativa dell'Operazione e ai suoi effetti sulle questioni valoriali, tra cui la politica. Si sostiene inoltre che il particolare ambiente religioso nasca dall'interazione tra aconfessionalità e fondamenti religiosi dell'Operazione, per poi approfondire le questioni legate ai cambiamenti della religiosità personale dei volontari dopo le proprie esperienze nell'OMG tenendo conto in particolare delle teorie di Norris e Inglehart sulla religione come strettamente legata alla sicurezza esistenziale.

Si riconoscono poi i limiti della ricerca, limitata territorialmente e dal punto di vista del numero di intervistati, guardando poi alle opportunità future per quanto riguarda l'approfondimento di aspetti particolari dell'OMG (anche con metodi diversi da quelli

già utilizzati) e di questioni più generali, legate ad esempio alla negoziazione delle credenze in determinati contesti.



# Capitolo 1 – Credenze, secolarizzazione e pluralismo

Quando Ugo De Censi, nel 1967, organizzò la prima missione di quella che diventerà poco dopo l'Operazione Mato Grosso, lo fece nell'ottica di una messa in pratica di quelli che sono i valori che stanno alla base della religione cattolica e in particolare della congregazione dei salesiani (di cui faceva parte) in risposta ad una percepita disaffezione, giovanile in particolare, verso la pratica religiosa. Il salesiano era infatti responsabile degli oratori della Lombardia, e iniziò a notare appunto un calo nella partecipazione a cui decise di rispondere con un "ritorno alla base" della dottrina salesiana, coinvolgendo dei giovani per partire in missione verso il Brasile (verso la regione del Mato Grosso, appunto) per aiutare la popolazione povera del luogo. Per quanto l'Operazione sia fin da subito aconfessionale, è chiaro come il legame con delle credenze religiose (in questo caso cattoliche) sia fondamentale. Oltre a ciò, a influenzare i primi passi dell'Operazione è il contesto storico-sociale ed ecclesiale: possiamo inserire l'Operazione all'interno di quel profondo cambiamento progressista, culminato con il Concilio Vaticano II e il Sessantotto, che portò alla nascita di nuovi movimenti ecclesiali laicali, più o meno confessionali, in un periodo in cui peraltro il calo della pratica religiosa percepito da Ce Censi viene studiato estensivamente da autori come Acquaviva (1975) e Berger (1990). Per queste ragioni, in questo capitolo verrà analizzata la letteratura esistente riguardante il tema delle credenze (soprattutto religiose) per poi considerare la produzione sociologica sul tema della secolarizzazione e del pluralismo religioso, con particolare attenzione al caso italiano.

Non si è invece individuata una produzione rilevante sul tema che verrà approfondito successivamente nella ricerca, ovvero la negoziazione delle credenze in associazioni aconfessionali ma di stampo cattolico.

## **1.1 Il “perché” delle credenze**

In quanto parti centrali del processo che porta all’agire dell’individuo, lo studio delle credenze religiose è stato molto esteso in gran parte delle discipline che mettono l’agire umano al centro del proprio oggetto di studio: dall’economia alla psicologia, dalla sociologia alle scienze politiche. Per questo motivo anche gli studi su come e perché nascano le credenze non mancano di certo, e trattandoli è possibile spaziare tra gran parte delle discipline già citate.

Per credenze religiose si intende generalmente “l’insieme degli atteggiamenti che gli individui hanno nei confronti di un essere superiore o di una potenza percepita come trascendente o misteriosa” (Pace 2007, pp. 74), mentre con una prospettiva più generale esse possono essere definite in questo modo:

“Beliefs thus typically describe enduring, unquestioned ontological representations of the world and comprise primary convictions about events, causes, agency, and objects that subjects use and accept as veridical” (Connors, Halligan 2015, p. 2).

Tra gli studi che hanno tentato di individuare ciò che genera la necessità per l’essere umano di avere un sistema di credenze religiose interno, è possibile citare Acquaviva (1975; 1983) che, come poco più tardi Berger (1990), individuerà in dei precisi bisogni antropologici l’origine delle credenze. In particolare, per l’autore l’essere umano dispone di specifici bisogni primari di origine ereditaria che vengono poi mediati e raffinati dalla società fino a diventare dei bisogni più complessi che danno di fatto vita alle varie istituzioni sociali (tra cui la religione) in un processo in cui i bisogni primari portano ad azioni mirate a soddisfarli che si fanno via via più complesse necessitando poi di un ordine che sarà dato dalle istituzioni, create e legittimate dagli stessi bisogni ormai divenuti quelli che Acquaviva (1983) definisce “bisogni valori”. C’è quindi un’interazione tra questi bisogni primari, riassumibili nella necessità di ridurre l’ansia e l’incertezza insite nell’essere umano, e tra le manifestazioni sociali degli stessi, che rispondono a queste necessità con sistemi religiosi che rispondono anche al bisogno di diminuire la paura per la morte:

“L’uomo è stato costruito dalla sua filogenesi per avere paura della morte, altrimenti non avrebbe potuto sopravvivere. Quando si è sviluppata la neocorteccia e ha saputo che la sua battaglia era perduta, ha potuto vincere il terrore con la sua fede in una vita eterna. Una fede per secoli antropologica, per certi versi quasi naturale quanto la paura della morte” (Acquaviva 1983).

A ciò si aggiunge l’utilità dei sistemi di credenze in quelli che lo studioso definisce come processi di sublimazione: nel momento in cui non è possibile soddisfare un bisogno attraverso mezzi di basso livello, è possibile spostare la soluzione ad un livello diverso, ovvero, ad esempio, rispondere alla mancanza di amore con l’amore da e per Dio. Allo stesso modo, la religione copre il gap tra una necessità e l’impossibilità di soddisfarla. Oltre a questo, la religione risponde alla necessità di conoscenza interponendo un essere onnisciente tra ciò che è conosciuto e ciò che non lo è. Un altro bisogno che contribuisce a dar vita alle credenze è, per Acquaviva, quello di manipolare oggetti, che viene soddisfatto con un processo di sublimazione attraverso i riti religiosi, che a loro volta permettono alla vita religiosa di riprodursi giornalmente.

È simile, almeno dal punto di vista della presenza di determinati bisogni antropologici che portano alla nascita delle credenze, la visione di Berger e Luckmann (1969) nella loro celebre opera “La Realtà Come Costruzione Sociale”. Nella prospettiva proposta da Berger e Luckmann viene stabilito che l’ordine sociale nasce e termina nell’essere umano in risposta alla necessità di dare un ordine ad un’esistenza che altrimenti, sorretta unicamente da caratteristiche biologiche, sarebbe ingestibile e caotica. La religione e le credenze ad essa collegate sono nel contesto dell’ordine sociale degli universi simbolici, ovvero dei sistemi di legittimazione che fanno riferimento a realtà diverse da quella della vita di tutti i giorni. Proprio per questo la forma di legittimazione è la più alta possibile: in questo senso, le istituzioni sono legittimate da una divinità o comunque da qualcosa che è percepito come superiore al resto (anche la scienza e la filosofia sono considerati universi simbolici, in una teoria che in questo senso si avvicina alle idee di Durkheim) ponendo il livello di oggettività delle stesse a un livello cosmico.

Il processo di formazione dell'ordine sociale e degli universi simbolici deriva, come per Acquaviva, da una necessità antropologica dell'uomo. Nel processo di formazione dell'ordine sociale gli autori definiscono centrali le fasi di esteriorizzazione, oggettivazione e interiorizzazione: l'esternalizzazione dà un ordine ed una stabilità all'agire umano, che si consolida in delle istituzioni sociali che a loro volta rendono oggettivi gli elementi esteriorizzati che vengono poi riassorbiti dagli attori sociali nella fase della socializzazione.

Nel suo libro *La Sacra Volta* Berger (1990) definisce inoltre una più precisa teoria legata alla religione individuando gli elementi che portano alla sua esistenza e a quelli che la rendono pervasiva della vita sociale (Hjelm 2018): l'anomia, la teodicea, l'alienazione e la struttura di plausibilità. L'anomia è ciò che di fatto, per Berger, porta la società e l'individuo ad avere credenze: la naturale visione del caos come minaccia per la società porta gli esseri umani a gestirlo stabilendo un ordine sociale che dia dei significati e delle norme che lo spieghino, che sono poi costitutivi della religione nel contesto sociale come anche in quello individuale. Altro elemento di difesa e di spiegazione del caos è la teodicea, che inoltre legittima la sfera religiosa. L'alienazione, in Berger, è tratto di tutte le religioni: si tratta del momento in cui l'individuo vede il mondo intorno a lui come creato da una divinità e non da sé stesso e dalla società tutta. Le strutture di plausibilità sono invece strutture sociali che "proteggono" le credenze dagli altri sistemi religiosi, in competizione nella definizione della verità (Hjelm 2018), come anche dalla scienza. Il sistema consiste nella legittimazione delle credenze attraverso l'appartenenza ad una comunità che condivida le stesse.

Oltre alle teorie strettamente incentrate sull'azione individuale e sociale, sono molteplici i tentativi nel campo della psicologia e delle scienze cognitive che mirano a spiegare i processi appunto cognitivi che stanno alla base delle credenze. Queste teorie sono considerate importanti in quanto, se abbinate ad una struttura teorica che si concentri sulle implicazioni sociali delle credenze (come nel caso di Acquaviva e Berger), possono risultare molto utili nel definire e spiegare i fenomeni religiosi. Per Aaron C. T. Smith (2016) alcuni motivi che stanno alla base della necessità umana di sviluppare credenze sono: la necessità di possedere una solida base interpretativa attraverso cui

categorizzare ciò che accade intorno a noi e prendere delle decisioni; la necessità di mitigare l'ansia derivante dalle numerosissime scelte che vanno prese giornalmente; quella di generare un set di regole che possano dare forma e stabilità ad un ordine sociale (qui le teorie psicologiche si intersecano quindi con quelle sociologiche). Altre credenze potrebbero invece essere semplicemente dei riflessi di altri sistemi cognitivi, per cui rimuoverle richiederebbe più sforzo che mantenerle. In ogni caso, l'insieme delle credenze individuali tende normalmente ad essere coerente, in quanto si persegue naturalmente una stabilità delle stesse attraverso processi quali la mitigazione della dissonanza cognitiva.

Nella classificazione di Smith, la religione è una credenza che presenta un valore massimo sia nella scala che va da credenze sull'ordinario a quelle sullo straordinario che su quella da triviale a fondamentale, avendo un effetto importante sull'agire dell'individuo in quanto gli fornisce una mappa dei significati attraverso cui egli si orienta. La categoria, comunque, include anche credenze diverse dalla religione in quanto per Smith come per Tetlock (2000) il concetto di sacro può essere sviluppato individualmente.

Rimanendo nel campo delle teorie cognitive, Connors e Halligan (2015) sviluppano una teoria su un modello lineare di formazione delle credenze che prevede cinque fasi: il tutto inizia da un *trigger* che può essere, ad esempio, una qualsiasi esperienza disallineata dal nostro set di credenze che porta a generare la base generale di una nuova credenza. Tale *trigger* può anche nascere da processi di socializzazione o comunque da un qualche tipo di influenza sociale. Il secondo passaggio è quello definito "search for meaning" in cui l'individuo tenta di spiegare la credenza generata dal già citato *trigger* e di integrarla nel suo sistema di credenze esistenti, giungendo ad un compromesso tra l'integrazione della nuova credenza e l'evitare l'occorrenza di uno stato di dissonanza cognitiva. Il terzo stadio è quello del "candidate belief evaluation", in cui avviene una valutazione della "proto-credenza" (che ha più probabilità di essere integrata nel proprio sistema di credenze se è rilevante emozionalmente e/o originariamente portata da un gruppo sociale di riferimento, o se è coerente con il nostro set di credenze). Il punto successivo è quello in cui si accetta la credenza (accepting or

holding a belief). L'ultimo passaggio, "consequential effects of holding the belief", indica gli effetti che porta la credenza nel comportamento e nel modo di pensare dell'individuo.

## ***1.2 La funzione sociale delle credenze***

Se negli approcci citati viene definita una precisa origine dei sistemi di credenze, che vengono poi inseriti e contestualizzati in merito all'ambiente sociale, negli studi riconducibili ad un approccio più marcatamente funzionalista il principale obiettivo è quello di individuare il ruolo che hanno le credenze nel sistema sociale: proprio questo era l'obiettivo di Emile Durkheim (2013) nella sua opera "Le Forme Elementari della Vita Religiosa". Si può dire che per Durkheim le credenze e in generale la religione nascono, si modificano e si individualizzano solo in un processo collettivo, che è poi l'unica modalità attraverso cui esse si mantengono vive. Da questo processo nascono poi quelle che sono le categorie mentali e le principali istituzioni sociali, e come vedremo il concetto religioso è più legato a questo tipo di rappresentazioni collettive che alla presenza effettiva di dei o simili. Nell'opera lo studioso costruisce il suo apparato teorico su una ricerca empirica basata sul totemismo nelle popolazioni indigene australiane, suggerendo in linea con il filone funzionalista che la comprensione appunto delle forme elementari della religione potesse permettere poi una generalizzazione che comprendesse anche i più complessi sistemi occidentali. È da questo approfondito studio che nasce la definizione di religione come sistema di credenze e riti, che riassume fondamentalmente gli elementi ritenuti fondamentali dal sociologo che ruotano tutti attorno al concetto di sacro: un qualcosa di altro rispetto al profano che nasce comunque da un processo sociale e che diviene il punto focale delle credenze e dei riti che permettono poi al sistema religioso di riprodursi (Durkheim 2013). Proprio questi sono considerati inscindibili dalle credenze: per Durkheim il rito è ciò che permette alle idee religiose di continuare ad esistere e di riprodursi nel tempo, donando ai credenti

“impressioni di gioia, di pace interiore, di serenità, di entusiasmo, che costituiscono, per il fedele, come la prova sperimentale delle sue credenze” (Durkheim 2013, p. 483). Detto questo, nell’opera si giunge alla conclusione che le religioni siano ciò che ha permesso lo sviluppo delle categorie mentali fondamentali come anche delle principali istituzioni sociali. La religione sarebbe, infatti, strettamente connessa con quella che è la “società reale”: essa verrebbe riflessa in modo comunque idealizzato (pur mantenendone anche gli elementi negativi) attraverso quella che Durkheim definisce una sovrapposizione del sacro alla stessa, soddisfacendo quelle che sono le naturali aspirazioni umane. La presenza di una tendenza a formare credenze su un ideale è poi spiegata da Durkheim come una risposta allo stato che egli definisce come di effervescenza collettiva: l’intensità della vita collettiva porta l’individuo a provare sensazioni che può spiegare unicamente tramite la già citata sovrapposizione tra mondo profano e mondo sacro in un processo che porta all’oggettivazione di tali sensazioni e appunto alla creazione di ciò che è sacro, che diviene poi oggetto di riti che assolvono la funzione di “disciplinare” chi vi partecipa. A ciò è anche collegata la riproduzione della società, che avviene proprio attraverso la continua formazione di ideali. Sono questi stessi ideali che permettono poi all’individuo di idealizzare a sua volta, in risposta alle necessità date dalla vita collettiva. Proprio in riferimento a questa intuizione, Durkheim riconosce inoltre una tendenza degli individui a individualizzare gli ideali portando ad un progressivo distacco tra ideale sociale ed individuale. Durkheim riconosce quindi delle forme di credenza individuale, derivanti comunque da quelle sociali ma dati dalla tendenza dell’individuo appunto a personalizzare le proprie credenze facendo comunque riferimento alla società, anticipando una corrente di studi che prenderà poi forma, ad esempio, in Luckmann (1969). Detto questo, Durkheim rifiuta il tipo di pensiero che tende a fare della religione cosa individuale, in quanto esula dagli scopi che hanno per lo studioso le forme religiose, ovvero da tutto ciò che concerne l’integrazione sociale data dalle esperienze collettive rappresentate ad esempio dai riti. Questa concezione non descrive la religione come fatto sociale in diretto contrasto con la definizione di Durkheim. È chiaro come per Durkheim le credenze nascano e mutino solo ed esclusivamente nell’esperienza collettiva di un individuo, necessitando inoltre della stessa per non estinguersi. Per

questo punto di vista, anche qualsiasi celebrazione collettiva deriva da una forma di pensiero di tipo religiosa. Inoltre, per quanto riguarda l'insieme delle conoscenze religiose e quindi della funzione puramente conoscitiva della religione, esse rispondono a delle domande che per Durkheim si riferiscono ad un ambiente comune con quello scientifico: quest'ultimo introduce, nella spiegazione del già citato ambiente, uno spirito critico assente dalla religione (Durkheim 2013, p. 495) che lo porterà ad essere il mezzo più adatto a conoscere la realtà. Per Durkheim il processo è già in atto in determinati sistemi, come quello del cristianesimo in cui alla scienza è già stato delegato lo studio di ciò che non è sacro. Il pensiero logico su cui si basa la scienza è inoltre ricondotto alla stessa matrice del pensiero religioso: la produzione sociale di concetti condivisi che traggono la loro legittimità oggettiva dallo stesso fatto che si sono potuti riprodurre. Detto ciò, la scienza non potrebbe mai sostituire la religione come motore che porta le persone ad agire, secondo l'idea che la religione è azione (Durkheim 2013, p. 495). Le credenze religiose sono la base per l'azione umana, compito a cui la scienza non potrà mai adempiere. Per questo la religione non potrebbe mai sparire completamente, seppur perdendo appunto la competenza relativa all'ambito conoscitivo.

Rimanendo nell'ambito del funzionalismo, Parsons (1996) analizza l'azione sociale partendo da un punto di vista secondo cui la stessa non avviene per esclusiva spinta individuale ma in seguito ad una serie di influenze del sistema culturale. Per quanto la religione e quindi le credenze religiose non siano trattate estensivamente nell'opera, il centro della teoria di Parsons è fondato proprio sui valori che attraverso le norme che contribuiscono a produrre permettono il mantenimento dell'equilibrio delle varie componenti che contribuiscono a formare una società.

Nella sua opera "Il Sistema Sociale", Parsons dedica un capitolo alle credenze, partendo dall'assunto che come in una cultura è fondamentale la presenza di un comune sistema di significati è anche importante un sistema di credenze, interiorizzate dal soggetto e che hanno un preciso collegamento con la realtà (che certo può provocare delle distorsioni). Parsons parte dalla sua trattazione sugli orientamenti di valore e individua un'interdipendenza tra essi e i sistemi di credenze, con i secondi che danno un significato conoscitivo ai primi, legittimandoli da questo punto di vista (Parsons 1996). Questo



ruolo è particolarmente importante per quanto riguarda il concetto di ideologia dell'autore, oltre a essere fondamentale per l'orientamento cognitivo (Parsons 1996). Le credenze vengono comunque distinte dall'autore in modo duplice: in empiriche e non empiriche, e in esistenziali o valutative. Per quanto riguarda la prima divisione, le credenze empiriche sono quelle che sono effettivamente verificabili attraverso le scienze empiriche o comunque attraverso procedimenti razionali mentre le credenze non empiriche sono poste oltre la metodologia delle scienze, non essendo dimostrabili o confutabili. La seconda divisione parte invece da un diverso scopo legato alle credenze: nel primo caso il soggetto ha fini conoscitivi ed è portato all'accettazione delle proposizioni relative alle sue credenze, nel secondo il *focus* si sposta sull'azione, con il soggetto che considera appunto anche l'azione legata alla credenza che comunque deve fare da base non solo ad uno scopo strumentale ma anche al benessere della collettività (altrimenti si tratterebbe solamente di credenze strumentali). Il soggetto deve insomma "sentire che il benessere del gruppo è legato al mantenimento delle credenze e alla loro attuazione" (Parsons 1996). Le combinazioni delle classificazioni qui descritte permettono inoltre a Parsons di identificare quattro tipi di sistemi di credenze: quello scientifico (empirico e esistenziale), filosofico (non empirico ed esistenziale), ideologico (empirico e valutativo) e religioso (non empirico e valutativo). Approfondendo il concetto di ideologia, Parsons afferma che per quanto basata appunto su dati empirici essi possono e devono fondersi con dati non empirici nel caso ciò sia necessario nella legittimazione di scopi e valori dell'azione collettiva. Le credenze religiose percorrono invece il percorso inverso, partendo da presupposti non empirici che vengono poi ricollegati alle loro implicazioni sulla natura empirica (Parsons 1996). I sistemi di credenze, in particolare quelli ideologici, sono poi soggetti a forti tensioni derivanti da distorsioni tra esse ed i sistemi valoriali, che vengono compensate con delle "distorsioni ideologiche" e con la protezione del "credente" da tutti gli elementi che potrebbero fargli questionare ciò a cui crede, elaborando delle precise risposte a quelle che potrebbero essere le domande.

Parsons approfondisce poi le credenze religiose, definendole centrali nella definizione delle questioni morali riguardanti l'azione (Parsons 1996) e affermando quindi che esse

hanno un ruolo nel campo dell'integrazione sociale sia dal punto di vista dell'azione sociale come dal punto di vista della ricerca di significato. Queste credenze possono essere personali come istituzionalizzate. Le norme morali che derivano da questi sistemi di credenze come anche il loro significato sono poi legittimate da quello che è il sacro, in un'accezione già usata da Durkheim. Le credenze hanno poi un'utilità nella gestione di elementi della vita umana che sono considerati privi di senso, come la morte o la sofferenza, che vengono compensati da proposizioni dei vari sistemi religiosi che pongono la fase di riequilibrio dopo la morte terrena (il paradiso nel cristianesimo) o nel futuro, dopo un processo di miglioramento del sistema sociale. Nel secondo caso riveste grande importanza l'interiorizzazione delle norme, in quanto l'individuo deve sentirsi parte di un processo a cui contribuisce attivamente ma che avrà fine solo dopo la sua morte.

### ***1.3 Religione e religiosità***

Come Parsons, anche Simmel ritiene che la religione sia frutto di un processo di esteriorizzazione e istituzionalizzazione, in questo caso di quella che da egli viene definita religiosità. Per Simmel la religiosità è una forma base della vita sociale, e in particolare uno stato d'animo attraverso cui l'anima esplora e comprende il mondo (Simmel 1993, Laermans 2006). Questo stato d'animo personale, comunque, è collegato come in gran parte delle teorie di Simmel (Laermans 2006) ad un conflitto tra l'appartenenza ad un ordine superiore e una natura di questo ordine abbastanza astratta da impedire che questa stessa appartenenza annulli l'individualità. La religiosità è poi sì una dimensione individuale, ma non può esistere al di fuori dell'interazione sociale. Questa dimensione è basata proprio sul concetto di credenza, intesa nel senso più generale come la fiducia in qualcosa non sottoposta a particolari verifiche empiriche, senza cui secondo Simmel la società come la conosciamo non potrebbe sopravvivere.

L'altra dimensione fondamentale è quella della coesione sociale: l'appartenenza ad un ordine sociale superiore porta l'individuo a rispettare delle obbligazioni morali verso il suo gruppo, in un'idea che rispecchia quella di Durkheim.

La religione è, come detto, il frutto di un processo di istituzionalizzazione della religiosità in cui essa assume una forma autonoma e, per via di questa forma, muta diventando qualcosa di diverso. La religione assume poi uno scopo, oltre che purificativo nei confronti della religiosità, di riconciliazione tra le persone ad essa appartenenti come anche di riduzione della distanza tra i bisogni e la loro differenziazione e tra l'immagine ideale del mondo e il mondo effettivamente esistente, in una prospettiva simile a quella del già citato Acquaviva. Il bisogno umano legato alla religione, comunque, subisce per Simmel degli effetti da parte della modernità: la sua nuova velocità e imprevedibilità non permette di cercare nella religione una risposta all'incertezza.

#### ***1.4 La teoria della scelta razionale***

Altra prospettiva teorica che è stata sfruttata per lo studio delle credenze e delle religioni è quella della teoria della scelta razionale, sviluppata principalmente da autori quali Stark, Finke, Iannaccone, Bainbridge (Pace 2007). Si tratta di una teoria che ha avuto un'indiscutibile diffusione massiccia sia nel campo delle scienze sociali che in quello dell'economia e della psicologia (Sun Ki Chai 2003). È stata appunto anche utilizzata nello studio delle religioni, ponendo alla base l'idea che un individuo effettua costanti calcoli costi-benefici nelle sue scelte: anche nella scelta delle credenze a cui fare riferimento si considera quindi l'insieme di vantaggi e svantaggi percepiti dall'individuo (Pace 2007). Per quanto riguarda i sistemi religiosi, essi vengono analizzati come parte di un contesto di domanda-offerta in cui è l'offerta a generare la domanda. La teoria, di gran successo in quanto molto generalizzabile e affidabile nel prevedere numerosi

comportamenti, è stata spesso oggetto di controversie nel campo della sociologia della religione e non solo (Fararo 2002, Sun Ki Chai 2003) in quanto considera l'azione individuale come guidata unicamente dalla volontà di massimizzare un certo tipo di guadagno personale - peraltro in contrasto con evidenze empiriche che individuano spesso nell'agire sociale tratti altruistici e simili - e perché considera le credenze come necessariamente derivanti da evidenze empiriche (Sun Ki Chai 2003), allontanandosi quindi da quelle che sono invece le credenze religiose. Oltre ciò, è stato spesso criticato l'approccio individualistico alla base della teoria (Fararo 2002). In risposta a queste problematiche vari autori hanno proposto delle migliorie applicabili alla teoria. Un esempio è Sun Ki Chai (2003), che propone un modello che punta a non considerare le credenze come date ma a individuare come nascono e cambiano, attraverso un sistema di coerenza individuale basato sul cambiamento della percezione di probabilità e utilità che permette di ridurre il dubbio insito nelle proprie scelte, agendo inoltre in un *frame* relativo alla propria identità.

### ***1.5 Le teorie della secolarizzazione***

Considerando che il soggetto della presente ricerca si presenta come un'organizzazione aconfessionale, nonostante le evidenti radici cattoliche, che si è sviluppato in un periodo di grande interesse per quanto riguarda lo studio sociologico della religione (Giordan 2014) può essere utile analizzare quelli che sono stati i vari punti di vista sulle questioni legate all'evoluzione della religione nelle società definite moderne. Assumono particolare rilevanza, in questo campo, le teorie della secolarizzazione: si tratta di un punto di vista per cui all'avvento della moderna società industrializzata sarebbe corrisposto un declino della partecipazione religiosa in generale e una progressiva separazione della stessa dalle strutture e dalle istituzioni tipiche degli stati nazionali. In particolare, si evidenzia la nuova mancanza di influenza delle religioni tradizionali sulla

sfera dell'agire dei soggetti (Abbruzzese 2015). Le teorie della secolarizzazione, comunque, sono diverse tra di loro e si interrogano su diversi aspetti della stessa. Martin (2005) divide il dibattito sulla secolarizzazione in tre correnti. Il modello definito standard si riferisce all'analisi del calo della partecipazione religiosa e della rilevanza della religione stessa tra il 1870 e il 1960 e vede un confronto tra chi crede che l'attività religiosa si rinnovi costantemente in condizioni di pluralismo, come Stark (2000) e chi ritiene che invece esse abbiano effetti opposti (Berger 1990); chi pensa invece che il calo generalizzato della partecipazione nelle associazioni volontaristiche colpisca in particolare la religione che quindi si trova in una fase di declino inarrestabile (Grace Davie 1994, Steve Bruce 2002). C'è poi una corrente che analizza la differenza tra Europa e Paesi che vedono una "rinascita" della religione come gli USA, per cui ci si chiede se l'eccezione possa essere la prima (Martin 2005, Berger 1999, Davie 1994) o la seconda (Bruce 2002). C'è poi un terzo insieme di teorie che guardano al cambiamento del ruolo femminile all'interno delle religioni come parte del processo di secolarizzazione. Anche Giordan (2014) individua tre diversi concetti di secolarizzazione, ovvero la differenziazione funzionale delle varie sfere sociali, la progressiva scomparsa della religione e la privatizzazione della stessa.

Il concetto, declinato come il già citato "modello standard" da Martin è stato comunque esplorato fin dagli albori della sociologia, anche a causa del preponderante positivismo in cui la stessa è nata per cui si vede la religione come non razionale, con Comte che nella sua fase positiva auspicava una situazione secolarizzata generale e Weber che aveva individuato nel processo di disincanto attraversato dalla società industriale un principio di questo fenomeno (Pace 2007). Anche Durkheim, come visto nel precedente paragrafo, aveva individuato un declino delle principali forme religiose organizzate poi legato ad una minore coesione sociale. Le analisi sono poi proseguite, con un particolare interesse dimostrato dalla disciplina a partire dagli anni '60 del 1900 fino ad oggi. In questa fase la teoria della secolarizzazione è stata trattata alla stregua di un dogma (Giordan 2014). Dagli anni '90 circa, inoltre, il concetto è stato rivisto alla luce di un nuovo sviluppo della religione in gran parte del mondo anche da autori che avevano teorizzato il declino della religione nelle prime fasi, come Berger (1990), e questa

crescita delle dimensioni religiose in numerosi Paesi unita a processi come importanti fenomeni migratori, globalizzazione e sviluppo dei nuovi media ha portato ad una maggiore pluralità religiosa (Yang 2014) e quindi ad un rinnovato interesse per il tema del pluralismo.

### **1.5.1 La situazione italiana e “l’Eclissi del Sacro”**

Analizzando comunque i dati relativi alla situazione italiana si conferma una tendenza che era già stata individuata da Acquaviva (1968): se grandissima parte della popolazione si definisce come cattolica (79%, dati Eurobarometro 2021), evidenziando quindi la dimensione identitaria e il profondo legame tra identità nazionale italiana e religione, la pratica è in calo costante e solo il 25,1% degli intervistati al 2019 (dati ISTAT) partecipa ai riti almeno una volta alla settimana, percentuale leggermente più bassa al nord e al centro (rispettivamente 23,2% e 20,1%) e più alta tra sud e isole (30,9% e 29,3%). Il *trend* si conferma confrontando i dati con quelli del 2001, in cui si registra una percentuale di persone che partecipano ai riti almeno una volta a settimana del 36,4% a livello nazionale, anche in questo caso con differenze territoriali per cui al nord e al centro la percentuale scende a 35,1% e 29,7% e al sud e isole sale a 42,4% e 40,2%. Facendo riferimento al dato riguardante la percentuale di persone che si definiscono cattoliche va anche specificato che tra di esse non si trova comunque una totale omogeneità nell’intendere e nel vivere la religione, e anzi nel contesto cattolico italiano si registra grande diversità interna (Garelli, Guizzardi, Pace 2003; Burgalassi 1970).

Confrontare i dati italiani con quelli europei permette di comprendere come questa tendenza sia presente in gran parte del continente, con il caso italiano che mantiene comunque delle specificità, come sottolineato da Gubert e Pollini (2006) nell’analisi dei dati della ricerca condotta dall’European Values Study. In Italia ci si identifica con il cattolicesimo di più rispetto alla maggior parte dei Paesi europei con l’eccezione di Irlanda e Portogallo, ma la pratica è comunque bassa rispetto a questa identificazione. Oltre alle già citate differenze territoriali, ha un effetto sulla partecipazione la dimensione dei centri urbani: più grande è la città e più bassa è la partecipazione, a causa (si suppone) della mobilità verso le grandi città che rende complessa la formazione di legami attraverso le funzioni religiose per la separazione dalla dimensione territoriale

delle parrocchie. Elemento particolare è la percentuale di persone che a 12 anni partecipa ai riti religiosi almeno una volta a settimana, che in Italia è molto più alta rispetto agli altri Paesi europei: si suppone quindi che la funzione delle parrocchie come agenti di socializzazione abbia ancora un ruolo importante, almeno in età giovanile, grazie alla forte presenza territoriale delle stesse.

L'analisi dei comportamenti legati alla morale, analizzati ad esempio in una ricerca del 2003 di Garelli, Guizzardi e Pace, rileva una generale contrarietà verso l'influenza della Chiesa Cattolica sulla politica e sulle questioni morali pubbliche, mentre per quanto riguarda l'ambito della morale privata è presente un'influenza religiosa sull'atteggiamento verso questioni come l'aborto e l'eutanasia. In ogni caso ci si rende conto che la risposta alle problematiche morali è sempre più legata ad un processo individuale più che ad un riferimento ad una sfera di significato come può essere quella religiosa.

Varie ipotesi sono state fatte per cercare di individuare le cause di questo processo: Acquaviva analizzò quella che egli definiva crisi del sacro attraverso l'analisi della pratica religiosa, considerata come miglior indicatore dell'effetto della religione sulla vita quotidiana (si divideva infatti l'esperienza religiosa in primaria quindi sentita personalmente, secondaria quindi riprodotta attraverso dei riti e terziaria quindi caratterizzata più da elementi dati dalla tradizione e quindi con un significato meno forte) e individuò alcune ipotesi in merito. Innanzitutto, l'inizio del processo della dissacrazione in sé viene posto nel periodo successivo al 1000, in cui inizia a farsi sempre più importante la dimensione del profano rispetto al sacro. Il processo accelererebbe poi con l'urbanizzazione e l'industrializzazione: la prima porterebbe delle mutazioni nelle grandi istituzioni quali la famiglia, poiché l'apertura verso l'esterno porta ad un calo dell'importanza della dimensione religiosa; la seconda porterebbe con la divisione in classi che ne è scaturita una tendenza delle classi operaie ad identificarsi con posizioni irreligiose in contrasto con i messaggi religiosi fatti propri dalle classi borghesi. Lo stesso ambiente della fabbrica diventerebbe poi una vera e propria zona di diffusione degli ideali irreligiosi delle classi operaie.

I già citati processi porterebbero poi ad un cambiamento nella gestione individuale del tempo, con la gran parte di esso occupato e con la conseguente mancanza di tempo dedicato alla spiritualità. In relazione a questo, si ipotizza che le strutture psicologiche

da cui nasce la necessità religiosa umana possano mutare in risposta all'avanzamento della tecnica e quindi alla razionalizzazione della società. Queste mutazioni psicologiche sarebbero quindi legate al tempo, alla moltiplicazione degli stimoli emotivi che lascia meno spazio alla religione e alla dimensione cognitiva per cui la diffusione della conoscenza scientifica e tecnica sostituirebbe la necessità di avere un pensiero religioso. Su questo ultimo punto, comunque, Acquaviva sostiene che le due dimensioni non siano necessariamente autoescludenti.

Acquaviva analizza anche teorie di stampo storicistico come quelle di De Martino, che sostiene che il processo di dissacrazione nasca dalla tendenza del cristianesimo a portare la dimensione del mito all'interno della storia riducendone il valore sacrale, ritenendolo comunque troppo semplificante. Allo stesso modo espone un certo scetticismo verso le teorie di privatizzazione della religione formulate ad esempio da Luckmann, ritenendo che il suo concetto di religione invisibile non possa definirsi propriamente religione a causa della mancanza della dimensione del radicalmente altro. Per Acquaviva, comunque, il pensiero religioso e mitologico deriva da una necessità psicologica, il che rende difficile una totale sparizione della religione stessa. Nella modernità questo tipo di pensiero tenderebbe a riflettersi su elementi culturali secolarizzati. Non si esclude comunque che questa dimensione psicologica si modifichi nel tempo in risposta agli stimoli della modernità, come anche in risposta alla sempre maggiore aspettativa di vita che riduce l'utilità del pensiero religioso dal punto di vista della gestione della paura della morte.

### ***1.5.2 Le critiche***

Le teorie della secolarizzazione non sono comunque accettate totalmente, e anzi attirano critiche da vari studiosi come Martin e Casanova, che in particolare si interessa del "ritorno" della religione sulla sfera pubblica.

Uno dei più grandi critici della teoria della secolarizzazione, soprattutto se vista come paradigma, è appunto Martin (2005). Egli ritiene che il concetto di secolarizzazione non sia applicabile universalmente e anzi sia al massimo associabile alla situazione dell'Europa occidentale in relazione con l'oggettivo calo della pratica religiosa (di cui si preferiscono tipologie più legate all'aspetto spirituale), la disillusione verso le istituzioni



tradizionali e fenomeni di individualizzazione, il tutto presumibilmente dovuto a elementi come la rilevanza delle élite secolari, l'impatto esteso dell'illuminismo nei rapporti tra Chiesa e Stato e le tendenze individualistiche e anti-autorità che hanno seguito il '68 (Berger 1999). In questo senso, lo studioso considera importante nell'analisi del (presunto) calo dell'importanza delle religioni il già citato approccio di Parsons (1979; 1996) sulla differenziazione sociale. In ogni caso, Martin analizza la situazione legata alla religione in vari Paesi individuando elementi che ne favoriscono lo sviluppo come il pluralismo (tesi opposta a quella del primo Berger) e la conseguente separazione tra Stato e Chiesa, come nel caso degli USA, o dell'avvicinamento di questi per affrontare una minaccia esterna, come nel caso della Polonia ai tempi dell'Unione Sovietica.

La questione è affrontata anche da Norris e Inglehart (2007), che criticano le teorie tradizionali della secolarizzazione e che, basandosi sui dati del progetto "World Values Survey 1981-2001" sviluppano una ricerca quantitativa che permette ai due autori di sviluppare una nuova teoria in grado di spiegare il calo nella pratica in occidente, con l'eccezione rappresentata dagli USA, e la quota di fedeli costantemente alta in gran parte del resto del mondo. A partire dai dati, Norris e Inglehart ipotizzano un collegamento fondamentale tra sicurezza esistenziale, background culturale dei vari Paesi e religione (Norris, Inglehart 2007). Si suppone quindi innanzitutto che la religione agisca come argine rispetto al rischio e all'insicurezza percepito dagli individui rispetto la propria vita, che però cala con l'avanzare dell'industrializzazione: i paesi più sviluppati, quindi, registrerebbero sempre meno fedeli proprio a causa dell'aumento della sicurezza esistenziale. In questo caso si spiegherebbe anche l'eccezione rappresentata dagli USA, che presenta sistemi di welfare meno sviluppati che risulterebbero in una minore sicurezza esistenziale (Norris, Inglehart 2007). Oltre a questo fattore andrebbe inoltre considerato, come detto, il background religioso dei vari Paesi: si suppone che questo porti a sviluppare dei valori che diventano parte della cultura nazionale anche slegandosi dalla religione. Questi valori cambierebbero chiaramente col tempo, comunque, con l'avanzare del calo dei fedeli che mantengono le tradizioni religiose. Gli autori non rifiutano quindi la teoria della secolarizzazione in sé, ma la reinterpretano come fenomeno legato a fattori quali sviluppo (dal punto di vista dell'industrializzazione) e caratteristiche culturali del singolo territorio, trovando un

riscontro nei dati: ad esempio, si afferma che indicatori standard come Pil pro capite di un paese, diffusione di Aids/Hiv, accesso a fonti di acqua potabile e numero di medici per 100000 abitanti permettono di prevedere con ragionevole precisione la frequenza di partecipazione ai riti e di preghiera degli abitanti (Norris, Inglehart 2007).

Si ritiene insomma che la secolarizzazione vada trattata come una possibilità interpretativa e non come un paradigma, considerando anche come la rilevanza pubblica della religione, che si vedeva in forte calo secondo le teorie della privatizzazione, abbia visto nuova vita negli ultimi anni (Casanova 2000; Giordan 2014).

## ***1.6 Il pluralismo religioso***

Con la crescita dell'attività religiosa in molti Paesi del mondo, soprattutto sotto forma di movimenti di tipo entusiastico o carismatico (Martin 2005; Pace 2007), e con fattori come i crescenti movimenti migratori e di globalizzazione che la favoriscono, cresce anche l'interesse per lo studio di ciò che viene comunemente definito pluralismo religioso. Il concetto va specificato secondo Beckford (2014) distinguendo diversi significati spesso attribuiti al termine: il pluralismo inteso in senso descrittivo come la diversità religiosa presente in una data società e verificata empiricamente (che a sua volta comprende la diversità tra diverse religioni, quella interna alle religioni e quella relativa ai singoli attori); il pluralismo religioso come fattore sociale considerato positivo; il pluralismo come insieme di leggi e norme che agiscono sulla diversità religiosa e infine il pluralismo religioso come dimensione relazionale presente nell'interazione quotidiana in contesti in cui la diversità religiosa assume un ruolo rilevante.

Yang propone inoltre una divisione tra la dimensione individuale e sociale del pluralismo, con la prima che riguarda un atteggiamento tollerante verso le altre religioni (nel caso specifico del pluralismo religioso) e la seconda che riguarda l'atteggiamento sociale nella gestione della presenza di diversità religiosa.

Il pluralismo religioso (nell'accezione di diversità religiosa) va considerato comunque

tenendo conto dei processi di negoziazione tra “la necessità di assolutezza di ogni sistema religioso e i contesti culturali e sociali in costante cambiamento” (Giordan 2014, pp. 3), che portano ad una nuova libertà di scelta religiosa la quale a sua volta conduce a processi di individualizzazione e personalizzazione delle credenze che porta ad una modificazione dei rapporti tra “credenti” e istituzioni religiose tradizionali, mettendo la dimensione individuale al centro (Giordan 2014). Ciò si deve anche ad un processo di cambiamento dell’individuo iniziato con l’Illuminismo e le grandi rivoluzioni per cui più difficilmente si accettano norme poste “dall’alto” e per cui esperienza e autenticità divengono più importanti di contenuti dogmatici e verità (Giordan 2014; Michel 1994). Oltre a questa dimensione individuale è rilevante anche quella più propriamente sociale, con l’aumento dell’offerta religiosa dovuto ai già citati processi migratori e di globalizzazione.

### ***1.6.1 Il caso italiano***

La situazione italiana è stata studiata con particolare interesse nel tempo in quanto si tratta di uno dei Paesi in cui la religione, in questo caso quella cattolica, ha un peso particolarmente importante dato da una dimensione identitaria non presenti in altri Paesi (Gubert, Pollini 2006). In tempi recenti, inoltre, l’aumento di flussi migratori verso quello che fino a pochi decenni fa era un paese pressoché omogeneo ha portato ad un aumento della diversità religiosa che, per quanto limitato, ha portato il paese e la Chiesa cattolica a doversi confrontare con la situazione da un punto di vista normativo e anche prettamente sociale, come dimostrato dalla rilevanza che hanno spesso assunto le questioni legate ad altre religioni che richiedono un riconoscimento da parte dello Stato (in particolare l’Islam, verso cui c’è spesso molta attenzione ad esempio nel momento in cui c’è la volontà di edificare luoghi di culto).

Per quanto riguarda il peso della Chiesa cattolica in Italia, è chiaro che essa abbia una posizione di primo piano per motivi puramente numerici come culturali. La rilevanza che essa mantiene anche al giorno d’oggi, soprattutto come elemento identitario spesso legato all’identità nazionale, deriva dalla funzione sociale omogeneizzante che ha ricoperto per lungo tempo: l’Italia come paese è sempre stata attraversata da contrapposizioni ideologiche e da una certa difficoltà a riconoscere un’unica identità

nazionale, e la Chiesa cattolica ha invece in questo senso offerto un riferimento comune (Garelli, Guizzardi, Pace 2003), per quanto dagli anni '60 sia emersa con più forza una differenziazione interna legata alle modalità di appartenenza religiosa. Allo stesso tempo si è verificato un fenomeno comune a gran parte del mondo occidentale, ovvero quello della individualizzazione del credere.

Anche la dimensione normativa va comunque tenuta in considerazione: il rapporto tra Stato e Chiesa è regolato dai Patti Lateranensi ed è costituzionalizzato, il rapporto con le altre istituzioni religiose è invece normato in base a singole intese con le rappresentanze religiose o in generale in base a leggi ordinarie (in particolare la legge prerепubblicana n. 1159/1929 e il relativo regolamento di attuazione). Anche per questo motivo Yang (2014) considera l'Italia uno stato oligopolistico e non pluralista dal punto di vista religioso, data la limitata attuazione di politiche che regolano appunto il pluralismo religioso.

Come già detto, comunque, la Chiesa cattolica si trova a confrontarsi non solo con le diversità interne ma anche con la crescita della diversità religiosa dovuta ai fattori già discussi. Per fare questo, secondo Pace (2014), l'istituzione ha aperto il dialogo con le diverse fedi ora presenti nel territorio sottolineando comunque il proprio ruolo di primo piano. In questo senso non è comunque semplice mantenere rapporti con le altre fedi a causa della diversità interna alle stesse, che rende complicata l'individuazione di eventuali rappresentanze. Si tratta comunque di un processo relativamente recente, come d'altronde la crescita della diversità religiosa in Italia (secondo i dati dell'Eurobarometro, nel 2021 gli appartenenti a religioni diverse da quella cristiana cattolica sono l'8%).

## Capitolo 2 – L’Operazione Mato Grosso

In questo capitolo si introduce l’Operazione Mato Grosso, approfondendone la storia, i valori e le questioni organizzative, oltre a presentare una mappatura della presenza della stessa nella provincia di Vicenza. Storia, valori e organizzazione verranno analizzate a partire dai limitati documenti “ufficiali” dell’Operazione, con particolare rilevanza data a trascrizioni delle conferenze del fondatore Ugo De Censi. Questi aspetti verranno ulteriormente approfonditi nel capitolo 3, concentrandosi però sul punto di vista di coloro che fanno parte dell’OMG.

### ***2.1 La storia dell’Operazione Mato Grosso***

L’Operazione Mato Grosso nasce per mano di Ugo De Censi, salesiano a cui nel 1960 vennero affidati gli oratori di Lombardia ed Emilia-Romagna con il ruolo di assistente spirituale. Per quanto il suo lavoro sarebbe stato principalmente quello di seguire l’organizzazione degli oratori, egli riteneva che per portare avanti il compito al meglio fosse necessario continuare ad operare in prima persona (specificatamente ad Arese, dove già si occupava di ciò) e stare quindi in contatto con i giovani degli stessi. In questo contesto De Censi si rende conto di una generale disaffezione giovanile verso la partecipazione all’oratorio, coerentemente con la situazione di calo della pratica religiosa e dei rapporti con le grandi istituzioni religiose che caratterizzava gran parte della società europea nel periodo (Acquaviva 1975).

La volontà di portare ad una maggiore partecipazione giovanile alle attività salesiane trova poi una possibile espressione nell’incontro, nel 1964, con Pietro Melesi, salesiano in temporaneo ritorno dalla sua Missione a Poxoreo (Mato Grosso, Brasile) che ispira De Censi a proporre prima ai giovani dei suoi oratori poi ai suoi superiori una Missione nella stessa zona per assistere Melesi nella costruzione di una scuola. La richiesta è formalizzata ed accettata dai salesiani nel 1966, e a ciò segue il “reclutamento” dei

ragazzi attraverso, ad esempio, un articolo sul Corriere della Sera e lettere ai catechisti a cui segue poi un processo di selezione tramite colloquio e la raccolta dei fondi utilizzati per la Missione, in questa prima occasione attraverso il contributo dei partecipanti e le offerte dei fedeli in seguito alle prediche di De Censi e Luigi Melesi, fratello del già citato Pietro. Il primo non partirà poi per la prima Missione a causa di un ricovero in ospedale per tubercolosi osteoarticolare.

Inizialmente l'Operazione Mato Grosso è costituita unicamente dalle missioni e ciò che le comprende, non avendo quindi nessuna struttura organizzativa. Nonostante questo, la vicinanza con il movimento dei Salesiani non è solamente formale, come dimostra il discorso ai volontari del Rettore Maggiore Luigi Ricceri nel 1967:

“La vostra spedizione ha qualcosa di nuovo sulle tradizionali spedizioni di missionari. Con un vocabolo moderno si direbbe che voi siete dei ‘pionieri’, non tanto per l’ambiente dove andate a compiere la vostra missione, quanto per il modo in cui la compite. La vostra decisione di andare ad aiutare quelle popolazioni povere è un impegno che ognuno di voi ha assunto, e per questo potrebbe sembrare un impegno personale, ed invece no. Voi siete responsabili di un movimento che oltrepassa le vostre singole persone” (Operazione Mato Grosso 1997).

La prima missione, inoltre, prende la forma di un metodo di attuazione dell’enciclica *Populorum Progressio* (1967) di papa Paolo VI, in cui si prende atto delle crescenti disuguaglianze tra Paesi in via di sviluppo e Paesi ricchi e si chiama all’azione globale per migliorare la situazione. La Missione riceve tra l’altro la benedizione dello stesso Paolo VI:

“L’Augusto Pontefice ha accolto con particolare interesse la lieta notizia che un gruppo di giovani, accompagnati dalla Signoria Vostra Rev.ma, si recherà, nei prossimi mesi estivi, in una Missione Salesiana del Mato Grosso (Brasile) allo scopo di costruire ivi un Centro Sociale. Il Santo Padre si rallegra per questa lodevole iniziativa che vuol essere una risposta pronta e generosa all’appello da lui lanciato ai giovani nella recente

enciclica “Populorum progressio” [...] (Segreteria di Stato della Santa Sede 1967; OMG 1997).

È chiaro come la prima esperienza dell’Operazione Mato Grosso nasca in un contesto marcatamente cattolico e salesiano. Nonostante questo, già dopo la prima Missione si definisce l’indipendenza dal movimento Salesiano, principalmente perché la volontà è quella di gestire le questioni economiche indipendentemente senza dover quindi fare riferimento ad un’organizzazione esterna.

Nel 1968 De Censi, convinto che la situazione degli oratori non fosse migliorabile e forte della volontà di numerosi giovani di partire, organizza la seconda Missione, stavolta per costruire una scuola ed un ambulatorio a Paraiso do l’Este (Mato Grosso) e delle opere in favore della comunità degli Shuar a Sucua in Ecuador. Contemporaneamente inizia a costituirsi la dimensione organizzativa vera e propria dell’Operazione Mato Grosso con la costituzione dei primi campi di lavoro in Italia, con l’obiettivo di offrire prestazioni lavorative per ottenere i fondi per finanziare le future missioni. Proprio i campi di lavoro porteranno alla formazione, con la crescita della popolarità dell’Operazione e la necessità di organizzare il lavoro localmente, dei vari gruppi territoriali che formeranno la spina dorsale dell’organizzazione. Nello stesso periodo De Censi abbandona le prediche come mezzo per raccogliere fondi, anche per accogliere un sentimento comune tra i ragazzi da egli percepito per cui si volevano raccogliere i soldi autonomamente, attraverso il lavoro.

### ***2.1.1 La crisi politica e le morti dell’OMG***

Siamo nel 1968, e il contesto di contestazione giovanile nei confronti tra le altre cose della società consumistica post boom economico e delle crescenti disuguaglianze nella distribuzione della ricchezza porta ad una crescente adesione a ideali marxisti e terzomondisti (Sabbatucci, Vidotto 2019) che ha naturalmente i suoi effetti anche sull’Operazione Mato Grosso, che a detta dello stesso De Censi nasceva come organizzazione operaia. In questo contesto la volontà di agire per “cambiare il mondo”,

usando le parole di De Censi, viene infatti spesso incanalata nell'Operazione, che cresce in tutta Italia fino ad avere gruppi in tutte le regioni e nelle grandi città, arrivando ad esempio alla formazione di 12 gruppi nella sola Torino. Le correnti ideologiche legate più saldamente al cattolicesimo (e quindi allo spirito dell'Operazione in sé) e quelle più vicine a ideali marxisti tipici del periodo arrivano però a scontrarsi, dando luogo a quella che viene poi definita la "crisi politica" dell'OMG. Per le prime si dovrebbe continuare sulla linea di De Censi: organizzare le missioni per dare un aiuto concreto alle popolazioni locali costruendo scuole ed ospedali. Per le seconde il *focus* dovrebbe essere invece sul sistema: bisognerebbe dare ai locali gli strumenti perché essi possano "liberarsi" ed uscire dalla loro condizione combattendo il sistema che ce li ha messi. In questo contesto assume una certa importanza anche la teologia della liberazione e la sua diffusione nei territori in cui opera l'Operazione. Questa costituisce infatti il punto di contatto tra la religione cattolica e i gruppi politicizzati dell'OMG, che si trovano in aperto contrasto con le posizioni di De Censi: quest'ultimo considerava primari gli interventi di aiuto immediato alle popolazioni obiettivo delle missioni, che invece erano visti da gruppi politicizzati e legati alla teologia della liberazione come misure che permettevano la continua riproduzione dello status quo e che non spingevano verso la totale ridefinizione del sistema (Ceci 1999; Scatena 2008).

I gruppi politicizzati spingono anche per ottenere una riorganizzazione dell'Operazione dal punto di vista decisionale, ipotizzando una relativa centralizzazione del processo decisionale attraverso l'istituzione di una segreteria unica che avrebbe dovuto raccogliere le proposte dei gruppi in missione e non e facilitare la comunicazione tra i suddetti gruppi. La proposta, che verrà ulteriormente approfondita nella sezione dedicata alle questioni organizzative, non ebbe comunque successo e anzi fu probabilmente ciò che portò alla definitiva separazione dei gruppi politici dall'OMG nel 1975, sancita dal rifiuto da parte dell'Operazione di organizzare una missione nella socialista Guinea Bissau del Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde, che per i gruppi poi scissi avrebbe rappresentato una valida possibilità per lavorare verso il proprio scopo in un contesto più favorevole. La proposta di riorganizzazione, formulata al raduno di Poxoreo nel 1974, non venne infatti discussa



nel comunicato del giugno 1975 in cui anzi si chiede di evitare raduni nazionali e proclami pubblici portando ad una forte presa di posizione da parte dei gruppi coinvolti:

“La trasparenza tra noi (necessaria) non può essere la bacchetta magica che risolve i problemi che stanno alla base, nella confusione ideologica dell’OMG; e la critica costruttiva è uno strumento necessario per andare avanti. È una questione di idee, di opinioni, ovviamente; noi siamo per lo scambio di idee, per il confronto. Così non sembra invece si voglia essere nel caso del Raduno di Poxoreo. Perché lo si è taciuto? Forse perché era meno ‘interioristico’ e proponeva alternative strutturali avviando il dibattito? A noi sembra che coloro che più sono responsabili nell’OMG, coloro che nolenti o volenti detengono un certo potere, diano più spazio volentieri all’anima “interioristica” dell’OMG e soffochino l’anima politica” (OMG 1997).

In questo comunicato vengono inoltre formalizzati i punti salienti di discussione individuati dai gruppi, ribadendo la necessità di una redistribuzione delle responsabilità decisionali, in quel momento in gran parte di De Censi, verso i gruppi e i raduni che avrebbero dovuto decidere non con votazione ma, in linea con i valori dell’OMG, attraverso la sintesi delle posizioni espresse. La già citata abolizione di raduni nazionali e comunicati annuali in risposta alla crisi politica è un ulteriore motivo di preoccupazione, in quanto fa nascere dubbi nei gruppi politicizzati sulla presenza di una struttura democratica all’interno dell’OMG.

Il conflitto e la conseguente progressiva separazione finiranno per rinforzare le posizioni legate alla visione “tradizionale” di De Censi, e anzi andranno a definire in modo più preciso la struttura ideologica dell’Operazione che si collocherà “non tanto contro la linea politica, quanto su un altro piano, su un piano più profondo, più essenziale, più universale, più umano” (De Censi 1969, OMG 1997) intensificando la propensione all’educazione dei giovani e la tensione religiosa come caratteristica identificativa. Ciò accadrà comunque dopo quella che viene definita da Ce Censi “la prima morte dell’OMG”: nel 1976 lo stesso fondatore, infatti, dichiarò la morte dell’Operazione come struttura organizzata in risposta alle crescenti difficoltà legate alle persistenti correnti

politiche all'interno della stessa che non portavano l'attività dell'OMG nella direzione desiderata. Fu probabilmente questa azione che, come effetto non previsto, accelerò la separazione tra l'anima politica e non dell'Operazione, con la prima definitivamente scissa e la seconda che diviene la dimensione in cui si identifica poi l'OMG negli anni seguenti. La morte dell'Operazione come voluta da De Censi non avrà infatti luogo per volontà dei gruppi "tradizionali".

L'Operazione continua dunque la sua attività senza particolari sconvolgimenti fino al 1984, anno in cui avviene la seconda "morte dell'OMG", caratterizzata da quelle che vengono definite "le svolte". In questo caso De Censi inizia a percepire un crescente disinteresse dei ragazzi verso l'Operazione, e attribuisce ciò alla eccessiva organizzazione e strutturazione dell'attività dell'OMG che limita la libertà interna alla stessa, soprattutto per quanto riguarda l'azione dei giovani. Allo stesso tempo egli ritiene che sia stata data troppa responsabilità a coloro che vengono definiti "i vecchi" dell'Operazione, a cui è affidata l'organizzazione di gruppi e missioni e che secondo De Censi impediscono di mantenere un contatto stretto con i giovani. In risposta a queste difficoltà il fondatore dichiara la seconda morte della sua organizzazione invitando coloro che ne facevano parte a organizzare delle missioni indipendenti che, per quanto avrebbero mantenuto lo spirito dell'OMG, non avrebbero avuto contatti con la (a quel punto defunta) struttura tradizionale della stessa. Le svolte durano fino al 1989 riscuotendo almeno dal punto di vista delle adesioni un discreto successo, con l'aumento di giovani che partono per le nuove missioni indipendenti. Ciò che non funziona nel nuovo modello è il mantenimento dello spirito dell'Operazione, dato da una storia e da esperienze comuni che difficilmente occupano il giusto spazio nelle nuove spedizioni. Si torna così al modello originale, con la differenza che si decide di mettere definitivamente i giovani al centro deresponsabilizzando "i vecchi" e rifiutando un sistema implicito che prevedeva dei "dirigenti" o "modelli" designati per anzianità in favore di, appunto, una nuova rilevanza data ai giovani. Si decide inoltre di non concentrarsi più su elementi e problematiche organizzative ma di mettere lo spirito dell'Operazione al centro delle decisioni importanti.

Da questo punto in poi, l'Operazione continua la sua attività in modo continuo fino al presente. De Censi si allontana progressivamente dal ruolo di guida dell'OMG, continuando le sue opere di carità nella figura di sacerdote in Perù fino alla sua morte, avvenuta il 3 dicembre 2018 all'età di 94 anni.

## ***2.2 I valori dell'Operazione Mato Grosso***

Per comprendere la natura organizzativa dell'Operazione Mato Grosso è necessario analizzare i valori che Ugo De Censi ha posto al centro della stessa. Per quanto essi siano relativamente cambiati nel tempo, insieme appunto alla struttura organizzativa, sono presenti degli elementi persistenti. Uno dei concetti più volte richiamati dal fondatore è quello di libertà, che per quanto generico e declinato in maniere diverse è utile a capire in generale il modo in cui è strutturata l'Operazione. Questa, innanzitutto, non è in alcun modo definita formalmente né internamente né istituzionalmente. Ciò significa che non ci sono regole scritte che regolano l'organizzazione, con i principi guida che formano "lo spirito" della stessa che derivano dal fondatore ma che non sono in alcun modo formalizzati, oltre ovviamente alle regole implicite che si sono formate e riprodotte nell'attività dell'Operazione. Questa (voluta) assenza di formalizzazione è presente anche ad un livello più alto, quello istituzionale: l'Operazione Mato Grosso non ha personalità giuridica e non è legata ad organizzazioni anche storicamente molto vicine alla stessa, come quella dei Salesiani. Questi aspetti sono sì collegati alla questione valoriale ma permettono anche una gestione più semplice a livello pratico, ad esempio dal punto di vista finanziario: i fondi raccolti possono essere gestiti autonomamente e non devono essere maneggiati da organizzazioni che li utilizzerebbero anche per mantenersi in vita come potrebbero essere i già citati salesiani.

Come detto, per quanto l'OMG non abbia regole ufficiali e principi formali, Ugo De Censi ha tentato più volte di spiegare l'Operazione e i suoi valori dal punto di vista dello "spirito" della stessa. In questo senso è utile fare riferimento ai discorsi del fondatore a

Montecatini Terme del 1969 e a Pedrocca nel 1991, in quanto si tratta dei contributi che più sono andati vicini alla formulazione di una “teoria dell’OMG”.

Per quanto riguarda il primo discorso, esso parte dal riconoscimento e dalle risposte alle critiche fatte dalla Chiesa e da ambienti di sinistra all’Operazione: la prima contesta il rifiuto di definirsi un’organizzazione cristiana e non accetta quindi di fornire supporto in maniera ufficiale, mentre i secondi trovano che l’Operazione non sia compatibile con i propri ideali in quanto agendo attraverso il volontariato essa non tenta di abbattere e modificare le strutture esistenti ma anzi ne permette la riproduzione. Per quanto si prendano in considerazione le critiche, si ribadisce la volontà di non etichettare l’Operazione in alcun modo:

“[...] Però fin dall’inizio abbiamo detto ‘noi non vogliamo l’etichetta’ perché potremmo turbare parecchi di coloro che sono nell’Operazione. Quelli che non sono cristiani potrebbero dire ‘io non credo nel cristianesimo’ e un altro che non è di sinistra potrebbe dire ‘io non credo a quelli di sinistra perché hanno un metodo che non mi sento di condividere’. Per questo non vogliamo l’etichetta, perché la storia ci insegna che molti sono cristiani, eppure non vivono nella Chiesa, così pure molti hanno una sensibilità verso i poveri e non sono di sinistra” (OMG 1997).

Considerato il periodo storico, il tentativo di allontanarsi dalla politica non avrà pienamente successo, come approfondito nella sezione sulla storia dell’Operazione.

In ogni caso, oltre a prendere atto delle critiche, alla conferenza di Montecatini Terme (1969) vengono definiti i sette punti che stanno alla base dell’Operazione Mato Grosso.

Questi sono:

- Lavorare anziché discutere.
- Il gruppo.
- L’essere missionario del gruppo.
- L’OMG critica con i fatti e non con le parole.

- Pagare di persona.
- Farsi buoni.
- Morire per gli altri.

Il primo punto mette al centro l'azione concreta verso i poveri, evitando invece i discorsi "teorici" su questi ultimi e su ciò che contribuisce alla creazione delle condizioni di povertà. Il secondo punto si riferisce alla centralità nell'Operazione dei gruppi, ovvero di raggruppamenti di persone solitamente su base territoriale che raccolgono i fondi da destinare all'organizzazione delle missioni attraverso attività lavorative. I gruppi dovrebbero poi interagire tra di loro sia per i vantaggi pratici derivanti da ciò sia per mettere in moto un processo di arricchimento. Individuo e gruppo sono inoltre considerati interdipendenti:

"Il gruppo per noi è fondamentale e si sviluppa in due direzioni: prima una fase di maturazione dall'interno, da dove uscirà l'individuo che farà dono della sua vita. In seguito l'individuo porterà la sua esperienza e metterà in crisi il gruppo. Il gruppo lavora per far crescere uno, e questo fa crescere tanti" (OMG 1997).

Come descritto nel terzo punto, il gruppo deve avere una tendenza missionaria e deve "rompere il guscio della famiglia, della parrocchia, della nazione" (OMG 1997). Ciò significa che la missione è assolutamente centrale nell'OMG, in quanto è il modo con cui ci si avvicina ai poveri e si fa esperienza di essi.

Per il quarto punto, se c'è una critica da fare essa va fatta con i fatti (e quindi con il lavoro) e non con le parole, richiamando anche quello che è il primo punto.

Il quinto punto spinge a "farsi poveri" (OMG 1997) mantenendo in ciò una certa coerenza non solo nel momento in cui si lavora ma anche nel resto della giornata e, più in generale, nella vita.

Il sesto punto prevede che si dia massima fiducia a tutte le persone, senza giudicare e senza porre alcuna distinzione politica o simile.

L'ultimo punto rappresenta la disposizione personale a privarsi di tutto e anzi ad essere pronti al sacrificio totale per lo scopo dell'Operazione.

Questi punti fondamentali ricalcano spesso, coerentemente con l'ambiente di nascita dell'Operazione, quello che è l'insieme dei valori cattolici e in particolare salesiani, specialmente in relazione alla componente missionaria e in generale rivolta ai poveri come per quanto riguarda l'aspetto del sacrificio.

Nel secondo discorso, tenuto ad un incontro a Pedrocca nel 1991, si approfondiscono alcuni aspetti organizzativi generali presenti al tempo, oltre a collocarli in una distinzione tra "l'OMG spirito" e "l'OMG struttura". Per quanto riguarda i citati aspetti organizzativi, si tratta più di dare un nome a delle consuetudini che si erano formate per facilitare l'attività dell'Operazione e che si erano poi "solidificate" in strutture organizzative, senza però una esplicita volontà di razionalizzazione "venuta dall'alto" (coerentemente con i principi di libertà totale alla base dell'Operazione). Questi elementi organizzativi, che verranno approfonditi successivamente, sono i gruppi, composti su base locale da coloro che entrano a far parte dell'OMG, che formano tra di loro una rete che gestisce i gruppi che ne fanno parte e che organizza il supporto ai "permanentisti", ovvero a coloro che gestiscono le missioni rimanendoci per periodi estesi. In questo senso, la rete dei gruppi offre supporto dal punto di vista finanziario, di ricambio dei permanentisti, di eventuali rientri periodici e di informazione. Questi aspetti vanno a formare quella che è definita da De Censi "l'OMG struttura" (OMG 1997), a cui va prestata attenzione in quanto si riconosce sia il rischio di frammentazione dovuto alla limitata strutturazione dell'Operazione sia quello di formazione di un'organizzazione centrale che impedirebbe la responsabilizzazione individuale, due estremi da evitare. Questi aspetti strutturali sono costruiti su quello che è invece definito "OMG spirito", "fil rosso" che viene interpretato individualmente e su cui appunto si fondano eventuali cambiamenti strutturali. In questo senso il rapporto spirito-struttura ricalca quello religione-religione di Simmel (Simmel, 1993). De Censi sottolinea inoltre l'importanza dello spirito dell'OMG in relazione al momento in cui egli non sarebbe più stato alla sua guida, ritenendo che esso fosse l'unico mezzo per mantenere in vita l'OMG nel futuro.

In questo periodo De Censi individua inoltre sei frasi o concetti che riassumono l'OMG, associando a cinque di esse una figura di riferimento dal mondo cristiano. Queste frasi sono:

- I più poveri (figura di riferimento per i cristiani: San Francesco).
- Lavorare in gruppo (figura di riferimento per i cristiani: San Benedetto).
- Ritornare tra i ragazzi (figura di riferimento per i cristiani: Don Bosco).
- Capillarità (figura di riferimento per i cristiani: congregazione).
- Aconfessionalità (figura di riferimento per i cristiani: Gesù).
- Fare bene le cose.

Si ribadisce quindi la centralità dei poveri “nella pratica e non nella teoria” e del concetto di “farsi poveri” come quella del lavoro gratuito in un contesto di gruppo. Fondamentale è anche il ritorno tra i giovani guidato da una vocazione educativa, basata sugli insegnamenti di Don Bosco, che è parte fondante dello spirito dell'OMG. Attraverso questa si vuole “inventare un nuovo oratorio”, anche in risposta al calo dell'adesione agli oratori tradizionali percepita da De Censi che ha portato alla prima missione dell'Operazione. Altro concetto centrale è quello della capillarità: nel definirla si sottolinea l'importanza del rifiuto ad un'approvazione giuridica e ad un insieme di regole formali. L'assenza di questi elementi è importante in quanto, a detta di De Censi, essa costituisce “una forma di povertà” dando maggiore responsabilità alle persone (Simmel 1997). Allo stesso tempo ci si rifiuta di interfacciarsi con mass media come giornali e televisione. Altro punto costitutivo e particolarmente importante nell'analisi dell'Operazione è quello dell'aconfessionalità, che verrà approfondito di seguito. Per quanto riguarda il punto “fare bene le cose”, si intende la necessità di mantenere una certa coerenza nella propria attività, svolgendola con l'obiettivo dell'OMG in mente e traducendo i messaggi della stessa in azioni concrete.

### **2.2.1 L'aconfessionalità**

Per quanto l'Operazione Mato Grosso sia nata nell'ambiente religioso salesiano, per mano appunto di un sacerdote salesiano e con il benestare dell'istituto stesso, nel tempo il concetto di aconfessionalità è diventato costitutivo della stessa.

Ai tempi delle prime missioni i giovani partecipanti erano in grandissima parte religiosi e la religione cattolica entrava nell'Operazione con le messe di De Censi, che comunque non richiedevano una presenza obbligatoria. Nonostante le richieste di assumere un'identità anche formalmente cattolica degli ambienti ecclesiastici vicini all'Operazione, comunque, fin da subito la presenza di volontari non religiosi è stata permessa:

“[...] Io ho pensato che l'OMG fosse religiosa perché il lavorare gratuito è religioso. Però l'OMG non è mai stata cristiana, mai è stata battezzata, mai ha messo il distintivo... cosa che gli altri volevano, volevano le regole, e io dissi no, no... non è così perché anche la gente che non crede deve poter entrare. La difficoltà è che allora c'era un cristianesimo un poco più vivo. Il cristianesimo si sta spegnendo con buona pace di tutti quelli che non lo vogliono vedere” (OMG 1997).

Per quanto i valori fondanti dell'Operazione siano quindi di derivanza cattolica, è considerata più importante l'effettiva aderenza a tale “set” di valori che il motivo per cui essi vengono accettati. In ogni caso, l'accezione del termine aconfessionalità utilizzato nell'Operazione subisce un'evoluzione nel corso degli anni, documentata da De Censi in alcune lettere del 1975, 1988, 1989 e 1991.

Nella prima lettera De Censi sottolinea l'importanza della religiosità dell'OMG, definita “religiosità nascosta” che consiste nel “lavorare, essere fedeli, ricercare la verità, fare il bene degli altri più delle parole” (OMG 1997). Nella stessa lettera De Censi afferma che le pratiche e le manifestazioni esteriori vanno regolate in base al gruppo di cui si fa parte, e quindi al rapporto degli altri con religione e religiosità, per evitare conflitti e rispettare il principio di aconfessionalità.



Nelle restanti lettere il termine viene arricchito allontanandosi dalla sua accezione letterale: l'aconfessionalità viene descritta come legata al “dubbio profondo” che sta alla base dei valori dell'OMG, soprattutto per quanto riguarda il “dare la propria vita senza ricevere nulla in cambio”. Per De Censi, c'è chi ha bisogno di Dio per convivere con questo dubbio esistenziale come c'è chi non ne ha bisogno, ma l'importante è l'accordo di tutti sui valori centrali che regolano l'attività dell'OMG, a prescindere dalle proprie credenze. Nelle lettere del 1989 e del 1991 l'aconfessionalità è collegata all'espressione “dal buio al Vangelo”, per cui la risposta ai già citati dubbi (qui indicati come “il buio”) va ricercata nei messaggi di carità del Vangelo.

Per quanto quindi l'aconfessionalità sia, coerentemente con gli ideali di libertà su cui si basa l'Operazione Mato Grosso, centrale (anche a detta dello stesso De Censi) e molto importante soprattutto per quanto riguarda la “convivenza” tra i volontari, sembra trasparire comunque una certa rilevanza conferita ad un'identità cattolica dell'OMG, almeno nella visione del fondatore Ugo De Censi. La questione dal punto di vista dei volontari verrà approfondita nel capitolo successivo, permettendo la costruzione di un quadro più completo sul tema.

### ***2.3 Aspetti organizzativi***

L'Operazione Mato Grosso si presenta come una organizzazione senza personalità giuridica e senza un'organizzazione definita dal punto di vista formale. Per questo innanzitutto è importante chiarire che la limitata strutturazione dell'Operazione rende complessa la raccolta di gran parte dei dati relativi alla stessa: il numero dei volontari, ad esempio, è difficilmente misurabile in quanto essi possono partecipare per periodi molto limitati come molto estesi con la totale libertà di ingresso e uscita e senza che questi aspetti vengano registrati in alcun modo. Questa è una conseguenza voluta della totale libertà che dovrebbe, nella visione di Ce Censi, permeare l'attività dell'OMG.

Detto questo, analizzando i documenti legati all'Operazione è possibile identificare una struttura informale che, per quanto relativamente variabile, regola l'attività

dell'Operazione. Alla base di questa ci sono i gruppi di lavoro, appunto gruppi mediamente composti in da 10-15 persone stabili (divisi tra gruppi di adulti e di giovani fino ai 30 anni circa) che sono legati ad un determinato territorio e che lavorano nello stesso raccogliendo fondi poi utilizzati solo ed esclusivamente per organizzare le missioni in Sud America. Eventuali spese sono coperte dalla cosiddetta autotassa, attraverso cui i volontari utilizzano il loro denaro per finanziare le attività dell'OMG.

I gruppi si occupano autonomamente dell'organizzazione di occasioni in cui presentare l'attività dell'Operazione per trovare nuovi volontari che, anche temporaneamente, possano prendere parte alle attività lavorative. Queste occasioni si concentrano solitamente sui più giovani, e si tratta solitamente di presentazioni in ambiente scolastico (in scuole superiori) o in gruppi giovanili come Scout o ACG.

I gruppi interagiscono inoltre tra di loro per organizzare i cosiddetti campi di lavoro, in cui essi si spostano dalle zone solitamente di loro competenza a quelle di altri gruppi per collaborare per qualche giorno nelle attività lavorative.

Come intuibile, l'organizzazione dell'Operazione Mato Grosso non è centralizzata, e nell'ottica di dare eguale responsabilità decisionale a tutti i membri sono i gruppi ad organizzare autonomamente la propria attività. All'interno degli stessi c'è poi una divisione informale delle quote di potere decisionale, con le persone da più tempo nell'Operazione che tendenzialmente "dirigono" il gruppo. Il rifiuto della centralizzazione vacilla unicamente per quanto riguarda ruoli pratici difficilmente organizzabili diversamente: per quanto riguarda la gestione finanziaria, ad esempio, sono presenti una sorta di responsabili a livello solitamente provinciale che gestiscono i flussi di denaro derivanti dalle varie attività. Anch'essi comunque sono selezionati informalmente attraverso una semplice richiesta da parte dei già citati membri "storici" dei gruppi.

Per quanto come detto la struttura dell'OMG sia rimasta simile negli anni (al di fuori di deviazioni come "le svolte" che sono state approfondite nella sezione dedicata alla storia dell'Operazione), può essere utile citare la proposta di cambiamento della struttura decisionale presentata dai gruppi politicizzati durante la cosiddetta "crisi politica" del Mato Grosso, dato che si tratta probabilmente del più radicale tentativo di modifica del

sistema organizzativo dell'Operazione. Introdurre questo tentato cambio di prospettiva permette anche di far presente l'esistenza, nei primi anni dell'Operazione (fino al 1975) dei raduni o assemblee nazionali e sudamericani, in cui i gruppi o i loro rappresentanti si ritrovavano per discutere dell'Operazione ed eventualmente per prendere decisioni in merito, e dei bollettini annuali, in cui si faceva il punto sulle attività dell'Operazione e si prendeva atto di ciò che avveniva nei raduni. La proposta dei "gruppi politicizzati" prevedeva in aggiunta l'introduzione di un organo centrale, la segreteria, che avrebbe dovuto raccogliere le opinioni delle assemblee dell'America Latina e comunicarle ai gruppi in Italia che ne avrebbero poi discusso a loro volta alle assemblee nazionali, e così via. Le decisioni sarebbero poi state prese quando l'opinione delle due assemblee sarebbe coincisa. Questa proposta rispondeva ai principali dubbi legati ai processi decisionali (considerati poco democratici) che provenivano dall'interno dell'Operazione durante la crisi politica. Di fatto, la proposta non venne recepita e ciò diede ulteriore risalto alle problematiche citate, come si è visto nella sezione storica, portando anche all'abolizione di raduni e bollettini annuali.

Per quanto riguarda le attività lavorative portate avanti dall'Operazione Mato Grosso, esse sono fin dalle prime missioni la colonna portante delle stesse dal punto di vista economico, dato che è da queste attività che si ottiene il denaro che le sostiene. Si tratta di prestazioni quali sgomberi, vendita di prodotti propri, lavori di giardinaggio e in generale servizi richiesti dietro compenso dalla popolazione locale. L'Operazione collabora spesso, inoltre, con cooperative locali nella gestione, ad esempio, di spazi adibiti alla piccola ristorazione (esempio recente è "Parco Aganè" nel comune vicentino di Monte di Malo) e con cooperative agricole come la calabrese "L'Aranceto" per cui i volontari raccolgono arance che vengono poi vendute in tutta Italia, oltre a gestire aree come quella della "Casa Vite Incrociate" in Val Verdena (TN), che offre servizi per la comunità e per famiglie svantaggiate oltre a contribuire al finanziamento delle missioni attraverso ad esempio operazioni di raccolta viveri, vendita di prodotti agricoli e caseari propri. Per gran parte delle attività, come anche in generale per gli aspetti logistici e di ricerca di nuovi volontari sono importanti le collaborazioni con le parrocchie locali, che

presentano l'attività dell'Operazione ai fedeli e forniscono appunto altri tipi di supporto. Come detto, il denaro guadagnato dalle attività lavorative non viene reinvestito in attività in suolo italiano ma viene utilizzato per finanziare il viaggio dei volontari verso i luoghi delle missioni in Sudamerica e per l'aiuto fornito alle popolazioni di questi luoghi, che solitamente consiste nella costruzione di strutture quali ospedali, scuole e centri di aggregazione. Il denaro necessario per organizzare le attività in Italia, come quello utilizzato per spese di routine come può essere il carburante per i mezzi, viene raccolto unicamente attraverso l'autotassa, ovvero attraverso i soldi dei volontari stessi.

## ***2.4 Mappatura dei gruppi OMG nella provincia di Vicenza***

Per completare una contestualizzazione generale dell'Operazione Mato Grosso si è ritenuto utile effettuare una mappatura della presenza della stessa nel territorio della Provincia di Vicenza. La mappatura è stata realizzata aggiornando, grazie al contributo di alcuni volontari, dei dati ottenuti da documenti datati 2012 realizzati dal gruppo di Schio, con il risultato che è rappresentato dalla cartina qui presentata (figura 1), che può quindi essere ritenuta una visione di insieme aggiornata al presente della diffusione dell'OMG nel territorio vicentino e che può essere utile per specificare ulteriormente alcuni aspetti organizzativi della stessa.

Come si può evincere dalla cartina qui riportata, l'intera provincia è suddivisa tra i vari gruppi, per un totale di 14. Questi prendono il nome dal comune o territorio in cui hanno sede e possiedono una "area di competenza", che si estende normalmente su più comuni, in cui i gruppi portano avanti la loro attività. Da notare come alla cartina, rappresentante i comuni della Provincia di Vicenza, siano stati aggiunti manualmente i comuni di Gazzo (PD), Cologna Veneta (VR) e Borso del Grappa, Pieve del Grappa e San Zenone degli Ezzelini (TV). Questi sono stati aggiunti per diverse ragioni: nel primo caso in quanto il gruppo con sede a Gazzo ha delle aree di competenza all'interno della provincia di Vicenza (immagine 1, zona sud-ovest della cartina, in verde limone); nel secondo perché il comune di Cologna Veneta è di competenza del gruppo Basso

Vicentino (immagine 1, zona sud della cartina, in giallo); nel terzo poiché il gruppo di Crespano, che prende il nome dal paese che è stato comune fino al 2019 e che ora è frazione del comune di Pieve del Grappa, ha competenza in alcuni comuni a nord-ovest della zona del gruppo di Bassano del Grappa (immagine 1, zona nord-ovest della cartina, in blu ghiaccio).

Le aree sono decise dai gruppi stessi in accordo tra di loro, e sono soggette a variazioni che possono dipendere dalla necessità di avere a disposizione più volontari, di coprire un territorio più ampio come per altri aspetti organizzativi. Esempi di queste variazioni possono essere la fusione tra il gruppo di Zanè e quello di Cogollo del Cengio (immagine 1, zona nord della cartina, in verde), che ha permesso di coprire la vasta area di competenza del secondo con più agilità, o la creazione del gruppo di Pievebelvicino che opera congiuntamente a quello di Schio nella gestione delle attività nelle zone di Torrebelvicino e Valli del Pasubio (est della cartina, in blu). In questi casi, è ipotizzabile che la mancanza di istituzioni organizzative effettive agevoli le procedure di determinazione dei territori dei gruppi come anche gran parte delle questioni organizzative da essi affrontate, dato che queste operazioni non devono di fatto affrontare complicazioni di tipo burocratico in quanto le decisioni in merito possono essere prese autonomamente dagli stessi gruppi. Questa modalità, probabilmente, introduce una flessibilità utile a gestire tempestivamente situazioni problematiche già citate come mancanza di volontari, territori di competenza eccessivamente ampi o troppo poco estesi e simili.

L'area della provincia di Vicenza è particolarmente attiva per quanto riguarda l'OMG, risultando come una delle zone con la più grande presenza di gruppi in Italia. Un possibile fattore è legato alla predisposizione della zona (e in generale dell'area del nord-est) al volontariato: si rileva qui infatti il maggior numero di persone ogni 10000 che praticano o hanno praticato attività di volontariato (ISTAT 2017).

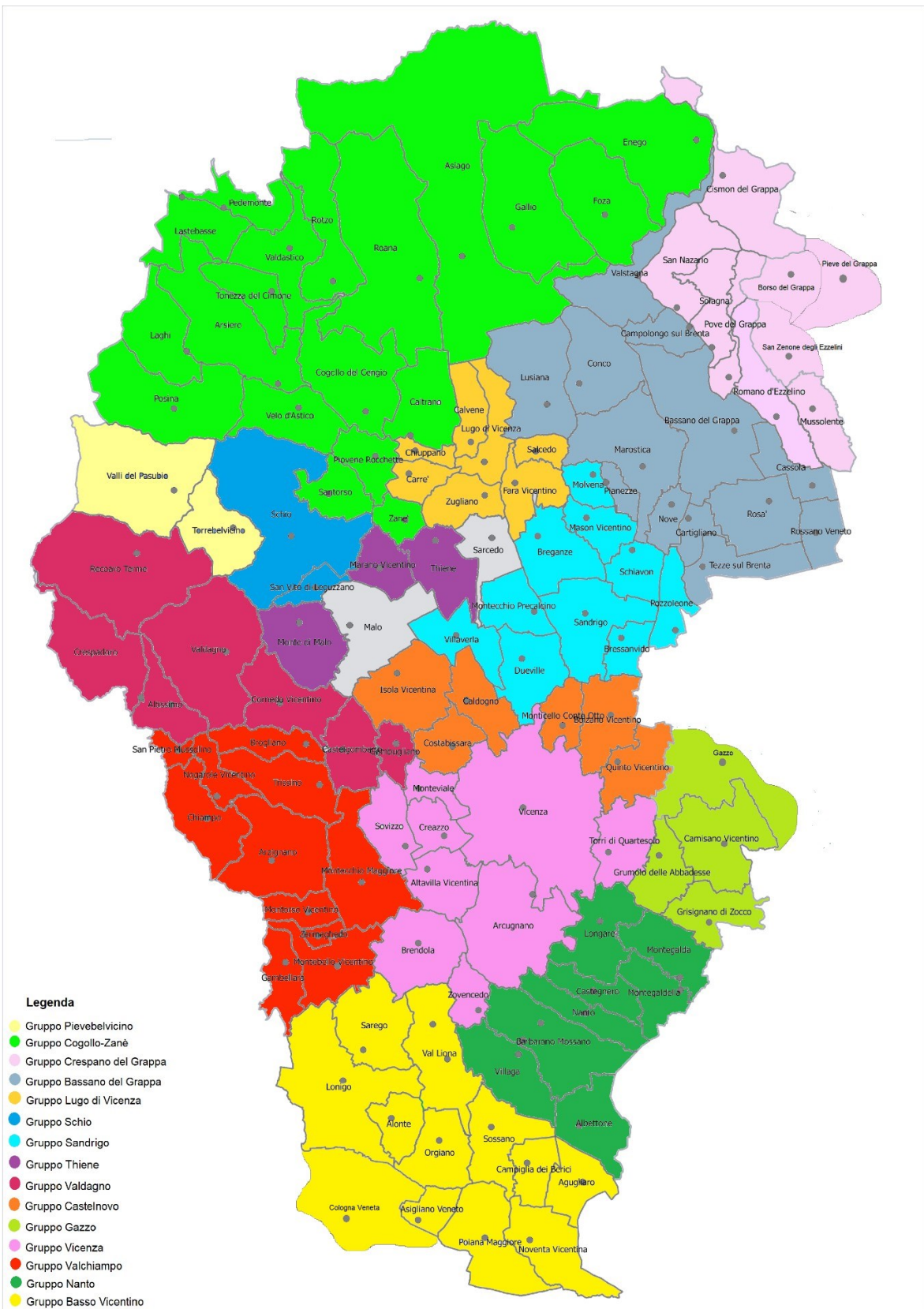


Figura 1: cartina Provincia di Vicenza + comuni di Cologna Veneta (VR), Gazzo (PD), Borsò del Grappa, Pieve del Grappa, San Zenone degli Ezzelini (TV). I territori non colorati (Malo e Sarcedo) non sono competenza di un gruppo specifico.

## Capitolo 3 - L'Operazione Mato Grosso per i volontari

Lo scopo del presente capitolo è quello di esporre i risultati della ricerca qualitativa con cui si è cercato di approfondire gli aspetti valoriali legati all'Operazione Mato Grosso intervistandone direttamente i volontari. La ricerca è consistita appunto in sedici interviste semistrutturate della durata di 30/40 minuti in cui sei volontari che hanno iniziato la loro esperienza OMG prima del 2000 e dieci che hanno fatto il loro ingresso dopo il 2015 hanno espresso i loro punti di vista su aspetti quali l'aconfessionalità dell'OMG, i valori centrali della stessa, l'influenza di religione e politica a livello organizzativo e individuale. I volontari hanno inoltre raccontato i loro primi contatti con l'OMG, permettendo di comprendere anche quali sono gli aspetti che attirano i giovani all'inizio e verificando come nel tempo cambino gli interessi e le convinzioni dei volontari. La divisione in 2 classi di età ha inoltre permesso un ulteriore confronto valoriale, in questo caso tra generazioni, che non ha però fatto risaltare particolari differenze.

Ogni aspetto emerso dalle interviste verrà trattato estensivamente nel capitolo.

### ***3.1 L'entrata in contatto con l'Operazione Mato Grosso***

Si è ritenuto opportuno aprire le interviste con una domanda che permettesse di comprendere le modalità con cui i giovani vicentini entrano in contatto con l'Operazione Mato Grosso, evidenziandone così il tipo di diffusione sul territorio e chiarendo le ragioni soggettive che portano al primo contatto ma anche alla permanenza come volontari.

Analizzando le risposte degli intervistati emerge come nella maggior parte dei casi l'Operazione Mato Grosso sia conosciuta indirettamente in quanto molto presente sul territorio, ma anche come il primo contatto diretto avvenga solitamente in ambiente

scolastico. Questo si registra sia nel passato che attualmente, come spiegato da Maria e Giovanna (nomi inventati), la prima entrata nell'OMG negli anni '90 e la seconda nel 2018:

“Allora, nell'Operazione Mato Grosso sono entrata in un modo abbastanza casuale... attraverso la scuola superiore, perché venivano a proporci degli incontri con il professore di religione che si era messo d'accordo con un rientrato che era 'Chicco' [...] che sta qua a Schio e che vive in Missione, lui era uno dei... della prima generazione, era già a quel tempo permanente in Ecuador quindi viveva in missione già da qualche tempo e in un suo rientro in Italia si era accordato con il professore di religione del liceo che frequentavo io per venire a parlare della sua esperienza ed invitarci a un campo di lavoro. In classe è venuto un sabato mattina, io ero in terza superiore ed è venuto a scuola a parlarci e poi nel pomeriggio ci proponeva un campo di raccolta ferro a Marano e io insieme con altri tre compagni in quattro ci siamo lanciati in questa cosa che sinceramente conoscevamo così, per sentito dire [...]”

“Allora, tipo a giugno della quarta superiore sono venuti da noi in classe a farci delle proposte [...] Sono venuti e ci hanno invitato a questo campo di lavoro, in pratica si fanno questi campi per salutare chi parte [in Missione] a fine estate e a me non fregava niente fondamentalmente, però avevo voglia di provare qualcosa di diverso e con una mia compagna di classe che anche lei aveva voglia di fare qualche attività ci siamo messe d'accordo e siamo andate per 2-3 giorni a questo campo dove ci avevano invitato, c'era il numero sul volantino e io ho contattato, ci han detto la sede e siamo andate dalla mattina.”

In questi esempi si evidenzia appunto come le proposte in ambiente scolastico abbiano rivestito e continuano a rivestire un ruolo importante nell'attrarre nuovi giovani volontari. Interessante notare inoltre come questi incontri avvengano spesso nelle ore



didattiche assegnate all'insegnamento della religione cattolica, evidenziando la sovrapposizione valoriale tra i due ambienti.

Rimanendo nel contesto scolastico, le collaborazioni dell'OMG non si fermano comunque alla sola presentazione del progetto ai giovani: a volte le scuole propongono in prima persona esperienze di volontariato legate all'Operazione, offrendo in cambio della partecipazione a queste crediti scolastici. Anche questo è uno dei motivi per cui alcuni intervistati, come Marco, hanno conosciuto l'OMG per poi rimanerci:

“Allora, io son dentro il movimento da 7 anni e mi aveva invitato un mio vecchio amico che aveva partecipato al gruppo per un po', più che altro per il discorso dei crediti scolastici perché a volte le scuole si appoggiano a noi per attività di volontariato quindi poi ci sono i crediti scolastici per le superiori... e poi insomma sto mio amico si era avvicinato per sto motivo qua e mi ha coinvolto,”

Oltre alla comune modalità di entrata in contatto, anche i motivi che spingono inizialmente a fare la prima esperienza rimangono simili tra tutti gli intervistati: si tratta di una decisione che, come visto negli estratti precedenti, viene descritta come quasi casuale. Approfondendo questo aspetto è chiaro come ciò che attira inizialmente i giovani sia la volontà di “provare qualcosa di nuovo” in un contesto di aggregazione non comune, e che anzi come si vedrà si oppone per determinati elementi ad altri movimenti di volontariato e non come possono essere le associazioni Scout e l'ACG (Azione Cattolica Giovani). Questo aspetto è rilevato anche da un intervistato:

“[...] Io in quel periodo stavo in parrocchia, avevo fatto per 6 anni in parrocchia l'animatore però nel tempo ho visto che fare l'animatore...non me lo sentivo tanto mio, volevo fare qualcosa di un po' più pratico, più...così. Ho colto l'occasione di questo invito e sono andato una sera nel 2015 e niente, mi è piaciuto subito, è stato abbastanza un amore a prima vista. Mi è piaciuto lo stile; il modo di fare; lo stare insieme a lavorare, quindi mi sono legato al gruppo, poi il mio amico è uscito perché comunque non era

interessato, ma io sono rimasto e ho fatto gruppo 3 anni a Zanè, ora faccio gruppo a Thiene da 4 anni e nel frattempo sono cambiate tante cose, sono stato in Sud America l'anno scorso per 7 mesi in Ecuador e ecco.”

Se in gran parte dei casi, comunque, l'ingresso avviene in risposta alla necessità di fare una nuova esperienza e dopo essere entrati in contatto con l'OMG in contesti scolastici, ci sono anche persone che nascono di fatto all'interno dell'OMG: i cosiddetti figli d'arte compongono una piccola parte del campione degli intervistati, e sono persone i cui genitori facevano già parte dell'Operazione e che sono quindi stati socializzati a questa, come Emma:

“Beh, ci sono cresciuta... da quando son piccola avendo i miei che lo facevano ho fatto i primi anni della mia vita in giro a campi con loro. Penso anche che tutta l'educazione che ho ricevuto sia molto improntata sugli ideali dell'OMG. Poi ho cominciato a 8 anni che c'erano gruppi per i bambini, alcune mamme della zona si erano messe a fare questi gruppetti in cui ci si trovava principalmente a giocare assieme e pian pianino si cresceva e si iniziava a fare qualche lavoretto manuale...avevamo questo gemellaggio con una casa di bambini in Ecuador dove c'era una ragazza qua del Veneto missionaria, quindi noi facevamo lavoretti e mandavamo soldi giù e loro a Natale ci mandavano gli auguri di Natale... insomma si era creato un bel legame con dei bambini dall'altra parte del mondo, ecco.”

In definitiva, nell'ingresso dei volontari sembra incidere particolarmente il rapporto dell'OMG con le istituzioni scolastiche, dato che come già detto gran parte dei volontari entrano a contatto diretto con l'Operazione in questo modo. Appaiono rilevanti anche i contatti avvenuti a partire da conoscenze e amicizie, spesso comunque in ambiente scolastico, e come detto si contano vari volontari “figli d'arte”. Per quanto riguarda l'età,

tutti gli intervistati entrano stabilmente nell'OMG in una fascia di età che va indicativamente dai 16 ai 20 anni.

### **3.2 I valori per i volontari**

Nella prosecuzione delle interviste viene esplorato il tema dei valori dell'Operazione Mato Grosso: l'argomento è stato analizzato nel precedente capitolo prendendo in esame quelli che sono i valori "ufficiali", ma si ritiene importante comprendere il punto di vista dei volontari sui ciò che sta alla base dell'OMG. Analizzando queste questioni si è giunti a ipotizzare che l'Operazione Mato Grosso possa essere considerata una controcultura, intesa come "subcultura che si batte per valori e stili di vita chiaramente opposti a quelli della cultura dominante" (Croteau; Hoynes 2018). Considerato il fatto che definizioni simili a questa sono state criticate per il loro essere troppo ampie (Goffmann K. 2004), è possibile prendere in considerazione, ad esempio, una definizione più precisa quale quella dello stesso Ken Goffmann (2004), che nel libro "Controculture. Da Abramo ai no global" tenta di analizzare dal punto di vista storico i vari movimenti che sono stati definiti controculture, dandone anche una definizione che, per quanto non proveniente da un lavoro propriamente sociologico, si ritiene rilevante. Secondo l'autore i principi di base delle controculture sarebbero quindi:

- Esse attribuiscono il primato all'individualità rispetto alle convenzioni sociali e al controllo governativo
- Sfidano l'autoritarismo in forme sia palesi che subdole
- Promuovono il cambiamento individuale e sociale

Da specificare che l'individualità controculturale è intesa, per l'autore, "non come mera centralità dell'ego, poiché è un'individualità profonda, condivisa" (Goffmann K. 2004). Essa è inoltre legata alla libertà rispetto a "tutti gli elementi dell'esistenza". Oltre a questi principi di base, altre caratteristiche definite "quasi universali" sarebbero:

- Svolte e innovazioni radicali nell'arte, nella scienza, nella spiritualità, nella filosofia e nel modo di vivere
- Diversità
- Comunicazione autentica e aperta e contatti interpersonali significativi. Inoltre, generosità e condivisione democratica degli strumenti a disposizione
- Persecuzione da parte della cultura dominante delle sottoculture contemporanee
- Esilio o emarginazione

Confrontando queste caratteristiche con ciò che è stato descritto nel capitolo 2, è chiaro come l'OMG rientri nella definizione di K. Goffmann per quanto riguarda il particolare tipo di individualità descritto, per il rifiuto dell'autoritarismo (anche solo attraverso la struttura dell'Operazione) e per la promozione di cambiamenti individuali e sociali. Questi aspetti sono stati comunque riscontrati anche nelle interviste, in cui si sono inoltre individuati elementi aderenti ai primi tre punti delle caratteristiche "quasi universali". Tra queste, la persecuzione da parte della cultura dominante e esilio e emarginazione descrivono solo tendenze dell'OMG. Esiste infatti la sensazione di non essere pienamente accettati dalla società, come sostiene Luca:

"[...] Nel concreto ci sono spesso problemi, difficoltà, viviamo in un ambiente dove noi grandi dobbiamo fare molti sforzi per difendere i ragazzi da una società che non li vede di buon occhio e che non capisce quello che vogliono fare; dai rapporti con le autorità; dai problemi e dalle leggi che vengono fatte che non considerano il fatto che qualcuno faccia qualcosa gratuitamente; dal fatto che tanta gente nella società che prima vedeva di buon occhio questa gente che si impegna e va in Missione adesso o non gliene frega o addirittura guardano prima il loro interesse. Anche le cose stupide, qualcuno che dà ai ragazzi lavori da fare una volta li dava perché sapeva che i soldi vanno in Missione, adesso ti chiedono un preventivo perché vogliono fare la stessa cosa che farebbe un professionista a meno soldi ma non ci interessa, non siamo una squadra di operai a buon mercato insomma, se ti interessa così bene, c'è un ambiente totalmente diverso che a volte è anche ostile a cose che noi riteniamo importanti."

Più di persecuzione si potrebbe quindi parlare di una generalizzata ostilità verso l'OMG da una parte della cultura dominante. Esilio o emarginazione non sarebbero invece compatibili con la sopravvivenza dell'OMG, in quanto essa si basa sul contributo volontario delle persone.

Guardando a questa teoria anche dal punto di vista storico, va nuovamente sottolineato il fatto che l'Operazione viene fondata proprio nel contesto storico e sociale in cui nasce il concetto di controculture stesso (Roszak 1970), che in origine fa riferimento a movimenti che possono essere tranquillamente accostati all'OMG in quanto a ideologia: si tratta ad esempio di terzomondisti e pacifisti, tra l'altro riconosciuti positivamente dalla Chiesa Cattolica con la già citata enciclica *Populorum Progressio*. Se, comunque, si facesse invece riferimento ad esempio alla definizione di Gallino (1978), che come si vedrà tiene conto più pesantemente di elementi legati ad esempio a vari tipi di devianza e che deve molto alle controculture "originali", probabilmente l'OMG non ci rientrerebbe pienamente avvicinandosi più al concetto di subcultura intesa come "sottoinsieme di elementi culturali sia immateriali che materiali - valori, conoscenze, linguaggi, norme di comportamento, stili di vita, strumenti di lavoro - elaborato e/o utilizzato tipicamente da un dato settore o segmento o strato di una società [...] che si caratterizza entro il maggiore insieme della cultura dominante [...] per il fatto di presentarsi come una forma di deviazione o di opposizione, reale o apparente, nei suoi confronti".

Come detto, comunque, ciò che porta a proporre di vedere l'Operazione Mato Grosso più come una controcultura è il fatto che grandissima parte degli intervistati, indipendentemente dalla fascia di età, descrive l'OMG ed i suoi valori in termini prettamente oppositivi a quelli legati alla cultura vista come dominante, oggi come nel passato. In questo senso, vengono contrapposte ad esempio la visione della fatica come elemento positivo e fondativo presente nell'OMG e il punto di vista "tradizionale" della società su questa. Questa contrapposizione è raccontata da Marco anche con un aneddoto che può assumere un profondo valore simbolico:

“[...] Come ti dicevo prima sapere di far qualcosa per gli altri, di lavorare e far fatica per i poveri, in un mondo dove ti dicono che bisogna fare meno fatica possibile, dove ti dicono che la vita è bella perché ci si diverte, si va alle feste, si va in piscina di estate e si fa la settimana bianca in inverno...ecco in un mondo così dire ‘no io faccio fatica per qualcuno che non conosco neanche’... per me questo è un valore, ed è un valore che crea una sorta di benessere... è una cosa un po’ strana da spiegare, bisogna viverla, ma rende contenti. Domenica questa sono andato a Bergamo ad un campo di lavoro, siamo stati tutta la mattina sotto il sole a tagliare l’erba su un prato così [mima una pendenza notevole] e sotto c’era praticamente un agriturismo con la cantina con i vini e c’era tutta la gente fuori seduta sui tavolini che si beveva il vino mentre noi tagliavamo l’erba tutti pieni di sudore. Tu dici chi è che te lo fa fare, di andare la domenica in un’altra regione a tagliar l’erba, no? Però quella ‘magia’ che si crea è inspiegabile, ti fa dire sì, anche perché penso che un po’ alla volta ti rendi conto che forse una vita vissuta così, un po’ frivola, ad un certo punto non ha tanto senso... quindi secondo me lì subentra il desiderio di provare a vivere una vita un po’ diversa da quello che ti propone sto mondo, per cui per divertirti devi andare ad una festa e fare meno fatica possibile, devi solo star bene...che poi bene magari nell’immediato, ma poi stai bene davvero? Io e altre persone ci siamo risposti di no.”

In questo caso la separazione percepita dal volontario tra cultura dominante e OMG è tradotta anche a livello fisico e spaziale, con la divisione tra il prato curato dai volontari e l’agriturismo poco sotto. Facendo riferimento alla definizione di controcultura presentata precedentemente, questa diversa concezione della fatica può essere definita come un’innovazione dello stile di vita.

Altre questioni che vengono percepite come caratteristiche dell’OMG e come agenti di distinzione della cultura dominante sono ad esempio la mancanza di una vera e propria catena di comando: chi entra è automaticamente considerato al pari degli altri, dal punto di vista formale e sostanziale, come spiegano Marco, entrato nell’OMG nel 2015, e Maria, a fine anni ‘80:

“Allora la cosa bella del Mato Grosso che ho visto e che tutti quelli che si avvicinano vedono, è che anche l’ultimo arrivato ha voce in capitolo. Questa secondo me è una cosa bellissima che ho visto anche io quando ho iniziato: anche se l’ultimo arrivato puoi dir la tua, non è che sei il più piccolo quindi stai zitto e fai quello che ti dicono gli altri. È comunque un ambiente molto libero, anche con molta libertà di espressione, di pensiero.”

“[...] La sensazione che avevo io i primi anni di gruppo era che non comandava nessuno, questa è una cosa... cioè tu da quando nasci vai nei posti dove c'è chi comanda, giusto? Cioè all'asilo; a scuola; a catechismo; agli scout; a pallavolo... cioè ci sarà chi ti dice cosa fare, ok? Tu devi fare quello che ti viene detto, se lo fai bene sei bravo se lo fai male sei scarso, se non hai voglia di farlo te ne vai, cioè le cose funzionano così da tutta la crescita della persona. Lì no, tu andavi e chiedevi ‘c'è qualcosa da fare?’ Se lo chiedevi te lo dicevano, se non lo chiedevi neanche te lo dicevano, cioè era così, proprio lasciato alla spontaneità. Questo da un lato è una cosa molto difficile, no? Nel senso che non avendo qualcuno che ti dice [cosa fare] è più difficile, dall'altro ti responsabilizza tantissimo e ti lascia libero e cresci di più, per cui per un ragazzo ti senti sicuramente più coinvolto e più autonomo come scelta, come idea e anche come capacità poi di farne parte concretamente per cui diventa subito una cosa... secondo me un'avventura legata a questo senso di autonomia nella scelta e nel vivere una scelta di sentirsi protagonisti da subito e di avere subito delle responsabilità all'interno se lo vuoi [...] ecco lì se tu ti metti vieni subito responsabilizzato, sia il ragazzo di 18 anni che entra sia la persona più grande che va per la prima volta in missione che ha 22, 23 anni, ti vengono date subito delle responsabilità. Noi ridendo diciamo fai subito carriera nell'OMG, che poi è una carriera che ti frega nel senso che è una carriera che ti prende tantissimo del tuo tempo, delle tue energie, delle tue risorse e dei tuoi soldi. È una carriera che ti frega, non è una carriera che ti arricchisce di beni, ti frega cose che però ti arricchiscono di contatti umani e di altre cose che non sono tangibili, che non sono le cose che normalmente uno si aspetta insomma.”

Anche in questo caso, si guarda ad una società che dal punto di vista dei volontari si regge su un sistema di potere che impedisce tra le altre cose la responsabilizzazione dei

giovani e che comunque si fonda su dei presupposti errati, a cui ci si oppone con un sistema che al contrario permette a tutti di dirigere l'Operazione in modo collaborativo e senza limitazioni data da fattori come possono essere l'età o "l'anzianità". Queste particolarità si possono ricondurre ad alcune delle caratteristiche elencate da Ken Goffmann(2004), ad esempio rispetto al rifiuto dell'autoritarismo e alla condivisione democratica degli strumenti a disposizione.

Secondo i volontari, comunque, anche un'altra interpretazione di uguaglianza riveste una certa importanza, come sostiene Maria sottolineando ulteriormente una certa differenza percepita con l'ambiente esterno:

"[...] sicuramente nel tempo c'è stato tutto un prendere coscienza di alcuni valori che si vivevano all'interno del gruppo che mi piacevano e che erano abbastanza controcorrente rispetto a quello che di propone tante volte la società a quell'età. Per esempio una cosa che a me piaceva tanto era il fatto che di non sentirsi giudicati per quello che tu indossavi, per com'eri... cioè anche se c'era un ragazzo che veniva che era sovrappeso, un altro che veniva che era vestito non alla moda, un altro che veniva che magari aveva qualche difficoltà, qualche problema... tutti si sentivano subito molto coinvolti e molto aggregati e questo mi piaceva tanto perché nell'ambiente tipo scolastico vedevo che invece c'era una forte... sì, differenza insomma fra quelli che vestivano in un modo, quelli che hanno i soldi e quelli che non ce li avevano, quelli che venivano con la moto quelli che venivano in bici, cioè c'era molto un guardarsi e un etichettarsi fra ragazzi come c'è sempre stato e... questa cosa lì non si respirava per niente, per cui mi piaceva molto perché chiunque poteva sentirsi parte [dell'OMG]."

Anche la ricerca di legami più forti di quelli proposti normalmente è centrale, secondo gran parte dei volontari:

"[...] Il gruppone di tutti i ragazzi che comunque gira sempre ha sempre degli ideali molto semplici, molto basilari di spendere bene il mio tempo, di sentire che non butto via la mia vita dietro a cose che mi danno poco, di trovarmi degli amici che non siano solo gli amici del bar, perché alla fine gli amici del bar mi dicono poco o comunque tante volte



mi lasciano un po' deluso, ho bisogno di trovare amici più veri con cui fare qualcosa di più... più importante.”

“[...] Anche le amicizie che si creano sono amicizie dette in gergo ‘amicizie scomode’ perché quando fai qualcosa che magari stai andando un po' fuori strada magari sono persone che poi te lo vengono a dire, magari ti dicono in faccia schietti che quella cosa lì non va bene, quindi ecco sono cose particolari che non si trovano nelle amicizie da bar un po' superficiali e che ti portano a riflettere di più su di te, sugli altri, su cosa vuoi fare.”

“Tra amici c'è come dire... si crea una specie di magia, un legame molto più forte che trovarsi al bar, trovarsi ad una festa. Questa cosa del lavorare insieme per gli altri è una cosa che nel tempo diventa forte, rafforza quello che stai facendo e l'ideale che porti avanti, rafforza l'amicizia con le persone che hai vicino...diventa proprio uno stile di vita, come si dice”

Anche questa grande importanza data a legami interpersonali percepiti come più profondi è coerente con i concetti espressi nella definizione di controculture. Un ulteriore elemento che emerge da questo ultimo estratto è particolarmente interessante: il riferimento al fatto che l'OMG diventi, ad un certo punto, uno stile di vita. Anche questo elemento appare spesso nelle interviste, sia dei giovani entrati relativamente di recente che nelle persone entrate negli anni '80 o '90 e sia di chi ha passato un periodo in missione in Sud America, come Luca, entrato negli anni '80, sia di chi non è ancora partito, come Giovanna, entrata nel 2018:

“[...] Il Mato Grosso ti porta a fare una bella vita, una vita che vale la pena e guardando indietro questi 40 anni in cui sono stato nell'Operazione Mato Grosso abbiamo fatto un sacco di cose, conosciuto un sacco di persone, anche l'impostazione stessa della nostra famiglia, la mia vita, le scelte che ho fatto sono state tutte orientate e indirizzate a qualcosa che mi sembrava valesse la pena.”

“Beh sì, sicuramente [mi riconosco] nei valori dell’OMG sì, perché più vado avanti anche adesso più vedo che mi piacciono insomma e vorrei... acquisirli diciamo per tutta la vita non solo per fare un’esperienza [...]”

Altro rifiuto importante è quello legato alle dinamiche capitalistiche e consumistiche imperanti e alle loro conseguenze. Questo rifiuto avviene nell’attività concreta dell’OMG, ad esempio attraverso l’autotassa, così spiegata da Marco:

“Chiaramente nell’OMG ci sono delle spese, anche solo pagare per il gasolio per il furgone è una spesa. La regola è che anche per comprare un attrezzo, per mandare tutti i soldi in missione da qualche parte le spese bisogna tirarle fuori, e allora Padre Ugo ha inventato l’autotassa, cioè metto io dal mio portafoglio i soldi che servono per pagare le spese. Gli scout fanno una cosa simile che è l’autofinanziamento, che però è diverso perché gli scout fanno delle attività ‘extra’ per guadagnare dei soldi per comprarsi la tenda o quello che gli serve. L’autotassa è ancora più radicale, tutte le attività che faccio con il gruppo son soldi puliti che vanno ai poveri, le spese le tiro fuori dal mio portafoglio, io lavoro quindi metto i soldi che servono, altri che lavorano mettono i soldi che guadagnano, è proprio una caratteristica impegnativa, molto impegnativa, è anche difficile da capire perché quando lo spieghi in giro in pochissimi capiscono, soprattutto gli adulti... fanno fatica a capire questa parte qua, non è facile. Comunque anche questa è una parte caratteristica dell’OMG e come altre cose alla fine ti scopri contento di dare, non solo il tempo ma anche i soldi che alla fine sono tuoi. Comunque è difficile capire se non la vivi.”

Allo stesso tempo il sistema valoriale è basato in gran parte su elementi chiaramente in contrasto con la logica di mercato, a partire dal concetto di donare tutto ciò che si ha. Proprio questi elementi sono spesso ciò che attira i volontari, come spiegano Leonardo, entrato negli anni '90, e Chiara, entrata nel 2018:

“Questa era una delle cose che mi erano piaciute, normalmente su tutti gli ambienti, che sia la scuola o con lo sport, con le amicizie... c’è sempre una tendenza all’arrivismo, quindi al voler vincere, voler essere più bravi, guadagnar di più, aver più profitto e più forza sulle cose. L’OMG ti dice guardati indietro, guarda a chi sta peggio di te, e senza neanche accorgersi ci si trova a voltarsi indietro ed avere un grande beneficio per noi stessi, cioè se tu continui a guardare avanti e a voler sempre vincere... è una cosa impossibile, che sia nello sport o in qualsiasi ambito c’è qualcuno che vince, una squadra che vince, ma tutti gli altri perdono.”

“Comunque a me l’OMG fin da subito è piaciuta molto, ho sempre avuto sta cosa che non mi piaceva il consumismo, cose così... sono tutti lati che ho sempre avuto e con l’OMG ho trovato una buona spalla dove appoggiarmi e provare a camminare, quindi comunque secondo me una delle cose belle è che c’è un’aria molto pulita, che secondo me se in gruppo c’è qualcuno che te la fa respirare bene ti rimane molto, rimani molto colpito da questa cosa.”

In definitiva, si tratta di un’organizzazione basata su un sistema valoriale dichiaratamente opposto a quello dominante, che arriva, nel caso dei volontari che rimangono per più di qualche anno nell’OMG, a diventare un vero proprio stile di vita. In ciò come si è visto sono comunque centrali gli stessi valori formalizzati da De Censi, confermando la presenza di una certa integrità da questo punto di vista nonostante la dipartita di Ce Censi e la mancanza quindi di un leader vero e proprio come invece egli poteva essere definito. Guardando alla situazione attraverso il concetto weberiano della routinizzazione del carisma (Weber 1995), si potrebbe dire che il sistema valoriale dell’Operazione Mato Grosso sia stato mantenuto attraverso una forma di potere carismatico incarnato in Ugo de Censi in seguito routinizzato sotto forma di potere tradizionale. I valori di base vengono infatti solitamente legittimati in quanto facenti parte di quella che è la storia dell’Operazione Mato Grosso. Per quanto, comunque la teoria weberiana sia applicabile coerentemente a questo contesto, è importante sottolinearne la specificità: nel caso dell’Operazione il potere non è stato trasferito da

De Censi ad un successore, come non è stato assorbito da una qualche élite, bensì è rimasto in mano ai volontari. Da qui, la diffusione dei valori continua all'interno dei gruppi, in cui chi è presente da più tempo socializza i nuovi arrivati ai valori di base. Considerato poi che i gruppi sono divisi tra gruppi dei giovani e degli adulti, è lecito pensare che la trasmissione dei valori avvenga anche in maniera importante tra di essi. Nonostante questo, secondo i volontari sono i gruppi dei giovani ad avere la maggiore influenza sulla direzione dell'OMG:

"[...] Secondo me il cuore sono i gruppi dei ragazzi che vanno dai 15 ai 30 massimo, e secondo me sono loro che danno la direzione, è questa la cosa bella, che non è chi fa l'OMG da sempre che dà la direzione, sono i giovani. Gli adulti fanno le loro cose, portano avanti le loro responsabilità ma a dar la direzione sono i ragazzi, quindi l'OMG cambia come cambiano i ragazzi. Man mano che si diventa grandi, vecchi... entrano ragazzi nuovi ed è così che cambia l'OMG secondo me, in base proprio a come cambiano i ragazzi che arrivano."

"[...] Tutte queste cose qua [i valori fondamentali], che sono diciamo basilari sono rimaste perché i ragazzi che sono entrati pur facendo cose diverse e in modo diverso hanno probabilmente annusato questo nucleo di valori fondamentali e l'hanno mantenuto. Se domani mattina volessero buttare via delle cose di queste potrebbero farlo, non è che c'è un direttorio o qualcuno che impedisce, anche se sicuramente ci sono delle persone il cui parere è molto importante che danno l'esempio concreto, non perché abbiano un'autorità in qualche modo assegnata o guadagnata. Direi che sono cambiate tantissime cose nel modo, nell'aspetto formale e allo stesso tempo non è cambiato molto dal punto di vista della sostanza, io direi così. [...] Io penso che le cose vanno bene nella misura che si sa mantenere questa cosa qua, che tu lasci che ci sia un nucleo che va avanti e che dopo i ragazzi se la gestiscano a modo loro e la adattino. Penso che sia la chiave del fatto che il nostro movimento è rimasto attuale e che a differenza di altri movimenti giovanili non ha conosciuto e non conosce fundamentalmente crisi di numeri e crisi di persone o di vocazioni, di gente che vuole andare in Missione. Cambiano magari nella forma però dico che finché si mantiene

questa cosa qua va bene, e sono convinto che se questa cosa non si mantiene va benissimo che finisca ecco.”

Ad un sistema di valori spesso e volentieri opposto a quello proposto dalla cultura dominante si affiancano inoltre delle tendenze di vario genere che possono essere considerate contrarie a quelle che si osservano normalmente. Innanzitutto, facendo nuovamente riferimento a Weber (1995), è interessante notare come la burocratizzazione non faccia propriamente il suo ingresso nell’OMG: nell’Operazione la burocrazia è praticamente assente a causa della struttura (o mancanza di questa) organizzativa della stessa. Anche le conseguenze di questo processo sono quindi limitate, e allo stesso tempo è ipotizzabile che si limitino fenomeni solitamente diffusi in ambienti in cui il denaro viene gestito diversamente, quali corruzione o fenomeni simili. Come si vedrà già nella sezione successiva, la struttura organizzativa dell’OMG si rivela determinante in gran parte dei fenomeni analizzati.

Oltre ad una naturale resistenza alla burocratizzazione, altra tendenza che non si riscontra nella cultura dominante in Italia è quello dell’aumento delle persone che intraprendono il percorso che permette di diventare sacerdoti e in generale della religiosità percepita. Questa tendenza va per forza di cosa dedotta su base aneddotica, in quanto come detto ricavare dati quantitativi legati all’OMG è molto complesso. In ogni caso, vari volontari notano questo aumento, tra cui Leonardo e Maria, entrati negli anni ’90, e Luca, entrato negli anni ’80:

“[...] All’inizio non c'erano sacerdoti, non c'erano figure religiose di riferimento a parte il padre Ugo e qualcun altro, mentre poi nel tempo spontaneamente persone legate a questi esempi si sono avvicinate, per cui sicuramente è diventato più religioso come movimento”.

“Sì, sono arrivate tante vocazioni, tutte insieme e in controtendenza con le vocazioni normali.”

“Sì, era meno visibile. Adesso noi abbiamo tanti sacerdoti in tante missioni, siamo nelle parrocchie, siamo legati a doppio spago alla Chiesa della missione e anche qua in Italia tanti di noi vivono una vicinanza concreta o fisica o nelle cose che si fanno alla religione, una volta questo era molto meno. Eravamo più nella coda dell’ala sessantottina un po’ più libertaria [...]”

Confrontando questa percezione legata alla sempre maggiore presenza di sacerdoti nell’OMG con i dati raccolti dalla CEI nel 2019, per cui dal 1990 si è registrato un calo del 16,5% sul numero totale dei sacerdoti in Italia, sembrerebbe che appunto questa sia una controtendenza significativa: chiaramente, non essendo possibile ottenere dati certi per quanto riguarda l’OMG, questa rimane un’ipotesi che andrebbe eventualmente approfondita.

### ***3.3 La politica nell’OMG***

Considerato il rapporto spesso complesso e a lungo indagato tra religione cattolica e politica, si è scelto di introdurre il tema nelle interviste per comprendere se e come la politica giochi una parte all’interno dell’Operazione, essendo questa stata fondata in un contesto salesiano in un periodo di grandi contrapposizioni politiche all’interno del mondo cattolico. Il tema è di particolare interesse oltre che per i motivi già citati appunto per il contesto storico in cui è nata l’Operazione, in cui evitare contaminazioni politiche era molto complesso, e perché questa situazione è stata gestita in maniera drastica durante la cosiddetta crisi politica (si veda il paragrafo 2.1.1). I valori alla base dell’OMG sono inoltre certamente ispirati dalla religione cattolica, ma si può dire con relativa certezza che siano significativamente vicini a punti di vista che verrebbero definiti comunemente “di sinistra” almeno dal punto di vista della redistribuzione delle risorse (“per quello che possiamo dirti noi la tendenza è di un ideale che è più simile ad un’idea di sinistra, quindi di condivisione, di altruismo, più in questo senso senza andare troppo

in cerca di certi ideali politici” afferma Leonardo).

Si ritiene inoltre sia importante sottolineare la specificità del rapporto politica-OMG: se infatti come detto i rapporti tra cattolicesimo organizzato e politica sono stati studiati a più riprese (Parisi 1979; Pace 1995; Canavero, Saresella 2016), il fatto che l’OMG si dichiari aconfessionale e apolitica la rende un caso da analizzare separatamente.

Se, come si vedrà, la centralità almeno dichiarata dell’aconfessionalità non impedisce comunque la presenza di influenze cattoliche, la situazione cambia se si parla di politica: grandissima parte degli intervistati afferma infatti che di politica, nell’OMG, non si parla. Ciò potrebbe accadere proprio perché la gestione della crisi politica a fine anni ’60 avrebbe portato ad una situazione di apoliticità sostanziale, per forte volere del fondatore Ugo De Censi. Allo stesso tempo è probabile che la mancanza di un discorso politico all’interno dell’OMG dipenda non dall’Operazione stessa (o comunque non solo) ma anche da delle tendenze sociali generali, come notano ad esempio Marco e Maria:

“[...] Adesso come adesso ti dico no, come ti dicevo l’OMG dipende dai giovani, segue i giovani, se tu chiedi ad un tuo coetaneo qualsiasi di che partito politico è ti dice ‘non lo so’, se gli chiedi cosa ne pensi della politica ti risponde ‘non lo so, non sono informato, non mi interessa’. Penso che sia così per l’80% dei ragazzi, non so adesso che ambienti frequenti tu ma un ragazzo qualsiasi ti dice che non lo sa, che non è informato, e nell’OMG è uguale, gli stessi ragazzi che trovi fuori li trovi anche dentro quindi un ragazzo ti risponde uguale; quindi, adesso non si sente assolutamente questa... non si tira proprio fuori l’argomento, non se ne discute. I miei compagni di gruppo che vedo ogni giorno non so di che orientamento politico siano ma non mi interessa, non glielo chiedo neanche, ma come non interessa ai ragazzi che fanno altre cose insomma, quindi no, per rispondere non si tira fuori l’argomento, non ci sono problemi, non ci sono discussioni, anzi, forse la questione religiosa è più presente di quella politica per fare un confronto.”

“Allora secondo me una volta si sentiva di più, ma perché nella società di quando eravamo giovani noi si vivevano di più questi scontri politici, questi ideali. Adesso si sono un po’ tutti intiepiditi e anche molto frammentati e mescolati e si vive meno, i ragazzi

sanno poco niente, pochi sono quelli che si appassionano. Quando noi avevamo diciotto, vent'anni c'era di più questo aspetto qua, sia nella società giovanile sia all'interno dell'OMG, secondo me in generale, ma il padre Ugo non ha mai fatto discorsi politici, non ci ha mai spinto su aspetti più politici e anzi li ha snobbati.”

Questi punti di vista, basati su una percezione aneddotica, trovano comunque conferma ad esempio nei dati raccolti dall'ISTAT nel 2019: il 23,2% della popolazione dai 14 anni in su non partecipa in nessun modo alla vita politica, né informandosi né con forme dirette o indirette di azione politica. Ciò accade per sfiducia nel sistema politico, percepito come molto lontano e poco concreto, o per generale disinteresse. Queste percentuali sono inoltre salite negli anni (ISTAT 2019), confermando effettivamente la percezione degli intervistati.

Analizzando questo aspetto invece nella direzione opposta, partendo dall'Operazione, si può ipotizzare che proprio il concetto di partecipazione politica sia tendenzialmente lontano dagli interessi dei volontari in quanto si tratta un insieme di azioni che difficilmente possono avere un effetto concreto per quanto riguarda gli obiettivi dell'OMG. Da questo punto di vista, l'Operazione ha iniziato la sua attività con la concretezza alla sua base, rifiutando la politica proprio in quanto definita come un'attività che ruota unicamente attorno a parole vuote, come sottolinea Maria:

“[...] lì sicuramente respiravo un ambiente che confermava alcuni valori che io ritrovavo nelle mie... nelle mie idee politiche per quello che potevo sapere o capire a quell'età... insomma per cui sicuramente questo fatto di anche di spartire le risorse con chi ha meno di noi, per me è una cosa importante e di farlo concretamente e non di farlo nelle dimostrazioni di piazza, negli scioperi in tutte quelle cose dove si parla e basta.”

Per quanto, quindi, sia possibile sostenere che i valori di base dell'Operazione possano essere associati a ideali definibili “di sinistra”, questi non vengono intesi e tradotti in



senso politico dalla maggior parte dei volontari. In questo senso è effettivamente più presente la religione, piuttosto che la politica, come insieme di valori che dà significato alle proprie azioni.

Ulteriore fattore è poi probabilmente il fatto che, per quanto appunto si possano considerare i valori dell'OMG come vicini a determinati ideali di sinistra, la tendenza a non parlare di politica e l'apoliticità creano una situazione in cui chi mette al primo posto la politica nel proprio sistema di valori non sceglierà probabilmente l'OMG ma una diversa realtà più attiva in questo campo. In questo modo la politica viene tenuta fuori dall'OMG. In questo senso la situazione attuale non è chiaramente comparabile con quella della fase politica dell'OMG, in cui i giovani con interessi politici erano la norma e non l'eccezione.

In ogni caso, si registrano anche volontari come A., che sostiene la politica dovrebbe trovare più spazio nell'OMG, confermando comunque le impressioni di gran parte dei volontari:

“[...] Una cosa che all'inizio mi ha fatto un po' arrabbiare è appunto che vedevo tante persone e pensavo 'ma cavolo avete questo pensiero, come fate a non capire l'importanza di trasferirlo anche in politica?' Perché alla fine le azioni più grandi del tipo cambiare il mondo le fai attraverso la politica, e questa cosa all'inizio e ancora adesso un po' mi destabilizzava infatti ho trovato... riuscire a trovare un ambito un po' più fuori dove riuscire a confrontarmi è stato importante perché in gruppo, a livello dell'OMG è una cosa che proprio non si vive tanto... poi penso che una volta si vivesse molto di più, ma penso fosse anche perché era il periodo del sessantottino, cioè i giovani erano pane e politica e io ho un po' il sogno di sta cosa, mi piace tanto pensarlo così, poi vedo i giovani adesso e anche amici fuori... vedi che magari qualcuno si interessa, però in generale vedo un disinteressamento abbastanza rilevante e come lo trovo dentro l'OMG lo trovo anche fuori, mi piacerebbe... in realtà molte persone dicono l'OMG non dovrebbe essere politica, perché iniziano ad entrare una serie di dinamiche diverse, però a me piacerebbe se ci fosse più uno sguardo verso la politica, o comunque un interesse in politica nel fatto di dire 'sono consapevole che un atto politico è in grado di portare cambiamenti molto più sostanziali, anche proprio a livello strutturale'.”

C'è anche chi, in controtendenza, sottolinea l'importanza della politica nell'OMG soprattutto dal punto di vista pratico:

“[...] Giù in missione non puoi mettere la testa nel sacchetto e non guardare la questione politica, di com'è il governo perché nelle cose che fai sei molto influenzato da questo e quindi anche il fatto di saper giudicare e distinguere, il fatto di saper avvicinare le persone giuste che ti possano aiutare è una cosa importante, e poi l'altra è che mi sembra che... probabilmente è difficile parlare esplicitamente di politica in qualsiasi campo senza non riuscire a rispettare questo ambiente di libertà dove ognuno si senta libero di muoversi senza che gli siano appiccicate su delle etichette, però allo stesso tempo non puoi evitare alcune volte, vediamo se riesco a fare un esempio... adesso noi abbiamo a che fare con della gente povera, gente che parte da una povertà molto materiale e va su una povertà diversa, meno materiale se vuoi ma più di valori, chiamala come vuoi. In questa cosa qua è evidente come c'è una scala, ci sono delle disuguaglianze dove c'è chi decide certe cose e chi le subisce. Non puoi non vedere questa cosa qua, e parlare esplicitamente di queste cose sostanzialmente è parlare di politica ecco [...] Chiaramente questo è un discorso che faccio io che ho l'età che ho, probabilmente un ragazzo appena entrato e magari educato in modo diverso ai problemi di tutti all'inizio sicuramente non ci pensa, in una primissima fase però, perché dopo secondo me dopo nell'affrontare i problemi e nel vedere le altre persone che li affrontano qualche domandina uno se la fa. Poi soprattutto a livello dei ragazzi riflettiamo quello che è la società [...]”

Sembra quindi che la distanza dalla politica si registri per quanto riguarda la sua dimensione istituzionale, ma che comunque i contatti diretti si rendano necessari in Missione. In questo caso l'ambito di azione dell'OMG, ovvero l'aiuto fornito alle popolazioni sudamericane in difficoltà, viene visto come intrinsecamente politico risultando differente dagli altri punti di vista esposti. È possibile questa differenza dipenda, come anche suggerito dal volontario, dall'età e da una concezione differente

di politica e di ideali politici.

La distanza dalla dimensione istituzionale non si registra invece allo stesso modo con la religione, come si vedrà nei prossimi paragrafi.

In ogni caso si ritiene che le dimensioni di politica e religione, e quindi di apoliticità e aconfessionalità, siano entrambe legate ad un aspetto dell'OMG che per quanto fondante è stato inizialmente sottovalutato: la struttura organizzativa, o meglio la mancanza della stessa. Il fatto che come voluto da De Censi e come descritto da alcuni volontari ("l'OMG non esiste" dice Michele) l'OMG non debba essere riconosciuta dal punto di vista legale e non debba avere una struttura centralizzata tradizionale potrebbe essere ciò che allontana (volutamente) l'Operazione dalla politica: per affacciarsi al mondo politico servirebbe come minimo un portavoce comune o comunque un rappresentante, la cui esistenza non sarebbe però possibile senza una organizzazione centralizzata, in quanto altrimenti la sintesi delle posizioni degli svariati gruppi indipendenti esistenti sarebbe di fatto impossibile. Allo stato attuale, quindi, l'OMG non sarebbe strutturalmente adeguata alla partecipazione politica, rispecchiando la volontà del fondatore di mantenere le dinamiche della stessa al di fuori dell'Operazione. La politica in questo caso è quasi un agente di corruzione, in quanto un ingresso della stessa porterebbe ad un cambiamento strutturale e organizzativo che probabilmente azionerebbe dei meccanismi economici per cui chi dirigerebbe l'OMG andrebbe retribuito andando a inficiare uno dei punti fondamentali, ovvero quello relativo al fatto che tutti i soldi guadagnati vanno utilizzati esclusivamente per le missioni in Sud America. Proprio questo punto, invece, pare essere fondamentale per mantenere purezza e incorruttibilità nell'OMG.

In questo senso, quindi, l'apoliticità è ciò che permette all'OMG di essere libera e di rimanere coerente con le idee di De Censi, e allo stesso tempo questa libertà è ciò che permette all'OMG di restare apolitica: l'assenza totale dal panorama istituzionale fa sì che non ci possa essere alcuna influenza da questi ambienti, in cui gioca invece la politica "tradizionale". Si ritiene che questo aspetto legato alla struttura OMG sia molto importante e ciò che di fatto permette l'esistenza e la sopravvivenza dell'OMG, dotandola inoltre di specificità per quanto riguarda religione e politica.

### **3.4 *L'esperienza religiosa nell'OMG***

Per introdurre quella che nelle intenzioni della ricerca è la questione centrale, ovvero quella della religione, si ritiene utile introdurre il tema a partire da quello che è il punto di vista soggettivo dei volontari, per poi approfondire la questione dell'aconfessionalità. Innanzitutto, dalle interviste emerge il fatto che nell'Operazione Mato Grosso sono presenti sia persone che si definiscono religiose sia persone che non hanno particolare interesse verso la religione. Anche per quanto riguarda le persone religiose, comunque, la fede non è quasi mai al centro dell'attività di volontariato essendo quindi un elemento presente ma di contorno. A proposito di questo, l'aconfessionalità stessa come valore che permette a tutti di partecipare sembra assolvere perfettamente il suo ruolo sia, come detto, osservando la composizione del campione sia analizzando il punto di vista dei volontari. Ad esempio, Emma sostiene:

“[...] Non è mai stata una religione noiosa o forzata... la carta vincente per me è proprio questa libertà, sei liberissimo di andare o non andare alla meditazione, liberissimo di andare o non andare alla messa, sei liberissimo di fare quello che vuoi finché alla fine ci finisci dentro e ti trovi che sei tu che desideri andare alla meditazione, che ti svegli un quarto d'ora prima per andare a fare la meditazione senza che nessuno te lo chieda e hai 15, 16, 17, 18, 20 anni. Ecco io poi ho avuto la fortuna di fare tante altre cose oltre all'OMG, ho fatto Scout, ACR, sport... facendo tutto questo vedevo, anche negli Scout che hanno un metodo educativo che io adoro, io ho conosciuto molti più Scout non credenti che persone nell'OMG non credenti. Secondo me questa cosa dell'imposizione, siamo cattolici bisogna farlo eccetera è una cosa che nel crescere allontana molte persone dallo scoutismo, perché non ci si riconoscono e quindi automaticamente non condividi il pensiero, non condividi i valori, ecco. Il fatto che nell'OMG questa non sia una cosa scritta, non devi far la messa di gruppo altrimenti non sei un buon capo, ecco è la cosa vincente che matura negli anni [...]”

In questo estratto, oltre alla questione dei volontari religiosi e non, viene introdotto un altro punto centrale: il possibile effetto dell'aconfessionalità (qui intesa come libertà religiosa) sulla religiosità individuale e sull'evoluzione della stessa. Emma infatti continua dicendo:

“[...] Penso anche andando in missione, perché vedi come vivono la religione là, vedi che per forza di cose devi affidarti a qualcosa di più grande e ti rendi conto di quanto sei una formica e che tu non risolti niente, e se qui la gente che non ha bisogno del Signore è solo perché ha tutto, quindi non ha problemi, pensieri, non ha motivo di non poter contare sulle proprie forze, sui propri soldi, sulle proprie energie. Io penso che il non credere a niente sia proprio una cosa da privilegiati ecco, se sei uno sfigato in qualcosa devi credere [...]”

Descrivendo la situazione in missione si arriva a definire un'idea di religione che sembrerebbe ricalcare le teorie di Norris e Inglehart (2007): la propensione a credere aumenterebbe con il diminuire della sicurezza esistenziale, motivo per cui nelle zone dove opera l'OMG la religione ricopre un'importanza estremamente elevata. La ricerca di Norris e Inglehart, però, si concentra su chi nasce e vive in determinati contesti. Se spostiamo l'attenzione sui volontari, notiamo che secondo la loro esperienza capita spesso che l'attività nell'Operazione, in particolare in missione, porti ad una crescita della fede personale. Per quanto si tratti di esempi limitati numericamente e quindi non generalizzabili (“non vale per tutti e anzi c'è chi la vive al contrario ed è portato un po' a rifiutarla, la religione” sostiene Luca), si tratta di un'evoluzione della religiosità personale degna di nota. Ad esempio Maria dice:

“[...] Ti dico quello che penso io eh, cioè a quasi tutti quelli che fanno parte dell'operazione Mato Grosso dopo 2, 3 anni di gruppo viene proposto di partire di fare un periodo in Missione, prima un periodo breve poi un periodo più lungo. Io ho visto per

esperienza negli anni essendo stati anche in Perù anche per il periodo più lungo che le persone che resistono, tra virgolette, in Missione per più tempo, per anni, per tutta la vita, sono proprio quelle persone che hanno la grazia di avere la fede... però la maggior parte di queste persone... hanno vissuto la fede scoprendola in Missione, non andando giù per la fede come fanno i missionari veri [...] Ecco invece sono tutti ragazzi che, come me direi, hanno mano a mano nel fare qualcosa per gli altri scoperto che è così difficile restare fedeli a questo nel tempo che hai bisogno di avere qualcosa di più... grande a cui affidarti perché da solo con le tue forze... non ce la fai. Non ce la fai a voler bene, non ce la fai a regalare, non ce la fai a resistere a tutte le avversità che poi vivi in una vita così intensa che è la vita di Missione, anche se hai dei compagni di viaggio per cui se hai il gruppo, se hai dei testimoni intorno, però il fatto della fede diventa un... piano piano ti nasce come proprio un bisogno interiore forte per riuscire a dare senso anche ai fallimenti che tu vivi e al voler stare lì, comunque è sempre più o meno legato a questo.”

Anche Leonardo è della stessa idea:

“[...] Là [in Missione] probabilmente cominci a guardarla [la religione] da un altro punto di vista: le persone in missione, i poveri, muoiono, si fanno male, si fanno cose atroci perché là ne vedi di tutti i colori, vedi ustionati, feriti, porti un sacco di persone all’ospedale, ne vedi veramente di tutti i colori perché a volte ti sembra veramente di essere un pronto intervento e ti chiedi, ti fai delle domande, ci sarà qualcosa? Ci sarà qualcuno che dirige tutta sta roba? [...] La vita e la morte sono molto più vicine rispetto a quel che siamo abituati qua, per carità la morte esiste anche qua come dappertutto però là è molto più incisiva la cosa, è molto più alla luce del giorno e sotto gli occhi di tutti ed è molto crudele a volte, e con la vita e la morte che sono molte vicine... ti trovi un po’ di fronte a queste realtà che ti scuotono anche sotto questo punto di vista.”

Per quanto, comunque, questa tendenza si riscontri in particolare in missione, capita che essa si presenti anche nell'esperienza italiana:

“[...]Io ho iniziato che avevo un pensiero totalmente opposto e appunto è un movimento aconfessionale, poi in realtà dentro lo vedi che è pieno di religione [...] È intriso di religione ma perché nella religione cerco di trovare un po' quale vuole essere il senso della mia vita nei valori cristiani... quale vuole essere il senso della mia vita e da lì cercare di tendere verso qualcosa, che qualcuno trova nella figura di Dio ma anche nell'essere buono con gli altri, regalare, comunque di avere uno sguardo un po' diverso ecco [...] Poi io all'inizio avevo questa idea un po' marxista di religione, come sovrastruttura e capisco che è fondamentale per la coesione sociale però ancora adesso non riesco a pensare che ci sia un Dio che mi manovri e che ha già deciso tutto per me e io ancora questa cosa non riesco a trovarla in me, poi tipo nella figura di Padre Ugo a me aveva colpito tantissimo un'intervista che gli avevano fatto in cui diceva non so se c'è un Dio, però ci spero, è l'unica cosa che posso fare, come diceva Pascal che poi se alla fine della vita c'è Dio hai vinto tutto, altrimenti hai perso tutto, e questa cosa mi aveva colpito moltissimo. Io non sono convinta che ci sia, io voglio che ci sia perché quello che mi trasmette la religione è un qualcosa a cui io voglio provare a tendere [...]”

È ipotizzabile che come le difficoltà incontrate nell'ambiente ostico della missione portano ad un cambiamento del proprio punto di vista sulla religione questo accada, in misura probabilmente minore, nell'esperienza italiana dell'OMG. Ciò potrebbe essere legato appunto alla difficoltà che si riscontra nell'adottare uno stile di vita che, come visto nel paragrafo 3.2, prevede di donare tutto ciò che si ha e di mettere al centro la fatica per dare agli altri. Oltre a questo elemento, comunque, va considerato il fatto che i volontari sono spesso esposti a elementi religiosi, molto di più di quello che accade in un ambiente sociale “normale” per chi non partecipa attivamente alla vita religiosa. È ipotizzabile, inoltre, che il fatto che i valori religiosi vengono applicati in contesti particolari e dinamici come attività lavorative e missioni, oltre che nei riti

“personalizzati” dell’OMG (come si vedrà in seguito) comporti un maggior coinvolgimento spirituale e quindi un avvicinamento alla religione, in accordo con ciò che ha ipotizzato Martin (2005) per cui le manifestazioni religiose più vicine alla dimensione spirituale non sono in calo ma anzi in aumento. Oltre a ciò si può ipotizzare che anche “la concretezza” della religione nell’OMG, che si approfondirà tra poche righe, abbia un ruolo.

Nell’ultima intervista citata viene poi introdotto un tema che si ritiene molto importante: quello della forma che assume la religione cattolica nell’Operazione Mato Grosso. A detta di gran parte degli intervistati, questa non ricalca totalmente infatti quella che è la religione istituzionale, intesa come la forma in cui si presenta la religione cattolica legata alla Chiesa di Roma. Ciò chiaramente non significa che ci si distacchi completamente dalla dimensione istituzionale del cattolicesimo, anche considerando che ci si appoggia spesso e volentieri alle parrocchie, ma indubbiamente si registra una leggera personalizzazione degli aspetti religiosi, in cui acquistano maggiore importanza i valori legati alla concretezza e alla carità. La questione della concretezza è particolarmente sentita, oltre a essere percepita come assente nella manifestazione ecclesiastica della religione cattolica:

“[...] Poi tu vedi nella concretezza cosa vuol dire la religione nell’OMG tipo vedi i preti, che ti dico sono delle persone super in gamba, che magari erano le persone che spiccavano di più e Padre Ugo e loro hanno detto ‘provo a regalare tutto, tutta la mia vita facendomi prete’, però anche qui la visione della religione all’interno dell’OMG è comunque una visione molto francescana, cioè tu vai in chiesa e tutti parlano parlano parlano e poi non fanno niente, invece lì vedi anche preti che in teoria sono persone semplici che vivono nella povertà e... comunque sì c’è molta religione e non è la religione della Chiesa, è una religione molto più semplice, nel senso che cerca di andare molto più al nocciolo, però è molto più francescana come principi.”

“[...] Insomma la mia visione della religione è proprio quella dell’OMG, cioè la serie di preti che sono entrati... per me sono tutte persone di riferimento ed è l’idea, il concetto



di prete che... penso che se non avessi fatto OMG nel guardare la chiesa come istituzione, cioè guardare il papa, il Vaticano... i preti delle parrocchie, non crederei neanche io, sarei come tutti gli altri perché non la vedo come una cosa coerente, tra quello che dice il vangelo e quello che poi concretamente si fa. Nell'OMG invece ho sempre vissuto pienamente questa concretezza, cioè che i preti che c'erano erano i primi che si facevano il culo, che vivevano poveri e per gli altri e che vivevano per il Signore."

A queste differenze nella visione della religione nell'OMG si aggiungono le manifestazioni rituali tipiche dell'Operazione. All'interno di questa, considerata anche la già citata presenza importante di sacerdoti, vengono spesso organizzate messe che si allineano con la già citata interpretazione OMG della religione, almeno dal punto di vista del messaggio. Ci sono poi momenti intensamente religiosi come i ritiri spirituali che quindi girano intorno a questi ideali di religiosità.

Particolarmente interessanti sono le cosiddette "meditazioni": si tratta di momenti condivisi che si tengono nella mattinata e che solitamente aprono la giornata di campo in cui si riflette su determinati temi proposti dai volontari, solitamente legati alla spiritualità. Secondo gli stessi volontari, comunque, le meditazioni tendono a essere spesso legate alla religione:

"[...] Anche ad esempio la mattina nei campi di lavoro ci sono sempre le meditazioni, che anche se non sono a stampo religioso alla fine si prega sempre, ovviamente chi non vuole non prega però c'è sempre la preghiera in queste meditazioni, ovviamente dipende da chi le conduce, se la fa qualcuno che crede è più una versione spirituale, se la fa chi non crede dice semplicemente il suo pensiero ma la parte delle preghiere c'è sempre."

In ogni caso, si tratta di momenti che non vengono definiti come religiosi, ma che lo diventano spesso di fatto. In questo senso si può parlare di una particolare interazione che avviene tra la forme di religiosità dell'OMG e tra i momenti di condivisione

aconfessionali della stessa. Questo ci permette di introdurre un approfondimento proprio sulla questione dell'aconfessionalità.

### ***3.5 L'aconfessionalità e le sue interpretazioni***

L'analisi delle questioni legate all'aconfessionalità nell'Operazione Mato Grosso va fatta necessariamente su due livelli: è importante innanzitutto capire concretamente come questa viene gestita considerando il suo significato letterale, per poi approfondire quello che è il significato del termine come utilizzato all'interno dell'OMG (si veda la sezione 2.2.1). Per quanto riguarda l'accezione letterale del termine, gli intervistati si trovano d'accordo sul fatto che non ci sia alcun tipo di obbligo legato alla religione, che si tratti di partecipazione ai riti come a momenti di condivisione come può essere la già citata meditazione ("Poi di per sé non sei obbligato a fare niente, non devi andarci, io ho moltissimi amici che non vengono mai alle messe e che se ne sbattono, dicono io non credo e basta, finisce lì" dice Emma). Indubbiamente sono comunque presenti come detto numerosi contatti con la religione Cattolica, come ricorda Giovanna:

"Poi quando sei dentro... sei libero, io non ho mai visto nessuno costretto a far niente, quindi puoi andare a messa e non pregare o puoi non andare a messa, però sappi che sarai influenzato abbastanza, ci saranno dei momenti così, verranno organizzati, ti chiederanno di organizzarli, ti chiederanno di esprimere un qualche pensiero, anche sotto quel livello lì insomma, ecco. [...] Poi c'è chi veramente non crede e non vuole averci a che fare che comunque rimane di quello stampo lì [...]"

L'OMG si definisce quindi aconfessionale prima di tutto in quanto non legata alla Chiesa o a congregazioni come possono essere i salesiani, ma non nasconde come già detto dei punti di contatto con una religione cattolica leggermente reinterpretata. Va sottolineato

che quando si parla ad esempio delle messe legate all'OMG si parla di riti tenuti da sacerdoti che gran parte delle volte hanno esperienza diretta dell'OMG e delle Missioni. In ogni caso, non esiste alcun tipo di obbligo legato alle questioni religiose: in questo senso le uniche vere influenze possono essere rappresentate dai comportamenti di amici o comunque di persone con cui si ha un legame, ma questo aspetto è emerso molto raramente.

Ad una prima analisi di questo aspetto dell'OMG si potrebbe quindi sostenere che nell'OMG esista una situazione simile a quella che Martin (2005), parlando di pluralismo, definiva *Communal Pluralism*: la presenza di una sfera sociale dominante e di altri culti religiosi che vengono relativamente accettati da questa e che spesso tendono all'essere assimilati. Per quanto Martin si riferisse presumibilmente ad una situazione relativa ad interi Paesi, si ritiene la teoria sia estendibile a situazioni come questa. In questo senso osserviamo quindi un'organizzazione che fa spesso riferimento ad un immaginario e ad un insieme di valori legato alla religione cattolica, che accetta qualsiasi altro culto mantenendo comunque ben in vista gli aspetti religiosi (e, come visto nel capitolo precedente, portando spesso all'assimilazione chi non si ritrova totalmente in questi). Analizzata la natura aconfessionale dell'OMG da questo punto di vista, è importante richiamare le definizioni "alternative" di aconfessionalità proposte nella sezione 2.2.1, legate ai dubbi e alle domande legate al donare tutto ciò che si ha che, secondo De Censi, trovano spesso risposta nella religione. Questo punto di vista è emerso anche in alcune interviste, ed è stato quindi approfondito. Interessante notare come questo concetto sia stato richiamato più spesso dai volontari entrati nell'OMG negli anni '80 e '90: è ipotizzabile che a ciò contribuisca la maggiore esperienza acquisita e il contatto più prolungato con i valori dell'OMG o che ci sia stata, nel tempo, un'evoluzione dell'utilizzo del termine all'interno dell'Operazione. Si ritiene la prima ipotesi più probabile in quanto anche alcuni giovani, già stati in Missione, si sono espressi in termini simili sul tema. Entrando nel merito, secondo volontari come Maria la declinazione del termine "aconfessionalità" è evoluta nel tempo in risposta alle sempre più numerose esperienze dei volontari dell'OMG:

“Allora io penso che Ugo [De Censi] sia cresciuto con i ragazzi in questo aspetto... cioè lui all'inizio l'ha proposta come hai detto tu, come una cosa inclusiva, tutti noi possiamo fare qualcosa per gli altri di qualsiasi credo siamo per cui se abbiamo voglia di fare qualcosa per gli altri mettiamoci, facciamo e da lì ci lascerà il desiderio di Dio, però questa cosa è maturata nel tempo come hai detto tu. Non è che le definizioni sono diverse, perché secondo me lui è proprio cresciuto con l'Operazione, cresciuto con i ragazzi per cui all'inizio l'ha vissuto in maniera molto più semplice mentre man mano che andava avanti vedeva per esempio [...] che le persone che resistono, tra virgolette, in missione per più tempo, per anni, per tutta la vita, sono proprio quelle persone che hanno la grazia di avere la fede.”

Con l'evolversi dell'esperienza OMG, quindi, si è arrivati a vedere questa come un qualcosa che necessariamente porti a farsi delle domande sulla vita, sulla morte, sul motivo per cui si sceglie di affrontare questo tipo di vita. Non è necessario però che la risposta sia legata alla religione. Non si tratterebbe di retorica, ma anzi questi dubbi sembrano fondamentali nel percorso dei volontari:

“[...]Cioè è un approccio libero, nessuno chiede a uno che abbia fede o non abbia fede quando arriva ma allo stesso tempo ti si dice 'ok sei libero però devi affrontarlo questo problema qua, affronti questi problemi qua e ci trovi la soluzione che vuoi tu, sappi però che io, Padre Ugo o chiunque sia ho fatto un certo cammino e mi sono dato queste risposte qua se le vuoi ascoltare', dopo uno è libero comunque di fare quello che vuole, anche continuare a fare restando fuori diciamo dalla parte strettamente confessionale. [...] Sei libero, ma allo stesso tempo guarda che devi risolvere dentro di te queste domande ecco. Sono domande che ti vengono, perché sia coi ragazzi sia poi giù [in Missione] alcune cose della vita e della morte le affronti molto di più di chi fa una vita normale e routinaria... voglio dire, qua in Italia, ecco. A noi è capitato molto più spesso di altra gente di avere a che fare con la vita e con la morte insomma, e questo ti porta

sicuramente prima o dopo a farti delle domande fondamentali alle quali devi dare una risposta che sia filosofica o religiosa, ma devi darla altrimenti non ti lasciano tranquillo”.

In questo senso, l’aconfessionalità come interpretata dall’OMG sembra essere rappresentata dalla libertà di rispondere a dei dubbi visti come necessariamente legati al proprio percorso nell’OMG come meglio si crede, prendendo comunque atto del fatto che spesso la risposta è stata trovata nella religione. La centralità dell’interrogarsi su determinate questioni, già esposta nell’estratto precedente, rappresenta una dinamica che difficilmente si ritrova in altri contesti anche religiosi. L’importanza delle domande e dell’aconfessionalità declinata su queste basi è ribadita da Marco:

[...]L’OMG lascia liberi, poi propone ritiri, propone di parlarne, e di parlarne non in modo strettamente cattolico come si fa in parrocchia...tante volte non si discute di teologia, di dogmi, l’argomento che si tira fuori più che altro è il bisogno che l’uomo ha di religione, di sapere che non è tutto fine a sé stesso, quindi è questo l’argomento che si affronta, non è tanto il fatto di dare un nome o una forma, è una questione presa di largo, poi nell’OMG ci sono tanti preti e non c’è niente da fare [...] Poi ognuno la vive a modo suo, sicuramente questo bisogno che ha l’uomo di farsi qualche domanda in più, capire dove sta andando, sapere e sperare che non finisca tutto qui insomma, questa è una domanda che si cerca di tirar fuori e forse è questa la religione che entra nell’OMG, poi ognuno dà la risposta che sente sua, che lo mette a suo agio. Forse è questa la differenza con la Chiesa, che ti dà una risposta, ti dice guarda il vangelo dice questo e queste sono le regole... l’OMG non ti spiega ma ti chiede, poi ognuno troverà la sua risposta. Ti aiuta a farti delle domande, tira fuori l’argomento perché vuole che ti faccia delle domande per la tua vita, e la risposta che tu darai ti porterà da qualche parte, è per questo che è aconfessionale [...]

Nel delineare il suo punto di vista sulla fondamentale differenza tra Chiesa e OMG per quanto riguarda la religione, il volontario mette al centro come visto precedentemente il fatto che tutto sia legato a delle domande, la cui risposta non è però necessariamente legata alla religione cattolica, che certo fornisce spesso delle soluzioni in questo senso. Si potrebbe pensare quindi che la religione come interpretata dall'OMG vada in parte a perdere la necessità di assolutezza che caratterizza i sistemi religiosi (Giordan 2014)

## Capitolo 4 - Conclusioni

L'analisi delle interviste dei volontari viste nel capitolo 3 ha permesso di comprendere aspetti non visibili nella sola analisi della letteratura per quanto riguarda sia questioni pratiche, come le modalità di ingresso, che valoriali, dai principi dell'odierna OMG a tutto ciò che concerne la religione e l'interazione di questa con l'aconfessionalità. Verranno quindi esposte interamente le teorie innanzitutto legate alla struttura OMG e al ruolo di questa nello sviluppo del suo "spirito" come già definito da Ce Censi, collegando anche come anticipato nel capitolo 3 la questione politica e introducendo parte degli aspetti religiosi. Questi verranno comunque approfonditi in un'apposita sezione, considerato il fatto che rappresentano il principale oggetto di indagine della ricerca. Verranno poi esposti i limiti della ricerca e le prospettive future che questa apre.

### ***4.1 L'Operazione Mato Grosso tra subcultura e controcultura***

Innanzitutto, come visto nella sezione 3.2, si ritiene sia possibile definire l'OMG una controcultura se ci si basa su determinate definizioni. Basandosi ad esempio sulla comprensiva analisi di Ken Goffmann (2004) e sulla sua definizione di controcultura, ritenuta valida in quanto va oltre alla definizione che raggruppa tutte le parti della società con valori diversi rispetto a quelli della cultura dominante sotto il termine "controcultura", si può affermare che tutti gli elementi fondamentali di una controcultura si ritrovano nell'OMG, come anche gran parte delle altre caratteristiche elencate dall'autore. Può essere utile richiamare questi elementi per facilitarne l'analisi, guardando innanzitutto agli elementi fondamentali:

- Primato all'individualità rispetto alle convenzioni sociali e al controllo governativo

- Sfida all'autoritarismo in forme sia palesi che subdole
- Promozione di un cambiamento individuale e sociale

Si ritrovano degli aspetti dell'OMG in tutti i punti fondamentali: l'importanza dell'"individualità condivisa" tipica delle controculture, legata a "tutti gli elementi dell'esistenza" (Goffmann K. 2004) è richiamata spesso sia nei discorsi di De Censi che nelle interviste dei volontari e si ritrova nelle forme di libertà che stanno alla base dell'OMG, a partire dall'aconfessionalità fino alla apoliticità, passando per l'autonomia nella gestione del proprio percorso all'interno dell'OMG. Se l'individualità in questo senso è centrale, riveste poi un ruolo importante la condivisione di questa come parte del proprio percorso. Abbiamo visto infatti come sia importante per i volontari rendere parte della propria vita in modo sostanziale le persone con cui mantengono legami all'interno dell'OMG.

Anche per quanto riguarda la sfida all'autoritarismo è importante il concetto di libertà, questa volta riferito alla struttura dell'OMG. Da questo punto di vista risalta il rifiuto di qualsiasi tipo di catena di comando all'interno dell'OMG con lo scopo di garantire che la responsabilità decisionale appartenga ai volontari. Anche a livello istituzionale la volontà di non ottenere un riconoscimento giuridico, come anche religioso o politico, impedisce influenze e si oppone apertamente alle logiche istituzionali. Si tratta insomma di un'opposizione diretta a qualsiasi tipo di autorità, interna o esterna.

È poi innegabile che l'OMG proponga un cambiamento individuale e sociale. Nel primo caso, viene promossa la necessità di un percorso individuale dei volontari che li porti a mettere al centro i valori dell'Operazione, rendendoli un vero e proprio stile di vita. L'ambito stesso di azione dell'OMG promuove inoltre un cambiamento sociale, attraverso Missioni e attività di volontariato.

Gli elementi caratterizzanti gran parte delle controculture per Goffmann sono invece:

- Svolte e innovazioni radicali nell'arte, nella scienza, nella spiritualità, nella filosofia o nel modo di vivere



- Diversità
- Comunicazione autentica e aperta e contatti interpersonali significativi. Inoltre, generosità e condivisione democratica degli strumenti a disposizione
- Persecuzione da parte della cultura dominante delle sottoculture contemporanee
- Esilio o emarginazione

Anche a partire da questi elementi l'OMG è definibile come controcultura. Questa porta indubbiamente innovazioni nella spiritualità e nel modo di vivere, almeno per quanto riguarda i volontari. Si è visto infatti nelle interviste che questi riferiscono spesso di vivere la propria vita e la propria spiritualità in modo diverso ed in modalità ampiamente differenti rispetto a ciò che si ritrova nella cultura dominante o in altre associazioni di volontariato. Proprio questo, associato ai valori fondamentali per i volontari che come si è visto vengono descritti come opposti rispetto a quelli legati alla cultura dominante, dipingono l'Operazione come fondamentalmente diversa rispetto al resto della società. Comunicazione aperta, importanza di legami interpersonali significativi, generosità e condivisione democratica degli strumenti a disposizione sono tutti centrali per l'Operazione: si è vista nelle interviste l'importanza attribuita a legami interpersonali dai volontari, che ritengono quelli formati nell'OMG più significativi di quelli che si possono trovare all'esterno di questa. Condivisione e generosità sono ovviamente i valori attorno a cui è costruita l'Operazione, in Missione come nei gruppi in Italia.

Non si può dire, come già accennato, che esista una persecuzione della cultura dominante verso l'OMG o che questa tenda all'emarginazione. Indubbiamente è presente, secondo i volontari, una certa diffidenza verso l'Operazione, ma questa si limita a determinati contesti.

Se si analizzasse invece il contesto OMG a partire ad esempio dalla definizione di Gallino (1978) la questione si complicherebbe. Egli definisce infatti una controcultura come "sistema di valori, credenze, modelli di comportamento e stili di vita che è soggettivamente inteso e appare oggettivamente contrapposto in modo radicale al sistema della cultura dominante in una data società" dando però una certa importanza

a tratti come “lo stile di vita nomadico e comunitario, le pratiche irrazionali, l'abbigliamento pittoresco, la musica pop nelle sue molte varianti, la libertà (etero- ed omo-) sessuale, l'uso abitudinario di droghe, e, in generale, la sperimentazione diretta di modi di vivere alternativi, non-istituzionali o, comunque, marginali rispetto a un dato sistema sociale” (Gallino 1978). In questo caso si potrebbe quindi parlare di controcultura nel caso si limitasse la definizione alla contrapposizione al sistema della cultura dominante e alla sperimentazione di modi di vivere alternativi e non istituzionali. Gallino aggiunge però che “elemento portante di una controcultura è il rifiuto globale di tutte le istituzioni tipiche della società occidentale, ovvero della civiltà del benessere, dalla scuola alle organizzazioni di ogni genere, dalla famiglia legittimata dallo Stato alla tecnologia e alla industria, dalla religione costituita alla medicina, dal partito politico e dal sindacato alla città.” In questo caso non sarebbe possibile definire l'OMG controcultura, in quanto l'Operazione rifiuta in parte le istituzioni, ma non di certo con l'assolutezza di questo elenco. Per Gallino l'OMG sarebbe probabilmente più simile ad una subcultura intesa come “sottoinsieme di elementi culturali sia immateriali che materiali - valori, conoscenze, linguaggi, norme di comportamento, stili di vita, strumenti di lavoro - elaborato e/o utilizzato tipicamente da un dato settore o segmento o strato di una società [...] che si caratterizza entro il maggiore insieme della cultura dominante [...] per il fatto di presentarsi come una forma di deviazione o di opposizione, reale o apparente, nei suoi confronti” (Gallino 1978). La distinzione tra le due definizioni si ritrova quindi nella radicalità insita nel rifiuto delle istituzioni caratteristico delle controculture, oltre che nello stile di vita descritto più o meno precisamente.

Risulta quindi comunque difficile “incasellare” l'Operazione Mato Grosso in una categoria come possono essere subcultura o controcultura: l'Operazione può essere definita, in base alle diverse definizioni date negli anni, controcultura o subcultura e non con assoluta aderenza teorica. Si ritiene a ciò contribuisca però anche la difficoltà nel definire la controcultura: come si è visto diversi autori hanno dato la loro interpretazione, partendo da definizioni molto ampie come quella di Croteau e Hoynes (2018) per cui una controcultura è una parte di società con valori opposti alla cultura dominante; passando per la definizione di K. Goffmann (che ricordiamo non parte da un

background sociologico) che deduce delle caratteristiche delle controculture a partire dall'analisi di varie di queste nella storia e arrivando alla definizione di Gallino per cui rivestono importanza ad esempio elementi legati alla devianza e al rifiuto totale delle istituzioni. La principale criticità legata al concetto di controcultura e ciò che effettivamente rende così complesso il raggiungimento di una definizione precisa potrebbe essere il debito del concetto verso la controcultura degli anni '60. Essendo la definizione nata nello studio di un particolare fenomeno di quegli anni diventa infatti difficile slegarla da quel contesto e renderla adatta a descrivere fenomeni come possono essere evoluzioni delle controculture "originali" o, come in questo caso, forme diverse di opposizione valoriale alla cultura dominante senza richiamare i primi fenomeni di questi tipi e renderli caratterizzanti. Si ritiene quindi esista la necessità di formulare una definizione che miri a descrivere situazioni di opposizione valoriale senza utilizzare le caratteristiche dei primi fenomeni controculturali come base, anche considerato il fatto che le controculture cambiano in misura di quanto cambia la cultura dominante e che quindi, a meno che non si voglia mantenere il concetto di controcultura come indissolubilmente legato agli anni '60, è necessario analizzare il modo in cui queste sono cambiate. Guardando alle definizioni elencate, quella più adatta in questo senso sembra essere quella di K. Goffmann, in quanto la definizione di Croteau e Hoynes è ritenuta troppo generica e quella di Gallino, anche a causa del periodo di pubblicazione della sua opera, sembra dovere troppo alle controculture "originali".

Tirando le somme, indubbiamente l'OMG si pone spesso in opposizione alla cultura dominante, soprattutto dal punto di vista dei valori e per quanto riguarda il rifiuto di mantenere una struttura definita e quindi una catena di comando, eliminando elementi legati alla burocratizzazione e a fenomeni che si verificano in associazioni diversamente organizzate. È difficile però come si è visto identificare l'OMG come controcultura o subcultura: se nell'opposizione alla cultura dominante attraverso organizzazione e valori, oltre che nell'origine storica, si vedono le caratteristiche di una controcultura, non si ritrova la radicalità nel rifiuto di tutte le istituzioni della cultura dominante come per la definizione di Gallino. L'OMG infatti non si lega ad esempio alla Chiesa cattolica, ma non si oppone propriamente a questa. Anche nel momento in cui si vuole

considerare la devianza come parte fondamentale di una stile di vita controculturale ci si allontana da quella che è l'Operazione Mato Grosso. In questo senso, come detto, l'OMG assomiglia di più ad una subcultura con caratteri oppositivi, che non rifiuta però in toto la cultura dominante. L'Operazione potrebbe invece essere definita controcultura se si tenesse conto delle definizioni di Croteau e Hoynes (2018) o di K. Goffmann (2004).

Come detto, si ritiene sarebbe necessario sviluppare una definizione più comprensiva e moderna di ciò che è una controcultura per poter analizzare situazioni simili in modo più completo.

## ***4.2 L'importanza della struttura organizzativa***

Analizzando le questioni legate alla politica in relazione all'Operazione Mato Grosso, come abbiamo visto, è emerso il fatto che si tende ad evitare generalmente di includerla nell'attività dell'Operazione se non per questioni prettamente pratiche. Diversi sono i possibili motivi: la disaffezione della popolazione generale verso la politica istituzionale che si riflette nei gruppi OMG; il fatto che dopo la "crisi politica" (vedere sezione 2.1.1) questa è stata esplicitamente rifiutata e i motivi strutturali. Questi sono stati ritenuti particolarmente interessanti anche al di fuori della questione politica. Riprendendo il dualismo definito da De Censi nella distinzione tra "spirito" e "struttura" OMG (vedere sezione 2.2) si può affermare che questi si influenzano a vicenda portando a determinate conseguenze concrete ad esempio nel campo politico e religioso. Guardando alla struttura OMG e alla sua evoluzione, si è visto come questa abbia subito grandi cambiamenti ad esempio in risposta alla volontà di allontanare la politica, con l'eliminazione di congressi nazionali e bollettini annuali, che rappresentavano probabilmente le strutture organizzative più tradizionali. In questo caso un'evoluzione dello spirito ha portato ad un importante cambiamento nella struttura organizzativa. Se quindi lo spirito si allontana dalla politica, la struttura non si forma con modalità utili all'avvicinamento a questa: la mancanza di rappresentanti e strutture organizzative

rende infatti praticamente impossibile l'interazione con le realtà istituzionali che si occupano di politica. L'apoliticità si traduce quindi in un certo assetto, e allo stesso modo l'aconfessionalità si traduce nel rifiuto di legarsi alla Chiesa o a altre entità religiose come può essere la congregazione dei salesiani. La stessa struttura generale, o la mancanza di questa, deriva dal concetto di libertà posto alla base di tutta l'attività dell'Operazione Mato Grosso. Si ritiene quindi sia particolarmente importante considerare nell'analisi di ciò che riguarda l'OMG l'interazione tra lo spirito, ovvero l'insieme di valori, e la struttura dell'Operazione.

### ***4.3 Il complesso ambiente religioso dell'Operazione Mato Grosso***

Oggetto principale dell'analisi nell'obiettivo della ricerca era quello della religione e dell'aconfessionalità all'interno dell'Operazione Mato Grosso. Le interviste hanno permesso di comprendere e di approfondire sia aspetti legati alla religiosità personale dei volontari sia legati alla gestione della religione nell'intera OMG.

Analizzando ciò che è emerso per quanto riguarda l'aconfessionalità e la religione, nell'OMG emerge un ambiente in cui è effettivamente concessa totale libertà religiosa e in cui allo stesso tempo la religione cattolica si trova spesso, attraverso i riti religiosi o attraverso le personalità dell'OMG che hanno scelto di intraprendere il percorso del sacerdozio. In questo senso, come detto, si potrebbe fare riferimento al concetto di *Communal Pluralism* (Martin 2005) per cui la sfera sociale dominante (religiosa) "accetta" la presenza di altre sfere sociali che comunque tendono ad essere assimilate. Allo stesso tempo esistono, all'interno dell'Operazione, manifestazioni della religione che sembrano però avvicinarsi al secolare: un esempio è costituito dalle cosiddette "meditazioni", in cui spiritualità e cattolicesimo trovano spesso un punto di incontro. Sia in quest'ultimo caso che in quello dei riti e in quello delle personalità religiose, comunque, si nota (soprattutto basandosi su ciò che riferiscono i volontari) che sembra essere avvenuta una sorta di evoluzione per cui si è venuta a creare una "religione

OMG". Non si tratta di stravolgimenti, ma di adattamenti dovuti al contesto sociale come se ne verificano costantemente (Pace 2007): dal punto di partenza, costituito dalla religione cattolica di stampo salesiano, si è arrivati ad un cattolicesimo che mette al centro la concretezza e l'azione nei confronti di chi è definito come bisognoso. Si ritiene che questo processo dipenda proprio dalla centralità dell'aconfessionalità nell'Operazione, che sembrerebbe aver portato la religione ad assumere forme più "secolari" e nascoste permettendo la coesistenza delle due dimensioni. Se, comunque, l'aconfessionalità ha contribuito all'adattamento della religione cattolica, è ragionevole ritenere sia accaduto anche il contrario: ciò si evince dall'evoluzione dell'utilizzo del termine "aconfessionalità", che è arrivato come si è visto nel capitolo 3 a condividere con il significato "da dizionario" una definizione più complessa, legata al percorso personale dei volontari e alle domande che scaturiscono da questo. Domande sulla vita e sulla morte a cui spesso ha dato risposte proprio la religione, che in questo caso non mantiene per così dire l'esclusività ma che gioca, a detta dei volontari, una parte importante. La stessa definizione dell'aconfessionalità come cammino "dal buio al vangelo" fa intendere l'influenza che ha avuto l'ambiente religioso anche nell'interpretazione di un termine che normalmente da questo ambiente si allontanerebbe.

Vale poi la pena affrontare la questione della religiosità personale. Si è visto nelle interviste che per molti questa si è evoluta dopo l'ingresso nell'OMG, dopo l'esperienza della Missione ma anche limitandosi all'attività in Italia. Considerata la complessità della questione è difficile ridurre ad un unico fattore l'origine di questo fenomeno, ma si ritiene sia possibile individuare alcuni aspetti fondamentali. Questi sono in particolare legati alla specifica tipologia della religione OMG, all'esposizione a questa e soprattutto alla questione della sicurezza esistenziale, di cui si è già parlato nel capitolo 3. Innanzitutto, la tipologia di religione che si trova nell'OMG, basata sulla concretezza e su un coinvolgimento attivo dei volontari nelle attività e nelle Missioni, sembra affascinare chi ha vissuto prevalentemente la tipologia di religione che si vive spesso in gioventù nei percorsi di catechismo e di educazione religiosa familiare o che comunque è definibile come istituzionale. Si tratta del caso di gran parte degli intervistati, che

hanno riferito di aver trovato una religione diversa che potevano sentire come più vicina. La questione dell'esposizione all'ambiente religioso è poi complementare rispetto alla forma assunta da questo nell'Operazione Mato Grosso: come affermato da alcuni intervistati, la religione cattolica nell'OMG si manifesta sì nei propri riti tradizionali ma si "nasconde" anche in contesti e momenti non propriamente religiosi come possono essere le cosiddette meditazioni, oltre ad essere presente generalmente in gran parte delle attività della stessa. Troviamo quindi un ambiente molto diverso rispetto a quello con cui si entra in contatto normalmente nell'Italia del 2022, in cui si è esposti in generale alla religione in situazioni comunque limitate. Questo contatto prolungato con un tipo diverso di religione potrebbe essere uno dei fattori che spinge chi si era precedentemente allontanato da questa ad interessarsene nuovamente. Anche il fatto che a detta di più intervistati nell'OMG ci si ritrovi a dover rispondere a domande a cui normalmente non si è tenuti a rispondere, spesso con risposte legate alla religione, è legato a questo aspetto. Considerato il fatto che tutti gli intervistati avevano ricevuto almeno in parte un'educazione religiosa durante l'infanzia o in gioventù, è difficile però valutare eventuali effetti di questi ambienti nel caso di persone che hanno avuto contatti limitati con la religione in precedenza.

Ulteriore aspetto da considerare è relativo al legame teorizzato da Norris e Inglehart (2007) tra religiosità e sicurezza esistenziale per cui al calo della seconda tende a corrispondere un aumento della prima, che funge da "scudo" per le difficoltà della vita. Secondo vari intervistati l'esperienza in Missione porta molti volontari ad avvicinarsi alla religione: questo fenomeno viene spiegato con il fatto che nelle Missioni l'elemento religioso è molto più accentuato (rimandando quindi alla questione dell'esposizione) e soprattutto come legato ad un ambiente molto ostile, in cui la povertà è molto diffusa e in cui la vita e la morte sono percepite come molto vicine. Per Norris e Inglehart questi ultimi aspetti sono legati appunto ad una maggiore religiosità per chi risiede nei luoghi interessati, e si suppone lo stesso possa accadere per quanto riguarda i volontari in Missione. Non è da escludere inoltre che queste caratteristiche si ritrovino in modo meno accentuato nelle attività dell'OMG in Italia. L'adozione di uno stile di vita come quello dell'OMG espone a delle difficoltà anche i volontari in Italia, per cui questi fattori

uniti a esposizione e particolare tipo di ambiente religioso potrebbero contribuire ad un riavvicinamento alla religione.

#### ***4.4 Limiti della ricerca***

Analizzati i riscontri ottenuti dalla ricerca si ritiene utile riflettere su quelle che sono state le difficoltà che la hanno caratterizzata e sui limiti intrinseci alla stessa. Va innanzitutto considerato il fatto che la ricerca è stata svolta con metodi unicamente qualitativi sia per le caratteristiche dell'oggetto della ricerca sia a causa della assenza pressoché totale di dati quantitativi disponibili, come anche per la difficoltà di ricavare questo tipo di dati da un'associazione che non ha mai voluto avere una struttura stabile. La ricerca soffre quindi generalmente dei tipici limiti della ricerca qualitativa e non offre indubbiamente dati statisticamente rilevanti o generalizzabili.

Entrando nel merito del metodo, le interviste sono state scelte in quanto esse permettono la raccolta di grandi quantità di dati poi facilmente analizzabili e confrontabili, requisito in particolare che si riteneva necessario nelle fasi di preparazione in quanto uno degli obiettivi era confrontare i punti di vista delle tre generazioni dell'OMG. Non si è purtroppo riusciti ad approfondire pienamente questo aspetto in quanto non è stato possibile intervistare persone entrate nell'Operazione nei primi anni di attività, limitandosi quindi a due generazioni tra cui peraltro non si sono trovate differenze di pensiero significative. Anche il numero di interviste effettuate non è ottimale, e a questo proposito è emersa una particolare difficoltà legata al trovare persone disposte ad effettuare l'intervista. Questa difficoltà non è sembrata dipendere da ostilità verso un ricercatore esterno ma dal fatto che i volontari sono impegnati per gran parte del loro tempo e soprattutto da un'idea diffusa per cui l'OMG non potrebbe essere compresa attraverso delle semplici interviste. In questo senso, sarebbe stato probabilmente interessante integrare nella ricerca uno studio etnografico portato avanti in uno o più gruppi OMG.

Dal punto di vista territoriale, la ricerca si è concentrata per questioni pratiche nella



provincia di Vicenza, in particolare nella zona dell'Alto Vicentino. Si tratta di una delle zone in cui l'Operazione Mato Grosso è più diffusa, ma va considerato il fatto che vari gruppi esistono in tutto il nord Italia e che questa ricerca si basa unicamente su un territorio, con tutto ciò che ne consegue.

#### ***4.5 Prospettive future***

Pur con i suoi limiti, la ricerca rappresenta probabilmente il primo studio sociologico sull'Operazione Mato Grosso, e in quanto tale apre ad una serie di possibilità di ricerca legate in generale alla negoziazione delle credenze e in particolare all'OMG, di cui si sono approfonditi comunque aspetti limitati.

Considerando innanzitutto che nella ricerca non si è riusciti ad effettuare una comparazione generazionale che potesse partire dai primi volontari fino ad arrivare a coloro che sono entrati recentemente sarebbe utile integrare le informazioni ricavate con altri dati riguardanti appunto i primi volontari entrati nell'Operazione.

Sarebbe probabilmente utile, inoltre, condurre uno studio etnografico incentrato sulle attività dei gruppi OMG di una determinata zona per poter osservare in prima persona sia i fenomeni individuati nella presente ricerca sia aspetti inediti legati ad esempio all'interazione tra i volontari e tra i vari gruppi. Concentrandosi sulle questioni legate alla religione sarebbe utile osservare i riti e in generale le situazioni in cui questa entra nell'attività dei gruppi per confermare ed integrare le teorie formulate nella presente ricerca e per eventualmente formularne di nuove. Anche la Missioni meriterebbero inoltre un'analisi dedicata, dal punto di vista soprattutto delle questioni organizzative e religiose, eventualmente confrontate con quelle osservate in Italia.

Anche il rapporto tra la struttura dell'OMG e i suoi valori, come anche con le sue attività, andrebbe approfondito per confermarne la rilevanza.

Un ulteriore campo di analisi non esplorato nella ricerca è legato alla raccolta di dati quantitativi sull'Operazione Mato Grosso. Si ritiene comunque si tratti di dati molto difficilmente raccogliibili proprio per come è organizzata l'OMG, motivo per cui si

tratterebbe probabilmente di una direzione di ricerca poco percorribile.

Assumendo un punto di vista più ampio, si pone poi la già accennata questione della necessità di tentare di formulare una diversa definizione di controcultura, eventualmente a partire dalla comparazione e analisi delle realtà controculturali che si sono susseguite negli anni.

In ultimo luogo, la concezione di religione come legata alla sicurezza esistenziale potrebbe essere affrontata osservando ed analizzando da vicino contesti rilevanti da questo punto di vista (in cui quindi si ritrovano gli indici utilizzati da Norris e Inglehart per indicare un limitato o elevato grado di sicurezza esistenziale) per guardare ad una teoria originata da dati quantitativi anche da una prospettiva qualitativa.

In definitiva, quindi, la ricerca offre ulteriori spunti sia nell'ambito specifico dell'Operazione Mato Grosso sia per quanto riguarda questioni teoriche più ampie.

## Bibliografia

Abbruzzese, Salvatore. "Il caso delle credenze religiose: buone ragioni o dimissioni dalla ragione?" *Quaderni di sociologia*, vol. 68, no. 68, Rosenberg & Sellier, 2015, pp. 107–22, <https://doi.org/10.4000/qds.301>.

Acquaviva, Sabino. *La strategia del gene: bisogni e sistema sociale*. Roma: Laterza, 1983.

Acquaviva, Sabino. *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale: dissacrazione e secolarizzazione nella società industriale e postindustriale*. Milano: Edizioni di Comunità, 1975.

Berger, Peter L. et al. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington D.C: William B Eerdmans Publishing Co, 1999.

Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor, 1990

Berger, Peter L.; Luckmann Thomas. *La realtà come costruzione sociale*. Bologna: Il Mulino, 1969.

Burgalassi, Silvano. *Il comportamento religioso degli italiani: tre saggi di analisi socio-religiose*. Firenze: Vallecchi, 1968.

Casanova, José. *Oltre la secolarizzazione: le religioni alla riconquista della sfera pubblica*. Bologna: Il Mulino, 2000.

Ceci, Lucia. *La teologia della liberazione in America Latina: l'opera di Gustavo Gutiérrez*. Milano: F. Angeli, 1999.

Conferenza Episcopale Italiana. *Annuario Pontificio*, edizione 2021. Roma, 2021.

Croteau, David; Hoynes, Williams. *Sociologia generale: temi, concetti, strumenti*. Milano: McGraw-Hill Education, 2018.

Durkheim, Émile. *Le forme elementari della vita religiosa: il sistema totemico in Australia*. Milano: Mimesis, 2013.

Fararo, Thomas J.; Sun Ki Chai. "Choosing an Identity: A General Model of Preference and Belief Formation." *Contemporary Sociology*, vol. 31, no. 5, *American Sociological Association*, 2002, pp. 605–07, <https://doi.org/10.2307/3090080>.

Gallino, Luciano. *Dizionario di sociologia*. Torino: UTET, 1978.

Goffman, Ken, Timothy Leary. *Controculture: da Abramo ai no global*. Roma: Arcana, 2004.

Gubert, Renzo; Pollini, Gabriele. *Valori a confronto: Italia ed Europa*. Milano: FrancoAngeli, 2006.

Hjelm, Titus. "Peter L. Berger and the Sociology of Religion." *Journal of Classical Sociology: JCS*, vol. 18, no. 3, SAGE Publications, 2018, pp. 231–48, <https://doi.org/10.1177/1468795X18761217>.

ISTAT. *Aspetti della vita quotidiana: pratica religiosa*. Roma, 2001-2019.

ISTAT. *La partecipazione politica in Italia*. Roma, 2020.

Laermans, Rudi. "The Ambivalence of Religiosity and Religion: A Reading of Georg Simmel." *Social Compass*, vol. 53, no. 4, Sage Publications, 2006, pp. 479–89, <https://doi.org/10.1177/0037768606070413>.

Luckmann, Thomas. *La religione invisibile*. Bologna: Il Mulino, 1969.

Martin, David. *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2005.

Norris, Pippa; Inglehart, Ronald. *Sacro e secolare: religione e politica nel mondo globalizzato*. Bologna: il Mulino, 2007.

Operazione Mato Grosso. *Operazione Mato Grosso: per i Poveri con i Giovani 1967-1997: 30 anni di storia*. S.n. Perugia 1997.

Pace, Enzo, et al. *Un singolare pluralismo: indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*. Bologna: Il Mulino, 2003.

Pace, Enzo, Giordan, Giuseppe. *Religious Pluralism: Framing Religious Diversity in the Contemporary World*. Cham: Springer Verlag, 2014.

- Pace, Enzo. *Introduzione alla sociologia delle religioni*. Roma: Carocci, 2007.
- Pace, Enzo. *L'unità dei cattolici in Italia: origini e decadenza di un mito collettivo*. Milano: Guerini, 1995.
- Paolo VI, Lettera enciclica "*Populorum progressio*", AAS 59 (1967), 257-299, 26/03/1967
- Parisi, Arturo. *Democristiani*. Bologna: Il Mulino, 1979.
- Parsons, Talcott. *Il sistema sociale*. Milano: Edizioni di Comunità, 1996.
- Parsons, Talcott. *Teoria sociologica e società moderna*. Milano: Etas Libri, 1979.
- Sabbatucci, Giovanni; Vidotto, Vittorio. *Dalla Grande Guerra a oggi*. Bari: Laterza, 2019.
- Saresella, Daniela; Canavero, Alfredo. *Cattolicesimo e laicità: politica, cultura e fede nel secondo Novecento*. Brescia: Morcelliana, 2015.
- Scatena, Silvia. *La teologia della liberazione in America Latina*. Roma: Carocci, 2008.
- Simmel, Georg. *Saggi di sociologia della religione*. Roma: Edizioni Borla, 1993.
- Smith, Aaron C. T. *Cognitive Mechanisms of Belief Change*. Londra: Palgrave Macmillan UK, 2016, <https://doi.org/10.1057/978-1-137-57895-2>.
- Weber, Max. *Economia e società*. Milano: Edizioni di Comunità, 1995.