

IL DONO



Sommario

Editoriale	3	Verena Schimd. Venire al mondo, dare alla luce di Alessandra Ciarletti	52
Primo piano			
Timeo Dánaos, et dona ferentes L'etica del dono: oltre la società degli individui di Francesca Brezzi	5	Rubriche Popscene Ultim'ora da Laziodisu Non tutti sanno che...	55 56 57
Dal dono allo scambio Le forme della coesione sociale tra individualismo e reciprocità di Giovanni Scarano	7	Recensioni Le dernier des injustes Il recente lavoro di Claude Lanzmann di Ivelise Perniola	59
Il corpo donato Il campo delle tecnologie mediche di Lorenzo d'Avack	9	La seconda vita di Andreas La leggenda del santo bevitore di Francesca Gisotti	61
In dubiis abstine Il complesso istituto della grazia di Giovanni Serges	12	Abuelas por la identidad L'Ambasciata argentina di Roma promuove in Italia la campagna per il diritto all'identità di Federica Martellini	62
Il dono, fatto sociale totale La posta su cui si gioca il destino delle democrazie globali contemporanee di Vincenzo Matera	15	Inaugurazione dell'Anno Accademico 2013-2014 Una galleria fotografica	64
Il capitale poetico Il gesto filosofico dell'Arte di Corrado Bologna	18		
Il dono in Cina L'arte di coltivare i rapporti interpersonali di Miriam Castorina	21		
Le Grazie Ovvero, la libera responsabilità dell'agire umano di Daniele Manacorda	24		
Alcesti Il paradigma del dono d'amore di Adele Teresa Cozzoli	27		
La fame come rischio cosmico Dono e reciprocità nel sistema festivo azteco di Sergio Botta	29		
Il dono del talento Tra grazia e condanna di Michela Monferrini	32		
Fluido vitale Donare il sangue: un gesto che aiuta di Gessica Cuscunà	36		
Le Banche del tempo La parola chiave è condivisione di Francesca Simeoni	39		
Terzo settore Una mappa del panorama italiano di Giulia Pietralunga Cosentino	40		
L'eredità di Elio Matassi (1945-2013) di Luca Aversano	42		
Reportage Dare, ricevere, ricambiare Da lavoratori a imprenditori: la nuova sfida delle imprese recuperate dai lavoratori in Argentina di Leticia Marrone e Claudia Gatti	44		
Interviste Emanuele Montibeller. Il dono della natura di Alessandra Ciarletti	48		

Periodico dell'Università degli Studi Roma Tre
Anno XV, numero 2/2013

Direttore responsabile

Anna Lisa Tota
(professore straordinario di Sociologia dei processi culturali e comunicativi)

Caporedattore

Alessandra Ciarletti

Viccaporedattore e segreteria di redazione

Federica Martellini
romatre.news@uniroma3.it

Redazione

Ugo Attisani, Valentina Cavalletti, Gessica Cuscunà, Paolo Di Paolo, Francesca Gisotti, Elisabetta Garuccio Norrito, Michela Monferrini, Giulia Pietralunga Cosentino, Francesca Simeoni

Hanno collaborato a questo numero

Luca Aversano (ricercatore di Storia della musica), Corrado Bologna (professore ordinario di Filologia e linguistica romanza), Sergio Botta (docente di Storia delle religioni, Università La Sapienza), Francesca Brezzi (professore senior di Filosofia morale), Giuliana Calcani (professore associato di Storia dell'Archeologia), Miriam Castorina (assegnista di ricerca Dipartimento di Studi orientali, Università La Sapienza - professore a contratto di Lingue e letterature della Cina e dell'Asia sudorientale, Università degli Studi Roma Tre), Adele Teresa Cozzoli (professore associato di Lingua e letteratura greca), Lorenzo D'Avack (professore ordinario di Filosofia del diritto), Mariangela Luiso (studente CdL Giurisprudenza), Claudia Gatti (Università degli Studi Roma Tre), Daniele Manacorda (professore ordinario di Metodologia della ricerca archeologica), Leticia Marrone (Universidad Nacional de Avellaneda, Buenos Aires), Vincenzo Matera (professore associato di Antropologia, Dipartimento di sociologia e ricerca sociale - Università degli Studi di Milano Bicocca), Giovanni Scarano (Presidente della Scuola di Economia e Studi aziendali), Giovanni Serges (professore ordinario di Istituzioni di diritto pubblico), Massimiliano Smeriglio (vicepresidente della Regione Lazio con delega all'università)

Ringraziamo Michela Monferrini per la gentile concessione del brano pubblicato a p. 33 tratto dal suo romanzo *Chiamami anche se è notte* (Mondadori 2014) e Bia Simonassi (treebookgallery.blogspot.com) che ha realizzato per noi il mind map pubblicato alle pp. 34-35

Immagini e foto

Artesella[®], Antonio Azzurro[®], Giacomo Bianchi[®], Giovanni Dall'Orto[®], archivio fotografico FASINPAT[®], Aldo Fedele[®], Leticia Marrone[®], Jeannine Parvati[®], Bia Simonassi[®] (treebookgallery.blogspot.com), Stefano Tinchelli[®]

Progetto grafico

Magda Paolillo, Conmedia s.r.l. - Piazza San Calisto, 9 - Roma - 06 64561102 - www.conmedia.it

Il progetto grafico della copertina è di Tommaso D'Errico

Impaginazione e stampa

Stilgrafica s.r.l. Roma - tel. 0643588200

In copertina

Fiori nel deserto. Dune di Erg Chebbi, deserto del Sahara, Merzouga (Marocco). Foto di Stefano Tinchelli[®]

Finito di stampare

marzo 2014

ISSN: 2279-9192

Registrazione Tribunale di Roma
n. 51/98 del 17/02/1998

Il dono e il futuro della solidarietà

di Anna Lisa Tota



Anna Lisa Tota

razione urgente del dono come modalità relazionale capace di consolidare la dimensione pubblica e morale di una comunità: la crisi economica persistente ci rammenta l'inadeguatezza e l'insufficienza delle economie di mercato; il dilagare del conflitto in varie parti del mondo ci segnala la necessità morale della gratuità di gesti solidali, in grado di restituire alla pace intere comunità e intere aree territoriali.

Ma che cos'è il dono? È un oggetto o una relazione? Filosofi, antropologi, linguisti, scienziati sociali ed economisti si sono lungamente occupati di studiare la natura del dono. Fra le molte definizioni possibili, ve ne proponiamo una: il dono può essere considerato come atto istitutivo di una relazione che comporta un triplice movimento: il dare, il ricevere e il ricambiare. Marcel Mauss (1923) nel suo *Saggio sul dono* analizza estesamente il vincolo di reciprocità che il dono istituisce in una data comunità. L'antropologo offre un'interpretazione della teoria dell'HAU che regola l'atto del donare presso i Maori della Nuova Zelanda. L'HAU coinciderebbe con lo spirito inscritto nel dono, che tenderebbe quindi a tornare indietro. In realtà Robert Firth, nella sua tesi di dottorato sull'economia dei Maori, fornirà una rivisitazione di questa interpretazione maussiana, in cui si sostituisce allo spirito del donatore lo spirito della cosa donata. Numerosi antropologi hanno studiato le modalità di scambio nelle cosiddette economie del dono: si pensi, ad esempio, al rituale del potlatch analizzato da Franz Boas (1897) oppure al kula, lo scambio simbolico di doni effettuato nelle isole Trobriand studiato da Bronislaw Malinowski (1922).

Nelle società contemporanee il dono non può essere guardato come alternativa netta alle economie di mercato, ma piuttosto coesistono aree in cui si dona con aree in cui si compera e si vende attraverso l'uso del denaro. In questo alternarsi le economie del dono si contrappongono alle economie di mercato, fondando la loro sussistenza sulla reciprocità, cioè sullo scambio di merci che diventano, entro un certo lasso di tempo, doni ricambiati. Jacques Derrida ci ram-

«Ci sono quelli che danno poco del molto che hanno e lo danno per ottenere riconoscenza; ma questo segreto desiderio guasta i loro doni.

E ci sono quelli che hanno poco e danno molto: sono quelli che credono nella vita, e nella generosità della vita, e il loro scrigno non è mai vuoto.

Ci sono quelli che danno con gioia, e quella gioia è la loro ricompensa.

E ci sono quelli che danno con dolore e questo dolore è il loro battesimo (...).

È bene dare quanto si è richiesti, ma è meglio dare quando, pur non essendo richiesti, si comprendono i bisogni degli altri. Tutto ciò che hai un giorno o l'altro sarà dato via: perciò dà adesso, così che la stagione del dare sia la tua, non quella dei tuoi eredi».

G. Kahlil Gibran

Nella contemporaneità molti indizi ci spingono verso una riconsiderazione

mentale, infatti, l'impossibilità di un dono che escluda un minimo grado di reciprocità. Il dono appare di per sé ambivalente: oscillante tra il polo dell'altruismo e quello del potere. In questo senso, il gesto del donare proietta la sua "ombra", che non possiamo ignorare. Tuttavia la reciprocità che il donare richiede si basa su un vincolo morale, non normativo. È una reciprocità presunta: può essere auspicata, ma non pretesa. In altri termini, c'è al cuore del concetto di dono un'istanza di libertà. Certo, un dono non ricambiato produce disordine, aumenta l'entropia nel tessuto comunitario, dissipa energia, brucia risorse preziose e

**Lucio Anneo Seneca scriveva:
«Lo spirito col quale una cosa
viene data determina quello
in cui il debito viene accettato;
è l'intenzione, non il valore facciale
del dono, che viene considerata»**

scarse, come la fiducia. Ciò nonostante, l'istanza di libertà permane e la reciprocità del dono non può tradursi in una pretesa fondata su un vincolo normativo. Chi riceve un dono si trova nella strana situazione di avere un dovere (quello di reciprocare) che sembra quasi non corrispondere all'istituzione di un diritto per il donatore (quello di essere reciprocato). La complessità del dono non può essere ridotta alla modalità del «do ut des», che di per sé trasforma l'intenzione del donare originaria in qualcosa di completamente diverso. Proprio a simboleggiare questa libertà inscritta nel DNA del donare, abbiamo scelto in copertina di proporvi l'immagine di un oleandro fiorito in mezzo alle dune del deserto. Questa pianta corrisponde al "dono della natura" in primo piano rispetto all'agire umano, che nel deserto appare ridotto ai suoi minimi termini: l'oleandro diviene simbolo di ciò che può fiorire, nonostante tutto.

Ma, come ci ricorda anche il bel saggio di Francesca Brezzi, c'è un altro aspetto del donare su cui vale la

pena soffermarsi. «Timeo Dánaos, et dona ferentes» fa dire Virgilio a Laocoonte, quando questi, gran sacerdote di Poseidone, scaglia la sua lancia contro il cavallo di Troia nel tentativo di impedire che esso sia condotto entro le mura della città. Atena punirà il gesto di Laocoonte facendo stritolare i suoi due figli da due enormi serpenti usciti dal mare e facendo perire lui stesso nel tentativo di salvarli. L'intervento di Atena permetterà così che il dono si trasformi in veleno (il dono è "the gift" in inglese, ma in tedesco "das Gift" significa veleno), in quanto i Troiani si convinceranno – proprio grazie alla tragica fine di Laocoonte e dei suoi figli – che egli sbagliava nel dubitare della natura di quel dono e introdurranno così il cavallo di legno, pieno di soldati nemici, entro

Ma che cos'è il dono? È un oggetto o una relazione? Filosofi, antropologi, linguisti, scienziati sociali ed economisti si sono lungamente occupati di studiare la natura del dono. Fra le molte definizioni possibili, ve ne proponiamo una: il dono può essere considerato come atto istitutivo di una relazione che comporta un triplice movimento: il dare, il ricevere e il ricambiare

le mura della città, segnando così l'inizio della fine per la città di Troia. Virgilio ci ricorda che l'atto del dono contiene in sé anche l'aspetto del pericolo, che non è soltanto quello dell'inganno, ma anche quello relativo al tipo di obbligo che il dono istituisce. Anche nel dono, infatti, c'è insita una tensione dinamica tra la luce e l'ombra che esso reca. Poiché il dono istituisce un vincolo morale tra il donante e il ricevente, è la qualità dell'intenzione che impedisce al dono di trasformarsi in veleno. Lucio Anneo Seneca scriveva a questo proposito: «Lo spirito col quale una cosa viene data determina quello in cui il debito viene accettato; è l'intenzione, non il valore facciale del dono, che viene considerata».

Un'ultima considerazione sul dono pertiene al rapporto che il linguaggio istituisce con i concetti che contribuisce a nominare. Nel Novecento la famosa ipotesi Sapir-Whorf, elaborata dall'antropologo americano di origine tedesca Edward Sapir e dal suo allievo Benjamin Lee Whorf, ha individuato una relazione tra il linguaggio delle persone e lo sviluppo del loro mondo cognitivo. In altri termini, le parole che una certa lingua metterebbe a disposizione di un individuo, contribuirebbero a influenzare i pensieri e le cognizioni sul mondo che tale individuo potrà sviluppare.

Nei decenni successivi gli studiosi di linguistica si sono variamente confrontati con questa ipotesi, assumendo talora posizioni molto critiche. Tuttavia essa continua a conservare un suo fascino nell'individuare una relazione tra le parole che il linguaggio mette a nostra disposizione e i pensieri che, a partire da quelle parole, possiamo formulare. Un esempio interessante in tale direzione è fornito dalla lingua

giapponese che mette a disposizione numerosi termini per descrivere il concetto di dono, molti di più di quelli che associamo a tale concetto, ad esempio, nella lingua italiana. Nella tabella sottostante si riportano differenti termini con cui si può tradurre la parola dono, ma che sottolineano accezioni leggermente diverse dello stesso concetto o sue specificazioni (sono scritte sia in Kanji sia in Katakana, due differenti sistemi di scrittura usati nella lingua giapponese).

DONO in giapponese

- 1) 贈り物 scritto in Kanji (贈り=regalo, 物=cose) おくりもの scritto in Katakana e si legge: "o ku ri mo no" Significa un regalo che può essere qualunque cosa.
- 2) 進物 scritto in Kanji (進=avanti/avanzare/procedere, 物=cose/oggetto) しんもつ scritto in Katakana e si legge: "shin mo tsu". Significa un dono a Dio.
- 3) 贈与 scritto in Kanji (贈=regalo/regalare, 与=dare) ぞうよ scritto in Katakana si legge: "zou yo" Assume un significato negativo (ad esempio, dare i soldi).
- 4) 恵み scritto in Kanji, めぐみ, scritto in Katakana e si legge: "me gu mi". Significa "grazia".
- 5) 恩恵 (恩=buona azione/atto di gentilezza/debito di gratitudine, 恵=grazia) scritto in Kanji; おんけ scritto in Katakana e si legge: "on ke i" e ha il significato positivo di beneficio.
- 6) 授かり物 (授かり=ricevere/ottenere, 物=cose) scritto in Kanji; さずかりもの scritto in Katakana e si legge: "sa zu ka ri mo no". Significa ciò che di buono la natura dà all'uomo (doni della terra; qualità innata: dono di natura; avere il dono della bellezza).
- 7) 天賦の才 (天=cielo, 賦=dare/dividere, の=di, 才=talento) scritto in Kanji; てんぷのさい scritto in Katakana e si legge: "ten pu no sai". Significa qualità innata, dono naturale.

È interessante vedere quante sfumature la lingua giapponese permette di nominare rispetto al concetto di dono. Tuttavia, indipendentemente dal numero di termini che le diverse lingue mettono a nostra disposizione per nominare il dono, la gratuità del gesto e la solidarietà che esso implica appaiono nel breve e nel lungo periodo come una via maestra di riflessione e di azione. Alla fine della vita, è pur vero che ci appartiene veramente soltanto quello che noi stessi abbiamo donato.

Timeo Dànaos, et dona ferentes

L'etica del dono: oltre la società degli individui

di Francesca Brezzi



Francesca Brezzi

Cos'è il dono? Come parlare del dono? In un mondo sempre più tecnologico in cui i soggetti sono mossi dall'interesse strumentale, nelle nostre comunità in cui dominano i fini individuali e utilitari e sembra scomparire lo slancio verso il legame sociale, come affrontare un tema così "inattuale"? Se ogni nostra azione viene considerata solo in

vista di un risultato vantaggioso, da raggiungere immediatamente, se i rapporti umani si riducono a semplice scambio di prodotti, sappiamo ancora donare? Perché siamo stati sopraffatti dall'*homo faber*? Se è vero che l'essere umano diventa adulto sottomettendosi al principio di realtà, a che prezzo avviene ciò? Ed infine: è forse indispensabile rinunciare al dono? Vorrei sottolineare la modalità interrogativa di questo incipit, modalità che è cifra del tema: difficoltà di risposte "univoche" e insieme espressione di alcune peculiarità quali l'ambivalenza, l'ambiguità, ma altresì la ricchezza, la prismaticità del dono, la molteplicità composita del suo essere, la dovizia di possibili sentieri, di percorsi pensabili, offerti – donati – con autorevolezza dalla riflessione del Novecento. Inoltre è significativo sottolineare come la versatilità di questo concetto sia rinvenibile con declinazioni diverse in differenti discipline (antropologia e etnologia culturale, scienze economiche, sociologia teorica, politiche di genere, analisi estetica, riflessione teologica, oltre che nella speculazione filosofica in senso stretto) e molti sono gli autori e le autrici che si riconoscono nel segno di una teoria del dono.

Il proposito, pertanto, procedendo oltre l'apparente marginalità è quasi una scommessa, rischiosa e incerta, ma che riceve forza sia dal "pensiero" del dono, sia dalla fattiva presenza del dono nel tessuto sociale contemporaneo, se si guarda con occhio attento al di là della superficie.

Lo scopo ultimo sarà una visione e un paradigma alternativo all'utilitarismo capitalistico.

Interrogativi dunque e difficoltà di una risposta, per una certa vischiosità stessa del termine, dal momento che molte sono le definizioni del dono, intorno alle quali gli studiosi si confrontano: dal 1924, anno in cui Marcel Mauss, pubblicando il *Saggio sul dono*, pone le basi della tematica inserendo il dono nella cultura del suo tempo, l'argomento in maniera più o meno carica è presente tuttora. A Mauss si richiamano autori come Godbout, Caillé e Boltanski, Latouche, riuniti nel gruppo del M.A.U.S.S. (acronimo per Movimento

AntiUtilitarista delle Scienze Sociali), i quali, a differenza di Mauss, che pur considerando il dono come struttura portante delle società arcaiche, sosteneva che nella modernità il dono ha subito un occultamento, un oblio, «una vera e propria rimozione», giustamente sostengono che rimozione non significa scomparsa. Si pensi al dono rituale e familiare, al dono di organi, di sangue, di tempo, di vita, all'economia del no-profit, al volontariato, al terzo settore etc.; ambiti tutti che sono accumulati da una logica diversa da quelle dominanti che costituiscono l'ossatura della società moderna.

Volendo tentare una definizione del dono, ricordandone la molteplicità composita o versatilità, con Mauss si deve focalizzare il dono come fattore costitutivo di ogni forma di vita sociale, elemento fondamentale del vivere in comune, in particolare, si è detto, nelle comunità primitive per cui il dono è espressione e costruzione dell'identità sociale, il dono è alla base dell'agire sia dell'uomo singolo che dei popoli (ed esempi diversissimi troviamo nelle pagine di Mauss). Per una ulteriore caratterizzazione il sociologo francese afferma che il dono è una forma di scambio che si esplicita nel triplice obbligo di dare,

Perché siamo stati sopraffatti dall'*homo faber*? Se è vero che l'essere umano diventa adulto sottomettendosi al principio di realtà, a che prezzo avviene ciò? Ed infine: è forse indispensabile rinunciare al dono?

ricevere e ricambiare (ad esempio il *potlach*), quindi non una visione sacrificale o unilateralmente oblativa, ma tuttavia esso sfugge allo scambio mercantile, che punta a massimizzare i propri interessi materiali, acquisire beni, aumentare la ricchezza. Ma questa definizione non esclude ancora l'ambivalenza ineliminabile del dono, la sua ibridicità, perché per alcuni studiosi se è differente dallo scambio stesso, si può presentare anche come una forma di commercio (si pensi per esempio al dono quale scambio di mercato e redistribuzione statale, di cui parla Stefano Zamagni). Da quanto detto deriva altresì la non facile reperibilità di un criterio di demarcazione tra attività donante e non, inoltre va rilevata l'ambivalenza del dono fin nella sua dimensione linguistica: Benveniste, e successivamente Caillé mostrano l'ambiguità semantica di dare e prendere, del dono come strumento offensivo e alleanza, come farmaco che guarisce e sostanza mortale; *munus* è insieme dono e obbligo (*gift* in inglese significa dono, in tedesco veleno) e l'esempio più facile è la mela di Biancaneve. Dalle definizioni di dono, procedendo nel nostro scavo, evidenziamo le caratteristiche intrinseche di

quello: libertà, gratuità, affettività che emergono con chiarezza nel disegno antropologico, in quanto il dono può essere assunto quale espressione della condizione umana, o più profondamente rappresenta un atto che coglie l'essenziale dell'essere uomo, dono quale categoria antropologica dunque, che dice qualcosa dell'identità – questa la nostra tesi – che tenta di rispondere alla domanda sempre più urgente: chi sono io?

a) La libertà del dono disegna un nuovo soggetto, esprime un atto, una scelta personale, che siamo liberi di compiere o meno, non solo, ma la libertà si intreccia paradossalmente con l'obbligo, perché esso implica – senza pretenderla – una reciprocità, una risposta dall'altro. Ma insieme il dono è per essenza b) gratuito, e si pensi a Jonas che traccia il concetto di responsabilità e di cura verso le generazioni future, dono gratuito per eccellenza, senza reciprocità alcuna. Infine c) emerge il desiderio di donare, l'affettività di esso per rispondere alle spinte dell'individualismo esasperato e rompere l'isolamento, ritrovare un *legame di appartenenza*, un *legame con l'altro* in quanto cifra significativa dell'identità dell'io e questo perché il dono mostra l'altro come simbolo della nostra incompiutezza e insufficienza, quasi donatore di senso della nostra esistenza stessa. Relazionalità nel dono quindi, il suo appartenere ad una *struttura di reciprocità*, per questo il dono eccede l'utile perché le cose donate, i beni che circolano sono veicoli della relazione e del legame sociale, ciò che Caillé e Godbout chiamano “valore di legame”, l'azione donativa non è strumento, ma fine in se stessa. Interessante – a questo proposito – ricordare l'etimologia di *communitas*, come è noto, studiata da Roberto Esposito, *cum munus*: la comunità non è una proprietà o un territorio da difendere e separare rispetto a coloro che non ne fanno parte, ma un vuoto, un debito, un dono nei confronti degli altri, che ci ricorda anche la nostra alterità da noi stessi.



Giandomenico Tiepolo, *La processione del cavallo di Troia*

È significativo ricordare come da questi nuovi concetti derivino nuove prassi: per esempio dalla reciprocità nasce, come a cascata, il concetto di *fiducia* – nell'altro e nel legame sociale – ed è molto fecondo il percorso che mostra l'essenzialità dell'intreccio tra la dimensione economica e la cifra della gratuità in vista di una scienza economica relazionale, come la definisce Stefano Zamagni. O ancora la problematicità del concetto di dono nella prassi medica contemporanea (donazione di organi, per esempio),

che porta tuttavia a sottolineare la liberalità e finalità solidaristica dell'atto, ben lontano da forme di mercificazione o utilitarismo strumentale.

«Timeo Dànaos, et dona ferentes»: per smentire questo famoso detto si è messa in luce la qualità strutturale e l'insostituibile valenza relazionale del dono, ne deriva una tessitura intricata: il soggetto che emerge dal dono è un individuo altro, che acquista nuove caratteristiche, né nemico, né esigente l'oblio di sé, soggetto ospitale ed accogliente, ma anche insostituibile e irrimpiazzabile, lacerato e ferito, perché esposto all'alterità, e il dono è assunto come testimonianza simbolica dell'incertezza che consente la riorganizzazione, il riorientamento dei ruoli e delle relazioni, la riattivazione di significati e di emozioni dimenticate e rimosse, che permetteranno di adeguare le forme del convivere a livelli sempre più complessi. Pensare il dono è un'affascinante impresa, afferma uno dei massimi studiosi del tema, Jacques Godbout, che mette in moto un pensiero critico opposto alla idea e al modello dell'equilibrio neoliberale, modello della simmetria, che attualmente domina il pianeta, chiedendoci anche come mai questa si sia imposta così globalmente. Dal paradigma dell'*homo oeconomicus o faber* all'*homo reciprocus*: deriveranno atti concreti personalizzati, attenti alla differenza e all'unicità dell'altro e insieme una società come una rete costituita dalla somma di rapporti unici che ognuno intrattiene con gli altri.

In un mondo dominato dai fini individuali e utilitari, come parlare del tema così «inattuale» del dono? Si tratta di una scommessa, che questo volume affronta prendendo in considerazione non solo gli autori che si riconoscono nel segno di una teoria del dono, ma anche la fattiva presenza del dono nel tessuto sociale contemporaneo (il dono rituale e familiare, il dono di organi, di sangue, di tempo, di vita...). Un carattere costante riconosciuto dagli studiosi è la prismaticità del dono, la molteplicità composita del suo essere. In questo libro si seguono le linee di tale multidimensionalità, dalla filosofia alla politica, dall'economia alla riflessione teologica, con l'apporto delle voci più significative del panorama internazionale contemporaneo. Sono pertanto interessate e coinvolte molte discipline: antropologia culturale, etnologia, scienze economiche, sociologia teorica, politiche di genere, estetica, oltre naturalmente alla ricerca filosofica in senso stretto.



Francesca Brezzi, Maria Teresa Russo, *Oltre la società degli individui. Teoria ed etica del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011.

Dal dono allo scambio

Le forme della coesione sociale tra individualismo e reciprocità

di Giovanni Scarano



Giovanni Scarano

Nelle società contemporanee lo scambio commerciale è divenuto la forma dominante di trasferimento di beni da un soggetto ad un altro. Sin dalla nascita dell'economia politica moderna, con Adam Smith, esso è stato individuato come un potente motore di progresso materiale, grazie alla sua capacità di stimolare la divisione sociale del lavoro, che consente a sua volta la specializzazione produttiva e gli aumenti di produttività ad essa connessi. Successivamente, lo scambio è stato ulteriormente idealizzato dalle correnti di pensiero più liberiste, fino a essere considerato, nella sua dimensione generalizzata di mercato concorrenziale, come la migliore forma possibile di regolazione sociale.

Lo scambio commerciale, secondo i contesti sociali in cui si manifesta, può avvenire nella forma esplicita del baratto, se i diversi oggetti in esso coinvolti (valori d'uso) sono scambiati in modo diretto, oppure può essere mediato da uno scambio intermedio con un bene particolare, la moneta, che si configura come equivalente generale, ovvero l'equivalente in valore che chiunque offra merce sul mercato è disposto ad accettare in cambio, perché confida che chiunque altro sarà poi disposto a fornirgli la propria merce a fronte di esso.

Le economie monetarie vedono realizzarsi la quasi totalità dei propri scambi commerciali come scambi tra merci e moneta (vendita) o tra moneta e merci (acquisto), ma dietro la fluidificazione degli scambi consentita dalla moneta, e l'apparente separazione tra vendita e acquisto, permane sempre la realtà, seppur mascherata, di un universale processo di baratto a livello sociale. I membri di una società, seppur inconsapevolmente, scambiano sempre, reciprocamente, il frutto del proprio lavoro.

Lo scambio commerciale, indipendentemente dal fatto che si presenti come baratto o come scambio a fronte di moneta, si caratterizza sempre, per sua natura, come scambio di equivalenti, nel senso che, anche se esso coinvolge valori d'uso di natura diversa ed atti a soddisfare bisogni diversi, gli oggetti in gioco devono rappresentare un valore economico (valore di scambio) di uguale entità.

Di fatto, come è stato magistralmente intuito e svelato da Karl Marx, lo scambio di equivalenti, ovvero lo scambio di valori d'uso capaci di soddisfare bisogni diversi, ma di pari costo sociale, è il modo

in cui, in sistemi sociali costituiti da liberi produttori indipendenti, o che si considerano tali, si riafferma, indipendentemente dalla loro coscienza, la loro dimensione intrinsecamente sociale, senza la quale la loro abilità specialistica non avrebbe possibilità di manifestarsi, perché sopraffatta dalla necessità di ciascuno di dover provvedere alla soddisfazione di tutti i propri bisogni mediante la produzione diretta di tutti i beni consumati e degli strumenti necessari

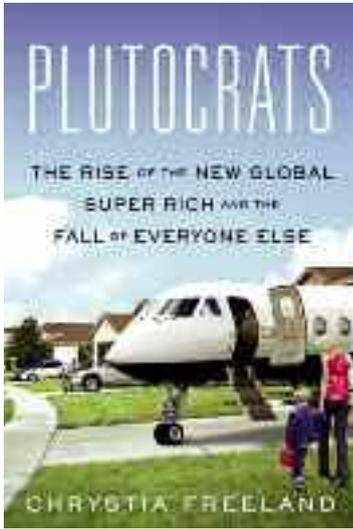
Per quanto la tendenza al baratto sia stata, da Adam Smith in poi, considerata dagli economisti una tendenza innata dell'uomo, l'antropologia culturale ha dimostrato che lo scambio commerciale era del tutto sconosciuto in società che ci piace definire "primitive"

a realizzarli. Lo scambio di beni di natura diversa, ma equivalenti in termini di valore di scambio, costituisce dunque, dietro l'apparenza di una serie di azioni individualistiche e bilaterali, la riaffermazione dell'unità sociale dei produttori contro ogni loro velleità di presumersi individui indipendenti e artefici unici del proprio destino.

Nella storia dell'umanità, però, lo scambio di equivalenti non è stato la sola forma di trasferimento di beni da un individuo a un altro o da un gruppo sociale ad un altro. Per quanto la tendenza al baratto sia stata, da Adam Smith in poi, considerata dagli economisti una tendenza innata dell'uomo, l'antropologia culturale ha dimostrato che lo scambio commerciale era del tutto sconosciuto in società che ci piace definire "primitive". In tali società, ovviamente, non era sconosciuto il trasferimento di beni tra individui o



Karl Polanyi



gruppi sociali, ma esso assumeva altre forme, quale quella del dono.

Contrariamente allo scambio commerciale, il dono si caratterizza come un trasferimento di un bene da un soggetto ad un altro, o da un gruppo sociale ad un altro, senza compensazione diretta. Sotto questo aspetto, quindi, esso potrebbe apparire come l'esatto opposto

dello scambio di equivalenti che caratterizza lo scambio commerciale. Ma, in realtà, il dono avviene quasi sempre o in un contesto più o meno diretto di reciprocità o a fronte di un'aspettativa di guadagno di prestigio da parte del donatore. In molte forme di organizzazione sociale di tipo tribale, come è stato evidenziato da Karl Polanyi, lo scambio di beni tra diversi gruppi tribali avveniva regolarmente in forma di doni spontanei, nella fiduciosa aspettativa che essi sarebbero stati ricambiati, anche se non necessariamente dallo stesso individuo o gruppo sociale cui era stata fatta la donazione. La fiducia nella reciprocità era spesso fondata su rituali complessi e riti magici che garantivano l'istituzione di «dualità», nelle quali erano garantiti obblighi reciproci tra i diversi gruppi, nell'assenza totale di qualunque nozione di guadagno utilitaristico, individuale o collettivo. I rituali potevano essere così complessi da richiedere cicli temporali anche decennali per chiudere il cerchio della reciprocità, come avveniva nel sistema di scambio Kula, in uso presso le comunità tribali della Melanesia occidentale. Il sistema di donazioni ritualizzate contribuiva così a creare coesione sociale e a garantire forme primitive di divisione del lavoro e di redistribuzione del prodotto sociale tra gruppi tribali differenti.

Il dono è oggi ovviamente limitato ad atti occasionali su base individuale, anche se non è scomparsa del tutto la dimensione rituale, come avviene nel contesto di particolari festività. Ma il termine "dono" è talvolta esteso a inglobare qualunque forma di erogazione liberale. E l'elargizione caritatevole ha da sempre costituito una forma istituzionalizzata di redistribuzione parziale del prodotto sociale al fine di tentare di garantire la coesione e la pace sociale.

Nel 2010 Bill Gates, fondatore della Microsoft, e il finanziere Warren Buffett, ovvero il secondo e il quarto uomo più ricchi del mondo secondo la classifica "Forbes", hanno promosso una imponente iniziativa caritatevole, denominata "Giving Pledge" (impegno a donare). Nel luglio 2013, ben centotredici miliardari avevano aderito all'iniziativa, mettendo a disposizione, nel complesso, una somma di quasi 200 miliardi di dollari. Secondo Chrystia Freeland, giornalista del Financial Times e della Thomson Reuters e autrice del libro *Plutocrats: The Rise of the New Global Super Rich and the Fall of Everyone Else*,

le fondazioni filantropiche sono divenute oggi il principale *status symbol* della ristretta élite di nuovi super ricchi che domina l'economia mondiale.

Questo tipo di disposizione all'elargizione altruistica si pone, in parte, nel solco di una tipica tradizione filantropica americana, quella di Nobel, Carnegie o Rockefeller, che finanziarono premi e fondazioni culturali, o spesero gran parte del proprio patrimonio nella costruzione di scuole, ospedali, teatri, biblioteche e università. Queste opere altruistiche e meritevoli derivavano in parte dall'esigenza di far dimenticare ai posteri di essere stati l'inventore della dinamite, nel caso di Nobel, o tra i più importanti e spregiudicati *robber barons* dell'economia americana a cavallo tra Ottocento e Novecento, nel caso di Carnegie e Rockefeller. Ma nascevano anche in polemica con la progressiva espansione del ruolo dello Stato, con cui questi personaggi si erano trovati a essere più volte in conflitto, sul fronte del governo della questione sociale e della creazione di forme organizzate di assistenzialismo. I ricchi filantropi volevano in qualche modo ribadire il ruolo diretto che le élite economiche dovevano assumere nel garantire la coesione e la pace sociale, al fine di guadagnare un consenso sociale tale da consentir loro di sfidare anche il potere dello Stato. Ma l'altruismo, in un'epoca di individualismo dominante, può nascondere fini ancora meno nobili. Qualche anno fa Daniel Golden, giornalista di Bloomberg News, nel suo libro *The Price of Admission*, ha espressamente denunciato che le ricche donazioni elargite alle più prestigiose università americane dai nuovi ricchi, che possono ammontare anche a decine o a centinaia di milioni di dollari, hanno il fine esplicito di aprire le porte di queste istituzioni accademiche ai propri figli, garantendo loro l'accesso a network di relazioni privilegiate che garantiranno loro le migliori possibilità di successo in futuro. In definitiva, scambio commerciale e dono si configurano entrambi, indipendentemente dalle condizioni particolari in cui avvengono, come forme di circolazione del prodotto sociale che riaffermano, nella consapevolezza o inconsapevolezza degli attori in gioco, la coesione e l'organicità del corpo sociale, anche quando le volontà individuali sono volte solo ed esclusivamente al perseguimento di interessi privati.



Bill Gates e Warren Buffett

Il corpo donato

Il campo delle tecnologie mediche

di Lorenzo d'Avack



Lorenzo d'Avack

Oggi per la cultura giuridica occidentale è prevalente l'idea che il corpo umano non possa essere l'oggetto di una convenzione (soprattutto di una convenzione commerciale) né essere ceduto, locato o in altre forme alienato. Questa visione privilegia con riferimento al corpo, la nozione di persona su quella di cosa, quella della personalizzazione

su quella della strumentalizzazione. Il corpo è il substrato indissociabile della persona di cui costituisce la manifestazione fisica (Kant). Rispettando il proprio corpo e quello degli altri, si manifesta rispetto alla persona in quanto essere umano, che vive una storia, una identità unica da considerarsi inalienabili. Siamo nella cosiddetta teoria classica che insiste nel ritenere che il corpo umano è fuori dal commercio, inviolabile ed extrapatrimoniale. Il principio di un *diritto senza limiti della persona sul proprio corpo*, secondo questa corrente di pensiero, non è sostenibile.

La legittimità che è accordata nella pratica medica al trasferimento di materiali corporei (tanto gli organi, quanto le cellule, i gameti, i tessuti etc.) è inerente a certe terapie specifiche e a delle forme ben definite di ricerca biotecnologica. È inoltre la "donazione", la gratuità, il principio che, anche in forma simbolica, caratterizza questo genere di procedure. L'atto

La teoria classica insiste nel ritenere che il corpo umano è fuori dal commercio, inviolabile ed extrapatrimoniale. Il principio di un diritto senza limiti della persona sul proprio corpo, secondo questa corrente di pensiero, non è sostenibile

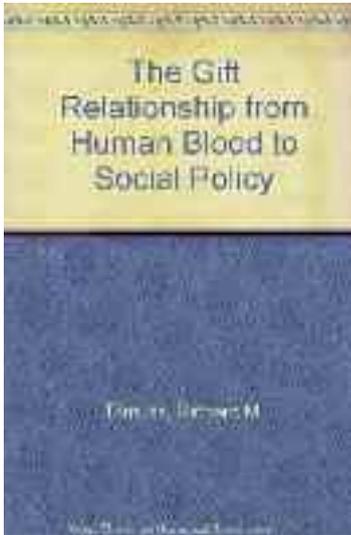
dispositivo del materiale corporeo umano nella pratica medica è conciliabile con la dignità della persona nella misura in cui questo atto dispositivo rispetti il principio della gratuità e il valore morale delle relazioni sociali o interpersonali tra gli esseri umani. E gli atti con cui in via eccezionale si trasferiscono delle parti del corpo umano, in particolare gli organi, sono considerati come gesti "supererogatori", circondati da un profondo rispetto morale, considerato lo scopo solidaristico che si intende realizzare.

E nella logica di questo genere di dono è altresì decisiva la considerazione di una utilità medica e/o scientifica moralmente condivisibile. Per questa ragione, si condivide nella pratica medica – così come questa si è realizzata fino ad oggi nel mondo occidentale a seguito di una lunga tradizione – il rispetto morale del corpo umano e del materiale cor-

L'atto dispositivo del materiale corporeo umano nella pratica medica è conciliabile con la dignità della persona nella misura in cui questo atto dispositivo rispetti il principio della gratuità e il valore morale delle relazioni sociali o interpersonali tra gli esseri umani

poreo. La medicina cerca, in effetti, di guarire delle persone concrete, incarnate: essa non ha come solo obiettivo la guarigione del corpo, essa mira anche a guarire una persona, un essere umano unico. Da qui la finalità intrinsecamente etica della medicina e le forti reticenze morali nei confronti di un'eventuale commercializzazione del materiale corporeo, qualunque esso sia. Queste reticenze si traducono nella interdizione di un qualsiasi genere di mercato del materiale corporeo.

Siamo all'interno della "logica del dono" di cui gli ordinamenti giuridici fanno richiamo per sostenere le proprie argomentazioni contrarie al commercio di organi umani. È, ora, anche possibile ammettere che il dono sia iscritto in una "situazione di scambio". Marcel Mauss scrive di una trilogia: *donare, ricevere, rendere* (M. Mauss, *Essai sur le don*, 1925). Certo ricevere non è più facile che donare, poiché colui che riceve contrae un debito che lo mette in posizione di "dover rendere", anche se non si tratta di una obbligazione giuridica né di una esigenza di ritorno: come il donatore acquisisce gratificazione e prerogative, così il ricevente è posto in una situazione di "sottomissione". Bisogna essere in grado di rendere socialmente qualche cosa per evitare una situazione di inferiorità o di difficoltà. Il dono può, dunque, in qualche modo essere reciproco. Tuttavia, in quanto gesto gratificante non ha a che vedere con il "mercato". È questo il senso del termine "gratuito" che non può appartenere alla logica mercantile. Le motivazioni sono infatti soprattutto di ordine etico: chi dona spera di non aver mai bisogno di ricevere, e poco rileva che abbia "fiducia" che altri farebbero come lui, se un giorno dovesse averne bisogno.



Si può far notare che la “logica del dono” non è basata su di una filantropia ingenua o un amore disinteressato del prossimo, ma piuttosto su di un senso generale dell’umanità che si traduce anche in un “dovere imperativo”. La gratuità si spiega con la realtà del piacere di dare agli altri, una sorta di “supplemento” che mostra

come esso non sia in realtà legato all’attesa del “contro-dono”, ma sia legato alla libertà, alla prova dell’assenza di costrizione (R. Titmuss, *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy*, ed. New York, 1997). In tal senso il dono è anche “incertezza”, “rischio”, se la pretesa è quella di un legame sociale. Di questo il donatore è consapevole: sa di agire in una situazione di incertezza che è data appunto dalla libertà che non genera l’obbligazione come sua condizione o limitazione. Mantenere, allora, e far vivere le reti del dono può essere un modo di creare e alimentare i legami sociali, considerando le persone come membri di un insieme concreto più vasto, tenuto insieme da ragioni che non siano solo diritti e doveri. «La coesione sociale si crea in ogni istante, si rafforza o si indebolisce in funzione delle innumerevoli decisioni di ciascun membro, prendendo il rischio che un dono non sia ricambiato».

La “logica del dono”, pensata in termini astratti, si fa più delicata e complessa quando riguarda quel “bene” che è il corpo umano, le sue parti e i suoi prodotti. Siamo passati da una concezione del corpo-persona inteso come totalità a una visione del corpo-macchina come insieme di parti separabili e

La “logica del dono” pensata in termini astratti si fa più delicata e complessa quando riguarda quel “bene” che è il corpo umano, le sue parti e i suoi prodotti

sostituibili: rene, fegato, cuore, polmone, pelle, gameti, cellule etc. Certo nel campo biotecnologico ci riferiamo a un contesto diverso rispetto a quello del dono tradizionale. Si tratta di “doni” nati con le tecnologie mediche, che non circolano solo nei rapporti di affinità, come la parentela o l’amicizia, giacché molto spesso si ignora chi li riceverà (l’artificio dell’anonimato). E l’anonimato, spesso presente nel rendere legittimi gli atti di disposizione del corpo, diviene elemento di differenziazione. Rendendo impossibile qualunque tipo di conoscenza tra donatore e ricevente, si nega la relazione etica *interpersonale* che il dono, per sua natura, tenderebbe a creare. Tale peculiarità è ulteriormente accentuata da una ter-

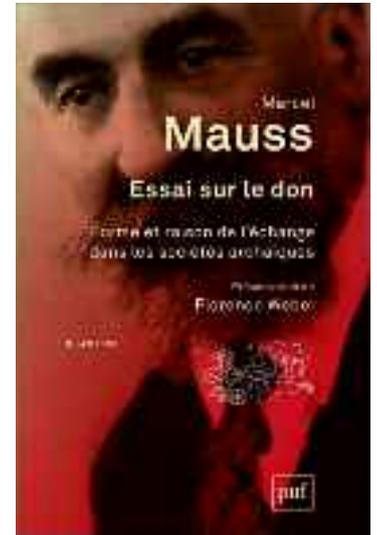
za presenza, anch’essa senza volto: il mediatore sanitario. In tal modo la donazione rischia di diventare un elemento del sistema giuridico istituzionale, rientrando nella logica dello Stato assistenziale in cui la distribuzione di *beni* ai cittadini è legata a criteri impersonali, come la giustizia sociale.

Tuttavia, è opportuno che il principio

della gratuità rimanga come una condizione irrinunciabile alla legittimità della dazione degli organi e del materiale corporeo, rifiutando qualunque approccio a forme anche larvate o indirette di mercato o di vantaggi sociali. Il divieto è in perfetta sintonia con il nostro sistema giuridico (L. n.458/1967 e L. n. 91/1999) e costituzionale, con le legislazioni continentali ed anche nordamericane, con le convenzioni regionali ed internazionali (*Convenzione del Consiglio d’Europa sui Diritti dell’Uomo e la Biomedicina*, Oviedo 1997).

Pensare che vi siano buone ragioni per vietare la commercializzazione del corpo e delle sue parti – e che questo divieto costituisca una pietra angolare dell’etica medica – implica una regolamentazione del trasferimento di materiale corporeo nell’ambito di specifiche terapie. Un tale percorso necessita non solo di un lavoro legislativo, ma ugualmente di una adeguata informazione alla società in merito alla dimensione socio-etica della logica del dono. Soprattutto, è compito del legislatore di tenere conto che non tutte le parti del materiale corporeo possono avere lo stesso “statuto” per ciò che concerne la pratica dei trasferimenti e dei trapianti, una diversificazione che può implicare delle zone d’ombra. Ad esempio, il dono dei gameti non è ancora considerato in modo chiaro dall’etica e dal diritto e sembra che esso debba divenire l’oggetto di disposizioni speciali (anche se alcuni lo assimilano al dono del sangue). Nella medicina riproduttiva, attraverso il dono dei gameti, vi è in effetti la possibilità di creare una nuova vita (portatrice fin dall’inizio di una dignità intrinseca che merita rispetto) e di conseguenza sembra inevitabile attribuire ai gameti uno statuto differente da quello del materiale corporeo che non ha nulla a che vedere con la procreazione. Per altro, si deve sottolineare la differenza per quanto concerne la donazione di gameti maschili o femminili, considerato che l’acquisizione degli ovuli implica un intervento medico invasivo nei confronti della donna.

Tuttavia, anche un trasferimento di materiale corporeo (ad esempio sangue, midollo, pelle, cornee etc.) è frequentemente circondato da un certo scrupolo morale e non si traduce in un fatto neutro. Tali trasferimenti, soprattutto nella misura in cui possano essere un mezzo per salvare una vita o curare la sa-



lute rinviano a delle relazioni interumane che in quanto tali coinvolgono ugualmente la dignità della persona, la sua storia e la sua identità e che, pertanto, è preferibile non considerare come atti puramente strumentali e commerciabili.

Si tenga altresì conto che il dono di organi tra viventi, oltre a dover presentare una sua propria struttura di legittimità, non deve indebolire sostanzialmente la vitalità del cedente. E sotto questo aspetto, pur sottolineando come l'atto, qualificabile come supererogatorio, debba godere di un apprezzamento etico altissimo, si insiste sui pericoli obiettivi che sono collegati a questa pratica, così che un tale procedimento deve conservare un carattere di eccezionalità e non tradursi in una fonte di profitto. È questa la ragione per cui sotto l'aspetto etico e giuridico, pur nell'auspicabile incremento della logica del dono, vi sono riserve e timori nei confronti di alcune offerte spontanee del donatore vivente. Il consenso informato di chi dona deve essere libero ed esente da vizi, deve essere ottenuto senza condizionamenti nelle proprie scelte dovute alla presenza di situazioni di fragilità emotiva, di pressione morale o di pericolo. Si pensi ai malati terminali ai quali si proponga un ultimo gesto di solidarietà umana, ai detenuti che vedono nel loro gesto un mezzo per sfuggire almeno temporaneamente all'emarginazione sociale, a chi non riesce a sottrarsi da una pressione familiare, a chi infine in difficoltà economiche intravede la possibilità di una remunerazione indiretta o mascherata. In genere gli ordinamenti giuridici ammettono un dono tra viventi di una stessa famiglia o ancora tra delle

Un trasferimento di materiale corporeo, soprattutto nella misura in cui può essere un mezzo per salvare una vita o curare la salute rinvia a delle relazioni interumane che in quanto tali coinvolgono ugualmente la dignità della persona, la sua storia e la sua identità e che, pertanto, è preferibile non considerare come atti puramente strumentali e commerciabili

persone affettivamente correlate. Ma vengono ammesse, con le dovute cautele, la donazione di rene fra estranei (cosiddetta donazione samaritana) e forme di scambio, come quelle date dal trapianto di rene cross-over.

In questa visione l'attitudine morale nei confronti del corpo si inserisce, dunque, in una sorta di "logica del dono", o di "regola di coesione sociale" che fuoriesce dalla "logica del mercato", motivata dall'interesse personale. La gratuità significa, dunque, tutta una visione dell'umano e imporla è un modo per garantire che la persona, il cui corpo è l'oggetto diretto e non soltanto il mezzo (come nel contratto di lavoro subordinato) della donazione, non è una cosa data dall'identificazione della natura corporea con la materia.



Il Parlamento europeo

In dubiis abstinence

Il complesso istituto della grazia

di Giovanni Serges



Giovanni Serges

Pochi istituti possono vantare una vita tanto duratura quanto contrastata come quello della "grazia", dell'atto di clemenza individuale diretto ad incidere sull'applicazione della legge al caso singolo, a eliminare la pena imposta dal diritto ma, proprio per questo motivo, inevitabilmente destinata, almeno in apparenza, a recare con

sé il germe del conflitto con i principi dello stato di diritto. Accolta per secoli nella cultura di popoli antichi come strumento attraverso il quale il Re, facendosi interprete della volontà divina, concede il perdono, è nella civiltà greca che comincia, in qualche modo, a collegarsi all'amministrazione della giustizia quando in Atene il popolo sovrano inizia a usare la grazia nei confronti di uomini esiliati che si ritiene possano ancora rendere un servizio alla patria. Sopravvissuta nel mondo romano dell'epoca repubblicana torna ad affermarsi in modo netto nell'età imperiale quando con Augusto, si concentrano nella persona dell'imperatore i poteri, tra i quali viene contemplato proprio quello di graziare i delinquenti. Ed è qui che l'istituto comincia a subire un primo affinamento affiancandosi a essa misure quali l'*abolitio*, misura di carattere generale vicina all'odierna amnistia, e l'*indulgentia* destinata a operare con effetti generali con un condono della pena (in qualche modo simile all'odierno indulto), ovvero a incidere su casi singoli quale atto di clemenza rispetto a una persona condannata in via definitiva. Nei sistemi giuridici della cultura barbarica, nei

È nel periodo illuministico che si manifestano le prime più intense riflessioni intorno alla grazia e al suo rapporto con i principi di legalità, di eguaglianza e di separazione dei poteri posti alla base del costituzionalismo liberale

quali la pena era inevitabilmente connessa all'idea della vendetta, il potere di grazia subì una forte attenuazione contrastata solo dalle dottrine del cristianesimo e dal ruolo di intercessione nei confronti del reo, assunto dal clero nella prospettiva del per-

dono. L'epoca feudale segnò una sorta di crisi dell'idea alta di una clemenza individuale, perché il potere di concedere la grazia finì per dissolversi nel capriccio o nell'arbitrio della pluralità dei feudatari e fu solo con il successivo affermarsi degli Stati nazionali che il monarca poté riaccentrare su di sé i poteri, compreso quello della grazia. Il potere di concedere la grazia, quale prerogativa regia, finì poi con lo stabilizzarsi con le monarchie assolute e riuscì a sopravvivere anche all'instaurazione dei regimi parlamentari perché si ritenne che la clemenza

Beccaria riteneva che la grazia dovesse radicalmente escludersi «in una perfetta legislazione dove le pene fossero dolci ed il metodo di giudicare regolare e spedito»

individuale potesse rimanere nella titolarità esclusiva del Re, quale espressione di una giustizia suprema, strettamente legata a ragioni di equità e, dunque, svincolata dall'osservanza stretta della legge alla quale il sovrano, per il resto, rimaneva assoggettato. È nel periodo illuministico che si manifestano le prime più intense riflessioni intorno alla grazia e al suo rapporto con i principi di legalità, di eguaglianza e di separazione dei poteri posti alla base del costituzionalismo liberale. L'esigenza di una razionalizzazione della legislazione penale e di una attenuazione del rigore della pena, che percorre il pensiero illuministico e si proietta fino al 1800, sembra scontrarsi con l'idea della grazia dietro la quale si intravede un elemento di perdurante arbitrio e di alterazione dell'ordinario svolgimento della giustizia. Beccaria, ad esempio, riteneva che la grazia dovesse radicalmente escludersi «in una perfetta legislazione dove le pene fossero dolci ed il metodo di giudicare regolare e spedito», mentre Filangieri, in perfetta sintonia, sottolineava come la clemenza dovesse manifestarsi con la «correzione delle leggi ingiuste e feroci» piuttosto che con la privazione del loro rigore. Simili riflessioni se, per un verso, non riescono a imporsi nettamente fino a far tramontare l'idea dell'istituto clemenziale, costituiscono però un elemento che finirà per incidere successivamente nella concezione della grazia quale strumento che può svolgere un ruolo residuale nei meccanismi della giustizia ma in stretta connessione con i principi legislativi e costituzionali che caratterizzeranno i sistemi penali. La grazia, dunque, sopravvive ancora nei sistemi europei per tutto l'Ottocento, proiettandosi poi nel secolo successivo, mediante un potere che si afferma come concesso al



sovrano in misura del tutto discrezionale ovvero come un potere che si riconduce al circuito della responsabilità dell'esecutivo. Alla sua base si affermano e si consolidano sia le esigenze di attenuazione del rigore della pena in vista di esigenze umanitarie, sia le crescenti sensibilità verso la posizione del condannato che mostra i segni del riscatto rispetto al delitto, sia, infine, il tramonto dell'idea dell'infalibilità del giudice dalla quale discende l'esigenza della correzione dell'errore giudiziario. Ricordando ora i tratti salienti dell'esperienza italiana può sottolinearsi come l'Assemblea costituente accolse senza particolari indugi e con una discussione assai limitata l'istituto della grazia attribuendone la titolarità al Presidente della Repubblica, con una formula che ricalcava quasi integralmente quella già contenuta nello Statuto Albertino. Giocò, verosimilmente, a favore della conservazione dell'istituto clemenziale l'esperienza del periodo statutario in cui il potere di grazia era stato esercitato dal sovrano in piena collaborazione con il governo, sicché la sua conferma in capo al Presidente della Repubblica, rappresentante dell'unità dello Stato ed estraneo al circuito della dinamica politica, apparve come garanzia di un esercizio equilibrato e misurato, rispetto al quale l'obbligo di controfirma ministeriale di tutti gli atti presidenziali sembrava rappresentare, nella concezione dei Costituenti, un argine contro possibili distorsioni del suo uso. Tuttavia è evidente come il potere di grazia attribuito al Presidente della Repubblica non può in alcun modo considerarsi come la mera trasposizione del potere prima spettante al Re nell'esperienza repubblicana. Ciò non solo perché profondamente diversa è la figura del Capo dello Stato rispetto al sovrano, ma, soprattutto, perché l'esercizio dell'atto di clemenza, per essere correttamente inquadrato, va rapportato all'intero sistema costituzionale, ed in particolare a quei principi che più direttamente entrano in gioco rispetto a un atto che incide sulla pena irrogata in via definitiva dai giudici all'esito di un processo sorretto da un imponente apparato di garanzie. La grazia, insomma, una volta prevista in Costituzione, trova la sua più intima giustificazione all'interno dei valori dell'ordinamento e non può dunque considerarsi uno strumento *extra ordinem*. Entrano qui in gioco sia il fondamentale principio di umanizzazione della pena sia quello della finalità rieducativa



del condannato, entrambi previsti dall'art. 27, c. 3, della Costituzione. Il primo impone, sotto diversi profili, il rispetto della personalità di chi ha subito una condanna e, soprattutto, il rispetto della sua dignità, mentre il secondo esige che l'esecuzione della pena sia sempre ispirata a finalità rieducative, miri, in altri termini, alla completa risocializzazione del reo. Questi principi hanno faticato a trovare compiuta attuazione nel nostro ordinamento per un lungo periodo fino a quando, a partire dalla riforma dell'ordinamento penitenziario del 1975 (legge n. 354/75) si è operata una svolta decisa che ha ribaltato la posizione del condannato rispetto alla esecuzione della pena ispirandosi all'idea che il carcere non è più il luogo della segregazione e del distacco dalla società bensì il luogo che deve contenere tutte quelle strutture e quegli strumenti necessari alla ri-



Pompeo Marchesi, *Monumento a Cesare Beccaria* (1838), Milano, Palazzo di Brera. Foto Giovanni Dall'Orto

La grazia sopravvive ancora nei sistemi europei per tutto l'Ottocento, proiettandosi poi nel secolo successivo, mediante un potere che si afferma come concesso al sovrano in misura del tutto discrezionale ovvero come un potere che si riconduce al circuito della responsabilità dell'esecutivo

educazione e al reinserimento della persona che sconta la pena. Certo ancor oggi le strutture materiali appaiono largamente insufficienti alla realizzazione piena di quegli obiettivi – come dimostra lo stesso dibattito politico che su questi temi si agita proprio nell'attuale, difficile momento storico – e tuttavia gli interventi legislativi hanno segnato un mutamento deciso e irreversibile nella concezione dell'esecuzione della pena. In questa prospettiva la grazia si affianca, potrebbe dirsi, accanto agli istituti introdotti dal legislatore e orientati alla risocializzazione (quali ad esempio la liberazione condizionale, le misure alternative alla detenzione, le sanzioni sostitutive delle pene brevi) come strumento per la realizzazione di una giustizia in concreto, ossia tutte le volte che le misure legislative, dinanzi alla assoluta eccezionalità del caso, si rivelino insufficienti. L'esercizio del potere di grazia (ha, infatti, precisato la Corte costituzionale nella "storica" sentenza n. 200 del 2006) deve «rispondere a finalità essenzialmente umanitarie, da apprezzare in rapporto ad una serie di circostanze inerenti alla persona del condannato» perché la sua funzione è quella di attuare i valori costituzionali, consacrati

nel terzo comma dell'art. 27 Cost., garantendo soprattutto il «senso di umanità», cui devono ispirarsi tutte le pene. La grazia, insomma, sopravvive ancora come un potere affidato in via esclusiva al prudente apprezzamento del Capo dello Stato (rispetto al quale il ruolo del Ministro di Giustizia che è chiamato a controfirmare il relativo atto – è sempre la sentenza 200/06 ad affermarlo – si limita alla verifica della correttezza del procedimento) dinanzi a situazioni eccezionali che suggeriscono, proprio per la realizzazione delle sole finalità umanitarie, il ricorso a questa sorta di valvola di sicurezza dell'ordinamento. È tuttavia all'auspicabile opera di un legislatore "saggio", che sappia soprattutto innovare

Ricordando i tratti salienti dell'esperienza italiana, l'Assemblea costituente accolse senza particolari indugi e con una discussione assai limitata l'istituto della grazia attribuendone la titolarità al Presidente della Repubblica, con una formula che ricalcava quasi integralmente quella già contenuta nello Statuto Albertino

l'intero sistema penale e garantire poi, effettivamente, dignità nell'esecuzione della pena e autentica rieducazione del condannato, che occorre oggi guardare per ridurre ai margini del sistema di giustizia il ricorso all'atto di clemenza estremo e individuale.



Il dono, fatto sociale totale

La posta su cui si gioca il destino delle democrazie globali contemporanee

di Vincenzo Matera



Vincenzo Matera

I numerosi casi di politici o amministratori che approfittano nelle forme più fantasiose delle loro cariche pubbliche per interesse personale rappresentano eclatanti indici della cornice ideologica dominante nella società italiana. Il candore che spesso i protagonisti mostrano di fronte alle contestazioni è infatti un eloquente termometro

che misura l'enormità del disastro. Colui che dovrebbe essere espressione dei dispositivi organizzativi della modernità (lo stato, il mercato, la razionalità e l'utile) sembra essere un soggetto egoista e "desiderante", convinto di poter avere ogni bene o servizio che desidera, purché abbia denaro a sufficienza per comprarlo, o potere a sufficienza perché qualcuno glielo offra in dono.

Costruisco questa riflessione lungo un continuum immaginario in cui due poli sono la logica *razionale* del mercato e la logica *solidale* del dono. In contrasto con le reti mercantili dell'economia formale, fatte di relazioni mediate dal passaggio di denaro, la logica del dono, della reciprocità, della preminenza della relazione rispetto alla transazione impregna le reti della solidarietà sociale.

Lo spirito del dono, evidentemente, non è cancellato dalla modernità razionale, ma ne risultano ridefiniti gli spazi e i tempi, diventano interstizi e interruzioni del tessuto spazio-temporale della società contemporanea. Tuttavia, come ha sottolineato Jacques Godbout (1998), il dono nelle società occidentali è spesso ammantato di ipocrisia, e ha uno statuto ambiguo. Del resto sono parte del senso comune anche le ben note espressioni come "Nessuno ti regala niente", oppure "Nulla è gratuito in questo basso mondo"...

Nel suo famosissimo *Saggio sul dono* l'antropologo francese Marcel Mauss definisce questa pratica un «fatto sociale totale», intendendo così sottolineare l'aspetto pervasivo di un sistema di pratiche (azioni) e di retoriche (discorsi) che permea ogni aspetto della vita e delle interazioni sociali.

Mauss costruì la sua teoria analizzando dati etnografici provenienti da molte società, prevalentemente dell'Oceania, ma non solo, nelle quali il dono rappresenta la quotidianità e non, come da noi, almeno per l'esperienza della maggioranza, un'azione che segna una ricorrenza, una festa, anche regolare (il compleanno, il Natale), ma comunque particolare. Sono società in cui le reti della solidarietà

Come ha sottolineato Jacques Godbout (1998), il dono nelle società occidentali è spesso ammantato di ipocrisia, e ha uno statuto ambiguo. Del resto sono parte del senso comune anche le ben note espressioni come "Nessuno ti regala niente", oppure "Nulla è gratuito in questo basso mondo"

rietà erano ancora, al tempo in cui furono studiate, molto solide e non intaccate dall'innesto di altri sistemi economici, come quello basato sull'interesse strettamente egoistico e personale. Oggi non lo sono forse più, o almeno non in modo così "totale" (rimando però alle interessanti osservazioni di Favole, in *Culture del dono*, Aria - Dei, 2008).

Da un lato, quindi, abbiamo un ideale sociale fondato sulla solidarietà tra i membri, in cui il dono è il fatto sociale totale di Mauss: crea le relazioni, crea la convivenza, fonda obblighi reciproci, esprime le gerarchie sociali, controlla il prestigio e le "carriere" politiche. Dall'altro lato abbiamo un ideale sociale fondato sull'utilitarismo, in cui ognuno persegue solo il proprio interesse, dove il dono ricopre uno spazio marginale, perché la normalità è il guadagno, l'utile, il profitto individuale, l'accumulo. Il dono può ovviamente entrare in questa logica in modo strumentale.

Non a caso ho però delineato questa dicotomia nei termini di due "ideali" sociali; da tempo è infatti consolidato il sospetto in antropologia verso tutte le opposizioni troppo nette, che fanno pensare a mondi sociali separati e diversi; si tratta di una tendenza che è stata utile ad alimentare un certo immaginario della modernità (nostra) a scapito dell'arretratezza (altrui) e che non trova riscontro nella realtà delle dinamiche sociali e culturali, in cui i confini sono sempre mescolati, confusi, per cui non esistono società (o comunità) totalmente impregnate dalla logica dell'utilitarismo, e non esistono società (o comunità) totalmente impregnate dalla logica della solidarietà. La dicotomia, in ogni caso, allorché consapevole della sua natura artificiale, è un'utile chiave di lettura di alcune dinamiche sociali, per una ricognizione dello spazio effettivo del dono nelle società cosiddette moderne. Intendo in quelle società in cui si è affermata un'economia di mercato, ispirata al pensiero di Adam Smith, centrata sul denaro, rispetto a altre società in cui l'economia è rimasta incastrata in altre sfere, come quella religiosa, per esempio, o quella della parentela, e gli interessi individuali devono fare

i conti con questi incastri (si veda Polanyi, 1974, 1980).

Una riflessione sul dono nelle società contemporanee, infatti, non può indulgere ingenuamente in semplici contrapposizioni: dono e mercato, formale e informale non sono due paradigmi alternativi ma due logiche che convivono, s'intrecciano, si sovrappongono, si supportano a vicenda. Il fatto che la logica del mercato cerchi di imporsi e di fatto in molti contesti si imponga sulla logica del dono, non impedisce a quest'ultima di continuare a esistere, anche se in forme spesso nascoste o mascherate, all'interno o accanto alla società di mercato. Possiamo allora spiegarci, forse, l'intreccio così tenace fra dono e interesse nella pratica degli uomini.

L'idea che la razionalizzazione propria della modernità sia stata un passo verso l'uguaglianza e la democrazia ci appare allora un utopismo storico-filosofico; analogamente, un dono puro, privo di ogni elemento di interesse, appare nient'altro che un'illusione idealistica.

Quando Mauss indica nel dono (il *Kula* trobriandese, il *potlach* degli indiani Kwakiutl, e altre forme delle società del Pacifico) un fatto sociale totale lo fa perché individua nel paradigma del dono la chiave di volta che tiene insieme la sfera simbolica dell'autorità e del prestigio, e la sfera economica della circolazione e redistribuzione delle risorse. Svelare la sintassi del dono all'opera dentro il mercato significa altresì riconoscere i modi della ricomposizione tra dimensione simbolica e dimensione materiale.

Una riflessione sul dono nelle società contemporanee non può indulgere ingenuamente in semplici contrapposizioni: dono e mercato, formale e informale non sono due paradigmi alternativi ma due logiche che convivono, s'intrecciano, si sovrappongono, si supportano a vicenda

Una tale opera di ricontestualizzazione del dono può prendere molte direzioni, come è attestato dalla monumentale letteratura esistente sull'argomento; mi preme in questa sede collocarla entro la cornice dell'ideologia del progresso e dello sviluppo, profondamente radicata nella società occidentale. Un'ideologia che presenta nella veste di correnti naturali alle quali è inutile o impossibile resistere – oggi il trend irresistibile è quello della globalizzazione – dei processi che sono invece l'esito di ideologie particolari, funzionali alla realizzazione di progetti egemonici dai quali ci guadagnano pochi privilegiati e ci perdono moltissimi svantaggiati.

L'idea preminente della globalizzazione come un flusso di denaro, immagini, idee, persone, beni, opportunità che scorre lungo argini naturali alimenta



l'immaginazione di un mondo aperto e ricco di possibilità; di un mondo come casa comune per milioni di persone, equiparate grazie al riconoscimento dei diritti umani e alla democrazia, tutti esiti inevitabili del "naturale" processo di globalizzazione. La realtà è diversa. Ostacoli solidi, tutt'altro che liquidi come le identità cui certe retoriche accademiche (entro le quali mio malgrado mi iscrivo) ci fanno pensare, blocchi economici, culturali, politici inchiodano milioni di persone alle loro vite reali (di povertà, oppressione, deprivazione). La globalizzazione, che promette, per dirla con Amartya Sen e Martha Nussbaum (si veda Magni

2003), a tutti la libertà di sviluppare le proprie *capabilities*, si rivela una globalizzazione senza uguaglianza, senza giustizia, e provoca risentimenti e conflitti. Le forze della globalizzazione hanno allora intensificato invece di attenuare le richieste di salvaguardare il locale e reificano, irrigidiscono le culture, le identità e le tradizioni (Markowitz, 2004).

Anche da qui deriva l'ambiguità del dono all'opera dentro una società che corrode, che ha corroso il tessuto solidale che quella pratica pure ha fondato e vorrebbe fondare. I dispositivi, le procedure universali e impersonali che regolano il mercato, massima espressione – come sostiene Weber – del "razionalismo occidentale", come ci ricorda Alain Caillé (1998), non cancellano le relazioni primarie, quelle relazioni che si formano nella famiglia, nel vicinato, nell'amicizia, nell'amore, ma ne erodono la capacità di produrre convivenza. Nel corso della socializzazione primaria noi restiamo vincolati al ciclo del dare/ricevere/ricambiare, e le pratiche che crescono e si riproducono in esso si innestano dentro i sistemi razionali governati all'insegna di imperativi illusori e fallimentari come l'efficienza e l'utile e il benessere e la crescita e tutto il restante corredo.

Dimostrazione evidente di ciò è il fatto che attualmente – a distanza di quasi un secolo dall'esportazione mondiale del credo dello sviluppo – più di un miliardo di persone vive in assoluta povertà, con un reddito di meno di un dollaro al giorno, mentre poche centinaia di persone dispongono, complessivamente, di un patrimonio netto equivalente alla metà circa del reddito della popolazione mondiale. Difficilmente allora si può non convenire con Serge Latouche (1997), per esempio, quando afferma che le idee di «progresso», «sviluppo», «crescita» non corrispondono ad aspirazioni universali, da dare acriticamente per scontate, ma sono l'espressione di una storia particolare, la nostra. La loro prosecuzione nel mondo contemporaneo sta nei termini «mondializzazione» e «globalizzazione», termini che vengono spacciati per neutri, come se descrivessero processi spontanei, mentre tali non sono affatto. Sono invece il prodotto di precise politiche economiche e anche culturali. Nelle parole di Latouche:

«In molte civiltà (forse tutte), prima del contatto con l'Occidente, il concetto di sviluppo era completamente assente. In varie società africane, il termine stesso

non ha alcun equivalente nella lingua locale. [...] In wolof si è cercato di trovare l'equivalente in una parola che significa «la voce del capo». I camerunesi di lingua eton sono ancora più espliciti: parlano di «sogno del bianco». «La figura dello sviluppo non ha equivalente in moore e si traduce nel modo migliore con la frase: *tônd maoodame d tenga taoor kênd yinga* – noi lottiamo perché sulla terra (nel villaggio) le cose vadano per il corpo (per me). Il colmo è raggiunto con il quechua: si è tentato di rendere l'idea di sviluppo con l'espressione «bello lavorare per la prossima alba»... I valori sui quali si basano lo sviluppo e in modo particolare il progresso non corrispondono affatto ad aspirazioni universali profonde. Questi valori sono legati alla storia dell'Occidente; probabilmente non hanno alcun senso per le altre società» (1997: 100).

Lo sviluppo, il progresso, la crescita, da ultimo la globalizzazione, e le relative promesse di democrazia, giustizia, diritti, ricchezza, sono i doni “avvele-

Difficilmente si può non convenire con Serge Latouche (1997), per esempio, quando afferma che le idee di «progresso», «sviluppo», «crescita» non corrispondono ad aspirazioni universali, da dare acriticamente per scontate, ma sono l'espressione di una storia particolare, la nostra

nati” dell'occidente. Che cos'è, in realtà, la globalizzazione? Come afferma ancora Alain Caillé (si veda anche Salsano, 2008), è la subordinazione di tutte le sfere dell'esistenza sociale alla sola legge del mercato. Ecco la verità fondamentale. Una mercificazione massiccia che erode progressivamente le reti della solidarietà sociale. Secondo Latouche (2000), per la sua azione corrosiva sul politico, sull'ambiente, sull'etica, la globalizzazione è un sonoro fallimento. Il fallimento, sostiene ancora Latouche (si veda Biscaldi 2008), dei progetti di sviluppo occidentali – economici e politici – contrasta con la vivacità di altre vite, altre società, basate su altri valori, altre istituzioni. In Africa, in Sud-América, nel Sud-Est asiatico, di cui anche grazie ai media abbiamo immagini di miseria e “sottosviluppo”, ci sono movimenti spontanei, basati sulla solidarietà e la ridistribuzione. Anche da noi si fanno strada sempre più decisamente numerosi movimenti antiutilitaristi, di riscoperta delle reti di solidarietà (i GAS oppure le Banche del tempo, per fare esempi noti), o di valori locali. Anche qui, nella riscoperta di una logica solidale, troviamo lo spazio per una riconstestualizzazione del dono nelle società contemporanee.

L'obbligo della reciprocità, il da-

re/ricevere/ricambiare svolge quindi un ruolo significativo anche all'interno di una società globale che si va formando finora a senso unico. Ma questo processo mostra crepe, fragilità e interstizi dentro i quali cercano spazio pratiche alternative, e crescono le rivendicazioni di “etnie” e “culture” stavolta non più inventate dagli antropologi, ma che si autoproducono. La grande questione che si staglia sullo sfondo (ma forse sempre meno sullo sfondo) è se e come è ancora possibile, “reincastare” la bestia selvaggia dell'economia capitalistica, del denaro senza freni in un mondo senza forma, dentro una cornice democratica e solidale. Nelle conclusioni del *Saggio sul dono*, Mauss scrive:

«Peut-être, en étudiant ces côtés obscurs de la vie sociale, arrivera-t-on à éclairer un peu la route que doit prendre nos nations, leur morale en même temps que leur économie.

[...]

On voit comment on peut étudier, dans certains cas, le comportement humain total, la vie sociale tout entière; et on voit aussi comment cette étude concrète peut mener non seulement à une science des mœurs, à une science sociale partielle, mais même à des conclusions de morale, ou plutôt - pour reprendre le vieux mot - de «civilité», de «civisme», comme on dit maintenant. Des études de ce genre permettent en effet d'entrevoir, de mesurer, de balancer les divers mobiles esthétiques, moraux, religieux, économiques, les divers facteurs matériels et démographiques dont l'ensemble fonde la société et constitue la vie en commun, et dont la direction consciente est l'art suprême, la *Politique*, au sens socratique du mot».

Studiare il dono, questa dimensione oscura della vita sociale, forse ci porta a chiarire un po' che strada prendere. Il valore della *Politica*, “arte suprema” per dare un senso al vivere sociale, sta in questo. Fondare e progettare in modo equilibrato la convivenza sociale; compresa quella, potremmo aggiungere, all'insegna del mercato globale.

La riflessione di Mauss ci indica allora una strada: “donare”, conferire cittadinanza all'altro e alle alternative che da esso emergono, in senso letterale e in senso lato, appare la posta su cui si gioca il destino delle democrazie globali contemporanee.



Yup'ik “potlach dance”

Il capitale poetico

Il gesto filosofico dell'Arte

di Corrado Bologna



Corrado Bologna

Quando, alla metà del Novecento, i critici d'arte chiesero a Lucio Fontana, che incominciava a "tagliare" e "bucare" le tele bianche invece di dipingervi sopra, se intendesse così rappresentare la ferita del mondo e dell'esistenza, l'artista italo-argentino rispose come avrebbe potuto fare un filosofo esistenzialista, o un teologo della morte di Dio: «Io buco, e passa l'infinito da quel buco: passa la luce, non c'è bisogno di dipingere. [...] Il buco crea il vuoto, là dietro... Il buco è il Nulla. E Dio è Nulla. Dio è invisibile, Dio è inconcepibile...». Senza aver mai avuto notizia di Meister Eckhart, sette secoli più tardi e del tutto autonomamente, Fontana riproponeva così l'idea di un'ermeneutica apofatica del divino, di un'arte apofatica che coincide con il gesto creatore del Nulla.

In un'intervista del 1963, parlando della serie di suoi quadri intitolata *La Fine di Dio*, Fontana insisteva: «Per me significa l'infinito, la cosa inconcepibile, la fine della figurazione, il principio del nulla». Poi precisava: «Il senso della misurazione del tempo è finito. L'uomo diventa come Dio, diventa spirito. [...] La mia arte è tutta portata su questa purezza, su questa filosofia del niente, che non è un niente di distruzione, ma un niente di creazione [...]. E il taglio, [...], il buco, [...] non era la distruzione del quadro... era proprio una dimensione al di là del quadro».

Come può un gesto futile, apparentemente senza senso, qual è un buco o un taglio nella tela bianca, assumere un valore così alto, di potenza filosofica o teologica? Proprio da qui muove la riflessione sull'opera d'arte come dono gratuito, come offerta senza ricambio. Si potrà acquistare l'opera d'arte, ma non il gesto della sua creazione. La gratuità lo connota: è un gesto di grazia, gratuito, che chiede solo gratitudine. Parlando della committenza di uno dei capolavori assoluti della storia, Chiara Frugoni (*L'affare migliore di Enrico. Giotto e la cappella Scrovegni*, Einaudi, Torino, 2008) ha rilevato come dietro all'investimento del mecenate si riveli un sottile, impalpabile "scambio": «Il committente, con lucida consapevolezza, "investe" nella religione civica per guadagnare consenso e gratitudine da parte dei padovani», i quali «devono sentirsi debitori per la gloria che egli dispensa alla città».

La ricerca dell'infinito nel nostro umano orizzonte di finitudine, il «niente di creazione» di Lucio Fon-

tana come «de-creazione» (per ricorrere a una felice formula di Simone Weil): in questa figura allegorica della modernità si illumina il gesto creatore dell'artista come *dono di grazia all'umanità* e quindi come *gesto filosofico, ermeneutico*, capace di interpretare il dolore della creaturalità svolgendolo in sogno di creazione, colta al di là della fatica umana del lavoro, nella leggerezza pura del *dare alla luce donando al mondo l'opera d'arte*.

**Si potrà acquistare l'opera d'arte,
ma non il gesto della sua creazione.**

**La gratuità lo connota:
è un gesto di grazia, gratuito,
che chiede solo gratitudine**

Però quanto vale la poesia? Quanto un'idea? Quanto costano? Ossia: quanto costerebbero al virtuale mercato dell'intelletto? «Les idées», risponde Paul Valéry, «ne coûtent rien, pas plus que les faits et les sensations». Le idee «non costano nulla» perché, come «i fatti» e «le sensazioni», esse «avvengono» senza bisogno di ricompensa: vengono da sole, «montano» come il latte subito dopo il travaglio del parto (estraggo questa figura da una bellissima pagina-miniera di Andrea Zanzotto, in *Filò*). L'artista riceve in dono le "idee" attraverso quella che usiamo chiamare ispirazione («Io mi son un che quando amor mi spira, / noto...»), e in dono le trasmette all'umanità trasformate in "opera", dando inizio a qualcosa di inesistente prima di quel momento. Così, in una splendida pagina della *Città di Dio*, Agostino distingue la creazione divina, che dal nulla diede *principium* alla realtà, rispetto a quella umana, che Dio volle perché potesse dare *initium* nel creato a ciò che non aveva ancora realtà: «Initium ergo ut esset creatus est homo, ante quem nullus fuit» («Perché ci fosse un inizio fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva Nessuno»).



Lucio Fontana

I poeti, i creatori che danno inizio a una nuova realtà anzitutto mentale, ci hanno insegnato a riconoscere la paradossalità di un sistema economico rovesciato e quindi parodizzato, cogliendo la sconfitta follia insita nella generosità dell'artista, della sua elargizione gratuita e benevola, che può interpretarsi quale somma avidità, quindi come *avarizia immateriale*: donare la propria interiorità più intima, ottenuta per la grazia di un dono di cui sfuggono la ragione e il movimento profondi, per poter divenire in qualche modo padroni di ciò che si aliena, *proprietary di ciò che si dona*.

Converrà riflettere ancora un poco sull'ambiguità intrinseca di questa virtù suprema, che la civiltà cortese esaltò come *largueza*, legando immediatamente l'oblazione senza richiesta all'energia sotterranea che impregna, condizionandole, la grazia dell'ispirazione e la gratuità dell'offerta, la gratitudine di chi ascolta e quella di chi parla. È una legge di reciprocità dissimmetrica e di sghemba specularità quella da cui è regolato il regime contraddittorio di questo inesausto sperpero che è l'investimento nell'atto gratuito della creazione, di questo continuo debordare verso l'Altro, che è il dono della poesia. I doni, e supremamente l'Arte, la Poesia, sono gesti di *grazia*: non si pagano, si accolgono con *gratitudine*. Sono dati *gratis*, per generosa e graziosa oblazione (converrà ricordare una volta per tutte che, nella lingua latina, *gratis* è riduzione da *gratiis*, l'ablativo plurale di *gratia*?). Proprio come il tempo, che ci viene donato, dato per pura grazia, e del quale non possiamo disporre, poiché non ne siamo signori, pur ritenendo che la porzione di tempo che viviamo sia il tempo "nostro" (Jacques Derrida ha scritto pagine acute sul *Temps donné*).

È ancora Paul Valéry ad applicare al tempo l'idea di non-venalità, e quindi di sostanziale inutilità, che poco prima legava alle idee: «Le "temps" ne me coûtait rien, ne comptait pas; et donc, il n'y en avait point de perdu». Non si può perdere quel che non si può acquistare; e non "vale", non "conta", quello che non "costa": «l'indifférence» del poeta «à l'égard de l'avenir» è assoluta, finché il tempo arriva da solo, sopravviene come dono gratuito. A renderlo prezioso è solo il "travaglio", il «lavoro interno» («le travail interne»). La «poésie laborieuse», laboriosa e lavorata, elaborata, "travagliata", dà valore al tempo e alla "parola data", nel tempo: un valore più alto del valore che ha di per sé il "prodotto" let-



Giotto, ciclo di affreschi nella Cappella degli Scrovegni a Padova

terario («...considérer ce travail même comme ayant une valeur propre, généralement très supérieure à celle que le vulgaire attache seulement au produit»).

E allora, se le idee, come il tempo, non «costano» nulla, questo vorrà dire che non "valgono" nulla? Il solo fatto di essere donate gratuitamente dalla Grazia rende le idee, come il tempo non elaborato, non "travagliato", economicamente sterili, inerti? L'artista suggerisce che il valore della poesia, altissimo, incommensurabile con quello dell'oro o del diamante, consista nella fatica delle parole, nel lavoro sulle idee, nel travaglio del loro parto. E d'altronde anche nell'oro, nel diamante, al di là del valore economico puro, coincidente con la rarità, il valore più vero, quello che nessuno potrà mai più togliere alla pietra quando è diventata gioiello, risiede nel lavoro umano, nel taglio, nella politura.

Afinar, esmerar sono i verbi che, nel lessico eletto dei trovatori provenzali, indicavano l'operazione esteriore di smerigliatura, limatura, politura del testo, e contemporaneamente il percorso iniziatico, tutto interiore, di conquista d'una sottigliezza spirituale capace di trasformare in amante *fino*. Tanto più fino è lo spirito del poeta, altrettanto più fine, raffinata, sarà la sua poesia. E altrettanto aumenterà il suo valore, il suo *captals*: cioè il capitale verbale che consiste nella finezza e nella ricchezza interiore del testo. *Captals*, "capitale", ovvero "tesoro", "base di valori da investire", ed anche "cosa di valore elevatissimo, capitale": così definisce il proprio testo Giraut de Bornelh, nella tenzone con Raimbaut d'Aurenga; così ne parlano molti trovatori, accostumati a calcolare quanto possa *valer*, "valere", e insomma quale sia il *pretz* (contemporaneamente "prezzo" e "pregio"), dunque il "valore" del proprio testo: Bernart de Ventadorn, Bertran de Born, Peire de Corbian, il quale compone addirittura un *Thezaur*.

E non ci ha fatto notare forse Harald Weinrich, ricordando il motto goethiano «*verba valent sicut nummi*», che il patrimonio lessicale di una lingua è detto *thesaurus*, e arricchendosi accresce il valore e la perfezione della lingua stessa?

Ma il capitale poetico va fatto circolare, va distribuito, donato, perfino dissipato; e per i poeti antichi, ma forse in generale per i poeti, andrà rovesciata la regola di Adam Smith (rievocata da Paolo Cannetieri che di recente ha studiato l'applicazione della metaforica economica alla lirica dei trovatori), secondo cui «ogni prodigo risulta essere un nemico pubblico, e ogni uomo parsimonioso un pubblico benefattore». Tanto è vero che Arnaut Daniel (il più creativo e sottile, forse, fra i trovatori, colui che Dante farà parlare, unico, in lingua materna, «nel fuoco che l[o] affina» come affina l'oro dalle sue impurità) al mondano ammassare un *thezaur* fatto d'*aur*, «un tesoro tutto d'oro», opporrà il suo inane e in apparenza folle, già donchisciottesco, *amassar l'aura*. «Emblema del vano agitarsi per non ottenere nulla, cioè di un dispendio di energie da cui non

La radice ittita *do- esprime l'azione di “prendere”, una funzione-base, un tracciato semantico aperto, potenzialmente alle due soluzioni del dare e dell'ottenere. Le nozioni di “dare” e “prendere” sono quindi legate nella preistoria indoeuropea

si ha alcun profitto», l'*amassar aura*, il «raccogliere vento» di Arnaut, rappresenta, per lui e per altri poeti, «il tesoro, la dote economica» (*mos tesaurus e mos amassamens*).

Improvvida cicala che, cantando senza costrutto, soffia l'*aura* sul mucchietto di grano ammassato dalla prudente formica, Arnaut, poeta per antonomasia («il miglior fabbro del parlar materno»), dissipa il suo tempo tentando di accumulare aria, anziché oro. Questa dissipazione, questo soffiare nel vento le parole, è il dono paradossale che l'arte offre al mondo.

Qui viene alla luce vigorosamente il valore dello scavo linguistico. Nel capitolo su *Dono e scambio* (Libro primo, *L'economia*, Sezione seconda, *Dare e prendere*) del suo stupendo *Vocabolario delle istituzioni europee* (1969) Émile Benveniste sottolineava che «la terminologia relativa allo scambio e al dono costituisce un capitolo molto ricco del vocabolario indoeuropeo. [...] L'attività di scambio, di commercio si caratterizza in un modo specifico in rapporto a una nozione che ci sembra diversa, quella del dono disinteressato; il fatto è che lo scambio è un circuito di doni piuttosto che un'operazione commerciale». Poco dopo (Cap. VI, *Dare, prendere e ricevere*), riprendendo e perfezionando la tesi radicale di Marcel Mauss (*Le Don, forme primitive de l'échange*, del 1924) sulla nozione di *potlatch*, Benveniste correggeva il tiro riconoscendo, a partire dalla

radice ittita *do- esprime l'azione di “prendere”, una funzione-base, un tracciato semantico aperto, potenzialmente disponibile alle due soluzioni del dare e dell'ottenere, del donare e del ricevere in dono: «I termini di *acquisto* e di *vendita* non si separano da quelli per “dare” e “prendere”. [...] Le nozioni di “dare” e “prendere” sono quindi legate nella preistoria indoeuropea». Qualcosa del genere era accaduto, nelle lingue indoeuropee, soprattutto in latino, per il lessico dell'ospitalità e dell'inimicizia, fra gli estremi di *hostis* e *hospes* (Cap. VII, *L'ospitalità*).

Un dare che significa ricevere, un donare che è di fatto arricchimento nella creazione: è il paradosso dell'arte, che non si fonda sul rapporto speculare fra lavoro e ricompensa, fra investimento e profitto, tra fatica e guadagno, dunque tra “investimento” e “valore”. Di questa natura è la storia di Marta e Maria (*Luca*, 10, 38-42; *Giovanni*, 11-12). Alla povera Marta, umana, troppo umana, che, turbata per le innumerevoli incombenze, come una solerte formichina traffica su e giù tra i fornelli senza fermarsi un attimo («*satagebat circa frequens ministerium*»), e che si risente per l'atteggiamento di Maria, inutile cicala immobile in ascolto ai piedi del Signore («*sedens secus pedes Domini, audiebat verbum illius*»), Gesù risponde con parole diverse da quelle che Marta si aspetta: non richiama Maria all'onesto impegno nel *ministerium* a fianco della sorella. Senza deprezzare la “parte” di Marta egli esalta, invece, il valore assoluto della “parte” di Maria: «*Martha, Martha, sollicita es, et turbaris erga plurima. Porro unum est necessarium. Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea*».

L'Arte, e con lei il tempo creativo della vita, è questo dono gratuito, questa *optima pars* che nessuno potrà mai sottrarci: necessaria proprio perché inutile ai fini pratici, infinitamente preziosa perché irriducibile al puro valore economico.



Andrea Zanzotto

Il dono in Cina

L'arte di coltivare i rapporti interpersonali

di Miriam Castorina



Miriam Castorina

La Cina è un paese dalla storia millenaria che vanta una civiltà antica e con una continuità senza pari. Le norme sociali in Cina si sono sviluppate e perfezionate in un arco di tempo molto ampio e si sono raffinate raggiungendo livelli e modalità spesso distanti da quelli propri della cosiddetta cultura occidentale.

Per capire appieno queste norme è necessario fare riferimento al padre della civiltà cinese, Confucio (tr. 551-479 a.C.), e alle sue riflessioni sull'uomo che per millenni hanno condizionato e regolato i comportamenti umani, almeno per quanto concerne la sfera pubblica.

L'uomo di Confucio è infatti inteso essenzialmente come essere sociale, un essere perfettibile attraverso lo studio e l'apprendimento di modelli del passato. Egli, «uomo dall'animo nobile» (*junzi* 君子), è definito dall'altro e definisce il mondo circostante oggettivizzandolo attraverso una corretta rettificazione dei nomi. L'altro da sé permette allo spirito di perfezionarsi, è il maestro dal quale cogliere i «pregi per trarne esempio» ma anche i «difetti per

La rete di rapporti interpersonali realizzata attraverso lo scambio di doni e di favori serve non soltanto a rafforzare i legami tra le persone ma anche a mettere idealmente in relazione tutte le classi sociali

emendarmi» (*Lunyu*, VII, 22). Nell'ideale confuciano, pertanto, la coltivazione dello spirito non è pensabile se non insieme alla coltivazione dei rapporti interpersonali. È in quest'ottica che si può analizzare lo scambio dei doni in Cina, scambio che rientra in una complessa ritualità e si manifesta in comportamenti estremamente codificati.

Prima di analizzare questi comportamenti, però, sarà utile tracciare un profilo semantico del «dono». La parola odierna per designare «dono» è *liwu* 礼物. I due caratteri che la compongono significano rispettivamente «rito; norma rituale» (*li*) e «cosa; oggetto» (*wu*). La parola «dono» è pertanto traducibile letteralmente con «oggetto rituale; oggetto di rito». Per cogliere la valenza del termine *li* è necessario tornare nuovamente a Confucio. I riti o norme rituali (*li*) sono infatti al centro del discorso confuciano

sull'uomo, tanto da essere inclusi nel Canone letterario che per secoli ha forgiato generazioni di funzionari/letterati (i cosiddetti mandarini). *Memorie sui Riti* (*Liji* 礼记) è un insieme composito di testi databili tra la fine della dinastia Zhou (ca. 1045-221 a.C.) e l'inizio della dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.) che concernono i riti, la condotta etica e l'organizzazione sociale e politica del governo ideale. Grazie all'importanza attribuitagli da Confucio, questo e altri testi rituali hanno regolato per millenni la vita sociale in Cina.

Se lo scambio di doni è funzionale all'armonia, all'ordine sociale e alla necessità umana di mantenere buoni rapporti con l'altro, conoscere l'etichetta (*li*) che regola questo scambio si rivela fondamentale

Nella grafia antica il carattere *li* 禮 (rito) è rappresentato come un altare (示) davanti al quale viene posta una coppa sacrificale (豐). Operando uno slittamento semantico, Confucio fu il primo a sottolineare non tanto l'aspetto religioso del termine quanto l'aspetto rituale che coinvolge colui che partecipa al rito. Questo atteggiamento rituale nasce da una spinta spirituale interiore e trova la sua espressione in comportamenti codificati. Nell'ottica confuciana, il complesso delle norme rituali aiuta a disciplinare l'animo umano, elevandolo alla sfera del sacro e, cosa ancora più rilevante, a regolare i rapporti sociali garantendo l'armonia (*he* 和).

Le forme di saluto, gli inchini, alcune espressioni verbali per rivolgersi all'interlocutore non vanno dunque intesi come mera forma ma come manifestazione esteriore dell'atteggiamento spirituale con cui ci si accosta all'altro. Questo atteggiamento poco ha a che fare con l'aspirazione al divino ma va inserito piuttosto in una sfera etica e presuppone innanzitutto la sincerità dell'intenzione. Dove è presente questa sincerità dell'intenzione, essa trova una perfetta corrispondenza con la forma esteriore. Il rapporto con l'altro è pertanto mutuato da norme ben definite di natura etica e rituale che non soltanto rinsaldano il rapporto con l'altro ma, essendo state ereditate dagli avi, rinsaldano anche il legame con il passato e con il bagaglio culturale della tradizione.

L'etimologia del termine cinese, dunque, è notevolmente distante da quella di «dono» nelle lingue europee (riconducibile sia all'azione del «dare» quanto a quella del «prendere») e dissipa speculazioni sulla «qualità» dell'azione in sé. Apparentemente essa sembrerebbe molto vicina al concetto di Mauss



circa lo scopo morale del «dare» per «produrre un sentimento di amicizia tra le due persone interessate». Se in linea teorica il dono appare svincolato da qualsiasi ragionamento sui possibili vantaggi che ne derivano, è nella pratica quotidiana che lo scambio di regali si presta a una lettura ambivalente in cui i concetti di dono e di mercanzia finiscono spesso per sovrapporsi.

Se si guarda alle forme verbali che indicano l'azione di donare, questa ambivalenza è immediatamente visibile. Nel cinese moderno essa è infatti indicata dal bisillabo *zengsong* 赠送 (dare in regalo) o dalla forma più neutra *song* 送 (regalare). Nel primo caso, *zeng* è rappresentato da un parte fonetica (曾) preceduta dal radicale *bei* 贝 (conchiglia) che riporta semanticamente al concetto di compravendita.

Nella Cina tradizionale come in quella odierna, ogni incontro importante si chiude con uno scambio di doni. Metà del patrimonio poetico della Cina imperiale non ci sarebbe stato se non fosse invalso l'uso di accomiarsi da un amico o da un amante con una poesia

Nella Cina primitiva, infatti, le conchiglie erano utilizzate come monete. Il carattere *song* 送 si presta invece a una molteplice lettura. Nella grafia antica, la parte destra (*guan* 关) rappresenta due mani che tengono il fuoco (*huo* 火). Come primo significato

song indica l'azione di congedarsi da qualcuno camminando (*chuo* 走) e scortandolo con una torcia in mano. Essa, inoltre, implica un “passaggio”, uno scambio da un soggetto a un altro ed è infatti traducibile anche con “consegnare” e, per estensione, “regalare”.

Sebbene la realtà della Cina odierna sia completamente diversa da quella intesa come “tradizionale”, neppure l'avvento del socialismo è riuscito a sradicare l'etica confuciana nei rapporti interpersonali. Studi sul campo compiuti tra gli anni Ottanta e gli anni Novanta hanno anzi messo in evidenza quanto le relazioni con gli altri, e in particolar modo lo scam-

bio di doni o di favori, siano una vera e propria forma d'arte da imparare a praticare definita col termine *guanxixue* 关系学 e traducibile come “arte di coltivare le relazioni interpersonali”. Poter contare sulle giuste *guanxi* (“relazione”, e per estensione

Confucio fu il primo a sottolineare non tanto l'aspetto religioso del termine quanto l'aspetto rituale che coinvolge colui che partecipa al rito. Questo atteggiamento rituale nasce da una spinta spirituale interiore e trova la sua espressione in comportamenti codificati

“rapporto interpersonale”) è un elemento fondamentale nella Cina di oggi per potersi muovere in qualsiasi ambito. La rete di rapporti interpersonali realizzata, come accennato, attraverso lo scambio di doni e di favori serve non soltanto a rafforzare i legami tra le persone ma anche a mettere idealmente in relazione tutte le classi sociali. Se lo scambio di doni è funzionale all'armonia, all'ordine sociale e alla necessità umana di mantenere buoni rapporti con l'altro, conoscere l'etichetta (*li*) che regola questo scambio si rivela fondamentale. Nella logica del *guanxi* le relazioni costituiscono una sorta di capitale sociale in cui la rete interpersonale è composta di favori elargiti e favori dovuti legati al concetto di credito e debito. Un favore, cioè, deve prima o poi essere ricambiato, anche dalla generazione

successiva se necessario, pena l'esclusione dalla rete del *guanxi* e dai vantaggi che da essa derivano. Questa pratica così radicata in Cina, fatta di regole non scritte ma condivise a ogni livello, è molto vicina all'idea di economia del dono intesa come obbligo di dare, di ricevere e di ripagare. Tanto vicina da spingere il governo a vietare lo scambio di un certo tipo di regali in ambito commerciale allo scopo di prevenire la corruzione. Tuttavia, essendo il mezzo più importante per costruire una buona rete di rapporti interpersonali, lo scambio di doni è una pratica assodata nonostante i divieti e oggi è impensabile sperare di condurre a buon fine una trattativa in Cina senza conoscere perfettamente le norme che regolano i rapporti tra le persone e i

regali più appropriati da offrire. Nella Cina tradizionale come in quella odierna, ogni incontro importante si chiude con uno scambio di doni. Metà del patrimonio poetico della Cina imperiale non ci sarebbe stato se non fosse invalso l'uso di accomiarsi da un amico o da un amante con una poesia. In Cina come altrove, il dono deve riflettere sia il donatore sia chi riceve ma, diversamente dall'Occidente, un semplice grazie non basta: bisogna



rispondere con un altro regalo. Quest'ultimo, inoltre, va scelto con molta attenzione, soprattutto laddove si voglia costruire un proprio network di *guanxi*. Mai regalare coltelli o forbici poiché rimandano metaforicamente al recidere i legami; evitare i fiori recisi perché utilizzati soltanto nei funerali; tenersi lontani dagli orologi perché richiamano per omofonia la sepoltura dei genitori; niente che abbia a che fare col numero quattro perché omofono di morte e via di questo passo.

Al di là delle peculiarità, anche nella Cina popolare c'è una profonda consapevolezza di quanto lo scambio di doni differisca dal semplice scambio di mercanzie poiché esso riguarda beni intangibili come l'amicizia, il rispetto, la rete sociale, e presuppone sempre la reciprocità. Già più di duemila anni fa, i cinesi scrivevano: «Nella remota antichità si stimava la virtù, ma in seguito ci si preoccupò del dare e del ripagare. Le norme rituali (*li*) richiedono reciprocità. Se si dà senza ricevere, questo è contrario alle norme; se si riceve ma non si dà, anche questo è contrario alle norme rituali» (*Liji*, 1: 10).



Le Grazie

Ovvero, la libera responsabilità dell'agire umano

di Daniele Manacorda



Daniele Manacorda

«La decadenza del dono – scriveva Theodor Adorno – si esprime nella penosa invenzione degli articoli da regalo, che presuppongono già che non si sappia che cosa regalare, perché, in realtà, non si ha nessuna voglia di farlo».

Anche se il disincanto contemporaneo ha gettato da tempo un'ombra grigia sulla pratica del dono, donare resta

comunque una funzione primaria del nostro essere individui e membri di una comunità. Il dono è una parte che implica sempre un tutto; è la prima azione mossa da una intenzione che prevede una reciprocità. È quindi una forma di scambio e, paradossalmente, di economia, se questa altro in fondo non è se non la regola che governa la soddisfazione dei bisogni.

Il mondo antico aveva collocato la pratica del dono all'interno del ritmo circolare della danza di quello che fu uno dei più celebri gruppi statuari dell'antichità, le Tre Grazie, raffigurate nella forma di tre donne nude, allacciate l'una all'altra, le due laterali di fronte, la centrale di tergo. Queste tre sorelle esprimono l'armonia della forza generativa della natura e insieme della bellezza prodotta nelle opere dell'uomo, associata all'amabilità e alla generosità. Le Grazie infatti recano doni; e il loro schema iconografico incarna la natura di quel beneficio. A chi offre senza macchia (le Tre Grazie sono nude) sarà restituito infatti in misura doppia, in virtù del legame che unisce il favore alla riconoscenza.

Quando nel nostro parlare quotidiano diciamo, quasi distrattamente, «Grazie», in realtà stiamo mostrando al nostro benefattore né più né meno che il leggiadro terzetto che presiede allo scambio reciproco, alla virtù del dare e del restituire.

Il filosofo Seneca si era già domandato perché le Grazie fossero tre. «Perché una di esse dà il beneficio, – rispondeva – l'altra lo rice-

Il mondo antico aveva collocato la pratica del dono all'interno del ritmo circolare della danza di quello che fu uno dei più celebri gruppi statuari dell'antichità, le Tre Grazie, raffigurate nella forma di tre donne nude, allacciate l'una all'altra, le due laterali di fronte la centrale di tergo

ve, la terza lo ricambia». Quelle tre sorelle regolano, insomma, il concetto e la pratica del dono, della sua accettazione e della gratitudine che esso genera suggellando un patto che opera nella sfera dei rapporti sia privati che pubblici e garantisce l'armonia all'interno della comunità.

Questo aspetto non esaurisce, ma illumina la complessità davvero fascinosa del significato delle Grazie, le Cariti dei Greci. Aglaia, Euphrosyne e Thalia



Le Tre Grazie (Parigi, Museo del Louvre)



Le Tre Grazie in un disco in ceramica (da Gortina, Creta)

esprimono infatti già in età arcaica una triade concettuale che le accosta a tre virtù umane: la bellezza, la saggezza e lo splendore. Le diverse varianti dei loro nomi ci svelano gli aspetti lunari del gruppo, connessi con le fasi crescente e calante per le due laterali e con la fase della luna piena, e al tempo stesso nuova, per la Grazia centrale: una luna dunque che c'è e non c'è, che ora splende ed ora non si vede.

Il corso della luna descrive il cammino dell'uomo: il buio uterino, la venuta alla luce, la crescita, la maturità, la consunzione, la morte e il ritorno al buio ctonio. L'unità e insieme l'articolazione del terzetto rappresentano insomma il concetto di una condizione lunare e umana scandita nel ciclo della danza e nell'incrocio dei loro sguardi, da una nascita e da un tramonto, che passano per una pienezza dell'esistenza cui fa riscontro il vuoto dell'assenza.

Salvo rare eccezioni, la Grazia centrale è rivolta di spalle, ma volge la testa all'indietro. La prima Grazia e la terza hanno spesso nelle mani qualcosa che viene offerto in dono: fiori, spighe e frutti, ma anche corone, monili, profumi. In un rilievo del teatro di Sabratha la Grazia di sinistra ha uno specchio, quella di destra un ramoscello di mirto. Sappiamo infatti da Pausania che le Cariti esposte nell'agora di Elide recavano in mano rispettivamente una rosa, un astragalo e un ramo di mirto. Rosa e mirto indicano il mondo di Afro-

**Il corso della luna descrive
il cammino dell'uomo:
il buio uterino, la venuta alla luce,
la crescita, la maturità, la consunzione,
la morte e il ritorno al buio ctonio**

dite nelle sue due facce legate alla vita (la luna crescente, la rosa) e alla morte (la luna calante, il mirto). L'astragalo, cioè il dado della sorte, caratterizza invece Aglaia nel ruolo di Fortuna.

Di questa Grazia/Fortuna che non ha nulla in mano vediamo il corpo nudo di spalle, ma la sua testa è girata in direzione di chi guarda, in genere verso destra, quindi con atteggiamento benigno. Grazia/Fortuna non è bendata: il suo occhio ti può guardare, ma il suo sguardo è repentino e fugace. Ti può cogliere, magari per un attimo, nel vortice della danza, e può incrociarsi con il tuo.

Ma come la luna piena e nuova anche la Fors Fortuna (cioè la Sorte) c'è e non c'è; e ti darà qualcosa solo se scatterà una scintilla nell'incrocio dei due sguardi. È una condizione che l'uomo può governare, ma che, se si verifica, lo fa metaforicamente baciare dalla Fortuna. Lei non dà qualcosa *gratuitamente*, come fanno le due sorelle, ma solo *fortuitamente*, se in quel momento, e solo in quel momento, stabilisce con chi è presente un rapporto che non è di scambio, ma unidirezionale, fortuito. Noi non lo governiamo: puoi solo metterci in condizione che possa avvenire. La Fortuna è di spalle. È il suo vol-



Le Tre Grazie in uno specchio di età imperiale (New York, Metropolitan Museum)

to che guarda dietro di sé per incontrare chi passa. In quell'attimo fugace, in cui lo sguardo e il gesto benigno della Fortuna sono inseparabili dalla sua luce, che è lo splendore di Aglaia, lei mostra la sua schiena nuda e i suoi glutei.

La Grazia centrale incarna dunque, con le due sorelle, il senso del beneficio e della sua restituzione, ma nella sua posizione, di schiena, e nel suo atteggiamento, maliziosamente rivolta all'indietro, esprime anche la sua incerta relazione con l'individuo, oscillante tra ciò che si scambia in virtù di un patto e ciò che si ottiene in virtù dell'imponderabilità della sorte. È una Grazia/Fortuna che non conosce distinzioni di condizione umana, e non distingue lo schiavo dal libero, il ricco dal povero, il felice dall'infelice.

L'impatto visivo del gruppo faceva perno sul fascino del triplice nudo femminile. È indubbio, tuttavia,

Quando nel nostro parlare quotidiano diciamo, quasi distrattamente, «Grazie», in realtà stiamo mostrando al nostro benefattore né più né meno che il leggiadro terzetto che presiede allo scambio reciproco, alla virtù del dare e del restituire

che il centro della scena sia occupato dalla pacifica ostentazione delle natiche della Grazia centrale, che fanno da fulcro all'intera composizione. In questa esaltazione degli attributi di Aglaia/Fortuna, che "si volta" e al tempo stesso "ci mostra le spalle", possiamo scorgere l'origine di un'espressione così diffusa nel parlare quotidiano italiano da essere usata ormai senza volgarità: «avere culo». L'attuale libertà linguistica ce la fa utilizzare con leggera ironia, ignari forse di quanto siano antiche le origini di questa espressione. «Avere culo», significa dunque avere con sé la Fortuna, la luna che ti mostra le spalle ma ti guarda dritto negli occhi (non è una luna storta), significa avere in sorte qualcosa di inatteso e di insperato, a volte la stessa *chance* della tua vita.

Nell'arco della vita dei mortali le Tre Grazie li accompagnano con i loro doni, che rinnovano ad ogni istante il patto della convivenza umana. Anche per questo quelle tre sorelle furono uno dei soggetti più popolari del repertorio artistico d'età romana, quando la loro immagine ornava tanto gli spazi pubblici di templi, terme e teatri quanto le pareti domestiche o le tombe.

Nella tarda antichità la fascinosa e umana nudità delle Grazie scomparve dal lessico iconografico cristiano, condannata dalla sua stessa immagine. Nella teologia della nuova religione il concetto di grazia indicherà – già nel pensiero paolino – la misericordia di Dio verso la creatura umana, il dono (in particolare quello della fede) profuso attraverso lo Spirito Santo in cambio della fiducia riposta nell'opera compiuta da Cristo. La pratica del dono si intreccerà con quella del perdono.

L'immagine delle Grazie, ignorata per tutto il

Le diverse varianti dei loro nomi ci svelano gli aspetti lunari del gruppo, connessi con le fasi crescente e calante per le due laterali e con la fase della luna piena, e al tempo stesso nuova, per la Grazia centrale: una luna dunque che c'è e non c'è, che ora splende ed ora non si vede

Medioevo, acquisterà una nuova fama solo dalla metà del Quattrocento, a seguito della scoperta del celebre gruppo statuario Colonna, presto trasferito da Roma nella Libreria Piccolomini del Duomo di Siena. Dopo un oblio millenario, sfocato ormai il senso della loro natura lunare e del loro rapporto con la gratuità del dono e l'imponderabilità della Fortuna, le Tre Grazie entrarono nel repertorio artistico rinascimentale per la loro caratteristica di coniugare gli aspetti religiosi e mitologici del soggetto con quelli filosofici e anche con quelli più prosaici del mondo femminile e della gioia di vivere. Ma il loro significato più remoto e profondo può tornare ad alimentare la ricerca di quell'equilibrio nella reciprocità dello scambio che sostiene la libera responsabilità dell'agire umano.



Le Tre Grazie in un rilievo dal Sebasteion di Afrodizia (Turchia)

Alcesti

Il paradigma del dono d'amore

di Adele Teresa Cozzoli



Adele Teresa Cozzoli

Infelici gli amanti che perdono l'oggetto del proprio desiderio! Anche l'impassibile Eracle, che attese a piè fermo il leone nemeo — ci racconta con lieve sorriso Teocrito — cedette alla passione, quando il suo amato, il biondo e bellissimo Ila, fu rapito da una giovane ninfa. Quanto errò inutilmente alla ricerca del fanciullo, vagando

come folle, dove i piedi lo portavano, divorando il suo cuore! Come tutti gli innamorati, furioso come Orlando, Eracle attraversa continenti ed isole, compie per amore una tredicesima fatica, ma, dimentico dei suoi epici doveri, abbandona gli Argonauti e diserta la gloriosa spedizione.

E si tramanda che Orfeo, muovendo a compassione gli dei dell'Ade, grazie al suo canto melodioso, abbia tentato, fallendo, di riportare in vita l'amata Euridice. Ma sono figure maschili.

Nell'antichità le donne sembrano più sobrie, più riflessive, e, forse, più fredde: per amore, tradite o respinte, "pungolate nel letto", diventano, per vendetta efferata, ma lucida, le varie Clitemestre, Fedre o addirittura Medee. O ci appaiono vittime consenzienti, ma passive. Possono arrivare al dono della propria vita, se imposto da norme supreme socio-religiose o da decisioni politiche, e spesso il loro sacrificio viene presentato come una scelta voluta e accettata per

Alcesti è l'unica ad aver scelto per amore di donare la sua vita in cambio di quella dell'uomo amato, compiendo un sacrificio cui non sono disposti neppure i genitori di lui

la fama futura o per il bene della comunità. Ifigenia, Macaira, Polissena ne sono un esempio. Antigone, stretta nella morsa dei doveri verso il *genos*, è disposta a sacrificarsi per consentire gli onori funebri dovuti al fratello Polinice; lo stesso dono non l'avrebbe elargito né a un marito, né a un figlio: se fossero morti, infatti, avrebbe potuto con facilità sostituirli. Alcesti è l'unica ad aver scelto per amore di donare la sua vita in cambio di quella dell'uomo amato, compiendo un sacrificio cui non sono disposti neppure i genitori di lui. Infatti la sentiamo affermare: «Io ti ho preferito a me stessa, ti ho dato la vita e, morendo ti ho restituito alla luce. Potevo agire di-

versamente, non morire per te, sposarmi un altro tesalo, e vivere ricca e felice in una dimora regale. Ma non ho voluto vivere senza di te, con i figli orfani, e non ho risparmiato la mia giovinezza, le gioie e i piaceri di cui godevo» (Eur. *Alc.* 283-9). Con un dono di un dio al suo ospite, Admeto, si apre l'omonima tragedia di Euripide, un dono ambiguo, come

Eracle riporterà ad Admeto, suo ospite, indietro Alcesti viva: la tragedia avrà insomma, paradossalmente, un lieto fine. Ma il valore del dono d'amore di Alcesti resterà intatto

tutti i doni divini, che impongono scelte non facili, la possibilità di sacrificare a *θάνατος* (morte) un'altra vita in cambio di quella del re, reclamata dal demone. In fine Eracle riporterà ad Admeto, suo ospite, indietro Alcesti viva: la tragedia avrà insomma, paradossalmente, un lieto fine. Ma il valore del dono d'amore di Alcesti resterà intatto.

Al centro dell'opera, troviamo lo sviluppo drammaturgico di un tema che ha radici antichissime in un *folktale* tradizionale indoeuropeo: la sposa che dona la sua vita per salvare il suo uomo, la sua esistenza sulla terra, prima che cada nelle grinfie di *θάνατος*, sospesa in una dimensione liminare tra vita e morte, come sarà quella della casa e del marito dopo la sua fine, la ricomparsa di Eracle, dopo la lotta con *θάνατος*, con una donna simile ad Alcesti che si rivelerà proprio la donna innamorata rediviva, la gioia futura del ricongiungimento tra gli sposi, su cui Euripide chiude in dissolvenza con l'immagine di un'Alcesti, muta e ancora velata dalle ombre livide d'Ade. Ma come sarà, possiamo chiederoci, la nuova Alcesti, tornata dal regno dei morti: più saggia, non umana, sovraumana? Gli accenni inevasi della tragedia antica si rivelano fin troppo ammalianti nel suggerire trasposizioni moderne del mito. Goethe, in un pamphlet satirico rimproverava a Wieland di averne sdilinquiato, nella sua opera lirica, la potenza evocativa, e, a difendere l'unicità del dono d'amore, dava direttamente la parola all'eroina greca, ormai nell'Ade ma sempre congiunta al suo Admeto come i danteschi Paolo e Francesca: Alcesti a Wieland: «Ma ditemi questo: che cosa significava l'atto di Alcesti, se il suo sposo l'amava più della propria vita?... Dunque Admeto doveva vivere volentieri, molto volentieri, oppure io ero cosa? Una commediante — una bambina — insomma, definitemi come più Vi piace». La cultura moderna, condizionata da visioni religiose estranee alla grecità, comprende la "follia d'amore del Cristo" che sulla croce dona se stesso per salvare l'umanità dalla perdizione, ma non il dono d'amore

umano, che commuove perfino gli dei, disposti, in virtù della dedizione passionale al suo sposo, a loro volta, a concedere ad Alcesti il dono della vita. L'atto di Alcesti in età moderna si carica di valori simbolici diversi, mentre, al tempo stesso, s'imputa ad Admeto, qualche peccato da espiare che getta una luce dissonante sulla loro relazione. Teresa Goerz nell'*Alcesti di Samuel* di Savinio, per un marito indifferente, costretto a una scelta prevedibile, il divorzio da un

La cultura moderna, condizionata da visioni religiose estranee alla greicità, comprende la "follia d'amore del Cristo" che sulla croce dona se stesso per salvare l'umanità dalla perdizione, ma non il dono d'amore umano, che commuove perfino gli dei, disposti, in virtù della dedizione passionale al suo sposo, a loro volta, a concedere ad Alcesti il dono della vita

moglie ebrea o l'annientamento professionale, col suicidio afferma se stessa su tutto, assolutizza nel suo gesto la ribellione contro la storia e, trascinando con sé il marito nell'Ade, gli dona la percezione di una conoscenza metafisica superiore. Il dono diviene un ricatto psicologico e affettivo nel *Mistero di Alcesti* della Yourcenar: Alcesti si sacrifica per imbrigliare nel suo morboso ricordo e per risvegliare in un eternante senso di colpa per sempre il cuore e la mente dell'amato, intellettuale lontano dal calore della passione, chiuso nel suo egoismo speculativo. Nessuna implicazione simile si coglie nel capolavoro euripideo. Per il pubblico del V sec. a. C. Euripide appare un provocatore, rovescia i ruoli, fa indossare al personaggio femminile un codice eroico maschile, mentre adatta le vesti di cui ha spogliato Alcesti ad Admeto: l'amata esce da un ruolo tipicamente femminile per assumere quello dell'amante. Alcesti è ottima, gloriosa, saggia, nobilissima e di straordinaria bellezza, insomma "bella e valorosa" come un eroe omerico; il suo ultimo discorso allo sposo è lucido, razionale, organizza il futuro del dopo, chiede al marito di non risposarsi, di prendersi cura dei figli, dono vivente che passando dalla mano dell'una a quella dell'altro ripropone e rinsalda ritualmente il patto di lealtà e fedeltà delle nozze. Non nelle parole, ma nelle azioni, riferite da un ancella, è invece espresso il sentimento di Alcesti: l'accorato addio al talamo nuziale, i baci voluttuosi al letto e la sua attrazione sensuale da cui la protagonista a stento si distacca. Si accresce così il risalto

drammaturgico delle parole d'amore pronunciate da Admeto, cui Euripide presta un codice femminile. Come Ettore per Andromaca, Alcesti, che col dono della sua vita gli ha dato nuova vita, sarà per lui, sposa, padre e madre (vv. 629 ss.), e Admeto vivrà nell'attesa del ricongiungimento finale (vv. 365-8): «Tu allora aspettami laggiù, quando dovrò morire, e prepara la nostra casa, pensando che vivremo insieme: darò ordine che mi seppeliscano nella tua stessa bara e che pongano il mio corpo stretto a fianco del tuo». Nella sua concretezza erotica l'immagine si associa ai bellissimi versi de *La mort des amants* di Baudelaire: «nous aurons des lits pleins d'odeurs légères, des divans profonds comme des tombeaux, et des étranges fleurs sur des étagères, écloses pour nous des cieux plus beaux. Usant à l'envi leurs chaleurs derniers, nos deux coeurs seront deux vastes flambeaux, qui réfléchiront leurs doubles lumières dans nos deux esprits, ces miroirs jumeaux». E si ricollega alla raccomandazione dello spettro di Patroclo ad Achille (*Il.* 23, 91-92), tornato in battaglia a morire per vendicare l'amico, che «un'unica urna, d'oro a due anse», racchiuda insieme i resti di entrambi.

Ci dice Platone che gli amanti, due metà originariamente divise, si cercano e vogliono vivere fuse in un unico essere pur dopo morti laggiù nell'Ade (*Symp.* 191 c); desiderano insomma, con Baudelaire, brillare riflettendosi reciprocamente come specchi in «un unico chiarore come un lungo singhiozzo di passione» con un «Angelo gioioso e fedele che venga poi a ravvivare i loro specchi offuscati e le fiamme spente». Platone, che ancora da vecchio aveva sperimentato la forza di Eros e, per l'affetto verso Dione, rischiando la vita, di nuovo era tornato a Siracusa ad affrontare le intemperanze di Dionigi II, non poteva non sapere che solo gli innamorati, che non accettano di vivere divisi, possono invece, ammirati e onorati da uomini e dei, donare la loro vita ognuno per l'altro (*Symp.* 179 b).



Addio di Alcesti, loutrophoros apula, Basilea, Antikenmuseum, 340 a. C. ca.

La fame come rischio cosmico

Dono e reciprocità nel sistema festivo azteco

di Sergio Botta



Sergio Botta

L'alimentazione rappresenta uno dei punti di osservazione privilegiati per indagare i processi di costruzione del significato nelle culture indigene del Messico precolombiano. Anche in società non basate su pratiche culturali e politiche di tipo egualitario quale quella azteca, infatti, il dono alimentare costituiva un prepotente strumento di legittimazione dell'ordine sociale, di produzione e riproduzione dei suoi equilibri interni.

Allo scopo di fondare su un piano "cosmico" i rapporti sociali, le culture indigene del Messico antico hanno, infatti, elaborato strutture metaforiche che, improntate a un lessico alimentare, agivano all'interno dei sistemi cerimoniali per mettere in scena il dramma dell'alternanza tra "fame" e "abbondanza": un monito contro il possibile crollo dell'intero edificio culturale azteco.

In questo senso, dunque, la sacralizzazione delle piante alimentari (tra le quali spicca il mais, che nel Messico antico si ergeva a vera e propria "pianta di civiltà") costituiva un catalizzatore delle energie dell'intera popolazione che – qualunque fosse la posizione degli individui nella scala sociale – sapeva di dover contribuire, secondo le proprie possibilità e competenze, alla gestione dei momenti fondamentali del ciclo vegetativo: dalla semina alla crescita della pianta, dalla maturazione delle pannocchie al consumo collettivo. Ognuna delle fasi di sviluppo del mais, metafora dell'equilibrio cosmico, veniva gestita non solamente attraverso una capillare amministrazione del lavoro manuale, ma anche per mezzo di una scrupolosa azione rituale.

Un esempio di questo complesso dispositivo religioso è costituito da un ciclo festivo che si svolgeva nel periodo che intercorreva tra il sesto e l'ottavo mese del calendario azteco, lasso di tempo che nel calendario gregoriano corrispondeva all'intervallo tra il 23 maggio e il 21 luglio: si trattava di una fase particolarmente impegnativa della stagione agricola che, nell'altipiano della Valle di Messico, vedeva l'inizio della stagione delle piogge, la prima maturazione delle pannocchie e prefigurava dunque l'imminente reintegrazione annuale del mais fresco nella dieta alimentare.

Lo scongiurato rischio del fallimento del lavoro agricolo veniva celebrato nel corso di una festa nota come Etzalcualiztli, "il giorno nel quale è permesso mangiare *etzalli*": uno speciale alimento a base di

mais e fagioli particolarmente appetito dagli Aztechi. La festa mostrava dunque come non solamente il faticoso lavoro di preparazione dei campi avesse permesso la corretta crescita delle piante alimentari, ma anche una gestione rituale degli eventi atmosferici garantisse una sistematica "chiamata" della pioggia per mezzo di offerte: nei mesi precedenti si erano infatti svolti sacrifici di bambini in onore delle divinità acquatiche.

Il successo culturale del mondo azteco sulle forze naturali avverse – tipiche di una meteorologia incerta e distruttiva – si mostrava quindi nel consumo collettivo di *etzalli*, un alimento costoso che non tutta la popolazione poteva permettersi con le sole proprie risorse. Per questa ragione, nel corso della

Anche in società non basate su pratiche culturali e politiche di tipo egualitario quale quella azteca il dono alimentare costituiva un prepotente strumento di legittimazione dell'ordine sociale, di produzione e riproduzione dei suoi equilibri interni

festa era stabilita una norma che rendeva obbligatorio il consumo di quell'alimento simbolicamente significativo anche per i cittadini non abbienti, che lo avrebbero ottenuto in dono da chi possedeva maggiori risorse. Questo momento festivo metteva quindi in scena una gestione simbolica e performativa della "ricchezza", giacché l'*etzalli* era l'alimento "definitivo" capace di segnalare il successo della comunità e l'arrivo di un anno fertile e abbondante. La celebrazione di Etzalcualiztli dimostrava però anche come la drammatica condizione di crisi potesse essere definitivamente scongiurata solamente in termini rituali. Dopo aver mangiato l'*etzalli*, era essenziale, infatti, che ogni abitante provvedesse a purificarsi. Colui che avesse trasgredito questo impegno era considerato un "amico" del dio della fame che chiamavano Apizteotl: la personificazione in forma divina di una sorta di inerzia sociale e agricola. Il termine deriva, infatti, da *teotl*, "divinità", e *apiztli*, che può essere tradotto come "fame", ma anche come "ladro", "ghiotto", o come "colui che mangia in eccesso". Apizteotl era dunque una divinità golosa, che mangia con avidità (dal verbo *apizti*), che si riempie troppo (dal verbo *peonia*): la minaccia che incombe sulla cultura azteca non è dunque solamente quella di un dio che conduce alla fame, ma anche quella di un ladro che espone tutti gli uomini a una "fame culturale", appropriandosi indebitamente dell'alimento che appartiene all'intera comunità.



Il dio Tlaloc e il mais nella festa di Etzqualiztli. Códice Magliabechi, lam. 69

La paventata carenza di cibo può essere quindi finalmente e definitivamente scongiurata dall'intero corpo sociale. Il rischio di un anno "sterile" rappresenta, infatti, anche quello di una potenziale crisi di tipo "istituzionale": la mancanza di cibo anche per uno solo degli abitanti, interrompendo i meccanismi di solidarietà sociale, esporrebbe l'intera cultura azteca al rischio di inerzia.

Dal punto di vista simbolico, si contrappongono così precarietà e benessere collettivo, fame e abbondanza. Ma in opposizione a questa dialettica potenzialmente disgregatrice, la festa di Etzqualiztli promuoveva invece una "giusta misura" sociale, che, attraverso l'istituzione obbligatoria del dono alimentare, garantisse l'equilibrato svolgimento della vita collettiva. Era solamente al termine dei complessi rituali purificatori, infatti, che si svolgevano i banchetti collettivi nei quali veniva consumato l'*etzalli*. Da una parte, questi rituali comunitari erano in grado di salvaguardare la coesione del corpo sociale, che doveva confrontarsi come soggetto coeso al rischio della fame personificata da Apizteotl. Dall'altra, l'*etzalli* si ergeva a risorsa distintiva e a segnalatore di *status* sociale. Se infatti l'alimento denotava simbolicamente abbondanza, è tuttavia vero che non tutti i cittadini possedevano le risorse per acquisire e nutrirsi autonomamente di *etzalli*. Essi dovevano quindi fare affidamento sui meccanismi di redistribuzione di cui si facevano carico coloro che possedevano le risorse sufficienti per garantirsi

Il lungo periodo dell'anno dedicato ai pasti comunitari permetteva di riaffermare ciclicamente gli equilibri e le gerarchie sociali: i meccanismi di reciprocità e redistribuzione ritualmente sanciti assicuravano il riconoscimento condiviso di una norma sociale improntata alla moderazione che permetteva l'affermazione del prestigio sociale e un netto rifiuto di ogni forma di ostentazione

un *surplus* alimentare. Occupandosi meticolosamente della distribuzione dell'alimento, i signori e i maggiorenti vedevano così, da un lato, riaffermata e legittimata pubblicamente la propria condizione privilegiata, quali garanti dell'ordine sociale e cosmico, mentre, dall'altro, erano chiamati a rigettare il modello negativo personificato da Apizteotl, rinunciando a trattenere le ricchezze per le proprie esclusive fortune.

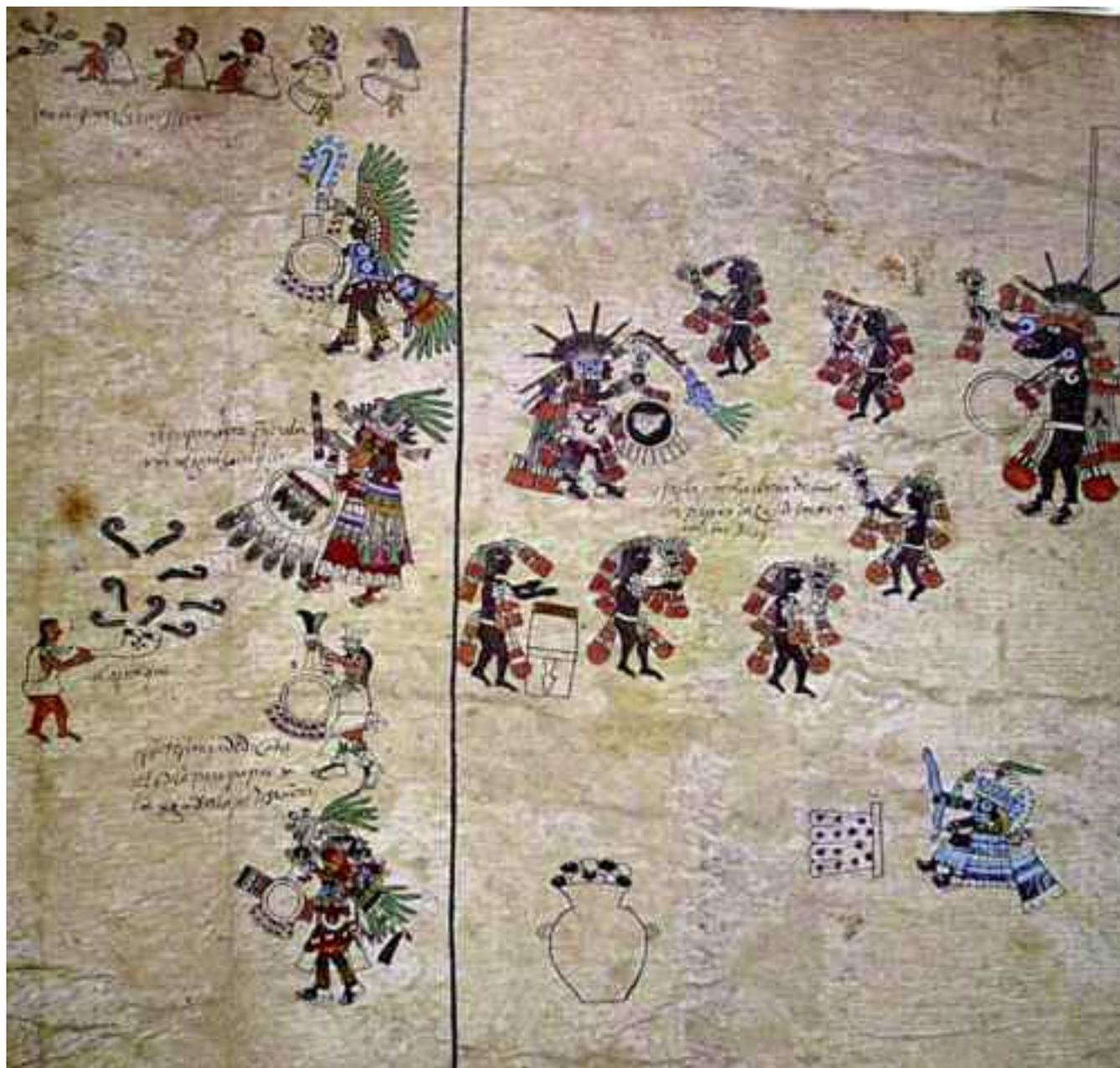
Non è casuale poi che la festa di Etzqualiztli inaugurasse un ciclo festivo che proseguiva con le due

successive celebrazioni, Tecuilhuitntli e Huey Tecuilhuitl, la piccola e la grande “festa dei signori”. Concluso il consumo di *etzalli*, la distribuzione degli alimenti proseguiva nel corso delle celebrazioni dedicate ai signori: mentre i nobili e il sovrano organizzavano banchetti rituali per i poveri, i contadini portavano loro tributi a base di frutti della terra come ringraziamento per la loro tutela.

Questo lungo periodo dell’anno dedicato ai pasti comunitari permetteva dunque di riaffermare ciclicamente gli equilibri e le gerarchie sociali: i meccanismi di reciprocità e redistribuzione ritualmente sanciti assicuravano il riconoscimento condiviso di una norma sociale improntata alla moderazione che permetteva allo stesso tempo l’affermazione del prestigio sociale e un netto rifiuto di ogni forma di ostentazione. La cultura azteca, in relazione a un momento di passaggio dei cicli stagionali, metteva dunque annualmente in scena una spettacolare rappresentazione del rischio costituito dalla possibile mancanza di pioggia. La metafora della “fame”, come crisi dell’orizzonte agricolo, diveniva così anche l’imma-

**La festa di Etzalcualiztli
promuoveva una
“giusta misura” sociale, che,
attraverso l’istituzione obbligatoria
del dono alimentare,
garantisce l’equilibrato
svolgimento della vita collettiva**

gine di una crisi complessiva dell’ordine, di una “fame culturale” che poteva investire ogni sfera dell’esistenza. La sottrazione degli eventi naturali al dominio della contingenza, e la loro trasformazione in fenomeni controllabili, permetteva un riordnamento ciclico e sistematico dell’orizzonte culturale. La festa di Etzalcualiztli rendeva quindi possibile fronteggiare la crisi personificata da Apizteotl, giacché la comunità era riuscita a costituirsi quale sistema coerente e compatto in fiera opposizione a una natura irriducibilmente ostile e caotica.



I rituali pubblici nel corso della festa di Etzalcualiztli. Códice Borbonico, lam. 24

Il dono del talento

Tra grazia e condanna

di Michela Monferrini



Michela Monferrini

Siamo a Salisburgo, negli anni Cinquanta. In occasione di un corso tenuto dal pianista e compositore Horowitz si incontrano e si incrociano tre studenti: due di loro sono brillanti, promettenti studenti; il terzo ha qualcosa di più, qualcosa che non lo rende soltanto promettente: il terzo ha il dono, il terzo è il geniale Glenn Gould, il «migliore del secolo». Nessuno come lo scrittore austriaco Thomas Bernhard è riuscito a raccontare il dono del talento non dalla parte di chi è stato toccato dalla sorte, ma di chi lo osserva dall'esterno, da accanto, e ne è privo, con tutto quel che umanamente comporta. Perché il suo *Soccombente*, pubblicato nel 1983, e in questi ultimi mesi portato in scena nei teatri italiani da Roberto Herlitzka nel ruolo dell'amico di Gould, Wertheimer, è una storia che sovverte l'equivalenza che vorrebbe il talento uguale alla felicità. Wertheimer – come Salieri di fronte a Mozart – ascolta Gould suonare al Festival di Salisburgo le *Variazioni Goldberg* di Bach, e cambia per sempre: un misto di timore, incertezza, invidia, ammirazione lo travolge e lo sommerge; ma anche Gould si “ascolta suonare” e diventa vittima del suo stesso talento, ne diventa schiavo, tutta una serie di possibilità nei rapporti umani – lo sente negli sguardi degli amici colleghi – gli viene negata

Il talento, il talento del genio, la sua grazia, è sempre un dono che rende la vita in discesa o non sarà piuttosto un'arma a doppio taglio che può trasformarsi, se non addomesticata, in condanna?

(morirà sul pianoforte Stenway nel tentativo di diventare, il suo pianoforte Stenway, di coincidere totalmente con esso). Il talento, il talento del genio, la sua grazia, è sempre un dono che rende la vita in discesa o non sarà piuttosto un'arma a doppio taglio che può trasformarsi, se non addomesticata, in condanna, «assenza di vie d'uscita»? Bernhard è senz'altro per l'alto prezzo, per la privazione, per la condanna che tocca in prima persona e poi anche tutti coloro che vi si avvicinano da semplici spettatori e vi restano colpiti. Chi soccombe, alla fine? C'è dono e dono, nel *Soccombente* di Bernhard: c'è il dono immateriale di cui s'è detto sinora, e poi c'è il

dono materiale del pianoforte di Wertheimer che stanco di sentirsi suonare senza dono, di sbagliare note, regala il suo strumento al suo vecchio maestro. Così la contrapposizione tra dono che si riceve e basta, una volta e per sempre in modo univoco e unidirezionale, e dono che si riceve ma si può anche passare, ridonare, restituire è più forte: il senso di quella condanna – avere in sorte qualcosa cui non si può rinunciare – è quasi violento: «Non ho niente dell'artista. Ero subito stato attratto dal progressivo rattrappirsi del mio pensiero. Lungo tutta la strada che mi portava dal maestro, non avevo fatto che ripetere queste tre parole: Niente dell'artista! Niente dell'artista! Niente dell'artista! Probabilmente, se non avessi conosciuto Glenn Gould, non avrei abbandonato il pianoforte e sarei diventato un virtuoso del pianoforte, forse addirittura uno dei migliori virtuosi del mondo, pensai nella locanda. Se incontriamo il primo di tutti, dobbiamo rinunciare, pensai». È proprio il primo, però, che non può rinunciare, aggiungiamo noi. È curioso che per raccontare questa storia, la storia del talento osservato e invidiato accanto al talento “subito” sulla propria pelle, il cinema, la letteratura, le arti in genere abbiano molto spesso usato la musica a paradigma. Così è stato per un film italiano del 2005, *Ma quando arrivano le ragazze?*, di Pupi Avati, storia in larga parte autobiografica che raccontava sullo sfondo dell'Umbria Jazz Festival, lo sguardo del preparatissimo, diligente Gianca sull'innato talento nascente (più che nascere, esplose, come avviene quasi sempre in questi casi) dell'amico – tutto istinto – Nick. Ma così è soprattutto per l'ultimo film dei fratelli Coen, *A proposito di Davis*. Ispirato, ma soltanto ispirato alla storia di Dave Van Ronk e alla biografia *Manhattan folk story. Il racconto della mia vita*, quello che da qualcuno è già considerato come il capolavoro dei fratelli Coen (i quali hanno di certo ricevuto il dono del talento) è il racconto circolare di un uomo che cerca di emergere tentando di non comprometersi, di non scendere a patti, consapevole che il genio non ha bisogno di strizzare l'occhio alle masse. Ed è qui che capiamo che sì, saremo anche nella New York, nel Village folk degli anni Sessanta, ma la musica, la musica di queste parabole paradigmatiche, non c'entra nulla: potrebbe essere la letteratura, la pittura, la recitazione, potrebbe essere persino la gastronomia, e sarebbe lo stesso. C'entra il



fallimento, c'entra, anche in questo caso, ritrovarsi di fronte a qualcuno cui basta salire su un palco e suonare qualche nota per cambiare la storia per sempre, qualcuno che – sembrano dire i Coen – ha ricevuto il dono, e dunque può anche essere relegato all'ultima scena del film, all'ultimo angolo di ripresa, visto di spalle di sfuggita, e se quel dono per lui sarà grazia o condanna è tutta un'altra storia, perché questa è la storia del talento visto da fuori che è poi l'unico modo per raccontarlo davvero.



Glenn Gould

«I bambini vogliono che si aprano i regali perché ormai i genitori sono tutti sulla porta della pizzeria, pronti a riportarli a casa dopo la torta. Nessuno vuole fare la figura di esser trascinato via prima della fine della festa. Per Bambina ci sono Nonno Naso e Nonna Nomi, dritti e seri come due attori di Hollywood, parlano animatamente ma a bassa voce con i genitori degli altri, in un angolo.

Scusa nonno, puoi venire un attimo?

Nonno Naso si avvicina in pochi passi ampi: Dimmi.

Dove sono mamma e papà? Non voglio aprire i regali e soffiare sulle candeline senza di loro.

Stanno arrivando, ti stanno portando un bel regalo.

Sua madre l'ha lasciata in piscina nel pomeriggio, quando lei è uscita dall'acqua c'era già Nonna Nomi con il bagnoschiuma in mano. Credeva di sapere cosa le avrebbero regalato i suoi genitori, ma forse si è sbagliata.

Qualche giorno fa, suo padre le ha chiesto:

Ti piacerebbe il 7 gennaio, il giorno dopo il tuo compleanno, venire allo stadio a vedere Roma-Fiorentina con papà e Nonno Naso?

Ma gioca il Principe?, ha chiesto lei. C'è un calciatore che ha lo stesso soprannome di De Gregori; così si è appassionata alle sue gesta e così ha imparato il calcio: dai piedi del Principe.

Ma papà non lo sa, le risponde suo padre. Sai, il capitano è diventato un po' grande, non potrà giocare ancora a lungo. Però andiamo a vedere un giocatore nuovo, giovane giovane, che è fortissimo.

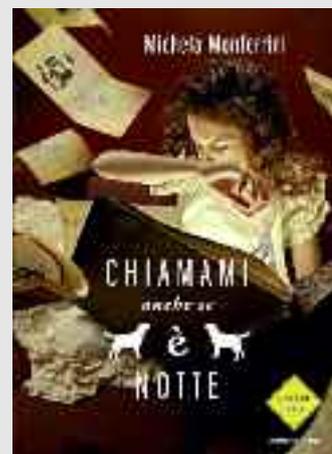
Non so se mi piace. E come si chiama?

Francesco, come De Gregori.

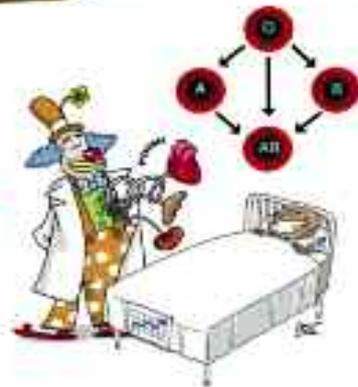
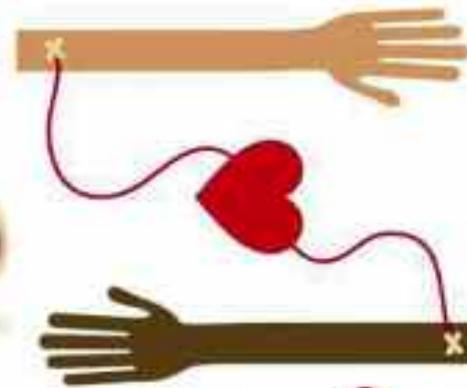
Allora ok.

Però, per comprare tre biglietti, non ci vogliono tutto un pomeriggio e una sera fino a mezzanotte. Allora qualcosa le sfugge. Suo padre mette a caso gli orologi, forse non si è accorto dell'ora, suo padre dice che il tempo è relativo e mette ogni orologio a un orario diverso, fa tardi o presto a tutti gli appuntamenti ma mostra l'orologio e ha sempre ragione.

Ora, mentre ancora c'è Nonno Naso accanto a lei, succede qualcosa di strano. Succede che tutti i bambini si alzano di scatto, insieme, e corrono verso la porta della pizzeria. La aprono e si riversano sul marciapiede, senza coprirsi, esposti al freddo di gennaio in maniche di camicia, in maglioncino. Per un istante Bambina crede che si siano stancati di aspettare e se ne siano andati dai propri genitori, stufi. Vorrebbe dirgli Aspettate, aspettate, c'è la torta più buona che abbiate mai mangiato. Le verrebbe quasi da piangere di rabbia, per i suoi che non ci sono, perché esistono la noia e la stanchezza, per le risposte che Nonno Naso non ha, perché accanto alle cose che iniziano ci devono essere sempre le cose che finiscono e perché i desideri non si avverano mai. Ma tutto questo sta in un solo, inutile istante. Perché poi Bambina li vede, gli amici, fare cerchio intorno ai suoi genitori e piegarsi sul regalo che devono averle portato. Un regalo che sta in basso. Un regalo che fa quasi piangere la mamma. Un regalo per cui tutti si voltano verso di lei. Un regalo a cui è vietato entrare in pizzeria. Bambina corre verso il marciapiede. Già quasi le escono le lacrime e sente di non respirare più, sta in apnea sul fondo della piscina a contare mattonelle azzurre. Una, due. Fa' che non mi stia sbagliando. Tre, quattro. Fa' che non mi stia sbagliando. Cinque. Fa' che. Non si è sbagliata. Sei, sette. Sa di non essersi sbagliata anche se ancora non lo vede, vede solo schiene chinate e si sente dare buffetti sulle guance e tutti le sorridono. Otto. Scansatevi, scansatevi tutti. Nove. È un regalo che respira. È un regalo che respira. Eccolo. Dieci. Dieci mattonelle. Dieci anni appena compiuti. Adesso si torna in superficie. Respira Bambina, respira».



Da *Chiamami anche se è notte* il romanzo di esordio di Michela Monferrini, finalista al Premio Calvino 2012 ed uscito lo scorso gennaio nella collana Strade Blu di Mondadori.



NO



Bia Simanani



Fluido vitale

Donare il sangue: un gesto che aiuta

di Gessica Cuscunà



Gessica Cuscunà

Il sangue è un tessuto connettivo allo stato liquido dalla composizione complessa che oltre a fornire alle nostre cellule nutrienti ed ossigeno ne trasporta lontano i prodotti catabolici. Basterebbe questa constatazione per cogliere l'importanza che ha questo tessuto per il buon funzionamento del nostro organismo e per la nostra stessa vita. Scopriamo poi che negli esseri umani costituisce circa il 7% del peso corporeo ed ha un pH (a livello arterioso) che oscilla tra 7,38 e 7,42. Una soluzione fisiologica affinché raggiunga il suo grado ottimale deve essere pari a 7,38. Questi pochi dati sembrano dirci che il sangue, pur occupando un peso inferiore al 10% del nostro corpo, è quella linfa perfetta e vitale che incarna la vita stessa e la nostra identità. Nessun altro organo del nostro corpo, se non forse il cuore (che ha il compito primario di pompare il sangue), rappresenta nel nostro immaginario l'estrema sintesi del rapporto inscindibile tra la vita e la morte. Diversamente che il cuore – che evoca sentimenti quali l'innamoramento, la passione e la bontà – il sangue evoca ribrezzo, paura, sgomento, allerta come se trovandoci di fronte ad esso percepiamo, realmente o metaforicamente, il confine sottile tra il senso stesso dell'essere e del non essere. Vaste sono poi le implicazioni che ha il sangue, da un punto di vista culturale, sociologico, psicologico, antropologico e simbolico, nella cultura umana. La stessa cosa, probabilmente, la possiamo dire solo per il sole. Legato strettamente alle funzioni vitali di uomini e animali, il sangue è anche simbolo di energia e di salute e, secondo alcuni, la sede nella quale scorre l'anima. È ciò che viene consacrato sull'altare, "bevetene tutti, questo è il mio sangue", come dono per l'umanità intera ed è quell'elemento che nelle tradizioni arcaiche e tribali veniva versato per nutrire e placare la terra. È essenza fisica e spirituale dell'uomo e il suo stesso colore, il rosso, nella simbologia è associato alla rigenerazione e alla fertilità. Un bambino nasce e c'è sangue, un bambino non nasce (non viene concepito) e c'è sangue. In quanto simbolo duale rappresenta l'energia e la forza ma anche il suo esatto contrario, ossia suggerisce l'idea di pericolo, reale o simbolico. Jung nella sua analisi dei sogni scriveva che il sangue è il segnale di una sofferenza presente nella vita del sognatore, di un disagio non avvertito o non conside-

rato. Può essere legato alla perdita di energia del corpo, alla stanchezza, alla trascuratezza o può indurre il sognatore a porsi delle domande sugli aspetti "drenanti" della sua vita ossia su come sta facendo scorrere la propria energia in quel sistema idraulico, che sono le relazioni, in cui la somma tra

**Legato strettamente
alle funzioni vitali di uomini e animali,
il sangue è anche simbolo di energia
e di salute e, secondo alcuni,
la sede nella quale scorre l'anima.
È ciò che viene consacrato
sull'altare, "bevetene tutti, questo
è il mio sangue", come dono
per l'umanità intera
ed è quell'elemento che nelle tradizioni
arcaiche e tribali veniva versato
per nutrire e placare la terra**

dare e avere dovrebbe portare ad un perfetto equilibrio dinamico. L'inconscio, in questo caso, utilizza la metafora più pregnante in assoluto per comunicare uno stato dell'anima. E lo fa proprio perché le sensazioni collegate al sangue sono talmente forti che fanno sì che al risveglio si abbia memoria, soprattutto emotiva, di quanto sognato. Possiamo spingerci oltre e osservare come è il nostro stesso linguaggio che ci dice chiaramente quale sia la valenza pratica, emotiva e simbolica che ha il sangue nella nostra vita. "Ho dato il sangue..." "Mi va il sangue alla testa...", "Lacrime e sangue...", "Legame di sangue...", sono tutte espressioni che vogliono dire sofferenza, volontà, forza, impegno, amore e dono. Donare il sangue rappresenta il dono per eccellenza, quell'atto grazie al quale la dimensione dell'Io e dell'Altro si fondono senza filtri né sovrastrutture. Dono una parte di me ad un altro qualsiasi. Questo aspetto emerge chiaramente dalle parole di una donatrice che afferma: «ho donato e donerò pensando di fare qualcosa di bello e di buono per qualcuno e per me stessa. Mi fa sentire bene farlo (...) lo vivo come unico e vero gesto in cui dare senza avere, senza aspettarmi nulla in cambio (...) non sai a chi andrà il tuo sangue ma sai che farà del bene a qualcuno. Non ti aspetti un grazie né ti senti compiaciuto. Ti senti semplicemente di aiuto». È su questa consapevolezza che si fonda e si sviluppa l'attività dell'Associazione Volontari Italiani Sangue (AVIS), un'associazione fondata a Milano nel 1927 e presente sul territorio nazionale



con 3.180 sedi comunali, 111 sedi provinciali, 22 sedi regionali e l'Avis Nazionale il cui organo principale è il Consiglio Nazionale. Sono inoltre attivi nelle aziende, sia pubbliche che private, 773 Gruppi Avis a testimonianza della presenza associativa nel tessuto sociale. Secondo i dati, parziali, pubblicati sul sito dell'AVIS e aggiornati al 31 dicembre 2012, in Italia nell'anno di riferimento sono state fatte 2.122.772 donazioni. Un numero grande ma non abbastanza da permettere alle Regioni, tranne poche eccezioni, di raggiungere l'autosufficienza; obiettivo questo ribadito nel Decreto del 29 ottobre 2013, a firma del Ministro Beatrice Lorezin, e pubblicato sulla G.U. numero 292 del 17 dicembre 2013 (*Programma di autosufficienza nazionale del sangue e dei suoi prodotti*). I volontari dell'AVIS sono costantemente impegnati nelle campagne di sensibilizzazione e di raccolta; sappiamo infatti che

Donare il sangue rappresenta il dono per eccellenza, quell'atto grazie al quale la dimensione dell'Io e dell'Altro si fondono senza filtri né sovrastrutture.
Dono una parte di me ad un altro qualsiasi

il sangue non è riproducibile in laboratorio e non è conservabile a lungo. Ci sono vari studi in corso che sono orientati alla sintesi del sangue ma ciò che è emerso fino a questo momento è che la complessità della sua composizione rende impossibile ottenerne uno artificiale di uguale qualità. Pur essendo dei composti capaci di trasportare ossigeno, sulla cui scoperta un ruolo rilevante ha avuto il biochimico e fisiologo statunitense Leland Clark, non esiste ad oggi un prodotto da riprodurre in vitro, conservabile per anni, compatibile con tutti i

gruppi sanguigni, producibile non solo dall'uomo ma da tutti i mammiferi e di cui disporre in quantità illimitate. Stando così le cose la disponibilità di sangue rappresenta un patrimonio collettivo di solidarietà grazie a tutti i donatori periodici, anonimi e consapevoli. A questo proposito abbiamo chiesto a Biagio Bosco, presidente dell'Avis Comunale Roma, qual è la risposta dei cittadini romani alla richiesta di un gesto di solidarietà così significativo. Il presidente ci dice che a Roma nel 2012 sono mancate 39.000 sacche di sangue e ci si è trovati ben lontani dall'autosufficienza che consta di circa 130.000 sacche. Questo divario tra quanto raccolto e quanto necessario è dovuto, secondo Bosco, sia ad una non sufficiente opera di informazione sia ad una eccessiva frammentazione dei centri trasfusionali. La città ha, inoltre, l'onere di accogliere una "immigrazione sanitaria", soprattutto dal sud e dalle province laziali, verso i centri di eccellenza ospedaliera cittadini, che determina un fabbisogno importante a cui è necessario fare fronte. Questo uno dei motivi che sta alla base della collaborazione tra Roma Tre e Avis Comunale Roma, una collaborazione che, ci dice Alberto Tenderini, responsabile dell'Ufficio iniziative sportive, è cominciata nel 2009. Da allora sono state organizzate 18 campagne di donazione, con una media di tre all'anno, che hanno visto la presenza di 434 donatori, per lo più studenti. Il prossimo appuntamento di raccolta, aperto a studenti, docenti, personale e cittadini, è in calendario per l'11 giugno presso lo stadio Alfredo Berra. Dialogando con Alberto Tenderini appare chiara la scelta di accostare la campagna di raccolta del sangue con il servizio del nostro Ateneo che si occupa di sport. Essere uno sportivo significa avere un'attenzione verso il proprio corpo, la propria salute e il proprio stile di vita. E sono proprio queste alcune delle condizioni necessarie per diventare donatore periodico; le altre sono: avere un'età compresa tra 18 e 65 anni, pesare più di 50 Kg e avere parametri clinici nella norma. Per donare il sangue non basta una semplice dichiarazione di volontà ma è necessario fare un colloquio medico e sottoporsi a diversi esami; l'idea è quella di attuare tutte quelle procedure che tutelino sia il donatore che il ricevente. Gli esami, in un'ottica di prevenzione, vengono ripetuti ad ogni donazione che può essere fatta ogni 90 giorni e comunque non più di 4 volte l'anno per l'uomo e 2 volte l'anno per la donna. Tutte indica-

zioni queste esplicitate nella Legge n.107 del 4 maggio 1990, (*Disciplina per le attività trasfusionali relative al sangue umano ed ai suoi componenti e per la produzione di plasmaderivati*) e nella Legge n.219 del 21 ottobre 2005 (*Nuova disciplina delle attività trasfusionali e della produzione nazionale di emoderivati*). Dal 1990 ad oggi sono stati emanati diverse leggi e decreti legge sul tema della donazione del sangue con l'obiettivo, da una parte, di tutelare la salute dei donatori e dei riceventi; dall'altra, di effettuare un controllo accurato sulle strutture adibite alla raccolta del sangue e sui protocolli utilizzati. In questa direzione va il Decreto del Ministero della Salute del 15 gennaio 1991 (*Protocolli per l'accertamento della idoneità del donatore di sangue ed emoderivati*) e quello del 7 giugno del 1991 (*Indicazioni sulle finalità statutarie delle associazioni e federazioni dei donatori di sangue*). Dagli anni Novanta in poi la normativa, disponibile sul sito dell'AVIS, si è evoluta sia in linea con i progressi della scienza sia in linea con le nuove esigenze sociali. Abbiamo, infine, chiesto al presidente Bosco quanto è importante sensibilizzare gli studenti alla donazione del sangue e perché l'interesse a coinvolgere Roma Tre. «C'è da pre-

Per donare il sangue non basta una semplice dichiarazione di volontà ma è necessario fare un colloquio medico e sottoporsi a diversi esami: L'idea è quella di attuare tutte quelle procedure che tutelino sia il donatore che il ricevente

mettere che la nostra opera di fidelizzazione alla donazione del sangue già interviene nelle scuole superiori (i maggiorenni degli ultimi anni) organizzando conferenze preparatorie alla donazione e organizzando le giornate della donazione. Lo scopo

di questa attività è di avvicinare i giovani ad un gesto puramente altruistico (non sapranno mai il sesso, il nome, la religione, il colore della pelle di chi riceverà il sangue ma hanno la sicurezza che servirà a salvare una vita) ed indurli a mantenere uno stile di vita sano. Il lato debole di questa strategia è

A Roma Tre la donazione è associata alle attività sportive, dando maggior vigore al concetto di mente sana in corpo sano, e un corpo sano può integrare lo sport con l'altruismo della donazione del sangue

la continuità dell'impegno; non si può nascondere che la donazione effettuata nel contesto goliardico del proprio ambiente scolastico avvolge e coinvolge, ma finito l'impegno della maturità i giovani si disperdono e non mantengono la continuità. Inoltre c'è un problema più generale di carattere sociale: la popolazione sta invecchiando ed oltre i sessantacinque anni non si può più donare; ne consegue che, in prospettiva, la carenza di sangue si aggraverà se i giovani non interverranno. Roma Tre, come l'Università Gregoriana e la LUISS, hanno manifestato sensibilità al tema e ci consentono di raggiungere quei giovani che, lasciato l'istituto scolastico, vorrebbero donare ma sono disorientati su come e dove donare. Nel caso specifico poi il fatto che a Roma Tre la donazione sia associata alle attività sportive dà maggior vigore al concetto di mente sana in corpo sano ed un corpo sano può integrare lo sport con l'altruismo della donazione del sangue». A questo si può aggiungere che è compito educativo di una comunità accademica offrire ai propri studenti, ma non solo, occasioni di confronto e di crescita e l'opportunità di sperimentare, come ci ha detto una donatrice «un senso di responsabilità che prescinde da ogni cosa e che diventa uno stile di vita».



Le Banche del tempo

La parola chiave è condivisione

di Francesca Simeoni



Francesca Simeoni

Il tempo è un bene che noi possediamo e amministriamo: c'è chi lo spreca, chi lo perde, chi lo ottimizza e chi addirittura lo capitalizza... scambiandolo.

E se decidessimo di donare una parte del bene più prezioso che abbiamo? Esiste un'istituzione, la cui misura del valore dello scambio sono le ore: la Banca del tempo. Per barattare i saperi, le attitudini, mettendo a disposizione degli altri le proprie capacità.

Nate nelle maggiori città, dal 2007 ad oggi, le Banche del tempo sono più di quattrocento in tutta Italia. Lezioni di lingua in cambio di una piccola riparazione domestica, o una lezione di cucina per del baby-sitting: ci si iscrive con un piccolo contributo e grazie alla Banca del tempo, si ha la possibilità di fare delle proprie capacità un dono.

Lo scambio non è mai uno a uno, si deposita la propria disponibilità in termini di ore e ogni ora di tempo, dedicata o ricevuta, viene registrata sul proprio conto personale. La Banca del tempo non è volontariato, piuttosto uno scambio che permette di risolvere piccoli problemi quotidiani; ed è anche un modo per conoscersi e per valorizzare le proprie capacità. L'idea alla base delle BdT, dunque, è quella di un gruppo di persone che, scambiandosi reciprocamente il proprio tempo, si trasmettono conoscenze. Non conta la condizione economica o sociale, l'età, il grado di istruzione o la professione, si punta a costruire un senso di appartenenza ad una comunità, a stabilire rapporti, e i "clienti" delle Banche del tempo sono numerosi. Solo a Roma sono più di 6.000 i "tempo-correntisti" che sono entrati a far parte dell'iniziativa della Banca del tempo, mossi da questa idea di scambio di know-how. La BdT, assume anche un ruolo sociale, creando e rafforzando i legami tra le persone, che si rendono disponibili ad apportare conoscenze, ad affidarsi alla comunità, depositando le proprie capacità.

Ci si orienta così, verso la nascita di nuove forme di aggregazione: come espresso da Nicola Zingaretti, attuale presidente della Regione Lazio, in occasione del Congresso europeo delle Banche del tempo: «Contemporaneamente all'intervento delle istituzioni, molto può essere affidato, a un livello più semplice e più diretto, ai rapporti tra le persone», allo scopo di «tendersi reciprocamente la mano e scambiare attività, servizi, saperi aiutandosi nella vita di tutti i giorni».

L'impegno delle Banche del tempo e dei

propri iscritti, funge da «supporto e da stimolo per le istituzioni, nella lotta all'emarginazione sociale», in un contesto societario in cui «alcune persone vivono al di sotto della soglia di povertà e ai margini della ricchezza e del benessere altrui».

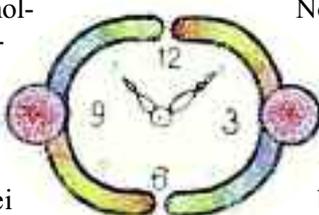
Donare il proprio tempo, paradossalmente, può essere anche un modo per avere più tempo! In questo sistema di equo scambio, è possibile trovare in realtà una soluzione per aumentare la sensazione soggettiva di avere del tempo libero. La psicologa ricercatrice americana Cassie Mogilner, della Wharton School of the University of Pennsylvania, ha scoperto che: «è proprio la possibilità di concentrarsi sui sentimenti e bisogni altrui, invece che su se stessi, ad avere questo effetto benefico sul tempo percepito».

Lo scambio non è mai uno a uno, si deposita la propria disponibilità in termini di ore e ogni ora di tempo, dedicata o ricevuta, viene registrata sul proprio conto personale

La logica alla base della Banca del tempo, è una forma di baratto molto particolare, che ha come unità di misure le ore. Una delle differenze, rispetto agli istituti di credito, è che non si maturano mai interessi, né in passivo e né in negativo; l'unico obbligo che si ha è il pareggiamento del conto.

Questo concetto di scambio, rientra in una sorta di "economia del dono", in contrapposizione con l'economia di mercato, basata sull'autosufficienza e sulla logica di comunità economicamente autosufficienti, che producono ciò di cui hanno bisogno, scambiando o rivendendo le eccedenze. Anche se, con le BdT, si crea un'ampia combinazione di scambi indiretti, che si basano sulla reciprocità, piuttosto che sulla bilateralità, come avviene nel baratto: si dà quando si può e si riceve quando si vuole. In un momento storico di crisi, in cui si sente spesso parlare di "swapping" – il baratto 2.0 che dagli Stati Uniti ha contagiato l'Europa ed è pronto a diffondersi in Italia – che non sia questa una soluzione per incentivare una crescita? Mettendo a disposizione il proprio tempo, condividendo con gli altri le proprie abilità, le Banche del tempo offrono all'individuo, la possibilità di imparare dagli altri, in maniera reciproca, perché all'interno dei conti correnti oltre al tempo vengono capitalizzate la cultura e le capacità di ognuno.

Non c'è solo la volontà di crescere, di donare le proprie conoscenze, di creare comunità, alla base delle Banche del tempo c'è una logica da istituto bancario in cui si amministrano le ore, anziché i soldi. Ed è qui che il tempo diventa moneta di scambio, e se ne apprezza il vero valore.



Terzo settore

Una mappa del panorama italiano

di Giulia Pietralunga Cosentino



Giulia Pietralunga Cosentino

In questa fase della crisi che da oltre cinque anni sta duramente colpendo l'economia globale, in Italia come altrove è percepita sempre di più come necessaria ed urgente non solo la presenza ma soprattutto la valorizzazione di modelli economici alternativi che non siano basati esclusivamente sulla logica del profitto ma che siano in grado di offrire servizi e risorse e nuove possibilità occupazionali per i cittadini. Partendo da una semplice analisi della situazione che sta vivendo il Paese è possibile evidenziare alcuni fattori che influiscono sulla difficile risoluzione della crisi e sulle possibilità di crescita dell'Italia: primo, fra tutti, è l'indebolimento costante dei legami sociali che porta i cittadini a provare crescente difficoltà nel "fare comunità", nel ritrovarsi e riconoscersi all'interno di un nucleo sociale coeso che vive e opera intorno a valori e regole condivise, alimentando forme sempre più marcate di insicurezza e di sfiducia o, peggio, di rifiuto delle relazioni con l'altro. Questa difficoltà accresce un progressivo peggioramento delle condizioni di vita, soprattutto in alcune aree del Paese, e l'inesorabile quanto pericolosa crisi dei tradizionali strumenti della rappresentanza, tanto politica quanto sociale, con l'inevitabile diminuzione della partecipazione attiva dei cittadini. In questi anni, quindi, è risultata particolarmente evidente l'esigenza di proporre nuovi modelli e nuove rego-

le, anche a livello globale, capaci di scongiurare il ripetersi degli eventi che hanno condotto alla crisi attuale. Questo compito nel corso degli ultimi anni è stato svolto anche, spesso con successo, da tutte quelle realtà riconducibili al Terzo settore. Ma che cosa si intende per Terzo settore? L'espressione definisce il settore per esclusione, qualificandolo come "Terzo" rispetto ai due settori tradizionali, ossia Stato e Mercato. Si fa riferimento, quindi, a quel

In questi anni è risultata particolarmente evidente l'esigenza di proporre nuovi modelli e nuove regole, anche a livello globale, capaci di scongiurare il ripetersi degli eventi che hanno condotto alla crisi attuale

vastissimo complesso di enti privati che si pongono all'interno del sistema socio-economico e che si collocano tra Stato e Mercato, orientati alla produzione di beni e servizi di utilità sociale. La principale sfida che il Terzo settore si trova ad affrontare oggi è quella di rafforzare ed affermare la propria identità, essendo costituito da un complesso variegato di soggetti in continua evoluzione tanto da non poter essere ricondotto entro modelli precostituiti. Ma è indubbio che il Terzo settore italiano stia diventando un importante aspetto dell'economia e della società. Qualche dato: più di 300.000 organizzazioni, 950.000 dipendenti, 4,8 milioni di volontari ed entrate pari al 4,5% del PIL ne fanno indiscutibilmente un attore economico di primaria importanza. La cultura è il principale settore in cui operano

le istituzioni no profit insieme a sport e ricreazione. I dati, forniti dall'indagine *Valore economico del terzo settore* promossa da Unicredit Foundation, danno la conferma di uno scenario solido e maturo soprattutto al Nord (Lombardia, Veneto, Piemonte ed Emilia Romagna) con una radicata e capillare rete di organizzazioni e associazioni no profit che rispondono ai bisogni dei cittadini sul territorio.

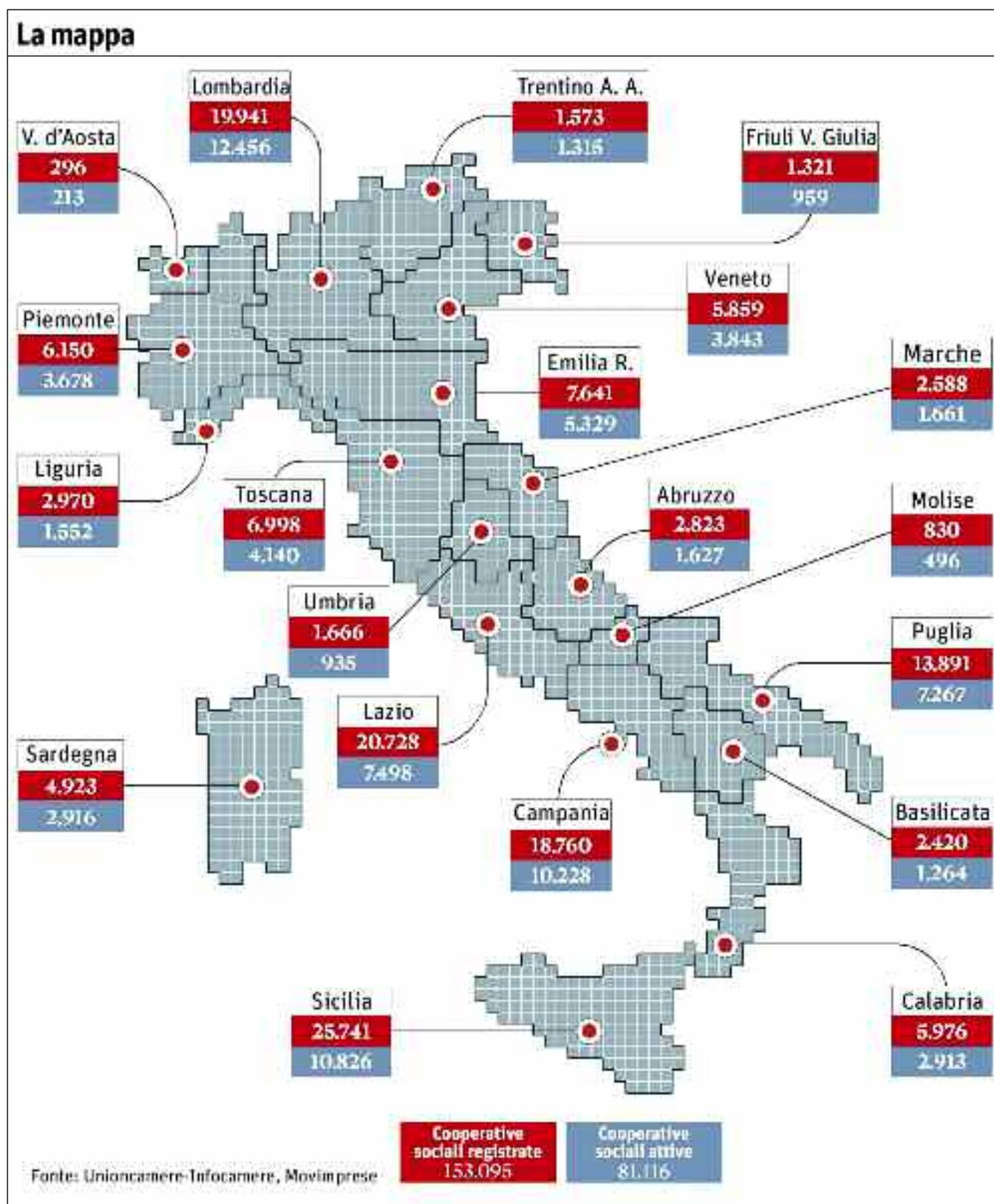
Ma alcuni significativi risultati si rivelano anche al Sud, con la regione Campania in testa, che registra dati eccellenti, con un crescente sistema di cooperative sociali impegnate nella ri-



qualifica di aree confiscate alla criminalità organizzata.

Come riportato nel Manifesto *Fiducia e nuove risorse per la crescita del Terzo settore*, l'importante documento che è stato firmato lo scorso dicembre a Roma da più di trecento fra organizzazioni, fondazioni e rappresentanti delle istituzioni «senza il no profit l'Italia non vive o vivrebbe sicuramente peggio, il comparto rappresenta una realtà concreta di supporto e di sostegno per l'intera economia italiana. La sua capacità di produrre buone pratiche, oltre che la forza che gli deriva dal coinvolgimento de-

mocratico dei cittadini ai propri progetti, rende oggi il Terzo settore un possibile protagonista di una nuova fase della vita economica». La sfida è riuscire a configurare il terzo settore come un innovativo ambito produttivo che si basa su un'economia che possa definirsi del "dono". A quest'ultimo, riprendendo lo studioso canadese Jacques Godbout, è possibile ricondurre una qualsiasi «prestazione di beni o servizi effettuata, senza garanzia di restituzione, al fine di creare, alimentare o ricreare il legame sociale tra le persone». Una perfetta definizione di Terzo settore.



L'eredità di Elio Matassi (1945-2013)

di Luca Aversano



Luca Aversano

Non è semplice ricordare Elio Matassi, filosofo, collega, amico: per la poliedricità dell'intelligenza, la varietà delle azioni, l'ampiezza degli interessi, la molteplicità dei rapporti personali e sociali. Non è semplice anche nella misura in cui l'idea di ricordo chiama in causa, inevitabilmente, le categorie del passato e dell'oblio. E forse perché

è ancora troppo presto; perché ancora oggi, nel passare davanti al suo studio, sembra d'udire i nitidi squilli della voce argentina, dal colore quasi soprano, caricare di vitalità coloro che s'avvicinavano; e perché si avverte così profondo e bruciante il senso di vuoto dietro quella porta, che no: non è affatto facile scrivere di te un ricordo, caro Elio, come se potessimo già dimenticarti, come se i tuoi insegnamenti fossero svaniti nel tramonto di un'esistenza temporale troppo breve per gli affetti che hai suscitato.

Il più forte ed evidente lascito di Elio Matassi risiede proprio in questa impossibilità di pensarlo assente, lontano da un'attualità fatta non soltanto di idee, ma anche e soprattutto di passioni (dalle quali si dichiarava follemente abitato: «di tutto mi si può accusare, tranne che di mancanza di passione», andava ripetendo). Passioni in grado di incidere sul dibattito intellettuale italiano, oltre che sulla vita culturale romana e della nostra comunità accademica. Il primo amore del giovane Matassi, cresciuto alla scuola di Emilio Garroni, fu l'Hegel delle lezioni di filosofia del diritto (*Le "Vorlesungen-Nachschriften" hegeliane di filosofia del diritto*, Roma 1977). Il pensiero del maestro tedesco, oggetto di un suo ulteriore volume (*Eredità hegeliane*, Napoli 1992), rappresentò per lui una sorta di bussola dialettica, che l'orientò costantemente nelle successive navigazioni attraverso i grandi mari del pensiero occidentale. Venne nel 1979 *Il giovane Lukács*. Con questo importante saggio, incentrato sugli anni di formazione di Lukács e recentemente ristampato (2011), Matassi portava per la prima volta all'attenzione del pubblico il cosiddetto manoscritto Dostoevskij, una serie di appunti frammentari sull'opera dello scrittore russo, ritrovati in un baule che lo stesso Lukács aveva depositato in una banca di Heidelberg intorno al 1918. Un lavoro, dunque, che alla speculazione filosofica univa interessi e valori di natura filologica. Dopo diverse puntate in direzione del filosofo frisone Frans Hemsterhuis, gli interessi di Matassi si

allargarono al campo della filosofia e dell'estetica della musica, con una serie significativa di libri e di articoli, molti dei quali tradotti nelle principali lingue europee. Ricordiamo, tra gli altri, *Bloch e la musica* (Salerno 2001), *Musica* (Napoli 2004), *L'idea di musica assoluta. Nietzsche e Benjamin* (Rapallo 2007), *Filosofia dell'ascolto* (Rapallo, 2010). La sua passione per la musica era d'altro canto antica, e aveva trovato sbocco concreto in una ricca collezione di incisioni di Gustav Mahler, compositore che sopra ogni altro amava.

Negli ultimi anni la produzione di Matassi è venuta estendendosi a tematiche di carattere popolare, o – più propriamente – di natura “pop”, in una curiosa, originale e brillante sintesi che metteva in relazione la profondità della speculazione teoretica con l'apparente leggerezza degli argomenti trattati. In particolare, Matassi si è soffermato sul rapporto tra il gioco del calcio e il pensiero filosofico, circostanza che non sorprese chi conosceva la sua passione per questo sport, incarnata nel tifo radicale ed estremo per la casacca dell'Inter. Nacquero così *La pausa del calcio* (Rapallo 2012), in cui il tempo circoscritto della partita veniva messo in rapporto con la natura sospesa del tempo musicale; *Pensare il calcio*, una riedizione (2013) del precedente scritto, arricchita di vari capitoli, che leggeva il gioco più amato dagli italiani nella prospettiva del pensiero dialettico; *Filosofia del calcio*, un'intervista con la sua allieva Lucrezia Ercoli, appena pubblicata per i tipi di Mimesis. Organizzazione della squadra come metafora dello stato hegeliano, in cui ogni parte è finalizzata al tutto; visione leibniziana di una totalità eterodiretta dall'allenatore; interpretazione dello stadio quale enclave che esprime un'esigenza redentiva, alla maniera di Elias Canetti: le argomentazioni di Matassi sorprendono per una qualità esegetica capace di trascendere i limiti tradizionali del pensiero filosofico.

All'insieme di questi scritti faceva *pendant* la sua frequente partecipazione a incontri, iniziative, trasmissioni radiofoniche e televisive in cui amava discutere di temi calcistici più o meno Inter/Mourinho-centrici (ma non si faceva mancare soggetti di altro tipo, quali – ad esempio – la filosofia del gatto, animale prediletto). Sopra tutte vanno citate le sue “esibizioni” – Elio era capace di mille istrionismi retorici da palcoscenico – nell'ambito del festival *Popsophia*, esibizioni sempre teoricamente fondate, immediatamente comunicative e mai povere di sostanza intellettuale. L'attenzione che Matassi poneva, in termini di pensiero, al rapporto tra filosofia e culture popolari è confermata dal fatto che proprio su questo tema avrebbe voluto intervenire al convegno nazionale della Società Filosofica Italiana, tenutosi a Catania nello scorso novembre.

La categoria del popolare interessava poi Matassi nella specifica declinazione della “popolarità”, cui – per se stesso – teneva particolarmente. E non solo in ragione della sua gioia per il contatto umano e del suo debordante narcisismo – tanto bizzarro (e consapevolmente esternato) da risultare perfino accattivante rispetto all’usuale, ingessata vanità degli accademici – ma anche per la sua voglia di essere presente, di lasciare un segno, di rendersi utile agli scopi che si prefiggeva. La vitalità di Elio si collocava insomma in una dimensione eminentemente sociale e politica, attraverso un impegno intellettuale sul campo variamente articolato: la direzione del Dipartimento di Filosofia e – più recentemente – il coordinamento della sezione di Filosofia, Comunicazione, Storia e Scienze del linguaggio; il lavoro per la rivista online *Inschibboleth*; il blog sul sito del *Fatto quotidiano*; la presidenza della Società filosofica romana; la direzione di collane editoriali; la partecipazione a fondazioni, comitati, accademie, giurie, sempre di acclarato prestigio.

Anche in ambito musicale Matassi si è speso con energia per obiettivi importanti. Si batteva, prima di tutto, per una maggiore considerazione culturale della musica all’interno del nostro sistema formativo. Con Elio abbiamo realizzato insieme numerose edizioni della rassegna *All’Opera con Filosofia*, che offriva ai licei romani conferenze di presentazione degli spettacoli, abbinata alla possibilità di accedere al Teatro dell’Opera di Roma a prezzo ridotto. Elio dirigeva inoltre il Master in Formazione musicale e dimensioni del contemporaneo, allocato presso il Centro di formazione e sviluppo professionale degli insegnanti di scuola secondaria del nostro ateneo (Cafis) e attivato in collaborazione con il Conservatorio di Santa Cecilia di Roma: un esperimento unico, in Italia, di sinergia tra Università e Conservatorio, prova delle qualità diplomatiche di Matassi e, al contempo, segno della sua attenzione al mondo della formazione. La stessa attenzione Matassi la rivolgeva anche verso l’obiettivo di una musica per tutti, intesa come promozione nella società italiana dell’esercizio musicale: fu stretta la sua collaborazione con il Comitato nazionale per l’apprendimento della musica pratica presieduto da Luigi Berlinguer, che portò alla realizzazione di meritorie iniziative (convegni, concerti, rassegne), che il Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo ha in animo di proseguire.

Ad ogni modo, non è soltanto per i ricordi e i legami personali che mi sono soffermato sulle attività di Matassi in campo musicale. È anche perché la musica costituisce forse la chiave di lettura più intima e pervasiva di una figura difficile da interpretare in modo unitario, data la voracità intellettuale e mondana che la caratterizzava. Credo che Elio amasse la musica proprio perché la sentiva affine al suo ambiguo oscillare tra senso e intelletto, tra Dioniso e Apollo, tra spiritualità e spettacolarizzazione, tra fisico e metafisico, tra leggerezza e profondità.

Era probabilmente affascinato anche dalla dimensione dello “Spielen”, del suonare/giocare, che evocava il rapporto dialettico tra carezzevoli nostalgie mahleriane



Elio Matassi

d’infanzia sublimi e tensioni astratte verso i roveli del pensiero adulto. Senza dimenticare che Matassi è stato in Italia il filosofo dell’ascolto, come l’ha definito Quirino Principe nel commovente ricordo apparso su *Il Sole 24 Ore* di domenica 20 ottobre 2013, tre giorni dopo la sua scomparsa. Ascoltare, nell’idea di Elio, significava da un lato calarsi verticalmente nell’interiorità più profonda dell’animo umano, alla ricerca di una possibile via di redenzione e di riscatto; dall’altro, rivolgere l’attenzione ai problemi dell’attualità, nel rispetto della complessità e dei diversi punti di vista. Giacché «l’ascolto come processo interiore finisce col presumere una comunione spirituale, d’amore, d’amicizia» (*Musica*, p. 66). A questa filosofia, e al principio tutto musicale della *concordia discors*, si può far risalire l’agire umano di Elio Matassi, con la sua eccezionale capacità di tenere l’accordo di note dissonanti senza chiedere loro di cambiare frequenza. E se Adorno, che pure era uno dei suoi autori preferiti, vedeva sostanza morale nel rifiuto del gusto facile di massa, Matassi si entusiasmava invece a contatto con il kitsch delle grandi platee, convinto com’era che il primato dell’etica, di cui era instancabile predicatore, si potesse esercitare attraverso l’ascolto, la comprensione e la persuasione, e non tramite rigidi additamenti dall’alto di eburnee fortezze intellettuali. Un insegnamento trasmesso amorevolmente a generazioni di allievi, non solo per il mezzo delle argomentazioni scientifiche, ma anche attraverso l’esempio semplice di un sorriso che, l’avessimo potuto tradurre in un concetto filosofico, sarebbe assomigliato da vicino al principio blochiano di speranza. Quel principio che vuole nella musica l’unico strumento capace di porre rimedio alla condizione umana di carenza. Così, come l’attualità del suono può redimere l’uomo dalla sua condizione privativa, l’immagine del sorriso di Elio, sempre presente alla moglie Maria Gabriella, alla figlia Simona e a tutte le persone che lo hanno conosciuto, potrà sanare il dolore della sua perdita: nel canto di consolazione della musica, e nella nostalgia dolce del ricordo, si avverano situazioni altrimenti inesplicabili.

Dare, ricevere, ricambiare

Da lavoratori a imprenditori: la nuova sfida delle imprese recuperate dai lavoratori in Argentina

di Leticia Marrone e Claudia Gatti



Leticia Marrone

il titolo di proprietà del complesso industriale alla cooperativa di lavoratori. Ultimo atto di un lungo processo di resistenza, sacrifici e proposte. Punto d'inizio di una nuova sfida per i lavoratori-imprenditori che finalmente hanno nelle proprie mani tutti gli strumenti per poter agire in una economia di mercato dimostrando la sostenibilità economica delle dinamiche e dei valori che caratterizzano i nuovi rapporti di produzione da loro proposti.

Conosciuta a livello mondiale grazie anche alla visibilità datagli dal film di Naomi Klein *The Take*, la storia della Zanon è divenuta simbolo delle lotte delle imprese recuperate argentine. Avviata dall'imprenditore veneto Luigi Zanon nel 1979, in piena dittatura militare, in pochi anni la fabbrica di ceramica da rivestimento riesce ad esportare in tutto il continente, favorita da incentivi di diversa natura concessi dalla Provincia di Neuquén e dallo Stato:

Dopo dodici anni di lotta è stata fatta giustizia. La nota fabbrica di ceramica Zanon, simbolo delle imprese occupate e recuperate dai lavoratori argentini, oggi è a tutti gli effetti dei suoi lavoratori costituitisi nella cooperativa FASINPAT - *Fábrica Sin Patrones*. In un caldo gennaio australe la giustizia della Provincia di Neuquén ha consegnato

viene edificata su terre concesse dalla Provincia stessa nel contesto delle politiche di promozione industriale; accede a crediti agevolati concessi da banche provinciali e nazionali; riceve sussidi tra il 60 e l'80

percento per la luce e il gas. Nei suoi anni migliori la fabbrica, dotata di macchinari italiani di ultima generazione, impiega circa settecento lavoratori con una produzione annua di 1.000.000 m² di ceramica. Nel 1995, alla presenza del Presidente Carlos Menem, viene inaugurato il settore del porcellanato, unico in America Latina, grazie ai crediti concessi dalla Presidenza della Nazione, che non verranno più ripagati. Nel 2000 Luigi Zanon presenta presso la Procura di Buenos Aires una domanda di Preventivo di crisi e annuncia il licenziamento di cento lavoratori. L'imprenditore decide di spegnere i forni ed invia a tutti i dipendenti la lettera di licenziamento. I lavoratori licenziati iniziano una mobilitazione per riottenere il proprio posto di lavoro e decidono di occupare la fabbrica. Montano una grande tenda all'esterno dello stabilimento dove organizzano turni di guardia di 24 ore. Iniziano una campagna d'informazione sulla situazione che stanno vivendo, realizzando manifestazioni e mobilitazioni in tutto il paese. Dopo mesi di tensione e tre udienze di conciliazione obbligatorie ordinate dal giudice, il Tribunale di Giustizia lavorativa condanna l'imprenditore Luigi Zanon per il reato di *lock out* (chiusura illecita della fabbrica), irregolarità nei conti e occultamento dei bilanci. Dopo mesi di occupazione, nel marzo del 2002, i lavoratori decidono di riaccendere i forni e riprendono la produzione in autogestione attraverso la cooperativa FASINPAT - *Fábrica Sin Patrones*. In dieci anni di autogestione gli operai dimostrano che sono in grado di gestire la produzione assicurando la sostenibilità econo-



Claudia Gatti



Qui e nelle pagine seguenti: alcuni momenti della produzione della ceramica da rivestimento FASINPAT. Foto di Leticia Marrone® e archivio fotografico FASINPAT

liazione obbligatorie ordinate dal giudice, il Tribunale di Giustizia lavorativa condanna l'imprenditore Luigi Zanon per il reato di *lock out* (chiusura illecita della fabbrica), irregolarità nei conti e occultamento dei bilanci. Dopo mesi di occupazione, nel marzo del 2002, i lavoratori decidono di riaccendere i forni e riprendono la produzione in autogestione attraverso la cooperativa FASINPAT - *Fábrica Sin Patrones*. In dieci anni di autogestione gli operai dimostrano che sono in grado di gestire la produzione assicurando la sostenibilità econo-

mica dell'impresa e condizioni di lavoro dignitose ed eque per tutti i lavoratori grazie anche al sostegno dei diversi movimenti sociali, delle organizzazioni per i diritti umani, delle associazioni di lavoratori occupati e disoccupati, dei popoli originari, degli studenti, degli abitanti delle zone confinanti con la fabbrica. Parallelamente gli operai portano avanti un percorso di lotta politica per ottenere l'espropriazione della fabbrica. Questo percorso si conclude

In un caldo gennaio australe la giustizia della Regione di Neuquén ha consegnato il titolo di proprietà del complesso industriale della nota fabbrica di ceramiche Zanon ai lavoratori costituitisi nella cooperativa FASINPAT- Fábrica Sin Patrones

nel gennaio scorso con la consegna del titolo di proprietà del complesso industriale alla cooperativa di lavoratori FASINPAT. Il possesso del titolo di proprietà permette finalmente alla Cooperativa di accedere alle possibilità di credito e finanziamento offerte dal mercato privato e dai programmi nazionali, come ad esempio il Programma nazionale "Crediti per il Bicentenario" attraverso il quale potranno ottenere fondi per il rinnovamento tecnologico della fabbrica.

Quest'ultimo successo della FASINPAT consolida le speranze delle altre cooperative ancora in attesa di poter avere la piena autogestione e rappresenta la tappa finale di un processo che le imprese che ancora oggi vengono recuperate dai lavoratori possono prendere a modello.

Le imprese recuperate in Argentina, infatti, non sono solo un fenomeno congiunturale alla crisi economica del 2001; fabbriche e imprese di servizi continuano ad essere recuperate tutt'oggi per far fronte a minacce di chiusura che derivano da una inefficiente gestione della dirigenza o da decisioni imprenditoriali volte solamente a massimizzare i propri profitti. Il vicepresidente dell'Unione Produttiva delle Imprese Autogestite, Eduardo Montes, nel maggio del 2013 dichiara che del totale delle imprese recuperate attualmente esistenti, il 50% sono state recuperate prima del 2007 e l'altro 50% tra il 2007 e 2011.

Il recupero di un'impresa è quindi divenuto da pratica di disobbedienza contro la disoccupazione una pratica di generazione d'impiego, che gode della legittimazione dell'intera società argentina. Si tratta di una pratica che ha ormai conquistato il suo spazio nel paradigma culturale vigente in quanto schema di azioni possibili da essere utilizzato di fronte ad una situazione particolare come la chiusura di un'impresa. Chiaro esempio ne sono il ristorante Alé Alé recuperato nel gennaio 2013 dai cuochi e dai camerieri ed in costante attivo e la scuola privata Guido Spano recuperata dagli insegnanti costituitisi in cooperativa nel gennaio 2014.

I quaranta lavoratori del ristorante Alé Alé vengono a sapere nel dicembre 2012 che il gruppo gastronomico che gestiva un totale di 6 ristoranti a Buenos Aires avrebbe chiuso l'attività. Consci che la chiusura dell'attività era dovuta ad una cattiva gestione, si rivolgono ai colleghi dell'Hotel Bauen, famoso hotel recuperato del centro di Buenos Aires e punto di riferimento delle imprese recuperate, per farsi istruire sulle modalità da implementare per recuperare il ristorante e mantenere così i propri posti di lavoro. Da gennaio 2013 il ristorante Alé Alé continua a funzio-





Nel marzo del 2002 i lavoratori decisero di riaccendere i forni e riprendere la produzione in autogestione attraverso la cooperativa Fasinpat - *Fábrica Sin Patrones*. In dieci anni di autogestione gli operai hanno dimostrato di essere in grado di gestire la produzione assicurando la sostenibilità economica dell'impresa e condizioni di lavoro dignitose ed eque per tutti i lavoratori

nare come cooperativa di fatto e, con l'assistenza dell'Istituto Nazionale di Associazionismo ed Economia Sociale (INAE), i lavoratori riescono ad ottenere la registrazione della cooperativa. Attualmente la co-



operativa Alé Alé ha aumentato il numero di coperti ed è riuscita a resistere a due ordini di sgombero grazie all'appoggio di clienti e vicini del quartiere.

I 70 docenti e i genitori di 350 bambini vengono a conoscenza della chiusura del collegio Guido Spano il 31 dicembre del 2013. In precedenza il collegio aveva già venduto una parte della struttura, privando gli alunni della palestra, dei laboratori e della mensa, ad una società che vi aveva poi costruito appartamenti di lusso. La direzione dichiara di dover

chiudere il collegio a causa del mancato rinnovo dell'affitto dell'immobile da parte della società a cui pochi anni prima i gestori del collegio avevano venduto l'immobile stesso. Denunciando l'intento speculativo che si nasconde dietro la chiusura del collegio, i docenti si costituiscono in cooperativa nel gennaio 2014 con il sostegno del Ministero del lavoro della Nazione e riescono a far dichiarare in tempo record il collegio Patrimonio culturale della Città di Buenos Aires con il sostegno del Ministero dell'educazione della Città di Buenos Aires. Attualmente quindi l'edificio che ospita il Collegio Spano non può essere abbattuto e non può cambiare destinazione d'uso e i docenti organizzati in cooperativa sono pronti ad iniziare le lezioni i primi di marzo.

Le nuove imprese recuperate, seguendo il cammino tracciato dalle prime, riescono quindi ad utilizzare rapidamente tutti gli strumenti legali che sono stati il risultato di più di dieci anni di lotte a livello politico e sociale. I lavoratori si costituiscono in coope-

rativa, personalità giuridica attraverso la quale la Legge fallimentare permette loro di gestire l'impresa nell'attesa che venga decretato il fallimento della stessa; contemporaneamente avviano presso il parlamento della Provincia di riferimento la richiesta di legge di espropriazione dell'impresa; una volta che la Provincia ha approvato la legge di espropriazione il Tribunale di tassazione della Nazione

valuta il valore fiscale dell'impresa; l'intero ammontare viene saldato al proprietario dell'impresa dalla Provincia, la quale anticipa il capitale da parte della cooperativa; infine la cooperativa ottiene il titolo di proprietà dell'impresa che è ciò che gli permette di gestirla in totale autonomia.

Il rappresentante della Federazione Argentina di Cooperative di Lavoro Autogestite (FACTA), Federico Tonarelli, dichiara che oggi, dopo una decade di lavoro, «le imprese recuperate hanno dimostrato di essere un modello di

gestione imprenditoriale nelle mani dei lavoratori assolutamente possibile, percorribile e sostenibile nel tempo» (Agenzia Telam 1/05/2013).

Attualmente, secondo la Confederazione Nazionale delle Cooperative di Lavoro, esistono 350 imprese recuperate che impiegano più di 25.000 persone.

Oramai il recupero di una impresa da pratica marginale si è consolidata come una alternativa valida alla irrazionalità della economia di mercato, inserendosi nel contesto più ampio di una economia sociale e solidale. Queste esperienze mettono al centro ciò che c'è di più importante nella società, i rapporti umani. Interpellano nella maniera più radicale tutto quello che conosciamo. Decostruiscono e propongono alternative di rapporti non solo produttivi, ma anche sociali.



Le nuove imprese recuperate, seguendo il cammino tracciato dalle prime, riescono quindi ad utilizzare rapidamente tutti gli strumenti legali che sono stati il risultato di più di dieci anni di lotte a livello politico e sociale

Ieri Marcel Mauss sosteneva, nel suo *Essai sur le don*, che «sono state le società occidentali a slegare l'economico dal sociale». Oggi sono le imprese recuperate a ricordarcelo. E a proporci un'alternativa per un altro mondo possibile.



Il dono della natura

Intervista a Emanuele Montibeller, direttore artistico di Arte Sella

di Alessandra Ciarletti



Emanuele Montibeller, nato a Borgo Valsugana nel 1958, si forma come artista autodidatta frequentando ambienti artistici e culturali a Venezia e Londra. Si è dedicato alla produzione artistica soprattutto producendo opere figurative e di arte povera che ha esposto in diverse mostre.

Nel 1986 fonda con Enrico Ferrari e Charlotte Strobele la manifestazione Arte Sella. Ha partecipato alla delineazione delle linee operative ed organizzative di Arte Sella, promuovendo la fondazione dell'associazione e divenendone direttore artistico. È membro, in qualità di direttore artistico, del Comitato Scientifico di Arte Pollino (Basilicata). È membro dal 2009 del Consiglio di amministrazione del Centro Servizi culturali S. Chiara di Trento. Svolge attività di consulenza in Italia e all'estero per progetti di sviluppo culturale e/o artistico.

Direttore, ci racconta cosa significa ARTE SELLA?

Arte Sella nasce nella primavera del 1986 a Samarcanda di fronte all'osservatorio stellare di Tamerlano. Mi trovavo lì con un'amica e si discuteva del fatto che nel mondo ci sono luoghi importanti, che possiedono un'energia, un qualcosa in più rispetto ad altri. In questi luoghi l'arte e le scienze si sviluppano automaticamente. Pensando a questo, ci è venuto in mente che la Val di Sella possiede proprio queste caratteristiche ed è così che abbiamo deciso di provare a realizzare in questo luogo un progetto che avesse attinenza con l'arte. D'altronde il 1986 non è un anno casuale, essendo l'anno in cui accade il grande disastro nucleare a Chernobyl, a seguito del quale si è andata via via strutturando nella società una sensibilità sempre maggiore per la questione ambientale. Gli artisti e le persone che hanno presentato questo progetto hanno cercato di dare una risposta, seppur marginale, prendendo una posizione, attraverso l'arte, all'interno di questo scenario.

Ho letto che le opere realizzate vengono poi lasciate in natura, il che significa che possono subire il destino del tempo. È un nuovo approccio all'arte, che per secoli, invece, ha conservato, talvolta mummificato, le più importanti espressioni artistiche dell'umanità, spesso estrapolandole dal loro contesto di nascita. Ci spiega il perché di questa scelta?

Noi abbiamo coniato il termine "coltivare" le opere, proprio per affermare che esse seguono i ritmi della natura. Sono prevalentemente realizzate con materiali naturali e pertanto il loro destino viene determinato dal tempo: quasi tutte nel tempo scompariranno. D'altronde, cosa possediamo durante la vita? La vita. Tutto il resto è un dono che vogliamo condividere con gli altri. Ecco quindi che anche l'oggetto artistico non può essere posseduto ma può essere condiviso, ben sapendo che per noi il patrimonio più grande – il dono più grande che possiamo lasciare alle future generazioni – non è tanto la quantità di cose che produciamo ma lo spazio per

poterle esprimere. Attualmente abbiamo circa sessanta opere ma in questi ventotto anni ne abbiamo costruite circa trecento: di queste la maggior parte è sparita. Ogni anno realizziamo nuove opere, ogni anno altre opere se ne vanno. Questo ci permette da

**Noi abbiamo coniato il termine
"coltivare" le opere proprio
per affermare che esse seguono
i ritmi della natura.**

**Sono prevalentemente realizzate
con materiali naturali e pertanto
il loro destino viene determinato
dal tempo: quasi tutte
nel tempo scompariranno**

un lato di rinnovare il percorso, dall'altro di non dover utilizzare spazi sempre più ampi per la manifestazione. Credo sia un buon compromesso per un principio di equità ambientale.

Riconoscere e diffondere l'idea che la natura è arte, apre nuove prospettive di crescita culturale e sociale. Tutti noi sappiamo quanto sia importante nel processo di sviluppo umano la condivisione della bellezza, il sentirsi parte di essa. Mi sembra di capire che la vostra manifestazione si basi proprio su questo principio. Qual è il cambiamento più interessante che avete visto accadere negli occhi di chi guarda e vive questa realtà?

Certamente. Ciò che noi facciamo attraverso le opere d'arte è una parte esigua, perché l'apporto maggiore è senza dubbio offerto dal paesaggio molto bello della Val di Sella. È un luogo misconosciuto, se non per due fatti importanti: il primo è legato alla Prima guerra mondiale, perché proprio qui passava il confine; il secondo motivo è che qui ha vissuto Alcide De Gasperi e questi luoghi hanno certamente contribuito al-



Anton Schaller - Arte Sella 2011 - Foto Giacomo Bianchi

lo sviluppo del suo pensiero. Perché è indubbio che la bellezza del paesaggio contribuisce allo sviluppo di pensieri positivi. I cambiamenti rilevanti che abbiamo potuto osservare sono essenzialmente due: uno è sulla popolazione locale, uno è sul pubblico nazionale e internazionale. Quando abbiamo iniziato eravamo una manciata di persone, sostanzialmente una minoranza che parlava una lingua propria. A poco a poco abbiamo introdotto questo linguaggio all'interno della comunità della Val di Sella, superando le rigidità e le resistenze iniziali che producono normalmente i cambiamenti. Poi noi siamo montanari e si sa che i montanari tendono a essere conservatori! In più il nostro progetto prevedeva di "occupare" un territorio, non uno stabile, e dedicarlo all'arte contemporanea. In un certo qual senso abbiamo introdotto un cambiamento linguistico, quindi un cambiamento forte nell'immaginario della collettività: per di più è stato innovativo perché presuppone un concetto dell'arte strettamente legato alla natura e alla sua naturalità. Devo dire che le resistenze sono state poche e che buona parte della comunità ha ben accolto il nostro progetto, perché è stato immediatamente chiaro che sarebbe diventato patrimonio di tutti. È senza dubbio un modo diverso di reinterpretare la montagna e il suo spirito religioso, aspetto mistico che fa parte del DNA dei montanari. D'altro canto era forse la prima volta che si pensava di fare ricerca artistica in territori per così dire marginali dal punto di vista della percezione internazionale dei luoghi di cultura. In questi ventotto anni siamo maturati insieme al progetto: è migliorato il nostro approccio e nello stesso tempo le persone hanno cominciato a vedere quale era il cambiamento reale che promuovevamo per l'intera comunità, ovvero un'opportunità di crescita attraverso l'esperienza artistica. Quello che ci sta più a cuore è stimolare la creatività perché sosteniamo che l'uomo è un animale creativo, cosa che ho capito

non sposando grandi filosofie, ma osservando la reazione di alcuni bambini che facevano delle cose inconsuete: a un certo punto la parola Arte Sella significava proprio questo, poter usare liberamente la propria creatività. E proprio questo aspetto penso sia un valore aggiunto per questi luoghi, poter avere una parola in cui la fantasia può trovare uno spazio di realizzazione. In questi anni abbiamo visto crescere la sensibilità, ma anche la necessità di poter vivere si-

**Quello che ci sta più a cuore
è stimolare la creatività perché
sosteniamo che l'uomo è un animale
creativo, cosa che ho capito
non sposando grandi filosofie,
ma osservando la reazione di alcuni
bambini che facevano delle cose
inconsuete: a un certo punto la parola
Arte Sella significava proprio questo,
poter usare liberamente
la propria creatività**

tuazioni più armoniose. Abbiamo fatto tutto questo con grande passione e impegno e credo che sia una bella soddisfazione sentirci dire da un nostro amico, Paul Dujardin, direttore del BOZAR di Bruxelles e consulente di Barroso per gli investimenti culturali in Europa, che quando i nostri ospiti escono da qui, sorridono, il che non accade sempre all'uscita dei musei. Questo sorriso è un segno importante, ci dice che ciò che facciamo funziona, perché riusciamo ad avvicinare il grande pubblico all'arte contemporanea, facendolo sentire parte di un unico processo creativo. Se si razionalizza tutto questo ci si accorge che si può



Giuliano Mauri, Cattedrale vegetale. Copyright Arte Sella - Foto Giacomo Bianchi

potenzialmente parlare a milioni di persone, bisogna soltanto trovare la chiave giusta. Noi, forse, abbiamo trovato una chiave possibile: il nostro pubblico non è composto soltanto da persone che vanno nei musei, ma anche da persone e famiglie che amano la natura, fanno trekking, giardinaggio, vengono a visitare le nostre opere e sono loro stessi a stabilire la dimensione artistica di esse. In più, per il fatto di essere effimere attivano il processo creativo dell'attesa e quello altrettanto prolifico della transizione. Detto questo bisogna dire che in questi ventotto anni abbiamo maturato riconoscibilità sia a livello nazionale che internazionale. In Trentino siamo la quarta realtà artistica.

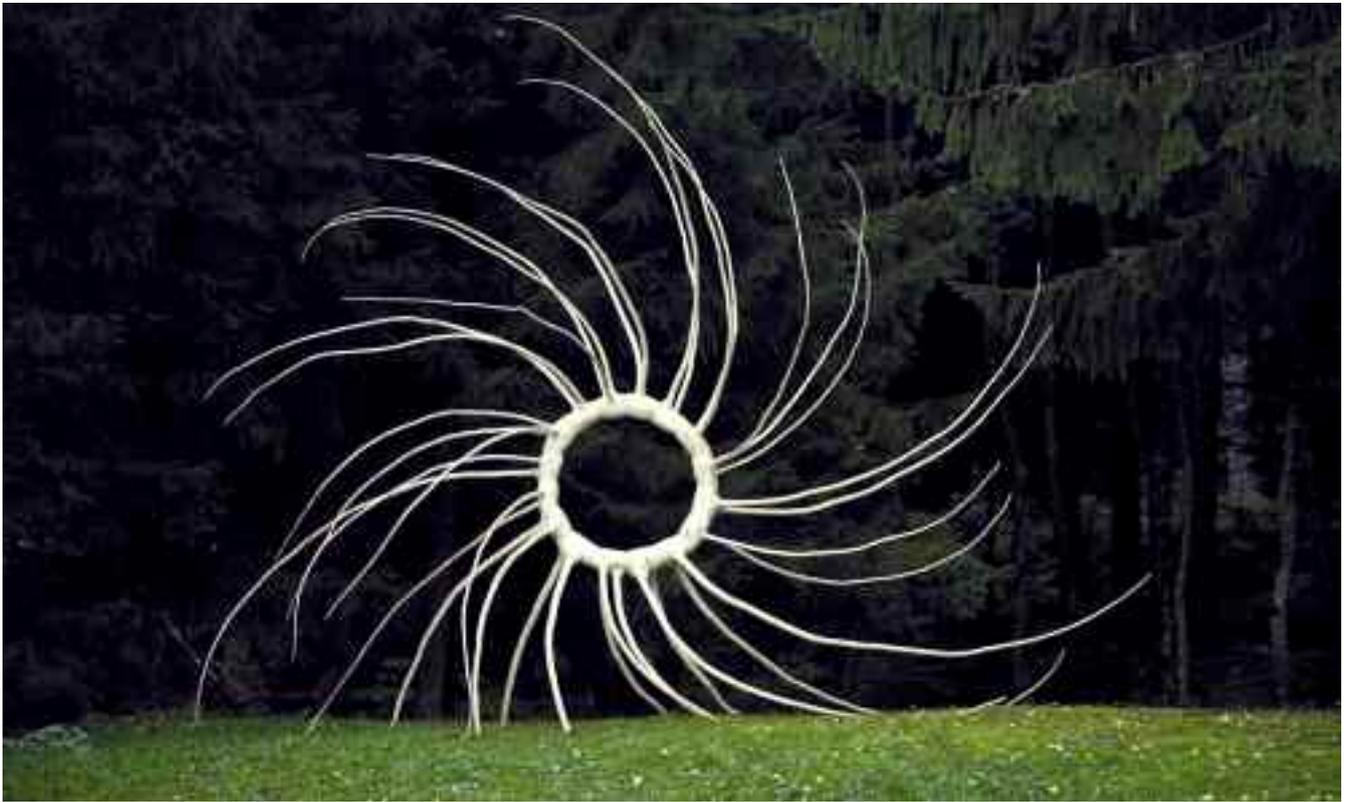
La maggior parte delle opere realizzate amplificano in forma artistica le più semplici espressioni della Natura: fili d'erba, chiocciola, alveari. Altre invece riportano in essa, simboli materici di espressioni concettuali prodotte dall'uomo. È un incontro voluto o è casuale? Rispecchia una volontà di integrare questi aspetti in modo unitario, come parti del tutto?

È chiaro che nella visione complessiva di un percorso si tiene conto di molti aspetti e naturalmente di molte definizioni. È assolutamente vero che ci sono gli aspetti che lei ha evidenziato e ce ne sono anche altri, perché quando si cerca di fare ricerca non bisogna chiudersi in un unico ambito. Personalmente non amo i fondamentalismi e credo che le contaminazioni siano importanti: qualsiasi sistema deve creare i suoi anticorpi e qualche virus se lo deve pur prendere. Questo a mio avviso vale anche per la questione ambientale: da un lato pensiamo che ci siano gli ambienti contaminati e dall'altro ci sono i sistemi, le città che sono contaminate. In verità la natura è unico insieme, c'è una continuità, di cui danno ampia te-

stimonianza i rifiuti: ogni giorno utilizziamo una bottiglia di plastica o un involucro che ci sentiamo legittimati a utilizzare perché ha una funzione nella nostra vita. Non è sicuramente così e probabilmente tra 400-500 anni ci ricorderanno forse non per le meraviglie che abbiamo inventato, ma per la quantità di rifiuti che abbiamo prodotto. Sappiamo perfettamente che chi viene ad Arte Sella inquina come chi si reca in un centro commerciale. Detto questo, da qualche parte bisogna cominciare e gli artisti, e secondo me l'arte, che non ha una funzione scientifica ma ha una funzione più complessa, sono sicuramente uno strumento per lanciare dei messaggi. La natura è un tutt'uno all'interno di questa biodiversità, l'umanità è essa stessa diversa. La natura è un sistema dinamico che ha la capacità di rinnovarsi con una forza straordinaria. Dalla natura dobbiamo ripartire perché abbiamo interrotto il rapporto con l'infinito: siamo la prima generazione che non sa se il mondo di cui si circonda sopravvivrà alla propria esistenza. Per la prima volta, non attraverso profezie o religioni ma attraverso l'atteggiamento, stiamo seriamente mettendo in crisi il sistema ambientale. L'arma più importante che abbiamo è la cultura che è la nostra identità, il nostro paesaggio interiore. Il valore ecolo-



Roberto Conte, Cerca. Copyright Arte Sella 2012 - Foto Giacomo Bianchi



Francois Lelong 2008. Copyright Arte Sella - Foto Aldo Fedele

gico di un'opera d'arte diventa anche un valore estetico, ed è la prima volta che succede nel mondo dell'arte, è un'opportunità che nasce proprio dalle problematiche del periodo storico in cui viviamo.

Come vivono questo intervento gli animali del luogo?

Abbiamo due percorsi: il percorso di Malga Costa ed il percorso ArteNatura. Noi costruiamo le opere d'arte in un raggio di quaranta metri dalla strada forestale, proprio perché non vogliamo antropizzare i luoghi più del necessario e vogliamo lasciare in pace la natura il più possibile, sebbene entrambi i luoghi siano anche zone di caccia. Ci capita spesso di vedere caprioli, cervi, lepri, volpi piuttosto che uccelli. Proprio

Dalla natura dobbiamo ripartire perché abbiamo interrotto il rapporto con l'infinito: siamo la prima generazione che non sa se il mondo di cui si circonda sopravvivrà alla propria esistenza

per questa ragione abbiamo deciso di darci dei limiti. Si tenga comunque presente che il nostro non è un parco, ma un bosco dove l'attività dell'uomo è concreta e tangibile attraverso il taglio del legname, la caccia e altre attività: non vogliamo infatti realizzare un parco, vogliamo vivere un luogo vero, dove le cose accadono naturalmente. Nell'area di Malga Costa l'attività umana era già molto presente prima del nostro arrivo, essendo nel passato un'area agricola vera e propria, nel corso del tempo abbandonata. Attualmente si mantiene la falciatura dei prati ed è per questa ragione che abbiamo deciso di non realizzare opere d'arte su questi prati, nel rispetto del lavoro dei contadini. Se lei giunge in Val di Sella, al primo im-

patto pochissime installazioni di arte contemporanea sono visibili: occorre andarle a cercare. Il paesaggio e la memoria hanno infatti, come accennato, una

Il problema della fruibilità si pone per tutti: l'uomo deve accettare che non può arrivare ovunque

priorità assoluta sul nostro progetto. L'area di Malga Costa è aperta: gli animali sono liberi di circolare, in quanto siamo noi che ci inseriamo in un contesto che esiste prima di noi ed esisterà dopo di noi. E gli animali, che sono più intelligenti di noi, lo capiscono. Proprio perché amiamo e rispettiamo l'ambiente ci siamo posti a un certo punto il problema della sostenibilità, ovvero di quante persone potesse ospitare questo progetto senza danneggiare l'ambiente. È proprio per controllare e personalizzare il flusso di persone che abbiamo introdotto un ticket di ingresso. Come dicevo, siamo la quarta realtà del Trentino, con circa settantamila visitatori ogni anno e il numero è in costante aumento. Naturalmente questo aspetto implica organizzazione e razionalizzazione, perché settantamila persone che camminano in un ambiente naturale creano problemi di sostenibilità: per questo abbiamo deciso di definire alcuni percorsi fissi, in modo tale che non si invada tutta l'area. In più, le opere d'arte si possono spostare, nel caso in cui una zona particolare sia stata fortemente calpestata. Sono piccole attenzioni per la tutela del territorio. Al tempo stesso abbiamo dovuto affrontare il problema della sicurezza e della fruibilità: come consentire, per esempio, l'accesso ai diversamente abili, che possono percorrere alcuni dei sentieri. D'altronde, il problema della fruibilità si pone per tutti: l'uomo deve accettare che non può arrivare ovunque.

Venire al mondo, dare alla luce

Intervista a Verena Schmid

di Alessandra Ciarletti



Verena Schmid è ostetrica dal 1979 e per oltre venticinque anni ha assistito le donne in gravidanza e durante il parto, spesso a domicilio. Al centro del suo impegno stanno la donna, il bambino, la famiglia e l'arte ostetrica che li sostiene negli adattamenti multipli che il percorso di maternità richiede. Sostiene che un approccio circolare alla nascita, rispettoso della sua integrità e protettivo verso i legami s'inserisce nel paradigma ecologico e può contribuire a crescere individui pacifici, collegati alla madre terra, alleati della natura, forti e integri. Ha fondato l'associazione Il Marsupio, il Centro Studi Il Marsupio, la Scuola Elementale di Arte Ostetrica, la rivista *D&D, Donna e Donna*, il Centro Benessere Maternità, nell'ambito del quale si occupa della supervisione e della formazione delle ostetriche. Lavora come docente internazionale e insegna nel Master biennale di salutofisiologia presso l'Università di Salisburgo. È autrice di cinque libri.

In questo numero ci occupiamo del dono e indubbiamente il dono per eccellenza è dare la vita, mettere al mondo. Ci facciamo raccontare questo viaggio da Verena Schmid, direttrice della Scuola Elementale di Arte Ostetrica di Firenze, che da più di trent'anni è impegnata nel tutelare la primissima simbiosi madre-figlio, perché nonostante i molti diritti acquisiti, ancora oggi la maternità è vista con sospetto, vissuta talvolta con disagio e nella necessità di giustificare una attenzione che va oltre la prassi. Perché sebbene lo sviluppo filogenetico e ontogenetico dell'uomo avvenga da secoli attraverso le donne e con l'aiuto delle donne, le ostetriche, levatrici, mammane o doule, ciò nonostante dalla gravidanza al parto a seconda delle epoche storiche, questi ruoli sono stati ritenuti nobili, magici, demonizzati, discussi, osteggiati, istituzionalizzati. Perché?

Le ragioni sono molteplici e stratificate, indubbiamente sono di carattere culturale e hanno radici storiche, pertanto è necessario andare a ritroso per comprenderle. Sinteticamente possiamo dire che negli ultimi tre secoli c'è stato un progressivo controllo sulla donna e sulla nascita operato dal sistema politico e sanitario istituzionale. Controllare il parto significa controllare la donna e di conseguenza la società, perché nel parto sia la donna che la cultura danno un forte e innegabile imprinting a colui che viene al mondo e questo imprinting corrisponde ai valori che la donna ha nella società, che la vita, ovvero l'essere umano, ha nella parte di mondo in cui vive. D'altro canto la maternità è un rischio di vita nel più ampio senso del termine. Mettere al mondo rappresenta nella storia dell'uomo un atto talmente naturale che diventa magico, tabù. Diverse epoche e diversi contesti culturali

hanno sviluppato un approccio simile: al parto partecipano le donne, gli uomini, eccetto i padri, sono perlopiù esclusi, se non nella forma istituzionalizzata del medico. Ecco quindi le levatrici, le mammane, le ostetriche che proprio perché in contatto con la vita, possono esserlo anche con la morte e così a seconda dei periodi storici hanno goduto di rispetto o sono state guardate con sospetto, controllate, limitate, perseguitate. Per venticinque anni ho aiutato le donne a partorire e posso testimoniare che una donna che partorisce con le proprie forze ha una trasformazione incredibile durante il travaglio e il parto; essa entra in contatto con la sua essenza vitale e ha la possibilità di esprimere una forza incredibile che poi le rimane per il resto della

Controllare il parto significa controllare la donna e di conseguenza la società, perché nel parto sia la donna che la cultura danno un forte e innegabile imprinting a colui che viene al mondo e questo imprinting corrisponde ai valori che la donna ha nella società, che la vita, ovvero l'essere umano, ha nella parte di mondo in cui vive

vita. Altro aspetto importante è che i bambini che nascono in modo naturale, rispettati fin dalla nascita, sono bambini che hanno una più forte individualità e che si pongono in modo più diretto anche verso l'adulto, difendendo i propri bisogni, fin dal-

la prima età scolastica. Tutto questo può fare paura, è un riconoscimento della libertà dell'individuo e la storia ci insegna quanto spesso l'uomo abbia

**Io chiamo l'utero
con il suo nome latino,
ovvero matrice, perché restituisce
meglio il ruolo fondante
della madre nel formare
l'essenza della persona
che verrà al mondo**

sentito e senta il bisogno di reprimere questo istinto. Tuttavia oggi stiamo vivendo un momento di risveglio, il ruolo della donna sta tornando centrale e di conseguenza anche il ruolo dell'ostetrica. Questo aspetto fa parte di un più ampio cambiamento culturale: ci si preoccupa sempre di più e in diversi ambiti della qualità della vita che viviamo, della relazione con l'ambiente, della relazione con se stessi. Mi sembra pertanto scontato che ci si riappropri della dimensione naturale del dare la vita.

Lei infatti dice «La Natura ha previsto che la nascita sia un evento relazionale e di amore che lega il cucciolo alla madre e vivere la nascita nella sua dimensione umana ci offre un insegnamento di cui oggi tutti abbiamo estremamente bisogno, compreso i bambini che arrivano in questo nostro mondo». Ce lo può spiegare?

Intendo dire che la società in cui viviamo soffre spesso di un deficit di tempo: ciascuno di noi può testimoniare la corsa che effettua ogni giorno sul piano psicologico e talvolta anche su quello fisico per portare a compimento i tanti impegni di natura pratica che siamo tenuti ad assolvere. La velocità è un aspetto innegabile della nostra società: c'è chi la osanna e chi la demonizza. Per quanto mi riguarda posso dire che almeno la nascita dovrebbe compiersi nel rispetto dei suoi tempi, nel rispetto dei tempi del bambino e della madre. Io chiamo l'utero con il suo nome latino, ovvero matrice, perché restituisce meglio il ruolo fondante della madre nel formare l'essenza della persona che verrà al mondo. Tutti noi ci troviamo talvolta a parlare in modo astratto dei mali della società in cui viviamo e delle possibili cure. Ecco, penso che dovremmo preoccuparci meno della società in senso astratto e occuparci di più della vita, dedicandole attenzione e cura, perché la gravidanza, il parto e il primo anno di vita sono momenti di forte imprinting per l'essere umano. Ovviamente non sto dicendo che nascere nel rispetto e nella cura sia una garanzia che poi tutto vada bene nella vita, ma la radice che si crea nella nascita, o meglio che la natura prevede che si crei in quel momento, è un legame biologico profondo, con la madre, con la vita e quindi anche con il pianeta Terra. Gli ormoni della gravidanza e quelli di un parto naturale sono gli ormoni del legame e questo legame profondo,

inconscio, crea una base di fiducia nella vita, nell'essere umano e quindi crea successivamente coesione sociale, aspetto di cui la nostra società è spesso mancante. L'uomo ha bisogno di legami profondi e quindi in un certo senso possiamo dire che curando la nascita, possiamo contribuire al miglioramento della società di cui siamo parte.

**La radice che si crea
nella nascita, o meglio
che la natura prevede che si crei
in quel momento, è un legame
biologico profondo, con la madre,
con la vita e quindi anche
con il pianeta Terra**

Nel suo libro lei cita J. Parvati Baker che dice «ogni popolo percepisce la natura secondo lo stesso valore che attribuisce alle donne». Donna e natura, donna e pianeta Terra sono archetipi equivalenti. Mi viene da dire che la nostra società ha un estremo bisogno di riappropriarsi di questa dimensione.

Absolutamente sì. Bisogna aiutare la donna a riprendersi ciò che è suo. Attraverso la cura della donna, curiamo i bambini, la società di domani. Bisogna lavorare affinché la donna torni a essere rispettata per quello che fa e rispettata nelle competenze che la



**La nostra società
si sente minacciata da un femminile
che dà la vita e quindi in teoria
come spettro simbolico opposto
la può anche togliere,
che nutre o può negare il nutrimento,
che si esprime con forza.
La nostra società ha perso
la connessione con queste radici
e questa paura crea una serie
di manovre difensive
che fanno poi della maternità
una dimensione di rischio**

natura le ha dato. E penso che l'ostetrica oggi può essere ancora l'intermediaria tra le donne e il sapere della nascita; è sicuramente la figura professionale che volendo può promuovere la naturalità, la normalità del parto, anche se va detto che l'ostetrica come la donna, nella sua parte intima o nelle sue competenze prettamente femminili non trova la giusta valorizzazione in questa società. C'è una paura ancora molto radicata della rinascita del femminile che deriva indubbiamente dalla cultura patriarcale della quale la nostra società è figlia. La nostra società si sente minacciata da un femminile che dà la vita e quindi in teoria come spettro simbolico opposto la può anche togliere, che nutre o può negare il nutrimento, che si esprime con forza. La nostra società



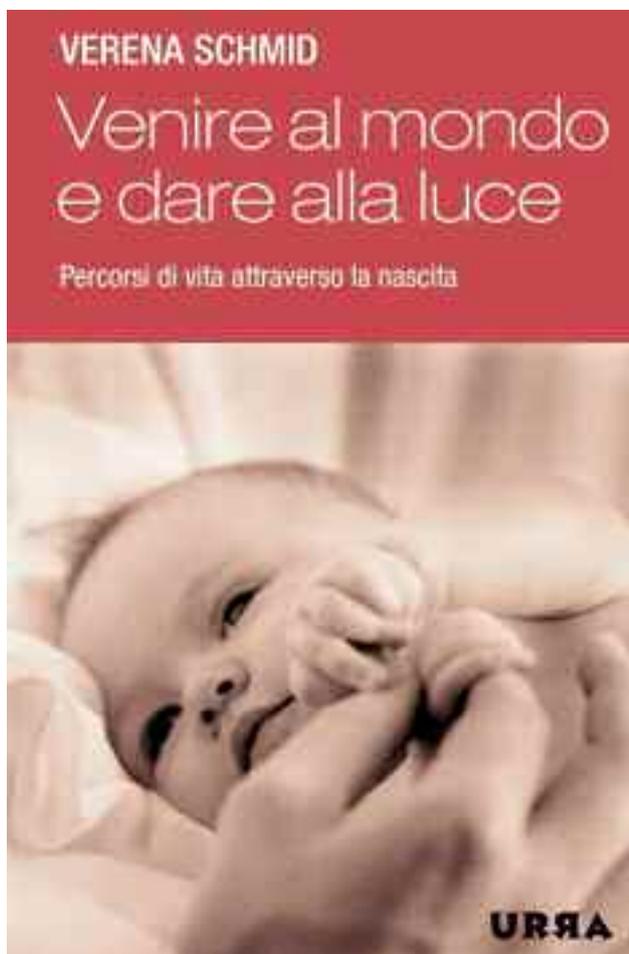
Favorite Goddess, Jeannine Parvati®

ha perso la connessione con queste radici e questa paura crea tutta una serie di manovre difensive che fanno poi della maternità una dimensione di rischio. L'impegno per far germogliare nuovamente queste radici deve essere massimo, bisogna creare esperienze positive sulla nascita, fare cultura, scrivere libri, parlarne in televisione, lavorare in modo tale che esista una rappresentazione esterna di questi valori dove la donna si possa rispecchiare... i mutamenti culturali sono lenti ma avvengono!

«La consapevolezza e il rispetto della nascita e della vita, la ricerca di una dimensione globale, relazionale e affettiva è a mio avviso la radice per armonizzare il mondo e favorire la crescita di bambini e adulti sani». Cosa significa in una società sotto scacco del tempo e della velocità accudire con dolcezza?

Significa che bisogna creare degli spazi in cui dedicarsi del tempo, farsi curare, accudire, coccolare, perché dato che è difficile cambiare il ritmo e la propria vita sociale, bisogna ogni tanto trovare il modo di interrompere questo ritmo. Significa organizzare la propria maternità come si organizza il lavoro, fare un calcolo di investimento sia economico che di tempo che di organizzazione, scegliere le persone che ci assistono, cercare sostegno e aiuto, stabilire delle priorità, in questo modo la maternità diventa una scelta veramente consapevole.

E poi è necessario trovare un modo per integrare la dimensione sociale con quella materna perché la donna ha anche paura di perdersi dedicandosi fra virgolette soltanto alla maternità: queste due dimensioni devono trovare il modo di coesistere perché appartengono entrambe alla donna.



Popscene

«Eccedete in gentilezza». Il discorso di George Saunders ai laureandi

di Ugo Attisani



Ugo Attisani

ne che è diventata nota anche a noi, oltre che per le numerose volte in cui la abbiamo vista rappresentata in film o ne abbiamo letto in qualche libro, soprattutto per il celebre discorso tenuto da Steve Jobs per i laureandi della Stanford University nel 2005 che più o meno tutti abbiamo avuto modo di vedere e che è rimasto nella memoria dell'immaginario collettivo per lo slogan «Stay hungry, stay foolish». Anche il discorso di Saunders ha avuto una grossa diffusione, dopo la sua pubblicazione su un blog del *New York Times*, tramite il passaparola online, prima in America e poi anche in Europa, fino alla pubblicazione della sua traduzione italiana nelle pagine culturali de *La Repubblica*.

A colpire in questo caso è certamente la relativamente scarsa notorietà di questo scrittore americano che, pur avendo di recente pubblicato una raccolta di racconti intitolata *Tenth Of December* (*Dieci Dicembre*, nell'edizione italiana di Minimax), che ha ottenuto lodi dalla critica in modo pressoché unanime oltre ad essere stato finalista per l'importante premio letterario americano National Book Award, non può certo essere considerato un autore destinato ad incontrare i favori del grande pubblico. Saunders infatti, lontano dagli stilemi imperanti nel mercato editoriale statunitense, si distanzia anche dai due filoni prevalenti della letteratura americana degli ultimi cinquant'anni, essendo allo stesso modo lontano sia dal minimalismo che dal post-modernismo, e ricollegandosi piuttosto alla tradizione, iniziata da Kurt Vonnegut, di mescolare elementi fantastici e di critica sociale, tradizione continuata ai giorni nostri da scrittori come Douglas Coupland e Jonathan Lethem. Cos'è quindi che ha colpito così tanti nel discorso tenuto da Saunders per i laureandi della sua università? Con ogni probabilità è stato il suo messaggio, così semplice eppure così destabilizzante nel mondo attuale. Se il discorso di Steve Jobs è stato felicemente riassunto dallo slogan che ricordavamo prima sul continuare a essere affamati e folli, il cuo-

L'11 maggio 2013 lo scrittore americano George Saunders, autore di racconti e di saggi sulla moderna società americana, ha tenuto un discorso per i laureandi della Syracuse University, nello Stato di New York, presso la quale egli stesso è professore di inglese. Il discorso per i laureandi dell'anno accademico in corso è una tradizione

re di quello di Saunders può essere trovato nella frase «(...) qualsiasi cosa farete, nella misura del possibile eccedete in gentilezza» (trad. Anna Bissanti). Lo scrittore americano infatti, con stile ironico, invita gli studenti che si apprestano ad uscire dall'università e ad affrontare il mondo, a non dimenticare il valore della gentilezza e a riflettere su quali siano i motivi per cui durante la vita ci si allontana da essa e quali sono i modi, invece, per cercare di mantenere un'umanità che sempre più sembra assumere i contorni di un disvalore nella società moderna. E allora, in modo quasi disarmante se si è abituati ormai al cinismo dominante anche nella letteratura moderna, Saunders sottolinea l'importanza di coltivare quella parte di noi che non è esclusivamente orientata verso l'egoismo e l'individualismo e, in un afflato di ottimismo che suona sorprendente, esprime anche la certezza che la vita di ognuno sia un viaggio in cui l'io è destinato a cedere il passo all'altruismo e, appunto, alla gentilezza. Non si può non ricordare allora David Foster Wallace, che per primo aveva notato la deriva cinica e solipsistica della letteratura americana, e quello che aveva scritto: «Ciò che è stimolante e ha una vera consistenza artistica è, dando per assodata l'idea che il presente sia grottescamente materialistico, cercare di capire questo: come mai noi esseri umani abbiamo ancora la capacità di provare gioia, carità, sentimenti di autentico legame, per cose che non hanno un prezzo? E queste capacità si possono far crescere? Se sì, come, e se no, perché?» Se ci si riflette bene per un attimo è proprio in un messaggio di questo tipo, solo all'apparenza banale, che risiede l'originalità del discorso di George Saunders: chi è che ai giorni nostri ha il coraggio di ricordare il valore centrale della gentilezza nell'esistenza? Veramente pochi, pochissimi, ancor di meno nell'ambiente culturale dove sembra invece che a qualsiasi latitudine non si faccia altro che sottolineare le supremazia dell'individuo su tutto il resto.



George Saunders

Ultim'ora da Laziodisu

di Massimiliano Smeriglio



Massimiliano Smeriglio

Trasformare Laziodisu in un ente amico degli studenti era e resta una sfida. Ma oggi, rispetto a qualche mese fa, abbiamo fatto dei decisi passi avanti. Un lavoro iniziato a giugno con il commissariamento dell'ente e con un indirizzo preciso: lavorare per ridurre il CDA e le strutture apicali, andare incontro ai diritti degli studenti e sfruttare al massimo le potenzialità e le professionalità delle persone che lavorano a Laziodisu. Così a gennaio, a seguito di un duro lavoro congiunto con il commissario Carmelo Ursino, siamo riusciti a dare un annuncio importante: l'ente non ha più debiti con gli studenti sulle borse di studio. Con oltre 31 mila mandati di pagamento effettuati in 7 mesi e un totale di circa 70 milioni di euro che sono serviti anche a tamponare i debiti con i fornitori. Un percorso di credibilità, perché non si può essere credibili con un arretrato di borse di studio non pagate che arrivava addirittura al 2009. Ora l'emergenza, su questo fronte, è superata, grazie a un lavoro collettivo tra Regione Lazio e Laziodisu.

Appunto l'emergenza, adesso dobbiamo pensare alla programmazione, altro capitolo impegnativo da scrivere con dei presupposti molto chiari, a partire dalla riforma di Laziodisu, che andrà trasformata, innovando profondamente le funzioni attuali. Abbiamo già approvato in giunta la prima memoria che porterà alla redazione della legge sulla trasformazione di Laziodisu in una agenzia per il diritto alla conoscenza. Sono partite le audizioni in commissione e, sostanzialmente, l'obiettivo è quello di costruire un ente più snello, con una governance meno costosa e più efficace, che progressivamente arricchirà funzioni e servizi per tutti gli studenti del Lazio. Questo obiettivo sarà raggiunto anche e soprattutto attraverso un intreccio con il Fondo sociale europeo, facendo diventare la nuova agenzia un ente attuatore dei fondi strutturali. Questo ci permetterà di mettere in campo, oltre ai classici benefici a concorso, politiche sulla mobilità internazionale, sulle strutture di orientamento, su quelle di alta formazione e anche su un'idea innovativa della socializzazione dell'abitare. Degli esempi su questa nuova impostazione tra Laziodisu e la Regione sono già stati avviati, come il bando "Torno Subito" proprio sul tema della mobilità in-

ternazionale e un nuovo spazio destinato a servizi di biblioteca ed emeroteca per gli studenti nel quartiere Garbatella, nei locali degli ex bagni pubblici. Lo sforzo di innovazione non mette in secondo piano i servizi tradizionali, come le mense e la residenzialità. Rispetto alle mense stiamo lavorando al potenziamento del servizio con le nuove aperture a Scienze della Formazione (Roma Tre, piazza della Repubblica), Architettura Roma 1 e Quarta università (ex IUSM).

Poi c'è il grande tema delle residenzialità. Qui vanno percorse due strade per centrare un obiettivo ambizioso: fornire un alloggio a tutte le studentesse e gli studenti che hanno i requisiti. Da una parte è necessario portare a termine con tempi e costi certi le strutture ancora in costruzione o già programmate come l'ultima torre dello studentato De Lollis, Boccone del Povero, il campus di Cassino o lo Sdo di Pietralata. Ma ancora più indispensabile sarà aggiornare un'idea di residenzialità ferma da troppi anni. Ecco perché il progetto è quello di reperire in strutture pubbliche o sul mercato, immobili inutilizzati nei quartieri o nelle zone adiacenti agli atenei, facilmente raggiungibili e ben collegati, da adibire a strutture per studenti, senza dimenticare i necessari spazi destinati allo studio, alla socializzazione, alla condivisione, o anche fornendo ai singoli studenti l'opportunità di scegliere dove vivere la loro esperienza di studio.

Questo è l'impianto che costituirà la base della nuova legge sul diritto allo studio, il tutto senza dimenticare che è necessario un percorso di ascolto e di confronto con tutti gli attori interessati, con chi vive tutti i giorni il mondo dell'università, quindi studenti, atenei, docenti, ricercatori. Una fase attiva di partecipazione non potrà che giovare all'impianto generale della nuova legge e alla riforma di Laziodisu.



La sede della Regione Lazio

Non tutti sanno che...

Villa Maruffi... oltre all'olio c'è di più!

di Giuliana Calcani



Giuliana Calcani

Per molti il nome di Villa Maruffi è legato solo alla produzione dell'olio, ma il valore di questo luogo è dato da ben altri fattori, oltre che dall'uliveto e dai suoi frutti. Alle porte di Roma, nel territorio del Comune di Ciampino, località Sassone, Villa Maruffi rappresenta un felice esempio di conservazione del paesaggio an-

tropizzato al confine tra quella che era una volta la Campagna Romana e i Castelli. Il complesso è costituito da un nucleo residenziale fortificato, con annessi agricoli, il cui impianto ebbe origine nella seconda metà del XVI secolo, forse ad opera dei primi esponenti della famiglia Maruffi di cui si ha notizia in territorio laziale, legati con contratto di enfiteusi ai Colonna. Documenti presenti in archivi diversi, permettono infatti di ricostruire la storia di questa famiglia, tra Marino e Roma, dal 1558. Sappiamo così che oltre alla "vigna di Marino" ovvero l'odierna proprietà a Sassone, dalla Reverenda Camera Apostolica i Maruffi ebbero l'enfiteusi, dalla fine del Settecento, di un terreno a Porto di Roma e di una vasta tenuta lungo la direttrice dell'Appia Antica, il "Palombaro". Dagli anni della II Guerra Mondiale Villa Maruffi è diventata residenza stabile per la famiglia e l'immagine che abbiamo oggi del complesso è frutto degli ampliamenti e dei restauri che da allora hanno trasformato il vecchio casale fortificato in un'abitazione di rappresentanza, dotata anche di una cappella privata ornata da marmi antichi di reimpiego. L'antichità è di casa a Villa Maruffi ed emerge dai frammenti di sculture, di mosaici, d'intonaci dipinti e altri materiali, come gemme e monete, rinvenuti e collezionati dai Maruffi nei secoli di vita della proprietà. Resti consistenti di mu-

ra di terrazzamento in opera reticolata e un tratto di criptoportico, messo in vista da uno sprofondamento del terreno, testimoniano che già dall'età repubblicana era stata data a questo luogo l'impronta di un'agiata residenza agricola suburbana che ancora oggi lo caratterizza. E proprio lo sviluppo parallelo e imprescindibile di natura e cultura è il messaggio più forte che emerge. È l'identità del luogo che la trasmissione diretta e continua ai primogeniti maschi della famiglia Maruffi ha perpetuato nel tempo. È il valore più importante da preservare nel delicato passaggio al nuovo equilibrio che, inevitabilmente, le attività universitarie comporteranno.

Villa Maruffi si presta a diventare un vero e proprio cantiere di ricerca e di didattica per il nostro Ateneo, dove la trasversalità tra discipline potrà più fa-



Il Rettore Mario Panizza con Margherita Maruffi, Luigi Moccia, Mario De Nonno e alcuni studenti



Villa Maruffi, esterni



Villa Maruffi, esterni



La restauratrice Francesca Montozzi con Giancarlo Della Ventura



Giuliana Calcani con alcuni studenti che partecipano alle attività di studio a Villa Maruffi. Da sinistra: Andrea Corbascio, Mattia Bilardo, Brigitte Budani, Matteo Crocchianti, Alessia Foresi e Martina Tondato. Del gruppo di ricerca di archeologia classica fanno parte anche le studentesse Rachele Busaglia ed Eva Laglia

cilmente tradursi in applicazioni concrete sia nella valorizzazione dell'esistente, sia nella progettazione di attività che vi si potranno svolgere in futuro.

Nell'estate del 2012 è iniziata la ricognizione del patrimonio culturale conservato nel sito, la cui importanza è legata proprio alla possibilità di ripercorrere la storia del luogo, attraverso reperti e documenti di vario genere, dall'antichità ai nostri giorni. Tanto per dare un'idea della stratificazione di testimonianze che vi si è conservata basterà ricordare che il motto della famiglia, messo in pratica da tutti i Maruffi che hanno abitato a Sassone era: "chi butta è buttato". Dal dicembre 2013, grazie alla Signora Margherita Maruffi, anche i beni

mobili d'interesse storico e artistico conservati a Villa Maruffi sono confluiti nella donazione già effettuata in precedenza, dal fratello Mario, del terreno e degli immobili a beneficio del nostro Ateneo. Dallo scorso mese di maggio è stato quindi possibile per numerosi studenti del corso di studio in Scienze dei beni culturali conseguire i CFU per le "altre attività didattiche" e per il tirocinio formativo curriculare partecipando alla schedatura dei beni archeologici e di altri documenti presenti nella proprietà. Tesi di laurea triennali e magistrali hanno iniziato ad approfondire temi di architettura da diversi anni e, più di recente, anche di archeologia e storia dell'arte. Lezioni e sperimentazioni pratiche sull'interazione tra discipline umanistiche e scientifiche hanno potuto svolgersi sull'esempio concreto dei materiali lapidei scolpiti di epoca romana coinvolgendo restauratori, studenti e docenti dei dipartimenti di Studi umanistici, di Matematica e fisica, di Scienze. Ma è solo l'inizio, la storia continua a Villa Maruffi grazie al sostegno dell'Ateneo e all'impegno e alle idee della "gente" di Roma Tre. Abbiamo anche un logo, adesso, grazie all'immagine dipinta del cavalluccio che qualcuno, chissà quando, ha posto sulla finestrina di un sottoscala e che riassume la dimensione magica, l'atmosfera del "tempo puro" (per dirlo con le parole di Marc Augé) che si respira a Villa Maruffi.

Per maggiori informazioni su Villa Maruffi: <http://www.uniroma3.it/page.php?page=Fondazione>

Per maggiori informazioni su Villa Maruffi: <http://www.uniroma3.it/page.php?page=Fondazione>

Le dernier des injustes

Il recente lavoro di Claude Lanzmann

di Ivelise Perniola



Ivelise Perniola

Per parlare dell'ultimo film di Claude Lanzmann, in Italia solo annunciato e poi malamente distribuito, occorre correlare il discorso di elementi apparentemente paratestuali, ma che in realtà sono strettamente collegati con l'opera del regista stesso. In primo luogo, in questo inizio 2014 oltre al film di Lanzmann è uscito nelle sale, con un successo di pubblico inaspettato, il film di Margarethe Von Trotta dedicato alla filosofa tedesca Hanna Arendt.

Il nome della Arendt ricorre spesso anche in Lanzmann e il più delle volte con cenni di disapprovazione e di rifiuto del suo pensiero intorno alle problematiche dello sterminio ebraico. Secondo Lanzmann e secondo il rabbino Benjamin Murelstein, intervistato nel film, la Arendt non avrebbe capito nulla del complesso gioco malefico che si nascondeva dietro i sicari hitleriani e soprattutto non avrebbe dato ad Eichmann quel ruolo di perfido aguzzino diabolico che invece è stato. *La banalità del male*, il famoso testo della Arendt dedicato al processo Eichmann svoltosi a Gerusalemme nel 1961, secondo Lanzmann, avrebbe in un certo luogo smussato le singole responsabilità, "giustificando" il terribile operato dietro la scusa della cieca obbedienza, talmente cieca da ottenebrare la ragione e rendere burocratica e quindi "banale" anche la peggiore azione. Il film di Margarethe Von Trotta



Claude Lanzmann

smentisce questa lettura, forse un po' semplicistica, della Arendt e restituisce alla filosofa tutto il suo incontrovertibile spessore teorico. Inoltre, all'ultimo festival del cinema di Torino è stato presentato un film diretto da Claudio Giovannesi e scritto da David Meghni sulla figura del figlio di Benjamin Murelstein, *Wolf*, nel quale il ruolo del padre, che emerge dal film di Lanzmann, viene parzialmente rovesciato ma allo stesso tempo giustificato, secondo il giusto spessore che merita una figura tanto complessa.

Questa lunga premessa è funzionale ad inquadrare *Le dernier des injustes* all'interno di un dibattito culturale che esula la contingenza del singolo film e che abbraccia invece media e opere diverse. Anche perché allo spettatore sorge una domanda: perché Lanzmann decide proprio adesso di rimettere mano ad un'intervista registrata a Roma nel lontano 1975, pensata per il film-monstre *Shoah* e poi confluita a distanza di quasi quarant'anni in quest'opera della durata di tre ore e quarantacinque? La ragione principale risiede sicuramente in una tendenza recente della storiografia tesa a rivalutare il ruolo dei consigli ebraici all'interno della Shoah e le singole responsabilità; per troppo tempo gli anziani a capo di queste perverse strutture di autodistruzione sono stati considerati dei traditori del proprio popolo, persone incaricate dai nazisti di organizzare lo sterminio dei propri simili, una vera aberrazione.

Solo recentemente grazie al lavoro congiunto di storici, sociologi e psicoanalisti queste figure hanno riacquisito la propria grandezza e la propria tragicità: moltissimi di loro, tra cui il rabbino Murelstein, intervistato nel film, hanno sfruttato il proprio ruolo all'interno dei campi per migliorare le condizioni dei propri compagni e per strapparne il numero maggiore possibile alla terribile morte che li aspettava. Il film di Lanzmann vuole difendere proprio questa tesi e lo fa abbracciando tre epoche diverse, attraverso una costruzione narrativa molto ben articolata e sapientemente alternata: l'epoca a cui risalgono i fatti evocati nel documentario, l'epoca in cui viene rilasciata l'intervista, l'epoca in cui l'autore rimette mano all'intervista.

Il 1944, il 1975, il 2012, tra una data e l'altra passano oltre tre decenni, un tempo infinito. Lanzmann appare invecchiato e affaticato in apertura del film, fermo sulla banchina di una stazione, frastornato dal rumore improvviso e violento di un treno in corsa:

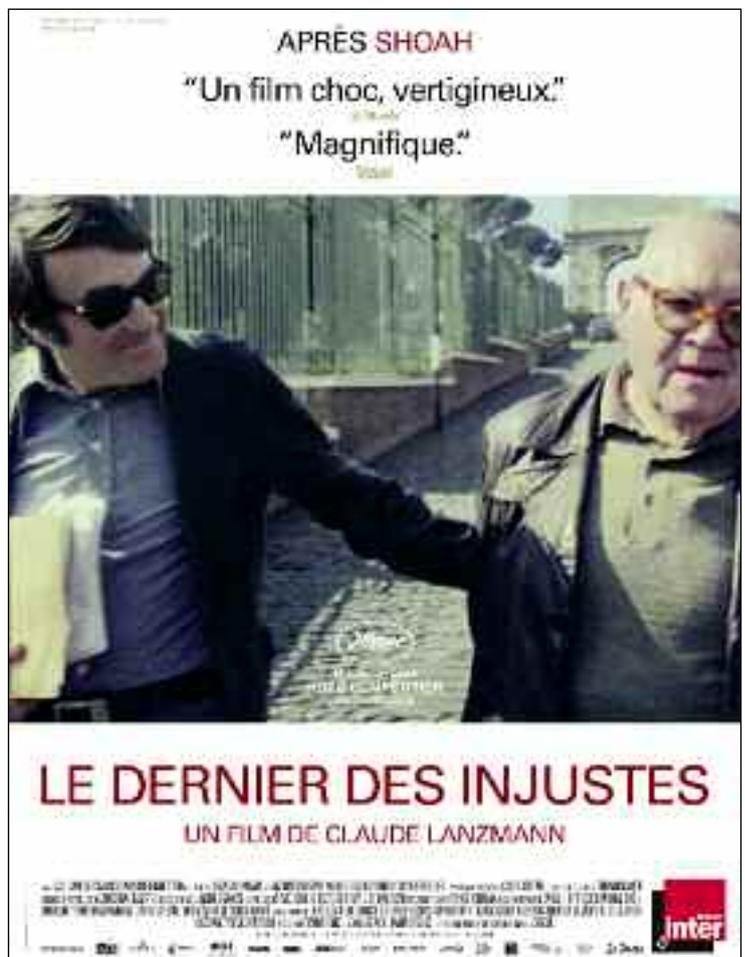
commenta, ritorna sui luoghi e fa scivolare le immagini di una contemporaneità stravolta accompagnandole con la sua voce austera e provocatoria, mai conciliante, mai comprensiva, sempre inquisitoria.

I suoi gesti, quelli sì, a volte possono essere empatici, come quando mette il braccio intorno alle spalle del rabbino per dimostrargli la sua comprensione, ma la sua voce difficilmente tradisce un'emozione che sia diversa dalla necessità, dall'urgenza di sapere attraverso ogni mezzo e con ogni forma di provocazione.

A questo punto occorre fare un'altra necessaria digressione: *Le dernier des injustes*, come abbiamo detto, si iscrive all'interno del film *Shoah*, è un'appendice di quest'ultimo, un recupero di materiali girati e non montati e integrati a distanza di tempo con altro materiale di diversa provenienza. Prima di questa appendice ve ne sono state altre due, nell'arco degli anni: *Un vivant qui passe* (1997) e *Sobibor, 14 octobre 1943, 16 heures* (2001). Il primo dedicato interamente alla testimonianza di Maurice Rossel delegato del comitato internazionale della Croce Rossa, recatosi nel 1943 a ispezionare il ghetto modello di Theresienstadt, di cui poi fu responsabile l'anno successivo lo stesso Marmelstein; *Un vivant qui passe* è strettamente collegato con *Le dernier des injustes*, al punto che potrebbero formare un dittico: da un lato, il punto di vista di chi passa e se ne va e non registra nulla di sospetto, straordinariamente ingannato dalla sapiente messa in scena nazista, dall'altro il punto di vista di chi sa e rimane, di chi partecipa con rassegnato silenzio alla macabra messa in scena e non può parlare, non può dire nulla e allo stesso tempo soffre perché la messa in scena è talmente raffinata che in nessun visitatore si insinua il germe del sospetto. *Sobibor* invece è uno straordinario racconto di avventura: l'unico tentativo di evasione da un campo di concentramento riuscito raccontato da uno dei suoi protagonisti, Yehuda Lerner, questo sì, un personaggio veramente affascinante (mentre il rabbino Marmelstein non possiede certo il carisma e la grandezza di un vero protagonista della storia, lo diciamo suo malgrado e nonostante la sua storia sia sotto molti aspetti molto toccante).

Le prime appendici di *Shoah* mantengono fede al rigore estetico e metodologico dell'autore, dal momento che sono film nei quali programmaticamente non vengono mai presi in considerazione filmati di archivio o documenti fotografici, l'unica immagine è quella mentale prodotta dal racconto dei sopravvissuti.

Lanzmann ha sempre rifiutato l'immagine d'archivio e la ricostruzione della Shoah (sono celebri i suoi strali contro film come *La vita è bella* di Benigni o *Schindler's List* di Spielberg); archivio e ricostruzione sono i due estremi entro i quali si gioca la mistificazione del trauma, il quale viene riassorbito da immagini di secondo ordine e acquisito passivamente da spettatori, convinti che l'immagine esaurisca l'immaginazione di un evento inimmaginabile. Ecco che il regista francese ha dichiarato più volte



che se durante i dieci anni di preparazione di *Shoah* si fosse imbattuto anche in un solo fotogramma con impresse le immagini delle camere a gas, lo avrebbe certamente distrutto.

Lo spettatore distratto dalle immagini ricorda solo quelle e tende a ricostruire un dato evento storico a partire dalle immagini che gli sono state mostrate, al punto che nell'immagine inizia e finisce il suo processo di conoscenza di un dato evento.

Secondo Lanzmann solo la testimonianza orale di chi è sopravvissuto o di chi è stato testimone in prima persona di un dato evento può rappresentare una valida fonte di conoscenza per lo spettatore, il quale ricostruisce il vissuto a partire dal racconto e riesce a dare forma nella sua mente ad una serie di immagini che, forse, si avvicinano al vissuto, ma che mai potranno combaciare, producendo un'immaginazione senza immagini.

Lanzmann ora, per la prima volta, rompe questo patto di ecologia etica dell'immagine e nell'ultimo film inserisce alcune immagini di repertorio, fotografie, illustrazioni e pur conferendo al film un dinamismo iconografico maggiore, incrina quella preziosa radicalità che avevamo imparato ad apprezzare negli anni.

Certamente le immagini di propaganda nazista del campo di Theresienstadt risultano a posteriori agghiaccianti, ma non aggiungono nulla al racconto di Rossel, il delegato della Croce Rossa o dello stesso Marmelstein. Forse una durata inferiore e un maggiore coraggio nel perseguire la scelta iconoclasta sposata con *Shoah* avrebbero giovato ad un film importante, ma non così profondamente umano e toccante come Lanzmann ci aveva sinora abituato.

La seconda vita di Andreas

La leggenda del santo bevitore

di Francesca Gisotti



Francesca Gisotti

Parigi, una sera di Primavera del 1934. Un clochard cammina, in un giorno uguale a tanti, lungo le rive della Senna. Un signore ben vestito gli viene incontro con passo sicuro. Con quest'immagine si apre il romanzo semi-autobiografico di Joseph Roth, *La leggenda del santo bevitore*, pubblicato postumo nel 1939 e sorta di testamento dello scrittore austro-ungarico (Roth morirà qualche mese prima della pubblicazione, dopo una vita di stenti e disperazione). Protagonista del romanzo è Andreas Kartak, un vagabondo originario, come Roth, dell'Impero asburgico, e con alle spalle una vita dolorosa, segnata dall'assassinio del marito della donna amata. Il carcere e poi un'esistenza di vagabondaggi, fino a quell'incontro che mette di nuovo tutto in discussione e offre la possibilità di una vita nuova. Il signore ben vestito consegna nelle mani di Andreas la cifra di duecento franchi.

Il vagabondo, rimasto nell'animo "un uomo d'onore", inizialmente li rifiuta, adducendo come motivazione l'impossibilità di riconsegnarli. Ed ecco allora l'inaspettata risposta dell'altro. Se e quando Andreas riavrà la somma, potrà riconsegnarla nelle mani del prete della Chiesa di Santa Maria di Batignolles. Qui, infatti, è custodita la statuetta di Santa Teresa, a cui l'uomo ben vestito è devoto e che ne ha determinato la conversione al cristianesimo. specularmente a quanto accaduto al benefattore, anche a Andreas viene offerta, da questo momento in poi, l'occasione di una redenzione.

Nella sua vita, totalmente priva ormai di uno scopo, irrompe così una nuova missione, che non è semplicemente la restituzione del denaro, ma la realizzazione di un disegno più alto e dai contorni mistici.

La "seconda vita" di Andreas appare perciò miracolosamente caratterizzata da una serie di fortunati eventi. L'uomo, infatti, trova un lavoro, compra un portafoglio che scopre, casual-

mente, essere pieno di soldi, incontra un vecchio compagno di scuola divenuto un campione di calcio. Ogni volta riesce ad accumulare la cifra da restituire ma, ogni volta, accade qualcosa che ne ostacola la restituzione. Andreas, da tempo abituato a non dare importanza al denaro e a vivere alla giornata, diviene "vittima" di un'avidità mai conosciuta prima e dell'attaccamento ad uno stile di vita a cui non intende più rinunciare. Persone del passato, fra cui la bella Caroline, la donna per cui era finito in carcere, ritornano ad incrociare il suo cammino.

Il denaro appare ora l'unico mezzo per "correggere" quello che è stato e "riscrivere" un nuovo futuro. Una dipendenza, come quella precedente per l'alcool, che gli impedisce di raggiungere una piena libertà.

Una libertà a cui, per altri motivi, anche Roth aveva dovuto rinunciare. In esilio in Francia, dopo aver vissuto in Germania e averla abbandonata il giorno in cui Hitler era salito al potere, gli ultimi suoi anni sono caratterizzati dalla degradazione fisica ed economica.

Nell'impossibilità di risollevarsi personalmente, offre almeno al suo personaggio l'occasione di un riscatto. Ma per questa umanità di predestinati, anche la più vivida speranza è destinata a trasformarsi, ben presto, in un'illusione.

Con uno stile da cronaca giornalistica, Roth racconta una storia che, pur segnata da una catena di accadimenti straordinari, viene presentata come verosimile.

È l'avventura di un uomo in balia degli eventi ma, se si pensa al tragico anno in cui l'opera fu pubblicata, anche la lucida prefigurazione di un mondo sulla scia dell'autodistruzione.

Un mondo in cui la forza della Storia s'impone, con tale violenza, sulle vicende personali del singolo da rendere irrealizzabile ogni possibilità di autonomia determinazione.

Quello che resta, come unico margine di intervento sulla realtà, sembra essere perciò l'azione creativa. Andreas vorrà vedere, in una bambina incontrata per caso, la figura di Santa Teresa venuta a cercarlo, Roth regalerà al suo alter ego letterario una morte dolce, quella «morte così facile e bella» che, anche per sé, si sarebbe augurato.



Abuelas por la identidad

L'Ambasciata argentina di Roma promuove in Italia la campagna per il diritto all'identità

di Federica Martellini



Federica Martellini

Ottanta, ma una donna che a 36 anni si è messa sulle tracce della propria identità e nell'ottobre scorso si è presentata alla sede delle Abuelas a Buenos Aires. Gli esami del DNA, realizzati nei mesi successivi tramite la Comisión Nacional por el Derecho a la Identidad (CONADI), hanno confermato che si tratta della figlia di Liliana Isabel Acuña e Oscar Rómulo Gutiérrez, lei studentessa di agronomia, lui studente di economia, impiegato in una impresa metalmeccanica, sequestrati all'alba del 26 agosto 1976 dalla propria casa di San Justo, nella cintura urbana del Gran Buenos Aires, e da allora *desaparecidos*. Avevano 24 anni e Liliana era al quinto mese di gravidanza. Alla fine di dicembre del '76 nacque la loro bambina, come vengano poi a sapere i famigliari durante le lunghe, vane ricerche per tentare di riportarli a casa. Da allora hanno continuato a cercare quella bimba. Vilma Sesarego, la madre di Oscar, è stata una delle fondatrici delle Abuelas de Plaza de Mayo, nell'ottobre del 1977. È morta due anni fa, ma le cronache raccontano che l'applauso più commosso alla conferenza stampa in cui è stato annunciato il ritrovamento della "nieta 110" è stato per lei.

All'inizio erano solo dodici nonne, le *Abuelas argentinas con nietos desaparecidos* – questo il primo nome che si sono date – «dodici come gli apostoli», come raccontava qualche anno fa il giornalista Italo Moretti nel libro che ha dedicato a questa storia (*I figli di Plaza de Mayo*, Sperling&Kupfer 2002) e che è una bella galleria di ritratti e di vicende di nonne e di nipoti: le due

«È stata una gravidanza lunga 37 anni, che oggi viene finalmente alla luce». Con queste parole Ricardo Gutiérrez ha salutato il 6 febbraio scorso il ritrovamento di sua nipote. Lei è la "nieta 110", la 110° nipote ritrovata dalle Abuelas de Plaza de Mayo. Non più una bambina, come i primi nipotini rintracciati dalle nonne di Plaza de Mayo negli anni

generazioni che non sono scomparse.

Dai primi incontri in clandestinità, negli anni della dittatura, vestite con gli abiti della festa, nei caffè di Buenos Aires, facendo finta di prendere il tè per accompagnare le chiacchiere del pomeriggio; dalla prima volta che sfilarono con le altre *Madres*, in Plaza de Mayo dietro le foto delle loro figlie incinte; da quel primo appello pubblico che riuscirono a far pubblicare nell'agosto del 1978 acquistando le pagine di due quotidiani: «(...) Alle coscienze e ai cuori delle persone che detengono i nostri nipotini scomparsi, o li hanno adottati, o sanno dove si trovano. (...) Restituiteli alle famiglie. (...) Che il Signore illumini coloro ai quali i bambini rubati sorridono ignari»; da allora le nonne hanno fatto molta strada.

La costituzione, presso l'ospedale Durand di Buenos Aires, di una Banca nazionale di dati genetici ha permesso nel corso degli anni di ristabilire con certezza l'identità biologica, fino ad ora, di 110 figli di *desaparecidos*, ma la banca, alla quale i famigliari degli scomparsi possono accedere gratuitamente, custodisce oggi i campioni di DNA di tutte le nonne, anche a futura memoria. È un archivio prezioso nel quale, anche quando loro non ci saranno più, uomini e donne ormai adulti potranno avere la possibilità di rintracciare le radici della propria storia.

Lo scorso autunno, nel trentennale del ritorno alla democrazia in Argentina (10 dicembre 1983), l'Ambasciata argentina in Italia ha lanciato anche nel nostro Paese la campagna per il diritto all'identità. Si ritiene infatti che alcuni dei circa 500 bambini nati durante la prigionia dei genitori negli anni della dittatura militare e illegalmente dati in adozione possa-



Le foto di Vilma Sesarego, Liliana Acuña e Oscar Gutiérrez vengono mostrate da Estela Carlotto alla conferenza stampa in cui è stato annunciato il ritrovamento della figlia di Liliana e Oscar

no trovarsi in Italia.

La CRUI (Conferenza dei Rettori delle Università italiane) ha aderito e si è fatta promotrice di questa campagna e Roma Tre ha ospitato il 27 novembre scorso un incontro con la presidente delle Abuelas de Plaza de Mayo, Estela Carlotto; il ministro plenipotenziario dell'Ambasciata Carlos Cherniak; Enrico Calamai, che nel 1976 era console italiano a Buenos Aires e che, a dispetto dell'omertà e della complicità del suo stesso Paese, tanto si spese per quanti erano perseguitati da quella dittatura; il Rettore Mario Panizza e il prof. Claudio Tognonato.

Nel corso dell'incontro è stato proiettato anche il documentario *Nietos. Historias con identidad*, un film prodotto dalla tv pubblica argentina composto da una serie di clip-documentari, ciascuno dei quali racconta in tre minuti la storia di un nipote ritrovato, attraverso interviste, immagini, testimonianze e la voce narrante del gior-



Jorgelina Molina Planas

nalista Victor Hugo Morales.

A Roma sono state numerose le iniziative che differenti istituzioni ed enti culturali e di formazione hanno voluto legare alla campagna per il diritto all'identità.

La Casa della memoria ha ospitato, dal 18 novembre al 20 dicembre, la mostra *G.I.R. - Geografie interiori. Ricostruzione*, di Jorgelina Molina Planas, un'artista argentina che è stata una delle prime nipoti ritrovate dalle Abuelas de Plaza de Mayo. L'esposizione è un percorso di ricostruzione dell'identità dell'autrice attraverso vari linguaggi: pitture, disegni, installazioni, collage, fotografie, documenti, lettere e oggetti.

Gli allievi del Centro sperimentale di cine-



matografia hanno scritto e messo in scena il 18 e 19 dicembre, una serie di corti teatrali in cui si intrecciano differenti prospettive e punti di vista, vicende individuali e storia nazionale dell'Argentina, dalla dittatura ai giorni nostri.

Dopo oltre 36 anni la ricerca individuale di un gruppo di donne è diventata un simbolo che ha varcato i confini argentini. Oggi 110 figli di *desaparecidos* hanno potuto ritrovare, non certo senza passare attraverso percorsi individuali talvolta molto dolorosi, il filo delle proprie storie interrotte, riuscendo a ricongiungersi all'universo di emozioni, di ricordi, di ideali e di valori che li aveva partoriti. Ma «centinaia di identità restano ancora sequestrate» come scandisce la voce di Victor Morales in *Nietos*.

«Il tempo passa – scrivono le nonne nel comunicato rilasciato per il ritrovamento della “nieta 110” – noi famigliari vorremo avere la possibilità di abbracciare i nostri nipoti. Ormai sono uomini e donne, molti hanno dei figli, un lavoro, amici. Noi nonne desideriamo, con l'urgenza del tempo che corre via, che prendano animo a incontrarsi con la propria storia. Offriamo loro certezze e rispetto. A loro diciamo che non sono soli, che li aspetta la libertà».



Inaugurazione dell'Anno Accademico 2013-2014

di Mariangela Luiso - foto di Antonio Azzurro©



Mariangela Luiso

Il 9 dicembre 2013 l'Università degli Studi Roma Tre ha inaugurato il suo 22° Anno Accademico.

Le prime testimonianze ci giungono da coloro che lavorano all'interno dell'Università e toccano con mano quelle che sono le criticità ma anche i punti di forza del nostro Ateneo.

Simone Improta, rappresentante degli studenti, nel suo discorso ha messo in evidenza quanto sia necessario in un momento storico così delicato che Università si affermi sempre più come fulcro della formazione culturale, preparando i giovani all'ingresso nel mondo del lavoro, attraverso un'intensa attività di ricerca, elemento indispensabile per il progresso della società.

Alessia del Noce parla a nome del personale tecnico amministrativo e bibliotecario, ovvero di «chi contribuisce ogni giorno con serietà e dedizione a costruire l'identità di questo Ateneo». Nel suo discorso ha infatti messo in evidenza un nodo nevralgico per il miglioramento dell'Ateneo: primo fra tutti la partecipazione, «perché la moltiplicazione dei luoghi e delle occasioni di condivisione di scelte e obiettivi, il coinvolgimento del personale TAB, unitamente alla piena consapevolezza del nostro ruolo e delle nostre responsabilità generano senso di appartenenza e motivazione». Un'aspettativa che si fonda su una visione della «comunità accademica basata sulla condivisione». In questo senso un ruolo fondamentale lo svolge la formazione costante, «mirata, specialistica, di alto profilo» capace di «generare nuovi processi sinergici e virtuosi tra le attività della didattica e della ricerca e quelle tecniche amministrative e bibliotecarie».

Ad aprire l'anno accademico è il nuovo Rettore, prof. Mario Panizza. Nel suo intervento, ha denunciato la situazione di difficoltà in cui versa



l'Università italiana dovuta soprattutto alla scarsità di risorse ad essa destinate. «Alla cura dimagrante, che per alcuni aspetti è stata salutare, si sarebbe dovuta accompagnare un'adeguata terapia ricostituente, fatta di risorse, volte a premiare tempestivamente la valutazione della didattica e della ricerca. Roma Tre ha reagito con un riordino mirato a neutralizzare, almeno in parte, la contrazione delle risorse: razionalizzando didattica e ricerca e cercando nuove strade di finanziamento». Illustrando gli obiettivi istituzionali e le strategie di intervento posti alla base del Documento di Programmazione Triennale di Roma Tre, il Rettore sostiene che bisogna, innanzitutto, rilanciare la ricerca e cercare di stabilire un «circuito virtuoso tra quelle che sono le eccellenze e quella che è la ricerca di base». La didattica deve avere un collegamento diretto con la società civile: «bisogna lanciare il modello “imparare dall'esperienza”, promuovendo convenzioni con le istituzioni locali e con le associazioni pubbliche e private, al fine di canalizzare l'impegno competente degli studenti anche all'interno di attività socialmente rilevanti e pro-

fessionalmente costruttive». La Terza missione dell'Università, ossia il compito di diffondere le conoscenze prodotte al di fuori delle “mura accademiche”, deve confondersi con la didattica in un'operazione in cui l'Università deve essere decisamente il primo attore. Il tema edilizio è quello che deve rendere sempre più solido il rapporto tra l'Università e la città. Sono questi gli obiettivi principali che devono essere miscelati attraverso delle relazioni internazionali sempre più solide. La Presidente della camera dei Deputati Laura Boldrini, ha concluso l'inaugurazione con una prolusione dal titolo: *Il ruolo sociale dell'Università: sviluppo, innovazione, coesione*.



«Fare da polo di attrazione per i giovani in fase di formazione», sostiene la Presidente della Camera, «significa immettere nel corpo vivo di una città una corrente di energia, di creatività e di speranza che può fare la differenza nel futuro di una comunità». Roma Tre rappresenta una realtà giovane e importante, continua ad attrarre migliaia di studenti, promuovendo ricerca avanzata e cercando nuove opportunità di collegamento con il mondo del lavoro.

Fa notare la Boldrini che l'Italia è ancora lontana dagli obiettivi fissati dall'UE nell'ambito dell'agenda 2020 che prevede di raggiungere il 40% di laureati nella popolazione tra i 30 e i 34 anni. «Siamo a poco più della metà di quella soglia. È uno spreco insopportabile che 2 milioni di giovani tra i 15 e i 29 anni non studiano, non lavorano e non facciano formazione, che siano Neet (Not in education, employment or training), ossia una generazione persa». Ribadisce che, in tempi di crisi, spendere per scuola e università è «un investimento, è un fattore di ripresa non è un costo».

Occorre, allora, abbandonare quel modo di intendere lo sviluppo economico in termini puramente quantitativi e monetari, ribaltare quelle logiche di "lavoro usa e getta" e rendere nuovamente il sapere motore del progresso sociale. Per farlo l'Università ha bisogno di sostegni finanziari adeguati». Infine, un incoraggiamento ai giovani studenti: «I veri protagonisti del cambiamento siete voi. Per sfidare la crisi c'è bisogno di ostinazione, di competenze, speranza, generosità».



Vi proponiamo qui alcune immagini di Big Bambú, una gigantesca installazione realizzata dagli artisti statunitensi Mike e Doug Starn. Si tratta un intreccio di migliaia di aste di bambù che si sviluppa fino a circa 25 metri di altezza attraverso un metodo tradizionale di incastri e intrecci. La struttura è accessibile e percorribile dai visitatori.

Il progetto è stato realizzato per la sesta edizione di Enel Contemporanea, un programma di arte pubblica a cura di Francesco Bonami che si propone di riflettere sul tema dell'energia utilizzando i linguaggi dell'arte.

Big Bambú, presso il Macro Testaccio "La pelanda" è stato inaugurato l'11 dicembre 2012 e donata da Enel alla città di Roma.



«**T**he concept of Big Bambú has nothing to do with bamboo; it is the invisible architecture of life and living things. Every person, every culture has been built with this architecture, that architecture is chaos, random interdependence of moments, actions becoming interactions, trajectories intersecting – creating growth or change. Big Bambú is the medium of life – we all maneuver our own trajectories in life through the trajectories of every other individual. (...) Everything depends upon one another and the loads are distributed throughout, the interdependence is natural and fluid. There is not too much weight applied to any one thing. The organic growth carries the flow of the load downward and is the energy rising upward. The climbers that build it with us are part of the art – they are the agents that help it rise and reach. In the body of the organism of BB you see all the individual voices of the crew of rock climbers making countless decisions and tying countless knots in brightly colored cord – this is where the interconnections happen and the interdependence of the thousands of randomly directed poles is felt, this is what

creates the great unplanned structure, the dangling cords are the evidence. (...) Big Bambú is simplicity and complexity in the same breath. It resonates with life, it is alive, it's even conscious. Each Big Bambú sculpture is part of the same living organism, continually reconstructed from its own materials, persistently moving forward. This idea, for us, is about cultures, societies, relationships, me, you, and the world itself; all these are made of countless individual elements (or experiences) – all in some way interconnected to the others. (...)

Big Bambú doesn't play by any rules, you work it out as you go. It's free and instinctual and it flows. BB is an artwork that creates a "wildness", freedom and adventure; a wilderness, a mountain. I am connected to everything. I am everything. I am everything that ever happened and everything that ever will

happen. So are you. I always was and you always will be. It's written on every pole and every knot».

Doug&Mike Starn - www.dmstarn.com/



Università degli Studi Roma Tre - via Ostiense, 159 - www.uniroma3.it

