

L'INVITO

«Quando offri un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici, né i tuoi fratelli, né i tuoi parenti, né i tuoi vicini ricchi; altrimenti anch'essi inviteranno te e tu ne avresti il contraccambio, ma quando tieni un convito invita i poveri, gli storpi, gli zoppi, i ciechi; e sarai felice, perché non hanno di che ricompensarti; ma ne avrai ricompensa nella resurrezione dei giusti». (Lc. 14, 12-14)

... è venuto il tempo in cui, nè su questo monte, nè in Gerusalemme, adorerete il Padre... Ma viene il tempo, anzi è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità. (Gv. 4, 21-23)

n. 201

Autunno 2005 - Anno XXVIII

SOMMARIO

• Per un Natale di festa "alternativo" • Ritorniamo al pensiero forte • Il velo (islamico), che opprime e che libera, in un dibattito a Trento • Inumazione o cremazione? • La dignità umana fra kitsch e delificazione • Venezia 62: tra oriente e occidente (seconda parte)

Rinnovare l'abbonamento a L'INVITO

L'abbonamento: un regalo per la rivista, per voi, per qualche vostro conoscente interessato ai contenuti di cui ci occupiamo - temi da studiare con tempi diversi rispetto al fast-thinking cui ci costringe la contemporaneità.

**PER CONTINUARE ABBIAMO BISOGNO
DELL'AIUTO ANCHE DEI PIÙ DISTRATTI**

**S.O.S.
CAMPAGNA ABBONAMENTI
2006**

NON DIMENTICATE!

Il versamento di € 15,00 va fatto sul c.c.p. n. 16543381 intestato a L'INVITO - Via Salè, n. 111 - 38050 POVO (TN).

Disponibile presso
la Rivisteria di Via S. Vigilio e la Libreria Ancora di Via S. Croce

La comunità di San Francesco Saverio attingendo a una riflessione apparsa sul n° 198 de L'INVITO, ha proposto, a chi di questa comunità fa parte e a chi si vuole adeguare condividendola, questa sua elaborazione come vademecum per il Natale 2005.

La pubblichiamo in apertura di questo numero con gli auguri di buone Feste e con l'auspicio che in una logica alternativa entri anche la piccola spesa dell'abbonamento a L'INVITO per l'anno 2006 che ci auguriamo ricco di novità "alternative" politiche e religiose come contributo alla felicità di tutti.

Per un Natale di festa "alternativo"

La società dei consumi si è già da tempo impadronita delle feste natalizie. Si allerta di solito con largo anticipo a prenotare le nostre tredicesime. Quest'anno poi, forse per la crisi dei consumi, non ha nemmeno aspettato che passassero le Feste di Ognisanti per confezionare e trasmettere gli spot natalizi.

Ci domandiamo:

è possibile vivere "festosamente" queste ricorrenze senza venir fagocitati dalle leggi del mercato e dalla logica del consumismo che hanno imposto la loro signoria e la loro sovranità sul sacro e sul profano senza distinzione? E viverle "festosamente" queste ricorrenze senza sensi di colpa?

Proviamo come comunità di San Francesco Saverio a porre a noi e agli altri queste domande e a cercare insieme di dare a esse qualche risposta condivisa.

Il mercato tende a non lasciare pause né vie di fuga a nessuno.

Percorriamo l'elenco, forse approssimativo, dei bisogni indotti da feste e ricorrenze, con relative spese imposte, a cui per nessuno è facile sottrarsi:

appena finita l'orgia natalizia con l'Epifania che tutte le feste si porta via ecco subito le svendite e i saldi di fine stagione che ci accompagnano fino all'offerta di un'ampia gamma di maschere di carnevale sempre

più preconfezionate tra le quali si cerca di incastonare anche il cammeo di un San Valentino con innamoramento almeno virtuale per passare all'ottobre con spese floreali e non solo floreali di genere e subito dopo a quaresima inoltrata la festa del papà che precede di poco le feste pasquali con uova sorprese e colombe poi la festa del lavoro e quella della mamma e siamo poco dopo a organizzare le vacanze estive sempre più onerose di annessi e connessi che ci traghettano all'autunno con zainetti griffati e diari illustrati e subito dopo la recentissima per decreto berlusconiano festa dei nonni in prossimità dei crisantemi (ovviamente) e per esorcizzare la morte eccoti importata dall'estero per imporla ormai come tassativa alle nuove generazioni la mascherata fuori stagione del dolcetto o scherzetto di Halloween che ci globalizza tutti a stelle e strisce per introdurci di prepotenza nelle domeniche d'oro di cui ormai abbiamo perso il conto che in un crescendo dilatato a dismisura attraverso i vari santa claus ambrogini santa lucia tutti o quasi ormai senza più delimitazioni regionali ci portano in braccio a un Babbo Natale onnivoro con albero bambinello e presepe incorporati famelico di tredicesime che ci consegna già in sovrappeso

peso allo spumante e ai botti di capodanno per lasciare infine alla befana il compito di prosciugare gli spiccioli residui che in qualche zona fossero sopravvissuti ai precedenti assalti. Abbiamo volutamente tralasciato in questo lungo capoverso le virgole per dare anche così il senso di una continuità senza soluzioni e senza respiro a cui siamo sottoposti.

Gli antropologi ci hanno raccontato da tempo che in certe tribù delle popolazioni precolombiane e forse anche altrove, esisteva una tradizione denominata "potlach" in base alla quale, a turno, i clan famigliari erano tenuti a dissipare in generosità a favore della comunità tutto il patrimonio accumulato fino a ridursi in povertà. Era un sistema che, come forse il giubileo biblico (che peraltro risulta più enunciato che applicato), tendeva a garantire una forma di egualitarismo sostanziale e a render vana l'avidità di accumulo e di possesso.

Il mercato invece, pur con l'occhio attento al patrimonio, non offre turni per l'impoverimento.

Anzi!

Stimola tutti all'accumulo e all'arricchimento, occultando la consapevolezza che il successo sarà di

pochi e a spese di altri. Convince che per essere più ricchi bisogna consumare, altrimenti il PIL diminuisce e ci trascina tutti in povertà. Lascia ai due terzi del mondo il compito di sostenere con le loro risorse (saccheggiate) i nostri standard di vita obesi e affida allo strapotere militare (che nessuno sarà mai legittimato a chiamare terrorismo) la garanzia che questi standard non vengano messi in discussione. Stabilisce con le sue ferree leggi della domanda e dell'offerta i ritmi della nostra vita e dell'altrui. Colpevolizza chi non riesce e chi soccombe. Affida al successo la legittimazione del percorso per raggiungerlo.

Questo è, tutt'al più, il "potlach" non virtuoso che ci è riservato.

Difficile pertanto meravigliarsi che questo potere onnivoro, legittimato dalla "libertà" e dalla "democrazia", si sia impadronito anche dei recinti del sacro e li abbia resi funzionali (non senza complicità religiose) ai propri scopi. E quando ci rendiamo conto che siamo trascinati nel vortice del consumo e dello spreco che ha trasformato anche il Natale, la festa della povertà e della kènosis di un Dio che si fa povero

e indifeso, in una kermesse di inutilità che si misura, a bilancio, in percentuali di mercato, è quasi inevitabile sentirsi afflitti da sensi di colpa che, per chi ci crede almeno, guastano la festa.

E' possibile sottrarsi a questa spirale e ritrovare il senso del mistero e della "festa", quella vera, non quella imposta dai bisogni indotti e dalle esigenze del mercato?

E' possibile celebrare un Natale "altro" in grado di ripristinarne il senso genuino del mistero per restituirlo alla fede, senza per questo privarlo della sua dimensione di festa? Una dimensione di festa in cui possa realizzarsi ancora quel passaggio dalla magia alla poesia che conserva il fascino del mistero, dove la fede può riscoprire, col presepio francescano, che la beatitudine si sposa con la povertà - come dice il vangelo?

Un Natale "altro" potrebbe consistere anche in alcune piccole scelte di comportamento non certo in grado di condizionare il mercato, ma almeno in grado di contribuire a riportare questa festa nel solco della fede per chi crede; e che potrebbero essere condivisi anche da chi ha fatto una scelta di agnosticismo serio, quello cioè che rifiuta sia di cadere nell'ido-

latria del mercato sia di annoverarsi nelle file di quegli atei devoti tanto cari a coloro che le radici cristiane preferiscono scriverle sulla carta piuttosto che cercare, con un minimo di coerenza, di imprimerle nelle coscienze. (San Paolo ai suoi tempi distingueva tra circoncisione della carne e circoncisione dei cuori, ma oggi chi se ne ricorda?).

Potrebbero essere scelte di comportamento natalizio:

- considerare i mercatini di Natale templi di un'idolatria che non merita nessun pellegrinaggio né presenze per atti secolarizzati di culto e di oboli;
- evitare accuratamente qualsiasi tipo di spesa nei giorni di domenica e di festa;
- fare le spese (sobrie) per rendere festoso il Natale nei giorni feriali e nelle reti del commercio equo e solidale;
- compiere qualche gesto penitenziale di generosità individuale, familiare e comunitario per partecipare (per interposte persone almeno) di quella beatitudine che il vangelo riserva ai poveri e di cui le dinamiche dei desideri imposti ci privano;
- aprire gli occhi sui presepi "alter-

nativi" (= altrimenti nati e vissuti), che il mondo e le liturgie edulcorate cercano di nascondere, per scorgervi la vera presenza *reale* di Gesù;

- e fare festa, sì, come i bambini, quale condizione per entrare nel regno dei cieli.

Potremo così - piccolo gregge residuale di credenti - assumerci il compito di ridare senso, visibilità e memoria vissuta, anche all'osservanza del terzo comandamento: "ricordati di santificare le feste". La festa (che dovrebbe ricuperare il significato doveroso del sabato del patto del Sinai e del riposo di Dio dopo la creazione, e dell'uomo dopo il lavoro) santificata in quanto e come giorno unico in cui si sospende la logica dell'utile e della causalità, per mettere gioiosamente un piede, almeno, nel mondo della libertà, come segno e pregustazione del "mondo a venire", di cui essa, la festa (il sabato), è, nelle parole ("Devarim") del patto dei due contraenti, anticipazione e paradigma. Così la festa potrebbe ridiventare la memoria gioiosa e profetica del punto a capo, del nostro possibile potlach, delle nostre responsabilità di appartenenti al mondo della ricchezza maldistribuita e colpevole.

Ritorniamo al pensiero forte

di Nino Di Gennaro

Proviamo a misurare l'enorme scarto che si è ormai consolidato tra la densità dei problemi che emergono a livello nazionale, europeo e mondiale e la fragilità del dibattito culturale e politico che si sviluppa nel nostro paese. Corriamo il rischio di essere travolti da un forte e deprimente disagio.

Il disordine mondiale e la crisi dell'Onu riaprono la strada a nuovi e terribili conflitti armati e nuovi falchi di varia ispirazione hanno facile gioco a riproporre l'uso della forza come strumento legittimo e necessario per la soluzione di vitali problemi economici e politici, con annesso uso di torture e bombe al fosforo. Il dibattito politico italiano si esaurisce nello sterile scontro tra fans di Bush che inneggiano alla nuova democrazia irachena promossa da generosi e disinteressati liberatori, oppositori della guerra che considera-

no il terrorismo una meccanica ed inevitabile conseguenza della politica liberista, oppositori che non vogliono rompere con gli Usa, equilibristi che disapprovano l'intervento ma sostengono la presenza militare straniera in Iraq: il tatticismo e la contingenza a dettare linee che non aprono prospettive, ma corrono dietro agli eventi.

L'Europa attraversa una crisi gravissima, lasciando campo libero allo strapotere statunitense e all'agguerrita ascesa delle potenze asiatiche. L'Italia è costretta a fare i conti con avventuristiche incursioni nell'architettura costituzionale: e dal federalismo di Cattaneo approdiamo, increduli, al leghismo di Calderoli!

L'economia mondiale tende a distruggere ogni spazio di solidarietà in nome della privatizzazione e della globalizzazione. In Italia si susseguono per settimane dichiarazioni

sulle telefonate di Fazio, un Governatore della Banca d'Italia sfiduciato dal capo del governo per opportunistica convenienza tattica, e che in qualsiasi altro paese europeo sarebbe caduto in meno di ventiquattro ore; e intanto non sappiamo nemmeno se i conti dello Stato sono veritieri!

Nel mondo si è aperto un dibattito inedito e per molti aspetti sconvolgente sulle responsabilità della scienza nei confronti dell'etica. In Italia siamo stritolati tra un uso strumentale della religione che porta al peggiore clericalismo e un atteggiamento difensivo che protesta contro le ingerenze della gerarchia ecclesiastica senza avere un orizzonte etico in cui inserire le scelte di libertà che si invocano: e continua la deprimente sequela di dichiarazioni sulla legittimità degli interventi di Ruini in merito alle scelte politiche (il problema non è Ruini che proclama, ma cosa diciamo noi in alternativa a Ruini: o no? o non sarà, per caso, che ci manchi una visione autonoma?)

Dibattito deprimente.

Responsabilità certo della volgarità berlusconiana, cinica conseguenza della legittimazione di un'ideologia che non si fa scrupolo di considerare soggetti di diritti solo la donna

e l'uomo proprietari e di anteporre l'interesse individuale a quello collettivo: immorale è lo Stato che esige le tasse, non chi crea fondi neri e falsifica bilanci per evadere o per corrompere; quindi, riduzione delle tasse a favore dei ricchi, depenalizzazione del falso in bilancio, legge salva-Previti.

Ma conseguenza anche di carenza di quel 'pensiero forte' che troppo disinvoltamente tanti maîtres à penser (anche di sinistra) hanno dichiarato ormai superato e non più perseguibile.

Certo nessuno ha nostalgia di ideologie al limite del dogmatismo che pretendevano di mettere le brache alla storia, riducendo la complessità del reale in un astratto schema organico e chiarificatore e tracciando suggestivi percorsi lineari e razionali verso magnifiche sorti e progressive. Abbiamo imparato a partire dai limiti della condizione umana per la ricerca di un senso che orienti e non predetermini soluzioni. Ma lo sforzo per ricomporre un orizzonte strategico che guidi i nostri passi verso un miglioramento della condizione umana è altra cosa. Non è affatto necessario arrendersi alle logiche del tatticismo, più o meno onesto, più o meno necessario, per dare

sviluppo coerente alla giusta critica contro l'organicismo velleitario delle ideologie del passato. Se si abbandona la ricerca di un quadro organico di valori e di prospettive in cui inserire le scelte economiche e politiche contingenti, resta solo il tatticismo di chi persegue di giorno in giorno l'obiettivo che sembra nell'immediato più utile. E tale tatticismo, occorre dircelo con franca brutalità, se per la Destra è pane quotidiano, per la Sinistra è esiziale, è la fine. Non si riesce più a discutere di futuro. Siamo tutti appiattiti sul presente: si fa politica con le dichiarazioni di oggi che rispondono alle dichiarazioni di ieri a commento di fatti che si sono già determinati l'altro ieri. Raro che si apra uno spiraglio sui prossimi anni; non sto parlando dei prossimi decenni, che pure dovrebbero interrogarci, visti i sommovimenti che fanno tremare le nostre poche certezze, ma dei prossimi due o tre, quando, per dirne una, dovremo probabilmente fare i conti con una crisi finanziaria senza precedenti dello Stato.

Berlusconi può disinvoltamente affermare un anno che il maggioritario è la salvezza dagli inciuci e dalle nefandezze della prima Repubblica, e l'anno dopo affermare che il proporzionale è il sistema più democra-

tico per esprimere la rappresentanza politica: il suo elettorato di riferimento, che in piena sintonia con Berlusconi assume l'interesse privato come unità di misura universale, non solo non avrà nulla da obiettare, ma plaudirà alla 'furbizia' del suo sagace laeder. La Sinistra vive invece di coerenza tra obiettivi immediati e prospettiva ideale di lungo periodo: anzi, credo si possa dire che una delle ragioni di essere della Sinistra è proprio la volontà di proiettare nel futuro le scelte di oggi, di legare cioè l'interesse immediato non solo a quello generale ma anche a quello delle generazioni future: tutte le culture di tutte le sinistre ci hanno sempre aiutato a mantener vivo il senso del futuro e della speranza. Ma non si può pensare al futuro e dare speranza se non si hanno prospettive strategiche verso cui muoversi, ovviamente con tutta la duttilità, il gradualismo e la prudenza che le dure lezioni del passato ci hanno fatto riscoprire virtù alte.

La appassionata e consapevole partecipazione alle votazioni per le primarie del Centro-Sinistra e la maturità delle scelte che sono state operate dai cittadini hanno riproposto, a mio parere, proprio questa domanda radicale di senso, di prospettiva, di

'pensiero forte': la ricerca di una sintesi politica unitaria, ispirata a forte idealità e ancorata a sano realismo. È una domanda che chiede di riportare al centro delle scelte economiche e politiche la dignità di donne e uomini che oggi in ogni parte del mondo, a livelli diversi, dalle periferie di Parigi a quelle di Nairobi, è minacciata dalla 'religione del mercato'.

Solidarismo e speranza sono cardini comuni alla cultura socialista, cristiana e democratico-liberale: superare gli schematismi del passato per darsi nuove chiavi di lettura e intraprendere un cammino coerente di libertà dall'oppressione delle oligarchie dominanti è possibile e necessario; ma occorre avere coraggio e fiducia, e costruire progetti per il futuro.

L'interventismo del cardinale Ruini e della Cei, che sembrano ormai trovarsi a loro agio nelle vesti di una nuova formazione politica, oscilla pericolosamente tra alte finalità di evangelizzazione e terrena attenzione a corposi interessi materiali, e trova così ampia risonanza anche perché offre comunque chiari ancoraggi morali e una proposta di modelli che investono temi decisivi per il futuro dell'umanità. Certo, gli spazi lasciati vuoti dalla politica vengono anche

riempiti di esenzioni dall'Ici, di sovvenzioni per le scuole private, di immissioni in ruolo degli insegnanti di religione cattolica, di elargizioni così sfacciate da imbarazzare persone serie come il direttore di Vita Trentina, di proposte prevaricatrici come quella del ricorso ai guardiani della morale per contrastare le peccatrici che intendono ricorrere all'aborto, di ordinanze che reintroducono surrettiziamente l'obbligatorietà dell'ora di religione: insomma, oggi la Chiesa cattolica italiana nei suoi vertici gerarchici è di nuovo tentata dal clericalismo, sfruttando cinicamente il bisogno che Berlusconi e soci hanno di trovare una copertura 'morale' al deserto di valori che provocano le loro scelte economiche e sociali (per non parlare dell'appoggio alla guerra di Bush). Ma questo clericalismo è reso possibile anche dall'assenza di un chiaro progetto politico e ideale che sappia dare risposte laiche a istanze morali che la condizione del mondo ripropone con forza alla coscienza di noi tutti e che comunque hanno radici ancora forti nella società italiana.

Aprirsi al futuro significa immaginare soluzioni possibili per ideali saldi, a partire da un'elaborazione politica autonoma e originale.

Mi permetto un solo esempio.

L'area culturale che si riconosce nel centro-sinistra è in grado o no di elaborare una politica per un modello condiviso di serena convivenza familiare? Io ritengo di sì, anzi sono convinto che questo sia uno di quei temi 'forti' su cui si misura un 'pensiero forte'. Ritengo che la convivenza familiare sia un valore comune e riconosciuto da tutte le culture dell'Ulivo, anche se non ancorato a un modello dogmaticamente definito: si può convivere in modi diversi, decisiva è la qualità della convivenza; realizzare un rapporto privilegiato di solidarietà nella cellula familiare può essere la premessa per la costruzione di una società più solidale. Sorreggere le famiglie, tutte le tipologie di famiglia, da quelle consacrate da una religione a quelle costituite in convivenze, è un impegno alto che la politica deve assumersi. Ma se si vuole affrontare questo tema in termini non strumentali e tattici, ci si accorge che è un intero modello di struttura socio-economica che bisogna rimettere in discussione. Non è lanciando anatemi contro le coppie di fatto o i Pacs che si difende la convivenza familiare, ma rimuovendo le cause di natura socio-economica che ne ostacolano la stessa costituzione e la capacità di reggere alle difficoltà

della realtà quotidiana. Noi chiediamo a un'intera generazione di assumersi l'impegno serio di costituire una famiglia e di aumentare la natalità di questo paese e insieme la condanniamo a una condizione di precarietà, quando non di disoccupazione, che non ha eguali nella storia del nostro paese; per non parlare dei costi degli affitti e di una casa, o della carenza di servizi per la famiglia. Il centro-destra tenta di coprire con uno strumentale ossequio al dogmatismo cattolico l'attacco alla famiglia che opera quotidianamente con le sue scelte economiche e sociali. Se si ha il coraggio di un progetto, si ha anche il coraggio di affrontare seriamente un tema che non può essere lasciato alle scorribande dei neo-clericali o alle prescrizioni dogmatiche del cardinal Ruini. Una visione laica non significa sordità verso i valori e le istanze di questa o quella religione: significa ricercare una elaborazione autonoma che sappia ricomporre su un terreno d'intesa istanze e convinzioni che, pur ancorate a presupposti ideologici diversi, vogliono concorrere alla realizzazione del bene comune.

E la società italiana oggi ha urgente bisogno di guardare al futuro e darsi progetti per il futuro: con la scompar-

sa o il ridimensionamento dell'industria italiana da settori decisivi per lo sviluppo economico (elettronica, chimica, aeronautica, informatica, meccanica di precisione, forse anche industria automobilistica) quale progetto di rilancio industriale mettere in campo? Se lo stato sociale è messo in discussione dalla necessità di competere con le economie emergenti, quali scelte operare per salvaguardare un modello di assistenza e di perequazione sociale che ha consentito un parziale argine alle tante ingiustizie e ai pesanti costi sopportati per l'industrializzazione del nostro paese? Se lo sviluppo economico continua a realizzarsi, il caso più eclatante è quello della Cina, a danno di vasti strati sociali e a scapito dell'ambiente, qua-

le modello di cooperazione proporre per avviare a superamento il divario tra Nord e Sud del mondo? Se la maggiore potenza del mondo ha ormai deciso di imporre i suoi interessi liberandosi da ogni vincolo di responsabilità nei confronti del mondo (rifiutando ormai di sottoscrivere qualsiasi impegno che comporti l'accettazione di vincoli sovranazionali, siano essi tribunali internazionali o regole per la salvaguardia dell'ambiente), quale politica estera proporre in un'ottica europeista?

Se torniamo al pensiero forte riusciamo a dare una risposta a queste domande, anche se restiamo consapevoli dei limiti dell'agire politico e delle contraddizioni che ogni progetto deve scontare.

Il velo (islamico), che opprime e che libera, in un dibattito a Trento

di Silvano Bert

Dobbiamo ripensarci ancora, anche se sono passati dei mesi. Quell'incontro, all'Istituto Trentino di Cultura, è stato acceso, aspro persino. Io mi considero fortunato per avervi partecipato. Lo confido, alla fine, all'imam Aboulkheir Breigheche, e a sua moglie Mariam, ancora sorpresi per l'andamento della serata. I loro interventi sono stati i primi a criticare, con decisione, la studiosa musulmana chiamata a tenere la relazione introduttiva.

Un conto è sapere, perché lo abbiamo letto sui libri, che anche l'Islam è plurale, un conto è sperimentarlo in un dibattito che raggiunge toni inattesi di asprezza. I quotidiani ne hanno parlato in cronache attente e, a mio giudizio, rispettose.

Dunque ci sono più Islam, come ci sono più Cristianesimi, ed Ebraismi.

Ci sono cioè più modi di vivere la stessa fede. Ma anche ogni altra concezione del mondo, l'agnosticismo, e l'ateismo. E questo pluralismo, (inatteso in Italia), nell'età della globalizzazione interpella la laicità che nell'Europa moderna abbiamo elaborato per stare insieme, diversi. Fu la Riforma protestante, e le guerre di religione che ne seguirono, a costringere gli europei a inventare la laicità. Con la pace di Vestfalia (1648) lo Stato rinunciò alla verità in nome della convivenza. Le verità assolute vennero da allora affidate alla coscienza dei singoli.

Ho già ascoltato, a Trento, Raoudha Guemara, storica dell'Università di Tunisi, tre anni fa. Tenne la prolu-

sione all'Istituto di Scienze Religiose: "Le religioni al bivio. Io, donna musulmana, credo in Dio".

Del Corano allora propose un'interpretazione dinamica (non, cioè, letterale), tesa a rispondere alle domande, sempre nuove, che la società pone, nella storia che cambia. Le religioni (non solo l'Islam) – disse – sono minacciate nella loro stessa esistenza, se non sanno misurarsi con "l'altro da sé": lo richiede il processo irreversibile della globalizzazione.

La domanda chiave riguarda la donna: il Corano ne valorizza l'egualianza e la differenza, ma il mondo musulmano (le istituzioni religiose, politiche, culturali) della donna ha paura, perché essa rappresenta l'ignoto. La donna musulmana è perciò chiamata alla lotta, per emanciparsi. La conclusione della studiosa allora fu: "Credo in Dio perché credo in me stessa, nell'altro, nel tempo storico in cui sono nata". La relazione mi fece una grande impressione, e questa sera sono venuto per riascoltare la professoressa di Tunisi.

In questa occasione la storica tunisina parla de "La donna musulma-

na emigrata in Europa". Non mi pare riduttivo, (come sembra invece all'imam, e ad altri), ma di grande efficacia retorica l'oggetto particolare attraverso il quale sceglie di analizzare il tema più generale. Il "velo" (cosiddetto "islamico" - ripete più volte) è una metafora che evoca bene, per noi occidentali, la relazione complessa, straniante, fra sé e l'altro da sé. Fra tradizione e modernità, fra identità e diversità, fra religione e politica.

L'esegesi del Corano è ricca di citazioni, e si conclude con l'affermazione che "Maometto non impone il velo alla donna". L'analisi storica usa gli strumenti della storiografia e della teologia femministe: "è invece l'integralismo crescente, in vari paesi, che impone il velo alla donna, ma così la opprime, e strumentalizza la religione a scopi identitari".

L'ascoltatore italiano (io almeno) sa bene, con la sua cultura religiosa approssimativa, di non potere confermare o smentire le tesi della relatrice. Ne sente congeniale, però, la modernità progressista, che vuole emancipare la donna dall'oppressione, maschile, religiosa, politica.

Ma un tarlo - mentre ascolto - mi prende: un interrogativo imbarazzante. Io ho sempre ammirato la Francia,

per come ha separato, laicamente, lo Stato e le Chiese, la religione e la politica. Ma la recente legge che proibisce a scuola i "segnali religiosi", e quindi il velo islamico, mi è parsa, confusamente, una risposta non convincente, quasi una caduta nella "religione del laicismo". E il discorso di Raoudha Guemara, sul velo, anche se non la nomina mai, mi sembra proprio legittimare la legge francese. Di una Repubblica, che in nome della libertà illuministica, per emancipare la donna dall'oppressione, finisce per negarle la libertà.

Non ho il tempo di elaborare la contraddizione che si è fatta strada dentro di me, che scoppia, infuocata, perché appassionata, la contestazione alla relatrice, e alle sue tesi. Da parte delle donne, e degli uomini, islamici, presenti in sala.

L'accusa alla professoressa è di non conoscere bene il Corano, né i "detti" del Profeta: altre citazioni, di specialisti, dimostrano tesi opposte alle sue. E quindi il legame fra velo e fondamentalismo è insostenibile. "Io porto il velo per scelta", afferma una giovane donna, "ma non vivo reclusa, i problemi della città sono i miei,

al fianco di tutte le altre donne italiane". "Il profeta vuole che la donna si mostri soltanto al marito", aggiunge una donna più anziana. "Perché chiama il Profeta, come gli occidentali, Maometto, e non Mohamad, come dovrebbe fare una credente in Allah?" - è l'accusa, penso, che alla storia di Tunisi brucia di più.

La critica, di Adel Jabbar, sociologo, diventa infine esplicitamente politica: la professoressa Guemara è un'emissaria della dittatura tunisina, "modernizzante", che vuole ingraziarsi i paesi occidentali accusando di fondamentalismo le donne che portano il velo.

L'ascolto è istruttivo, anche quando il clima si infiamma. Intervengono anche due donne italiane. "Io sono atea, ma imbarazzata dalla relazione di questa sera", dice la prima. La sala, affollata, è divisa, e lo dimostrano gli applausi espressivi, convinti. Il moderatore è in difficoltà. Rimpicciolito nel mio angolino, io mi domando da quando, a Trento, in Italia, in un dibattito pubblico, non ci si scontra con serietà, con foga, su come si legge la Bibbia.

La seconda donna italiana respinge l'accusa rivolta all'Irc di non essere pluralista, complice addirittura di una dittatura. In altre occasioni anch'io, per la verità, ho sentito relatori, islamici, di orientamento opposto a Guemara. Lo scorso anno il prof. Mahmur Aydin, turco, sostiene - Corano alla mano - che il processo di secolarizzazione è opera di Satana in persona, e che ogni credente ha quindi il dovere di opporsi, con tutte le forze, alla laicità. Fu Giampiero Bof, teologo cattolico, in quella occasione, a ribattergli senza gridare, ma con fermezza.

E tuttavia anche questa accusa pone un problema reale. Ormai, nell'Italia, nel Trentino, un Istituto di Scienze Religiose gestito da un "punto di vista" cattolico, seppure illuminato da un direttore come Antonio Autiero, non garantisce più una società pluralista. Se vogliamo convivere dobbiamo capirci. In una società multiculturale nascono nuovi problemi, difficili: sulla moschea, sul cimitero, sull'insegnamento religioso a scuola, sul matrimonio, sul diritto di voto, sulla gestione dell'Isr.

Io mi sento spaesato. Ho appena imparato a dire "islam" e non "islamismo", e questa sera sono investito, nel dibattito fra musulmani, dal binomio Maometto / Mohamad. Alcune divergenze, fra gli islamici, ripercorrono un dibattito storico, lungo, all'interno del Cristianesimo e dell'Ebraismo: il libro sacro va letto alla lettera, o si applica ad esso il metodo storico-critico?

"Si vestano come vogliono" - sento dire da alcuni, laici, che così pensano, tolleranti, di aver risolto il problema per sempre. Ma non è un vestito, il velo: esso ha a che fare con l'universo simbolico. Con tutta evidenza, l'indifferenza non basta.

Ho letto la recensione di un libro, curato da due femministe, Monica Lanfranco e Maria G. Di Rienzo: "Senza velo. Donne nell'Islam contro l'integralismo." (Ed. Intra Moenai). Il titolo riprende la tesi sostenuta questa sera dalla relatrice. E non penso parli soltanto della Tunisia. E poi è una dittatura la Tunisia, come accusa Adel Jabbar? Io proprio non lo so, e Raoudha Guemara si difende (ma debolmente): "non insulto il mio paese da una cattedra italiana".

Ma, soprattutto, come conciliare questa tesi, che è l'integralismo a im-

porre il velo alle donne, con Nabrysa che lo ha rivendicato, questa sera, come una scelta di libertà? Nel velo, che viene da lontano, in questo secolo appena iniziato, c'è una polise-mia di significati che ci mette in crisi, noi occidentali. Ida Dominijanni, con una parola difficile, vi vede "la sincronicità dell'asincrono", una frattura portata dalla globalizzazione nel

tempo lineare del progetto moderno.

Quante cose dobbiamo imparare. Nessuna religione, nessuna cultura, è innocente, e potente. In Occidente abbiamo elaborato, per stare insieme, diversi, la laicità. Un cammino non ancora concluso, come sappiamo bene, nemmeno per noi italiani. E già sottoposto a esigenze di ricerca nuova, da sperimentare con altri, che arrivano.

Inumazione o cremazione?

di Pier Giorgio Rauzi

L'arcivescovo di Trento monsignor Luigi Bressan al cimitero nell'omelia della messa di Ognissanti invitava a privilegiare l'inumazione del cadavere in quanto più corrispondente alla tradizione cristiana, rispetto alla cremazione. Un invito che la stampa locale e nazionale riprendeva e forse enfatizzava dando vita a un dibattito a più voci con le ovvie rimostranze di coloro che da tempo si sono fatti carico non solo di sollecitare la prassi della cremazione, ma anche di dimostrarne la liceità morale e la pari dignità rispetto all'inumazione e ad altre soluzioni del problema posto dalla collocazione dei cadaveri di coloro che ci hanno preceduto.

In questo dibattito ho trovato anzitutto quantomeno curioso e interessante, dal punto di vista dell'ecumenismo, che sia stata una signora della chiesa valdese Florestana Piccoli Sfreda, in un suo intervento, a richiamare al vescovo il paragrafo 2301

del catechismo della chiesa cattolica nella sua ultima versione del 1992 per quanto dice a questo proposito: *"La Chiesa permette la cremazione, se tale scelta non mette in questione la fede nella risurrezione"*. Di solito erano i vescovi che ci facevano imparare bene il catechismo e che ne verificavano la diffusa conoscenza. Ma anche questo può essere interpretato come un segno dei tempi.

Riprendiamo per i lettori de L'INVITO alcune note sull'argomento che mi sono state sollecitate da un quotidiano locale.

La tradizione cristiana per la sepoltura dei defunti dai tempi delle catacombe si adegua alle modalità che trova lì dove il cristianesimo viene progressivamente affermandosi; sviluppa poi via via una propria elaborazione del lutto che evolve attraverso i secoli e che anche dal punto di vista architettonico riesce a far proprie altre sensibilità culturali assimilate: dai mausolei barbarici

(la tomba di Teodorico per fare un riferimento tra i più noti) ai sarcofagi mutuati dall'antichità classica. Ma è a partire dal secondo millennio dell'era volgare che in ambito cristiano si sviluppa attorno all'universo simbolico mirabilmente sintetizzato nella sequenza della liturgia dei defunti (il Dies Irae) l'esigenza e la richiesta di una sepoltura *"ad sanctos"*, che significa il desiderio di essere sepolto quanto più possibile vicino alle reliquie dei martiri (il martirio è stato per molti secoli l'unica forma di santità riconosciuta), reliquie che stanno alla base dell'altar maggiore delle cattedrali e delle chiese. Una vicinanza che si riteneva propiziasse l'interposizione dei santi (martiri) in favore del defunto di fronte all'inesorabile giudice supremo visto come colui che legge, nel *"liber scriptus"* e immutabile della vita del defunto, il contenuto in base al quale emettere la sentenza senz'appello. Inevitabilmente il posto per le tombe e per i sarcofagi intorno e vicino all'altare e all'interno delle chiese è esiguo e allora il perimetro per il riferimento *"ad sanctos"* si allarga all'esterno sul sagrato e nei cimiteri collocati tutt'intorno alla chiesa.

La gerarchia sacra e profana si conferma così anche dopo la morte nell'accaparramento di questi spazi

protettivi vicini all'altare, ma di inumazione si può parlare tecnicamente solo per le sepolture esterne alla chiesa, destinate a chi conta meno nella chiesa e nella società.

In contrasto con questa distribuzione privilegiata delle sepolture sono le quasi contemporanee "danze macabre", dove la morte viene presentata come livellatrice delle distanze gerarchiche sia religiose che sociali.

Sarà l'"invenzione" medioevale del purgatorio a innescare il meccanismo dei suffragi e delle indulgenze, che ben presto degenereranno in privilegi mercantili e in simonie contro cui Lutero da uomo di fede e più tardi Foscolo da poeta laico reagiranno con condivisibile efficacia.

Le esigenze della medicina e dell'igiene portano poi, con la modernità, ad allontanare, anche per legge, i cimiteri dal contesto urbano; mentre il progressivo inurbamento con sovraffollamento antropico dei centri urbani costringe a fare i conti con le difficoltà che il sistema dell'inumazione porta con sé. A prima vista infatti questa tradizione sembra avvolgere i resti mortali in un'aura di sacralità al momento del funerale, ma al momento della riesumazione, sempre più ravvicinato nel tempo per necessità logistiche, l'aura di sacralità si

muta facilmente in dissacrazione dei poveri resti ancora ben lontani, per il poco tempo trascorso nella fossa, dall'avvenuta polverizzazione in "sacre ceneri", a cui ogni anno richiama il mercoledì che introduce alla Quaresima. Dissacrazione che può in parte (e non sempre) essere evitata solo da coloro che il reddito colloca nella fascia di chi può permettersi la spesa sempre più consistente e onerosa della tomba di famiglia. (E siamo di nuovo all'affermarsi di una gerarchia post mortem). Queste difficoltà logistiche inoltre costringono oggi, sempre più frequentemente anche da noi, a provvedere alla sistemazione dei cadaveri in loculi a più piani che con l'inumazione proprio non hanno nessuna parentela, nemmeno in termini simbolici. Se infatti intendiamo per inumazione (in humus) quella specie di sacra restituzione alla madre terra da cui il creatore ci avrebbe tratti, la collocazione in loculi scaffalati fuori terra, con i cadaveri racchiusi in bare di zinco piombate, questa restituzione non riesce proprio né a realizzarla né a significarla. Senza dimenticare inoltre che nel nostro meridione da sempre questa è la prevalente prassi di sepoltura nei cimiteri, non l'inumazione.

Non sono pertanto convinto che la tradizione cristiana privilegi più

di tanto l'una o l'altra soluzione, fermo restando la più che legittima preferenza del vescovo e di chicchessia. Tanto più che la scelta della cremazione non impedisce – come l'esperienza ormai dimostra – una celebrazione liturgica a pieno titolo del funerale e una più che dignitosa collocazione dell'urna cineraria nei cimiteri come luoghi importanti della memoria, della memoria affettiva, della riflessione e, per chi lo vuole, della preghiera.

E' vero che la secolarizzazione non è ancora riuscita a dotarsi – come per altri momenti sociali della vita (vedi il matrimonio - per esempio) – di una convincente ritualità laica per l'elaborazione del lutto. Di conseguenza qualche volta succede che il rifiuto coerente di una ritualità religiosa può correre il rischio di liquidare il momento del commiato in modi imbarazzati e spesso penosi che rendono inefficace la stessa importante necessità di questa elaborazione. Ed è vero anche che in casi del genere, di cui sono stato testimone, la cremazione può contribuire ad accentuare questo disagio. Non a caso e proprio per queste ragioni in molti crematori si stanno opportunamente allestendo strutture adatte a un momento di commiato elaborato in modo da venire incontro a questa "sacrosanta" esigenza.

Ma anche per chi fa riferimento alla tradizione cristiana oggi il vero problema da porre all'ordine del giorno non mi sembra tanto quello delle modalità di smaltimento dei cadaveri, quanto piuttosto la proposta di un universo simbolico sostitutivo di quello "giudiziario" (che peraltro per un millennio ha contribuito efficacemente al disciplinamento delle masse e ha mirabilmente sollecitato la vena degli artisti) divenuto irrimediabilmente obsoleto e perciò saggiamente mandato in disuso dalla riforma liturgica del concilio Vati-

cano II°. Si tratta – ecco il problema – di elaborare e proporre un universo simbolico in grado di testimoniare oggi credibilmente, in un mondo secolarizzato, una fede pur problematica nella risurrezione. Ma questa elaborazione per essere credibile avrebbe forse bisogno di strutture di plausibilità adatte ai tempi, da cercare tutti insieme, vescovi e laici, ognuno con le proprie responsabilità, in un contesto, di cui bisogna prendere atto, che ha fatto della morte un rimosso sociale inevitabilmente e drammaticamente patogeno.

Riceviamo e proponiamo ai nostri lettori questo contributo di Avishai Margalit, Shulman Professor of Philosophy, Hebrew University, Jerusalem, come riflessione su un'attualità problematica che quotidianamente ci colpisce per la regressione umana a cui la nostra cosiddetta civiltà sembra sempre più incline nelle sue pretese globalizzanti.

La dignità umana fra kitsch e deificazione*

di Avishai Margalit

1. Onore orizzontale ed onore verticale

Che cosa c'è di così grande negli esseri umani da far sì che tutti e ciascuno siano degni di rispetto morale? Rispetto, attenzione, non per ciò che essi fanno bensì per ciò che essi sono. Il rispetto per gli esseri umani somiglia in modo singolare al rispetto aristocratico: essere stimato per ciò che sei e non per ciò che fai, laddo-

ve ciò che sei dipende dal tuo albero genealogico. Nel caso del rispetto per gli esseri umani la famiglia in questione, come si suol dire, è la famiglia dell'Uomo.

In realtà, fra l'onore sociale aristocratico e l'onore morale (il rispetto) per gli esseri umani in quanto tali c'è un'enorme differenza. L'onore sociale è tipificato attraverso due dimensioni: una verticale, il rispetto che devi a coloro che si colloca-

* *Human Dignity between Kitsch and Deification*. Traduzione di Serena Marcenò. Una versione preliminare di questo saggio è stata presentata dall'autore al seminario organizzato presso l'Università di Palermo nell'ambito del Dottorato di Ricerca in «Diritti dell'uomo: evoluzione, tutela e limiti», il 12 gennaio 2005.

no sopra di te, ed una orizzontale, il rispetto che devi ai tuoi pari. L'onore morale viceversa ha una sola dimensione, quella orizzontale. È un rispetto che si estende a tutti gli esseri umani, persino ai criminali più disgustosi o ai mentalmente disabili. Persino i cadaveri devono essere destinatari di rispetto: i corpi dei morti, anche quelli dei nostri nemici, non sono cadaveri di animali e si pensa che debbano essere trattati differenzialmente; ed è questa differenza che manifesta il rispetto.

Fra l'onore sociale ed il rispetto morale si può creare una tensione notevole, dal momento che potremmo essere chiamati a rispettare individui che socialmente disprezziamo. Auden nel 1930 pose un'epigrafe alle proprie poesie: «Onoriamo l'uomo verticale, se ne siamo capaci, anche se diamo valore solo a quello orizzontale». Forse voleva dire che possiamo onorare solo i morti, che giacciono orizzontalmente, e siamo incapaci di onorare i vivi, quelli che stanno ancora eretti verticalmente? O forse aveva in mente un gioco erotico? Non saprei, ma la mia visione è esattamente opposta a quella di Auden: ciò che mi preme è «Onoriamo l'uomo orizzontale, se ne siamo capaci, anche se diamo valore solo a quello verticale», ovvero: occupiamoci del

solo onore orizzontale, che attiene al rispetto morale, anche se è dell'onore sociale verticale che di solito ci preoccupiamo.

Ho detto che il rispetto è una relazione esclusivamente orizzontale. Si potrebbe obiettare: «È vero, il rispetto morale fra gli esseri umani va inteso come una relazione orizzontale, ma questa nozione di rispetto presuppone una relazione verticale fra umani e non umani che si basa su una ingiustificata assunzione della superiorità degli esseri umani rispetto a tutte le altre creature ed è in virtù di quest'ultima che gli uomini sono degni di considerazione morale e di diritti». Questa obiezione ha un'etichetta, si chiama «specismo» ed è utilizzata per indicare un ingiustificato favore degli esseri umani verso la propria specie.

2. La risposta religiosa

Torniamo alla nostra domanda iniziale: che cosa giustifica il rispetto per gli esseri umani in quanto tali?

Una risposta autorevole a questa dibattuta questione ci dice che gli esseri umani, in quanto tali, non sono degni di alcun rispetto. La fonte del rispetto degli uomini si colloca altrove: è il loro essere stati creati a imma-

gine di Dio che li rende degni di rispetto. Dio è il creatore, quindi Dio, e lui solo, è degno di venerazione. Il rispetto per gli esseri umani allora è derivato, è il riflesso della gloria che emana dalla gloria di Dio.

Così alla domanda, che cosa c'è di grande negli uomini che li rende degni di rispetto, la risposta è: non c'è niente di grande negli esseri umani, solo Dio è grande e gli esseri umani sono stati creati a sua immagine.

Ma qualunque cosa si intenda per essere creati ad immagine di Dio rimane sempre un fondo di oscurità dal momento che, secondo la lettura tradizionale delle Scritture, Dio non ha un'immagine in senso letterale. L'idea di «essere stati creati ad immagine di Dio» rimanda ad una somiglianza non meglio specificata in virtù della quale gli esseri umani sono simili a Dio e questa loro somiglianza è ciò che fa sì che si rifletta su di loro la sua gloria. La somiglianza fra Dio e l'uomo non è una relazione simmetrica, è piuttosto quel tipo di somiglianza che abbiamo in mente quando diciamo che Tel Aviv è molto più simile a New York di quanto New York lo sia a Tel Aviv. Questo ci dice che la somiglianza, contrariamente a quanto sostengono i logici, non è una relazione simmetrica – una nozione che Tommaso D'Aquino conosceva molto bene.

Un'interpretazione autorevole della dottrina dell'«uomo creato ad immagine di Dio» sostiene che gli esseri umani sono icone di Dio. La proibizione biblica di creare immagini dovrebbe essere letta secondo questa dottrina: nessun manufatto umano può essere usato come icona di Dio, dal momento che gli esseri umani, e soltanto gli esseri umani, sono icone di Dio. Anche il comandamento biblico dato agli uomini di moltiplicarsi dovrebbe essere letto in questo senso: diffondete le icone di Dio con la procreazione. In ogni caso la relazione iconica fra gli esseri umani e Dio è verticale – gli esseri umani possono essere icone di Dio senza che Dio sia un'icona dell'uomo. (La Bibbia che ho in mente è quella ebraica, con il Nuovo Testamento il discorso cambia).

Da questo punto di vista il rispetto per gli umani è rispetto per delle icone, un rispetto derivato: rispetto per ciò che essi rappresentano e non per ciò che sono intrinsecamente.

L'idea che gli umani meritino rispetto per il fatto di essere stati creati a immagine di Dio è sostenuta da un potente mito originario che ci racconta come l'umanità discenda da una coppia creata da Dio. Da qui il rispetto per esser stati creati ad immagine di Dio si estende su tutti e su ciascun essere umano in quanto discendente

da quella coppia primordiale. Tutti gli esseri umani costituiscono una grande famiglia, la «Famiglia dell'Uomo» (dove «uomo» è assunto nel significato generico del termine). Ogni essere umano è un'icona di Dio.

L'interpretazione universalistica di questo importante versetto biblico sulla creazione dell'uomo ad immagine di Dio non è unanimemente condivisa. Nella tradizione ebraica ad esempio si possono trovare letture sconvolgenti, soprattutto fra i mistici, che limitano la categoria di essere umano ad essere ebreo. Spicca fra questi il detto talmudico, attribuito al mistico Shimon Bar-Yoahi: «Voi portate il nome di esseri umani ma i gentili ('i pagani', 'le nazioni del mondo', 'gli stranieri') non devono essere chiamati allo stesso modo»¹.

In contrasto con la giustificazione religiosa, per fondare la giustificazione morale del rispetto degli esseri umani, la moralità umanistica non fa appello alla divinità e considera gli esseri umani la misura di ogni cosa morale. In tal modo la questione del perché gli esseri umani meritino rispetto trova una risposta all'interno della teoria morale umanistica

facendo appello esclusivamente agli esseri umani e alle loro caratteristiche. Le risposte umanistiche al problema di giustificare il rispetto per gli esseri umani, per quanto possano differire nei contenuti, sono tutte concepite per dare una giustificazione diretta del rispetto senza fare appello a Dio.

La sfida per gli umanisti è di trovare un attributo che giustifichi la conclusione che ogni essere umano meriti rispetto, cioè una caratteristica tale da rendere gli esseri umani di valore e per ciò stesso meritevoli, ciascuno di essi, di rispetto. Essere un essere umano, come tale, è una caratteristica che abitualmente non è considerata sufficientemente buona da giustificare il rispetto per gli esseri umani, ma è considerata solo come un mero tratto descrittivo di carattere biologico, proprio come *Homo sapiens*, privo di ogni portata morale. Contro questa visione comune io sostengo che l'essere umano è tutto ciò che abbiamo per giustificare il rispetto degli esseri umani, o per meglio dire, la facoltà che ogni essere umano ha di essere una icona del resto dell'umanità.

Il nocciolo della mia tesi tuttavia non è il suo aspetto positivo ma quello negativo. Le altre giustificazioni umanistiche infatti, con le loro pro-

¹ «The Babylonian Talmud Tractate», p. 61.

poste di attributi giustificativi, mirano troppo in alto o troppo in basso, mentre l'aspetto saliente dell'essere umano si trova proprio al centro del bersaglio. L'esempio che farò di ciò che definisco mirare troppo basso è il rispetto degli esseri umani in quanto vittime potenziali, mentre per quello che definisco mirare troppo in alto è il rispetto per gli esseri umani in quanto potenziali legislatori morali. Mirare troppo in basso comporta il kitsch, troppo in alto la deificazione. Entrambe sono trappole seducenti da evitare.

Chiarirò quali sono secondo me queste trappole e spero di riuscire a districare la discussione da alcuni eccessi retorici che si porta dietro.

3. Il kitsch morale

Quando ero giovane ricevetti in dono un libro intitolato *La famiglia dell'uomo*, piuttosto in voga al tempo. Il libro era tratto da una mostra fotografica dedicata a persone di razze e gruppi etnici differenti ritratte, con le loro esotiche differenze fisiche, in tutte le tipiche e accattivanti attività umane: nascere, sposarsi, lavorare, morire, ma anche ridere mentre si è ancora vivi e vegeti.

Una saggia e anziana donna ebrea

di origine ungherese che lavorava con me un giorno vide il libro, lo sfogliò e con mio sbigottimento borbottò: «Questo è kitsch». Io ci rimasi veramente male, non tanto perché il libro mi piacesse quanto perché ero legato alla persona che me lo aveva regalato. Qualche anno dopo lessi l'analisi che Roland Barthes faceva de *La grande famiglia dell'uomo*, allestita a Parigi. Barthes accusava la mostra di adamsismo, una teoria che postula un'essenza umana sotto la superficiale – sebbene pittoresca ed esotica – diversità². Ma non era esattamente questa la critica mossa dalla mia vecchia amica, secondo la quale *La famiglia dell'uomo*, sebbene tecnicamente ben fatta, risultava oltremodo sentimentale, avvertendo istintivamente come il kitsch ed il sentimentalismo fossero intimamente connessi.

A prescindere dal punto di vista della mia amica, sono convinto che il sentimentalismo sia parte integrante del kitsch e ritengo che, come il sentimentalismo possa essere una rovina per l'arte, altrettanto possa esserlo per la moralità. Il kitsch, in breve, non è semplicemente un epiteto che indica il cattivo gusto, ma può essere

² «The Babylonian Talmud Tractate», p. 61.

un criterio critico da applicare ugualmente all'arte come alla moralità. C'è un'arte kitsch ma c'è anche una moralità kitsch, come proverò a dimostrare, e farò del mio meglio per dimostrare anche come l'umanesimo sentimentale, e le sue nondimeno nobili implicazioni, sia riconducibile alle due facce del kitsch, quella morale e quella estetica.

All'inizio degli anni Trenta Carl Jung trovava «l'atrofia di sentimento» dell'Ulisse di Joyce piuttosto ristoratrice e la interpretava come un segno di reazione dell'autore al «troppo sentimento» che lo circondava. Scriveva Jung: «... Possediamo più di un riferimento per affermare che la nostra frode sentimentale ha assunto proporzioni certamente indebite. Si pensi soltanto alla parte catastrofica dei sentimenti popolari in tempo di guerra! Si pensi alla nostra cosiddetta umanità!», e continuava, «Il sentimentalismo è una sovrastruttura della brutalità»³.

L'uso metaforico che Jung faceva della divisione di Marx fra struttura e sovrastruttura, traducendo la brutalità come struttura ed il sentimen-

talismo come sovrastruttura, induce ad una profonda riflessione. Ciò che c'è di sbagliato nella brutalità è chiaro ma, esattamente, che cosa c'è di sbagliato nel sentimentalismo? Una risposta a questa domanda potrebbe fornirci un'idea parziale di cosa ci sia di sbagliato nel kitsch. In primo luogo il sentimentalismo distorce la realtà, anche se questo non significa che il sentimentalismo ha sempre e necessariamente a che fare con la realtà – una melodia suonata al violino o ancora meglio, al sassofono può essere sentimentale senza altre implicazioni – tuttavia Mary Midgley ha ragione quando dice, nel suo «Brutality e Sentimentality», che il sentimentalismo comporta «una rappresentazione travisata del mondo allo scopo di farci crogiolare nei nostri sentimenti»⁴.

Il kitsch sentimentale è un sentimento di secondo livello. Milan Kundera, un grande intenditore di kitsch, scriveva in modo memorabile: «Il Kitsch provoca due lacrime in rapida successione. La prima lacrima dice: Che bello vedere i bambini che corrol-

³ Roland Barthes, *La grande famiglia dell'uomo*, in R. Barthes, *Miti d'oggi* (1957), Torino, Einaudi, 1974, pp.172-174.

⁴ Carl Gustav Jung, *L' "Ulisse": un monologo* (1932), in C.G. Jung, *Civiltà in transizione. Il Periodo fra le due guerre*, Opere di C.G. Jung, vol. 10, Torino, Bollati Boringhieri, 1985, pp. 379-403, p. 394.

no sul prato! La seconda lacrima dice: Com'è bello essere commossi insieme a tutta l'umanità alla vista dei bambini che corrono sul prato!» ed aggiunge «È soltanto la seconda lacrima a fare del kitsch il kitsch»⁵. Ciò che rende possibile l'ascesa semantica dal livello («lacrima») uno al livello («lacrima») due⁶ è l'obiettivo puntato su un oggetto di grande purezza: dopotutto ci può essere qualcosa di più puro dei bambini che corrono sul prato?

Ma in che modo tutto ciò ha un legame con il nostro interesse per il rispetto degli esseri umani?

È proprio qui invece che si colloca la connessione. Una giustificazione autorevole del rispetto per gli esseri umani pone l'accento sul fatto che gli esseri umani, tutti gli esseri umani, sono soggetti al dolore. Credo che questa visione abbia un grande merito ma che si porti dietro anche un rischio, quello di considerare gli esseri umani come vittime. E non è tutto. Allo scopo di dare dignità alle vittime dal punto di vista morale, queste vengono sempre concepite come pure ed innocenti ed è qui che il kitsch

sentimentale gioca il proprio ruolo. Il rispetto degli esseri umani quando è diretto ad un innocente è facile, ma l'idea di rispetto verso gli esseri umani è di gran lunga più esigente quando questi non sono puri e sono solo in parte innocenti. Ed è qui che la distorsione sentimentale del presentare le vittime come sempre innocenti e pure è nociva per l'idea che gli esseri umani meritano e sono degni di rispetto.

La schiavitù è il compendio della degradazione e della crudeltà umana, a prescindere da chi sia lo schiavo. Un nero non deve necessariamente essere innocente come lo Zio Tom per essere degno di rispetto in quanto essere umano e risparmiarsi in tal modo le crudeltà e le umiliazioni di Padrone Simon Legree. Suppongo che fosse con *La capanna dello Zio Tom* in mente che Richard Rorty deplorasse la «stupefacente pretesa kantiana che il sentimento non ha nulla a che fare con la morale»⁷. Secondo Rorthy «la formazione di una cultura dei diritti umani non sembra dovere alcunché a un aumento della conoscenza morale, ma caso mai de-

ve tutto ad alcune storie sentimentali tristi ...»⁸.

Rorty può anche sostenere senza troppi problemi che Harriet Beecher Stowe, con tutti i suoi sentimentalismi, abbia contribuito alla fine della schiavitù molto più di quanto non avesse fatto l'algido Kant con i suoi discorsi sulla dignità umana, eppure io credo che l'opposizione kantiana al sentimentalismo sia giusta ed importante. Ciò che c'è di giusto in essa è il dovere che abbiamo di evitare, per il bene del rispetto morale, di rappresentare gli uomini prevalentemente come vittime e di assicurare loro la nostra simpatia considerandoli sempre puri ed innocenti. Il sentimentalismo ha una duplice colpa: svilisce la dignità umana presentando gli uomini come vittime ed opera una distorsione rendendoli puri.

Spesso «l'educazione sentimentale» ha a che fare con il bisogno di estendere il rispetto morale all'intero genere umano trasformando tutti, vittime e carnefici, in vittime. Crudeli criminali sono descritti come vittime indifese di un'infanzia difficile e non come adulti moralmente responsabili. Il sentimentalismo kitsch crea una

cultura della vittimizzazione, sentimentalizza «l'altro», o il «marginale», procurandogli una grande spiritualità per compensare la sua mancanza di potere e facendolo in tal modo oggetto di una profonda purezza, preso costantemente di mira da potenti senza cuore.

Senza dubbio è profondamente sbagliato umiliare l'altro e il marginale, tuttavia essi non hanno bisogno di essere perfetti, o innocenti, o sensibili per essere trattati come esseri umani, perché questo non dipende da qualcosa di nobile connesso all'essere umano. Sono certo che molti di noi sono saltati sulla sedia vedendo i medici americani intenti a cercare i pidocchi sulla testa di Saddam Hussein scarmigliata come quella di un 'barbone, perché questo significava volerlo umiliare e ci poneva di fronte ad un caso limite fra l'umiliazione sociale e la degradazione umana. Non c'è alcun dubbio sul fatto che si trattasse di un caso di degradazione umana e quel frugare pubblicamente le sue parti più private ci faceva percepire come stesse accadendo qual cosa di ingiusto. Saddam è una delle persone meno innocenti che ci siano sulla terra; in confronto a ciò che fu fatto nel 1958 a Nuri Sa'id, l'ex Primo ministro iracheno, catturato e ucciso dalla folla che trascinò il suo cor-

⁵ Mary Midgley, *Brutality and Sentimentality*, in «Philosophy», 1979, pp. 385-389.

⁶ Milan Kundera, *L'insostenibile leggerezza dell'essere* (1984), Milano, Adelphi, 1985, pp. 256-257.

⁷ Margalit fa qui un gioco di parole fra *livello/tier* e *lacrima/tear* che, purtroppo, non è possibile rendere in italiano (N.d.T.).

⁸ Richard Rorty, *Verità e progresso* (1998), Milano, Feltrinelli, 2003, p. 165.

po per le strade di Bagdad, la ricerca di pidocchi sulla sua testa è ingenua come il film «Café Bagdad». Ma io credo che questa comparazione vada oltre il punto e il punto è che noi dovremmo preservare la dignità umana anche nel caso di persone spregevoli come Saddam Hussein.

La dignità umana non ha niente a che fare con la purezza, mentre il sentimentalismo kitsch sì. Il kitsch, come ha sottolineato Milan Kundera, è la totale rimozione della merda dalle nostre vite, nel senso letterale e figurato del termine⁹. Non è difficile rispettare moralmente donne e bambini che sembrano appena usciti da un quadro di Murillo, un po' più difficile è rispettare gente di merda.

Ma non è solo il rispetto per gli esseri umani ad essere influenzato dall'immagine sentimentale degli uomini come vittime, anche la nostra idea di giustizia ne è gravemente affetta. La moralità vittoriana era ben lieta di focalizzare l'attenzione e fare del sentimentalismo sui poveri, a patto che questo non si tirasse dietro la giustizia distributiva lungo tutta la scala sociale. Fare qualcosa per i poveri, dice il sentimentale, è giusto, non sia-

mo certo senza cuore, ma la tassazione progressiva? Dio non voglia.

Cominciare, come fa Rawls, con i meno avvantaggiati è raffinato. Ma molto meno elegante è fare del sentimentalismo sui meno avvantaggiati ed ignorare tutti coloro che non possono essere facilmente fatti oggetto del nostro sentimentalismo. La giustizia distributiva, a differenza della giustizia sentimentale, riguarda l'intera scala sociale. Io non ho niente in contrario a partire dai meno avvantaggiati fintanto che non ci asteniamo, con sentimento, dal procedere verso gli altri bisognosi. Non ho niente in contrario a cominciare con «le donne e i bambini», come emblemi di una popolazione civile devastata dalla guerra, se però non ci fermiamo a loro.

In effetti mi sembrerebbe corretto mettere al primo posto nell'ordine lessicografico di applicazione della giustizia non tanto i meno avvantaggiati quanto piuttosto i più vulnerabili, cioè che vedove e orfani rappresentano nella Bibbia ebraica e nel Corano. In questi due testi la giustizia è soprattutto giustizia per gli orfani e le vedove, nella convinzione che questi appartengano alla categoria delle persone più vulnerabili, anche se non necessariamente meno avvantaggiate. Una vedova può aver

perso un marito ricco, e così anche un orfano, ma in ogni caso entrambi sono i più vulnerabili nella loro capacità di difendere i propri interessi. Credo che questa possa essere un'intuizione importante sulla giustizia scesa dal sentimentalismo.

Ovviamente orfani e vedove sono dei candidati naturali per il sentimentalismo kitsch, ma non dobbiamo perdere di vista l'intuizione secondo la quale queste due categorie costituiscono un buon punto di partenza per una concezione della giustizia. I commercianti difficilmente costituiscono l'oggetto del kitsch sentimentale anche se possono essere altrettanto vulnerabili delle vedove. I commercianti indiani di Kampala o quelli cinesi di Phnom Penh sono nel complesso più ricchi dei loro vicini per quanto, dal punto di vista storico, siano molto più vulnerabili di loro nel difendere la propria vita e i propri beni in un ambiente piuttosto ostile. Forse non si trovano proprio al fondo della scala di Rawls, ma questo non significa che un ordine lessicografico del rendere giustizia non possa partire da loro. Donne e bambini, più di vedove e orfani, sono categorie moralmente rilevanti, ma è il loro uso come oggetti del kitsch che io contesto.

Ma c'è qualcos'altro di sbagliato nel kitsch sentimentale ed è l'in-

dolenza emotiva che si porta dietro. Esso rende il nostro universo morale anche troppo facile da maneggiare in modo emozionale, per le ragioni che ho già richiamato. Rispettare gli esseri umani deplorabili solo per il fatto che sono esseri umani è davvero difficile, ed è difficile anche se ci raccontiamo che il rispetto morale non deve avere implicazioni emotive dal momento che non si tratta di un rispetto-stima, che si accorda in virtù di un'azione lodevole, ma è un rispetto-riconoscimento, che chiede soltanto di adottare alcune limitazioni nel trattare gli esseri umani. Ed è difficile proprio perché ci viene chiesto di estendere il rispetto-riconoscimento a qualcuno che noi priviamo di ogni rispetto-stima. Facendo oggetto di rispetto solo le vittime innocenti dissimuliamo la vera difficoltà di rispettare gli esseri umani che non sono né puri né innocenti¹⁰.

Vorrei fare una puntualizzazione importante. Kitsch è un termine europeo, della vecchia Europa se volete. Sa di snobismo culturale e potrebbe essere considerato una sorta di snobismo emotivo, un guardare dall'alto i sentimenti semplici della gente sem-

⁹ Ivi, p. 162.

¹⁰ Milan Kundera, *op. cit.*, p. 254.

plice. Ma non c'è niente di più distante dalle mie intenzioni di fare snobismo culturale, o ancora peggio, snobismo emotivo, è contro il rischio morale insito nel sentimentalismo che vorrei mettere in guardia.

Per ricapitolare: ancorare la giustificazione del rispetto morale degli esseri umani alle loro capacità di soffrire in un modo che è loro esclusivo (che include la loro capacità di soffrire per atti simbolici) può minare il rispetto per gli esseri umani. Questo rende gli esseri umani prima di tutto delle vittime passive e crea una cultura del vittimismo che può alimentare la pietà ma non il rispetto. La moralità kitsch conferisce le virtù di purezza e di innocenza alle vittime, ma queste non sempre le posseggono e, cosa ancora più importante, purezza ed innocenza non dovrebbero costituire le condizioni per garantire alle persone il rispetto morale.

4. La deificazione in Marx

Marx sosteneva di non occuparsi di moralità bensì di scienza, ma credo che nessuno possa negare l'accento morale dei suoi scritti. Il concetto chiave di sfruttamento è al centro della moralità marxiana: espropriare i la-

voratori del plusvalore che gli appartiene in quanto unici produttori. Penso che Marx concepisse se stesso come scienziato e non come qualcuno che si occupa di moralità perché aveva una visione della scienza come una disciplina forte, mentre la moralità gli sembrava qual cosa di poco chiaro, di debole, di sentimentale. La moralità può occuparsi di lavoratori solo come povera gente ma non li rispetta in quanto forza lavoro. Ma nonostante la condizione di sfruttamento dei lavoratori Marx non li considera in prima istanza come vittime ma come produttori, come creatori. L'universo di Marx è un mondo umano costruito dai lavoratori e non un mondo naturale creato da Dio, nel quale certamente la natura esiste ma è mediata dalla civilizzazione umana, una civilizzazione che è una creazione degli esseri umani o, ancora meglio, degli esseri umani produttivi, cioè dei lavoratori.

Lo spostamento operato da Marx è da un essere umano concepito come vittima alla deificazione di un essere umano concepito come creatore di tutto ciò che abbia valore: non tutti gli esseri umani dunque ma solo gli esseri umani paradigmatici – i lavoratori. Attraverso la deificazione dei lavoratori io gli attribuisco una caratteristica essenzialmente divina,

l'essere creatore, da cui deriva un invito a deprivare i non-creatori della loro umanità. Di fatto non è un caso che il Marxismo-Leninismo reale abbia fatto un uso così ampio del termine disumanizzante «parassita». I parassiti vivono a spese dei produttori, non appartengono alla categoria dell'*homo faber*, che è l'unico modo per essere umani. I parassiti dovrebbero essere eliminati o al limite «rieducati» radicalmente e Lenin stesso era a favore di una «depurazione di tutta la Russia da ogni insetto dannoso»¹¹.

Bisogna dire però che l'antisentimentalismo di Marx non è riuscito a risparmiare il kitsch al comunismo. Il comunismo era pieno di *pshlost* del tipo «la ridente solidarietà fra i lavoratori» per la causa del ridente futuro dell'umanità («*pshlost*» è la parola russa per kitsch, splendidamente interpretata da un altro profondo intenditore del kitsch come Vladimir Nabokov nel suo libro su Gogol) e il kitsch comunista è uno dei più orribili esempi di sentimentalismo come sovrastruttura della brutalità.

5. La deificazione in Kant

Ma torniamo alla deificazione ed ai suoi pericoli. Quale che sia la caratteristica di valore sulla quale si ritiene sia fondato il nostro rispetto per gli esseri umani è chiaro che non tutti gli esseri umani la possiedono e c'è sempre una malattia o un deficit che ne rende privi alcuni di loro. Così qualsiasi caratteristica che vada al di là dell'essere semplicemente umani, restringe la categoria di coloro che sono degni di rispetto morale. Coloro che sono privi di questa caratteristica sono esclusi dalla deificazione, e per ciò stesso possono essere violati.

È stato Kant, sotto l'influenza di Rousseau, a fondare l'idea moderna del rispetto degli individui basato non sullo status e il merito bensì sulla dignità umana. Il pensiero kantiano è ben noto ma questo non significa che sia ben compreso.

Kant ha davvero rotto, come si sostiene di solito, con l'idea religiosa che gli esseri umani meritano rispetto solo in virtù della loro gloria riflessa? Oppure ci offre semplicemente una versione secolarizzata dell'idea della gloria riflessa quale fonte del rispetto per gli esseri umani? Nella *Fondazione* egli afferma che «L'oggetto del rispetto è dunque esclusivamente la legge» e che «Ogni rispetto per una persona

¹¹ Stephen L. Darwall, *Two Kinds of Respect*, in John Deigh (ed.), *Ethics and Personality*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, pp.65-78.

non è propriamente che rispetto per la legge»¹².

Secondo Kant gli esseri umani, gli esseri umani razionali, esemplificano la legge. Ma è la legge morale – e solo la legge morale – ad essere fondamentalmente degna di rispetto. Gli esseri umani sono degni di rispetto solo in modo derivato, come riflesso della gloria della legge morale. Ma basare l'idea kantiana di dignità umana sulla gloria riflessa non è l'unica interpretazione possibile. In Kant una motivazione diretta del rispetto per gli esseri umani si basa sul loro essere potenziali creatori della legge morale. Tutti gli esseri umani razionali e ragionevoli sono potenzialmente dei legislatori della legge morale universale. Nello schema kantiano gli esseri umani assumono la medesima funzione del legislatore divino nello schema religioso: in definitiva non sono gli esseri umani destinatari di rispetto ma l'umanità che c'è in noi e negli altri. L'umanità in noi è la capacità di essere razionali, o al limite di essere ragionevoli, che è la capacità in virtù della quale possiamo essere legislatori della legge morale.

Il rispetto per gli esseri umani (razionali e ragionevoli) si assicura, secondo Kant, trattandoli non solo come mezzi ma anche come fini. Kant sostiene anche l'implicazione che ne consegue: non rispettare gli esseri umani significa trattarli come meri strumenti. Io credo tuttavia che il massimo dell'umiliazione consista non tanto nel trattare gli esseri umani solo come strumenti, ma nel non trattarli neppure come strumenti. Spesso viene riportato come gli internati nei campi di concentramento, che venivano impiegati puramente come strumenti nelle fabbriche che producevano munizioni per l'esercito tedesco, trovavano questo meno degradante della sorte di quegli internati costretti a compiere lavori di Sisyfo senza senso come scavare buche nel terreno per poi riempirle di nuovo, nonostante il fatto che le munizioni da loro prodotte venissero utilizzate in guerra contro i loro alleati.

Due questioni emergono immediatamente. La prima riguarda coloro che sono privi del potere della ragione, come i ritardati mentali. Kant ci esenta dal rispettarli come esseri umani? E la seconda, perché rispettare una capacità, cioè una potenzialità che può essere usata male o abusata? Non c'è dubbio sul fatto che Reinhard Heydrich e Hans Frank fos-

sero in possesso delle proprie facoltà mentali, eppure entrambi divennero criminali di guerra di prim'ordine abdicando alla propria umanità. Dobbiamo rispettarli per una capacità che hanno abdicato?

Ma Kant attribuisce un'ulteriore caratteristica al rispetto per gli esseri umani: gli esseri umani sono le uniche creature in grado di porre dei fini a sé stessi, ed è a causa di questa loro capacità che essi costituiscono un fine in sé stessi. Questa caratteristica, combinata con la loro capacità razionale è ciò che, secondo il punto di vista kantiano, induce al rispetto. Tuttavia i fini dei nazisti erano deprecabili, perché quindi estendere ogni forma di rispetto a coloro i quali hanno sì l'abilità di prefissarsi dei fini che rientrano però nella tipologia dei fini nazisti? Rispettare una potenzialità grezza è assurdo come voler entrare in un club di gente con un alto quoziente intellettuale a prescindere dal modo in cui questo viene impiegato (e questi club esistono).

La tensione fra ciò che è potenzialmente e ciò che è reale nella giustificazione del rispetto per gli esseri umani è un sintomo di una difficoltà molto più grande propria del pensiero liberale. Di fatto c'è un'ambiguità sistematica nella moralità liberale che riguarda i suoi termini cruciali, «indi-

viduo» e «autonomia». Da un lato, secondo la moralità liberale, essere un individuo autonomo è il più elevato obiettivo da raggiungere, dall'altro, si presuppone che tutti gli esseri umani siano individui autonomi e come tali meritino rispetto.

Si potrebbe sostenere che avrebbe avuto molto più senso per Kant adottare una nozione presuntiva di rispetto per gli esseri umani piuttosto che una categorica. Come dire: rispetta gli esseri umani, tutti e ciascuno, a meno che e fino a quando non scoprirai che lui o lei sono privi della capacità razionale o ne fanno un uso distorto in modo grave.

Com'è noto Kant vincolava il rispetto per gli esseri umani ai diritti. La maggior parte dei contemporanei che si occupano di rispetto morale hanno acquisito questo concetto da Kant. Ma io credo che per quanto il rispetto abbia attinenza con il linguaggio dei diritti cionondimeno questo è il linguaggio meno adatto da adoperare.

Alla fine della guerra Stalin propose di esporre i leader nazisti nudi chiusi in gabbia e di trasportarli in giro per l'Europa. Io non riesco a vedere alcun diritto dei nazisti a non esseri mostrati così, dopo tutto essi hanno fatto tutto il possibile per perdere tutti i propri diritti, eppure non posso non riconoscere la forza del dovere di non tratta-

¹² Jonathan Glover, *Humanity: A Moral History of the 20th Century*, London, Jonathan Cape, 1999, p. 258.

re nessun essere umano in questo modo, leader nazisti inclusi. Trattare la gente con rispetto morale costituisce un dovere che non è necessariamente correlato ad un diritto al rispetto.

Il rispetto per gli esseri umani include il rispetto per la vita degli esseri umani? Dovrei credere che una parte costitutiva del rispetto morale per gli esseri umani consista nel rispettare la loro vita anche nei casi in cui essi non la rispettano affatto, come nel caso degli omicidi? La pena capitale deve essere considerata come una grave violazione della dignità umana. Non è così in Kant. Il suo diritto penale retributivo è piuttosto feroce: castrare gli stupratori, ridurre in schiavitù i ladri, e – questo è il punto – pena di morte per gli omicidi. Eppure quando Kant si occupa del suicidio e dice «Distruggere la moralità in una persona è come sradicare l'esistenza stessa della moralità dal mondo», l'impressione è che il rispetto per l'umanità richieda rispetto per la vita.

In ogni caso, il mio obiettivo nell'aggiungere le mie considerazioni sparse al dibattito sulla moralità kantiana non è quello di annoverare un'altra esegesi del suo pensiero ma di far rilevare al suo interno il processo, travagliato ed inquieto, di deificazione degli esseri umani. Inquieto perché Kant sapeva bene che gli esse-

ri umani sono delle creature piuttosto deludenti che dovrebbero essere punite molto duramente per i loro crimini. Tuttavia c'è qual cosa di nobile in loro ed è la loro umanità. Ma l'umanità kantiana è prossima in modo imbarazzante all'idea di divino, da cui la deificazione. Un esempio lampante di questa travagliata deificazione si trova nel suo detto «La legge morale è santa (inviolabile)»¹³, l'uomo effettivamente è impuro, ma «l'umanità deve essere, nella nostra persona, santa per noi stessi»¹⁴.

6. Una conclusione aperta

Il contrasto fra i due diversi atteggiamenti verso gli esseri umani, il kitsch sentimentale da un lato e la deificazione all'altro, non esaurisce il problema. Esiste una terza possibilità: la deificazione delle vittime. Questa va ben al di là della deificazione delle vittime per eccellenza Gesù o Alì (nella Shi'ah islamica), i due emblemi della deificazione di vittime in-

¹³ Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), Parte I, nota b, p. 57-58, in I. Kant, *Scritti morali*, Torino, Utet, 1970.

¹⁴ Immanuel Kant, *Critica della Ragion Pratica* (1788), A 231, in I. Kant, *Scritti morali*, Torino, Utet, 1970, p. 276.

nocenti – innocenti come agnelli sacrificali. In effetti il culto dei martiri in ogni religione ed in ogni nazione è saturo della deificazione delle vittime e c'è un kitsch divino come un kitsch terreno. Ma allora, data una scelta obbligata fra kitsch e deificazione io per quale delle due posso optare?

Il critico d'arte Clement Greenberg, com'è noto, ha affermato che l'alternativa all'arte astratta contemporanea non è Michelangelo ma il kitsch. Non l'arte figurativa dunque ma il kitsch. Credo sia vero che l'arte figurativa conduca più facilmente al kitsch di quanto non faccia quella astratta, ma porta anche, storicamente, all'arte migliore. L'immagine di un uomo (in senso generale) sofferente conduce molto più facilmente al kitsch di quanto non faccia l'immagine di un uomo astratto in una teoria morale. Tuttavia credo che, storicamente parlando, questa ci conduca ad una moralità migliore. Più odio il kitsch più prendo le parti dell'immagine morale di uomo come sofferente piuttosto che quelle di uomo come semidio.

7. La giustificazione iconica

Dovremmo distinguere dunque fra due tipi di giustificazione del rispetto per l'essere umano: quella ge-

nerica e quella distributiva (rispetto per ciascuno e per tutti gli esseri umani).

La mia giustificazione per un rispetto per gli esseri umani in generale non è basata su una caratteristica di valore che giustifichi l'apprezzamento ed il rispetto attribuito agli esseri umani, ma piuttosto si basa sull'idea di rispetto per l'Uomo in generale coerente con tutti gli altri nostri convincimenti morali. Questa posizione è quella che io ho espresso nel mio libro *La società decente* e non la ripeterò qui.

Il mio obiettivo qui è un altro e non consiste tanto nel volere giustificare il rispetto per l'essere umano in senso generico, ma piuttosto il rispetto per ciascuno e per tutti gli esseri umani, partendo dal presupposto che abbiamo ragioni a sufficienza per rispettare l'essere umano generico.

Il tratto umano che ci fornisce la giustificazione per accordare rispetto a ciascuno e a tutti gli esseri umani è che gli esseri umani, tutti e ciascuno, possono stare in una relazione iconica verso tutta l'umanità. Chiunque tu sia, sei la mia icona allo stesso modo in cui io sono la tua. Si può anche compiere un gesto iconoclasta contro la statua di Saddam Hussein ma non contro il prigioniero Saddam Hussein. Sputare o urinare sulla statua deposta di Saddam Hus-

sein forse può essere un atto volgare per disonorare un tiranno ed umiliare il suo status sociale, ma questo senza ricorrere a metodi che lo umilino in quanto essere umano. La statua è un'icona del culto politico della personalità, ma il Saddam Hussein imprigionato e vulnerabile, crudele che sia, è ancora capace di evocare ed esemplificare l'idea di umanità – non nel senso astratto del termine ma nel senso di stare al posto di ciascuno e di tutti noi. Sputare e urinare sull'uomo Saddam è un'aggressione ad un'icona dell'essere umano. Non è Saddam e ciò che egli ha fatto che ci impone rispetto, ma è piuttosto Saddam nella sua forma umana che per ciò stesso può stare in una relazione iconica col resto del genere umano.

«Il mio atteggiamento nei suoi confronti è un atteggiamento nei confronti dell'anima», scrive Wittgenstein riferendosi con l'espressione «nei suoi confronti» ad un altro essere umano¹⁵. Credo che Wittgenstein esprima qui l'intuizione che c'è dietro la nozione di relazione iconica umana. Per «anima» Wittgenstein non intende niente di platonico o di cristia-

no, come un'entità spirituale separata ed imprigionata all'interno della prigione del corpo. L'anima è qui la manifestazione della vita umana com'è rappresentata dal corpo umano. L'atteggiamento verso un'anima è un atteggiamento piuttosto rudimentale verso gli esseri umani, che è decisamente differente, ad esempio, rispetto ad un atteggiamento verso un'autonoma. «Il corpo umano – scrive ancora Wittgenstein – è la migliore immagine dell'anima umana»¹⁶.

In effetti è grazie al nostro corpo che siamo capaci di instaurare relazioni iconiche. Le relazioni iconiche orizzontali fra gli esseri umani sono le fondamenta della moralità. La relazione iconica è un misto di storia naturale e relazioni normative e, in ogni caso, è da lei che dipende la moralità. Il razzismo di ogni tipo e di ogni convinzione cerca di creare icone canoniche degli esseri umani, con i colori giusti o il naso giusto, le forme giuste (non storpiate), in modo da escludere alcuni esseri umani e renderli sub-umani. Ma l'idea di rispetto orizzontale è che ogni essere umano, a prescindere dalla sua forma, dal suo colore, dalla sua età, pos-

sa stare in una relazione iconica col resto dell'umanità.

Ciò che spesso precede i casi estremi di uccisioni di massa e di umiliazioni è uno sforzo connesso di rompere la simmetria nel legame iconico orizzontale fra gli esseri umani. In tal modo le vittime possono essere rasate a zero, affamate fino ad essere ridotte a scheletri ambulanti e far sì, in questo ed in tanti altri modi, che esse perdano ogni forma umana così da rendere il loro sterminio più gestibile. L'idea, in breve, è fare in modo che sembrino non-umane, così che ucciderle diventi non-uccidere.

A causa della propria deformità Riccardo III era convinto di non es-

sere umano e di conseguenza di potersi comportare in modo bestiale con gli uomini ben-formati. Ma l'uomo è un'icona dell'uomo qualunque siano le sue forme, anche quando l'uomo è un lupo per l'uomo. Questa è la giustificazione del rispetto per tutti gli esseri umani, per quelli che si comportano santamente come per quelli che si comportano in modo bestiale. In contrasto con l'immagine religiosa, gli uomini non si guadagnano il rispetto per essere icone di Dio ma per essere icone di un altro. Questo è il nocciolo della giustificazione umanistica.

Onoriamo se ne siamo capaci l'uomo orizzontale.

¹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), Torino, Einaudi, 1967, p. 235

¹⁷ Ivi, p. 236.

¹⁵ Ivi, A 337, p. 280.

Venezia 62: tra oriente e occidente

seconda parte

di Stefano Cò

Nel suo film, **Bubble**, fuori concorso, Steven Soderbergh ci racconta la vita di poveri americani, quelli della provincia, "mid-west" o "south" non cambia molto, disarmati, deboli e soli: cittadini impauriti, persi in località fantasma, case di legno come roulotte, e per pranzo un hamburger che costa meno di un dollaro. Si chiamano Martha, Kyle e Rose, tre persone normali, che per sopravvivere fanno il doppio lavoro e per divertirsi hanno un tavolo di plastica nel retrobottega di un "drugstore".

Siamo nell'Ohio, dove Martha, una "over-size" quarantenne dai capelli rossi, lavora in una fabbrica di bambole di gomma con il ventenne Kyle che lei ha eletto suo migliore amico, un bel ragazzo che soffre di panico in mezzo alla folla. Assemblano teste, braccia, gambe e mani

che escono da antichi macchinari, un lavoro semi-artigianale. I bambolotti sezionati come cadaveri, spruzzati di vernice, incollati, sono rifiniti con piccole ciglia, parrucche e vestitini che Martha confeziona la sera a casa, in presenza del vecchio padre invalido. Rose invece è una 23enne bellina con figlio di due anni e padre "artista" assente, più nei guai di loro, che arriva a lavorare in fabbrica e sconvolge le loro vite. Soderbergh costruisce il film come un documentario, un bozzetto sperimentale giocato su un realismo spoglio ma produttivo di significati: i volti e le cose parlano da sé, mentre le bambole sono forgiate con un processo inquietante. Fa muovere i personaggi in un set realistico eppure ogni fotogramma è flagrante di suspense e paura: gli occhi celesti di Martha inquadrati

nel buio, lucenti di niente, vuoti occhi di martire, sacrificata. Una "ciccione del mid-west" che ingoia porzioni di «torciglioni» pannosi, panini, secchi di bevande gassose... e che ha un solo amico al mondo, Kyle, il collega giovane, angelico, ma pronto a farsi irretire dall'intrusa Rose, la sfacciata che chiede favori a tutti, una ragazza qualsiasi, una mamma ladra. La troveranno strangolata. Chi è stato? *Bubble* è epicamente minimalista, una piccola storia senza artifici e effetti speciali, che rende perfettamente l'orrore, le tante piccole grandi catastrofi esistenti.

Un secondo regista statunitense, l'attore alla sua terza regia George Clooney, in **Good Night, and Good Luck**, (vincitore 'morale' per alcuni critici, con i suoi due premi al miglior attore, uno straordinario David Strathairn, e alla sceneggiatura) ritorna al passato per ammonirci che possiamo correre. Il racconto verte sulla figura reale del giornalista televisivo Edward Murrow che, premiato nel 1958 per il suo rigore etico-professionale, viene ricordato soprattutto per la sua dura polemica contro il senatore Joseph McCarthy. Un lungo flashback nel 1953 ci mostra la decisione di Murrow di denunciare nelle sue rubriche – sempre suggellate dalla formula «buona

notte e buona fortuna» variamente modulata – i metodi intimidatori di McCarthy che per "stanare" i comunisti americani "infiltrati" nell'amministrazione statale rischiava di vanificare le regole garantiste: le accuse di attivismo per la sinistra affidate a testimonianze anonime privavano della possibilità della difesa. I colleghi, tra cui lo stretto collaboratore Fred Friendly (un Clooney ottima "spalla"), sono fermamente schierati con lui anche se variano le scelte tattiche. Il boss della Tv si destreggia fra i bilanci, gli inserzionisti e la difesa della linea editoriale. Il senatore alla fine sarà silurato dagli stessi alti gradi militari e dai politici che lo avevano lasciato spadroneggiare, ma i protagonisti della battaglia giornalistica scontano riflessi negativi sulla loro carriera. Il film si svolge in interni, soprattutto quelli della televisione, ed è molto parlato, ma non è assolutamente riducibile alla "teatralità". Girato in un bellissimo bianco e nero, con dosati movimenti di macchina, si costruisce su una continua tensione morale, con sospensioni che aumentano l'attesa e rendono sempre più tagliente il dibattito, ne innalzano il tono con citazioni shakesperiane azzeccate e non inopportune o intellettualistiche. E' proprio la normalità del caso che fa ac-

quisire al film un rilievo esemplare. E' nella ribadita necessità di assumersi le proprie responsabilità, per salvare concretamente la quotidiana agibilità democratica, che diviene significativo anche per oggi.

Un altro film sul lavoro è **Man Push Cart**, dell'iraniano Rahim Brahami, proposto dalle sempre più promettenti Giornate degli Autori, che racconta la vita di un migrante pakistano a New York, racconta il dolore degli ultimi, degli umili, di coloro che vivono agli angoli delle strade, di coloro che il cinema commerciale americano ignora, non inquadra. *Man Push Cart* è un film fuori quadro, fuori fuoco: mostra quello che l'Occidente non vuole vedere, fuori c'è la vita di Ahmad. Ahmad ogni mattina all'alba, mentre New York ancora dorme, si incammina con un carretto per vendere caffè e brioche. Lo trasporta come un Sisifo postmoderno, trascina la sua condanna, la sua prigione, con amore. La pulisce, la lucida, ci si specchia, il giorno dopo il gesto si ripete uguale: stessi movimenti, stesso sguardo, stessa condanna. La sua vita sembra prendere una piega leggermente diversa quando incontra un suo connazionale che ha fatto fortuna e una giovane spagnola che lavora in un'edicola. Ahmed, nel suo paese, era una rockstar di successo, for-

se potrebbe riprendere a cantare, rifarsi una vita.

Sullo sfondo di una New York indifferente, e per questo ancora più spietata, si consuma il dolore di un destino che non cambia. Un destino che il protagonista subisce: che altri scrivono ma che lui non riesce a cambiare. Il regista sceglie uno stile diretto ed efficace; segue i personaggi in punta di piedi, viviseziona i loro sentimenti, ne racconta gli sguardi con primi piani scelti con cura. Quello che colpisce, comunque, è il segno di un'identità che muta, si trasforma e si contamina. E' un'indicazione chiara: il miglior cinema, la migliore cultura, passano da questa/quella mutazione.

Prospettiva particolare nel guardare alla vita dei lavoratori è **Romance & Cigarettes**, il film di John Turturro che rivisita un altro genere in concorso come il *musical*, in tale caso *operaio*. Intorno a un conflitto coniugale, musica, balletti, oscenità, finale "patetico" e melò: tutto veramente divertente, persino la pietra tombale del protagonista che dice «Nick Murder, marito, padre, adultero».

Balletto di vita domestica, balletto alla Elvis Presley, balletto di ragazze abbandonate incinte, balletto «Guaglione», balletto «Quando mi innamorò», balletto di poliziotti, balletto

di un invincibile Christopher Walken travestito da Jerry Lee Lewis con ciuffo e pantaloni a sigaretta.

Turturro riprende la formula del film musicale dove balli e canti sono «gesti», prolungamenti emotivi alti e contagiosi e le "canzonette" urlate da gole proletarie, vicini di casa, colleghi di lavoro, ragazzine punk. James Pandolfini dalla voce bellissima, intensamente simpatico che allora il suo Nick fedigrafo impenitente con tutti i sentimenti un uomo possa vivere, è un operaio metallurgico che se ne sta tutto il tempo su un traliccio a sparare chiodi nell'acciaio - mentre suo cognato e collega Steve Buscemi sentenza «Qui ogni respiro è una vittoria» - e quando scende non può resistere al fascino di una rossa che parla come uno scaricatore di porto (una Kate Winslet interprete-meraviglia, sboccatissima, cafonna, un capolavoro di seduttrice indecente e irresistibile). Tutti nel Queens parlano un po' così, anche se in rimma, e qui Turturro innesta i colori, le gag, la comicità, lo slang, pulsioni e aspirazioni di quel popolo ai margini che si affida alla colonna sonora mitica di James Brown, Janis Joplin, Tom Jones, Bruce Springsteen, ecc... e Anna Identici. Lo sgangherato musical si espande così nelle strade, in cucina, in chiesa e coinvolge barbo-

ni, ambulanti, vecchi e bambini, casalinghe e pompieri in un coro liberatorio. A ritrovare infine il piacere, dopo l'espiazione (Nick ha tradito l'amore per il sesso), ci pensa una bravissima e ritornante Susan Sarandon che procede elegante come una regina, lei sì rappresentante del popolo del Queens: per concludere e risultare perciò emblema di un tale inno alla forza d'urto della gente che canta off Broadway.

Un altro film americano che combina un'enorme quantità di (fantastica) musica e richiami al mondo del lavoro per andare oltre è **Elizabethtown** di Cameron Crowe (fuori concorso). Orlando Bloom veste i panni di un giovane di successo come ideatore di scarpe che conduce al fallimento la multinazionale per cui lavora, a causa di un modello rifiutato dal mercato (ci sarà comunque una sorpresa!). Distrutto dal fiasco professionale, si vede abbandonato da tutti e tenta di suicidarsi ma viene interrotto da una telefonata che gli annuncia la morte del padre. Questa lo mette di fronte alle sue responsabilità: dovrà recarsi a Elizabethtown e affrontare la sterminata famiglia paterna che non ha mai amato lui e sua madre. Sul l'aereo conosce Claire (una bravissima Kirsten Dunst), una hostess caruciuca e chiacchierona (e che conosce

l'America come le sue tasche), che gli restituirà la voglia di vivere. In quel di Elizabethtown lo attende una masnada di parenti provinciali e volgarotti che, però, a loro volta, ha una voglia di vivere da vendere. Sentendosi solo, telefona a Claire per conversare: la telefonata dura tutta la notte (e la più lunga fatta ala cinema) e coinvolge anche altre persone, fino al loro incontro all'alba. Dopo il confuso e allegro funerale in cui sua madre (una sempre travolgente Susan Sarandon, nel suo secondo film veneziano) balla il tipi tap, il nostro protagonista lascia la cittadina lascia la cittadina con le cenere del padre: tale viaggio diventa per lui una riappropriazione delle radici, dei valori familiari persi, e dell'America tout court.

Perché il ritorno in Oregon in auto, con la guida di una «mappa» geografico-musicale che Claire gli ha amorevolmente preparato, è una scusa per riscoprire il paesaggio e la storia che in esso si nasconde: dal motel dove fu ucciso Martin Luther King agli studi discografici di Memphis nei quali nacque il mito di Elvis... Il film, pertanto, è una sfida all'insegna di un "tono", uno stile cinematografico, poco frequentato: l'humour nero; è una melodramma comico, o una commedia funebre, forse con qualche discontinuità, ma ricchissima (non silo del-

la musica ricordata) e meritevole dei molti applausi ricevuti.

Un film che riflette sulla identità collettiva di un popolo "abbandonato" è **Attente** del palestinese Rashi Masharawi, altro merito delle Giornate degli Autori. Si può fare un film in forma di commedia su quell'incubo? L'autore del precedente *Ticket to Jerusalem* (e di un *Arafat, my brother...*) sembra rispondere no ma... Intanto ci mostra una piccola troupe televisiva impegnata a fare provini in tutto il Medio Oriente in cerca di attori per il teatro, finanziato con fondi europei (sarebbe bello fosse vero!), che sarà la rinascita cultura palestinese a Gaza (non senza intoppi come bombardamenti ecc.). Un regista in attesa di andare via che accetta un ultimo incarico, non troppo convinto, affiancato da una giornalista televisiva senza più studi e impianti (distrutti...) e l'operatore, non bravissimo tecnicamente, ma non corrotto dall'estetismo e emotivamente corretto. I tre partono per i campi in Giordania, Siria e Libano. L'artista resta cupo e maleducato, leri gentile e dalla grinta immutata. Piazzano la telecamera davanti ai profughi, e non trovano proprio delle Evi Maltagliati e dei John Gielgud. Ma via via, come se entrassimo in un film che divora se stesso alla maniera di Kiarostami, e

non senza momenti di spassosissimo humour nero, la vita e i sogni diventano caselle di un puzzle sfaccettato, disperato, grottesco, drammaturgicamente sconvolgente, e rimangono indebilmente impressi sul nastro magnetico.

Cosa riprende il film? L'attesa di entrare in scena. L'attesa del ciak. L'attesa di passare da una situazione a un'altra migliore. Per esempio. Da un passaporto comunitario a un passaporto vero. Da un «territorio con autorità» a uno stato autorevole. Anche, semplicemente, l'attesa di ritornare nelle proprie case, 60 anni dopo esserne stati cacciati con le armi. L'attesa di rivedere i propri cari, irraggiungibili a pochi chilometri di distanza, perché è compito della burocrazia spiegare a tutti cose molto complesse come la relatività. L'attesa di un'altra intifada e dell'adsl che almeno fa comunicare velocemente palestinesi di Gaza con quelli del resto del mondo. L'attesa infine che sembra essere diventata l'unica dimensione esistenziale-politica possibile.

Altro film che parla dell'identità di un *popolo disperso* è **Everything is illuminated** (**Ogni cosa è illuminata**) di Liev Schreiber, negli Orizzonti, in cui gli occhioni di Elijah Wood (il giovane hobbit de *Il signore degli anelli*) guardano una piccola cittadi-

na ucraina cancellata dai nazisti alla ricerca di piccoli oggetti da collezione. Tratto dall'omonimo romanzo di Jonathan Safran Foer, è la storia di un maniacale ragazzino ebreo americano che accumula in sacchetti di plastica sassi, ritratti, grilli, anelli appartenenti alla famiglia e che decide di andare in Ucraina per incontrare la donna che salvò suo padre.

Nel suo viaggio tragicomico indietro nel tempo, in compagnia di un vecchio ucraino, di un suo nipote traduttore che sgrammatica e poeticizza l'inglese e un cane psicopatico, il ragazzo accumula oggetti per la sua collezione di memoria. Il tema della Shoa si riempie di nuova bellezza nel percorso verso il vuoto del villaggio morto con i due ucraini all'inizio indifferenti verso l'ennesima visita degli ebrei sui luoghi delle stragi di cui sono i "tour operator". Nello stupore della scoperta di persone, sguardi, fotografie, tracce, si ricompono un «passato» che non deve essere ricordato, ma è semplicemente una parte di noi, un tassello indispensabile per completare il mosaico della vita. Davanti al prato lungo il fiume dove sorgeva la cittadina senza nome, l'emozione si espande e va oltre ogni appartenenza.

Un film sudamericano che cerca di riflettere e ritrovare le *radici* e il passa-

to di una terra vasta e aspra come il Nordeste brasiliano è **Arido Movie** di Lirio Ferreira (in Orizzonti) che ritrova i temi e i luoghi di un grande autore come Glauber Rocha. L'acqua come elemento politico, la sua presenza è la vita o meno di una comunità. I popoli nativi del Brasile, i conquistatori poi latifondisti che comandano con la violenza luoghi dominati dalla legge del taglione e da regole non scritte sul senso dell'onore che cozza con i vistosi status symbol della contemporaneità.

Ferreira racconta il viaggio di Jonas, divo delle previsioni del tempo televisive, nella Valle Rocha per l'assassinio del padre, arrogante proprietario terriero. Lo stesso percorso è attraversato da tre suoi amici, due giovanotti e una ragazza, che vorrebbero sostenerlo nella circostanza tragica pur trovando più interessante cercare coltivazioni di marijuana. Jonas lega con Soledad, giornalista e videoartista decisa ad intervistare un santone che offre un'acqua miracolosa, rivelatosi un truffatore con una cultura astronomica nozionistica e televisiva. L'indio Zé Elettrico gli svela infine quale costante violenza domini la vita e la storia della valle. Intorno lotte dei proprietari terrieri per l'acqua, incontri e scontri tra bianchi, meticci e abitanti autoctoni visionari,

sogni e aspirazioni di giovani senza più radici, identità proprie e solidali. La meteorologia e i bisogni primari si fondono nell'incontro impossibile tra città e territori lunari, aridi, arsi; tra trip lisergici e discussioni senza meta, viaggi alla ricerca dell'altro, o di quella desiderata acqua rigeneratrice. I protagonisti divisi tra leggi di natura, saggezza dei nativi e sconsideratezza dei bianchi, morte e violenza, antichi e barbari codici d'onore perpetrati con modernissime pistole e odioso razzismo. I magnifici, brulli, abbaglianti e assolati paesaggi che ricordiamo dai film epici di Rocha diventano quindi in maniera impressionante e irrimediabilmente uno dei protagonisti più essenziali e indimenticabili del film.

Identità individuali a confronto con altre storie si trovano in **Vers le sud** di Laurent Cantet, dove l'autore francese di film precedenti sulle problematiche del lavoro sviscera con intelligenza il tema del turismo sessuale (un altro tipo di lavoro), parlando di sesso e coniugandolo a un'idea di potere, di sfruttamento di corpi, di divario (incolmabile?) tra il sud e il nord del (nostro) mondo. Al centro della vicenda, nata dai racconti di Dany Laferrière, giornalista di Radio Haiti, ci sono tre donne nordamericane, Ellen, una cinquan-

tenne professoressa (una dura e vorace Charlotte Rampling, che forse insieme alle sue compagne meritavano una citazione o addirittura un premio), la 47enne Brenda con alle spalle un matrimonio in crisi e Sue, un'ordinaria impiegata in una ditta. Si ritrovano in un paradisiaco hotel in un angolo celato all'inferno di Haiti per cercare un'avventura con le virili bellezze locali. Ma due di loro finiscono per puntare sullo steso ragazzo. Alieno da tutti i moralismi, sanamente illuminista, Cantet non si erge a giudice: desidera solo fare capire che il desiderio sessuale non si può staccare da una realtà politica e sociale importante. Esiste un divario tra ricchi e poveri e lo "scambio commerciale" anche in questo caso non è equo: non si possono comprare persone come fossero oggetti approfittando del fatto che loro sono pronti a "vendere" le uniche cose che hanno: la giovinezza e il loro corpo.

Non disprezza e non demonizza comunque le sue protagoniste: esse scoprono infatti una felicità fisica mai vissuta prima e magari il primo orgasmo della loro vita, liberandosi così della disattenzione sprezzante di cui sono oggetto a casa propria.

Un altro film che parla di un lavoro simile e di un cambiamento di vita è **Mater Natura** di Massimo Andrei, il

film vincitore del premio del pubblico alla Settimana della Critica.

Desiderio, bel transessuale napoletano, è vissuto anche di prostituzione, ma l'improvviso amore per il bel l'Andrea lo spinge a cambiare la sua vita. Anche Andrea vorrebbe vivere con Desiderio, ma le convenzioni sociali avranno la meglio e lo vedranno sposarsi, sofferente con una giovane donna. A consolare Desiderio, il solito gruppo di amici e amiche, prostitute/i stanchi della vita, che decidono di dare una botta al passato e aprire un agriturismo sulle falde del Vesuvio, anzi un «agrifuturismo», dove accogliere e consolare i disperati della città.

Servendosi di diversi mezzi e stili, teatro e cinema di genere, dal melò al musicarello napoletano, Andrei tenta di costruire un film corale sulla «trasformazione», sulla possibilità di passaggio da una condizione, anche di degrado socio-esistenziale, ad un'altra di riscatto. Trasformazione di un corpo, di una città, delle relazioni sociali e dell'umanità che i suoi personaggi esprimono. Un'operazione ad alto tipo che non riesce del tutto, un'opera prima che soffre di un carico espressivo in eccesso; nonostante gli stili diversi, quando segue il suo percorso principale d'amore e d'amicizia colpisce nel segno, grazie

anche alle belle interpretazioni di Enzo Moscato, un "femminiello"-mamma di cortile vecchio stile, e Wladimir Luxuria, regista consapevole che vuole rappresentare a teatro versioni odierne del teatro greco e classico, e l'appassionato e "lussureggiante" trans Maria Pia Calzone. Anche se non completamente risolto, *Mater Natura* segna comunque un passo verso un cinema italiano capace di raccontare le nuove identità.

Un'altra opera prima italiana interessante e ammirevole, anche se non del tutto "calibrata", è *Texas* del giovane teatrante Fausto Paravidino (in *Orizzonti*). Il *Texas* del titolo sta nell'Alessandrino, campagna diventata periferia nell'accezione nazionale e globale. Un Paravidino voce narrante racconta del suo gruppo di amici del sabato sera attardati in una prolungata adolescenza. Il belloccio Riccardo Scamarcio (nuova star del cinema italiano?) pur avendo un'anima bella come fidanzata – interpretata da Iris Fusetti, un'attrice di sensualità sensibile – ha una sbandata per la più adulta maestra (Valeria Golino, una Bovary di provincia scanzonata), sposata col figlio mammone (un Valerio Binasco straordinario attore di confine tra teatro e cinema) d'un vecchio partigiano. Il caso innesca – nel paese e nel gruppo giovanile – reazio-

ni che potrebbero avere gravi conseguenze.

L'ironico travestimento americano esibito impietosamente si spiega con la comune perdita di identità, mentre l'inizio del film molto all' "americana" (anche se alcuni vi trovano pure ascendenze cechoviane) frulla avvenimenti, situazioni e collisioni che saranno illustrati in seguito nello svolgimento della storia. La provincia descritta è desertificata come tante: supermercati, pub, un sociale di ricchi e piccola borghesia divorata dalle nuove economie. I disagi e la noia del vivere in provincia invece si estrinsecano per i più giovani in cibo junk, alcol, canne e pasticche, qualche 'scopata' ogni tanto, mentre per i neoquarantenni non c'è alternativa tra la stasi e la fuga.

Altro film italiano che rielabora uno dei grandi temi della Mostra quale il rapporto *padri-figli* è il film della Cristina Comencini, *La bestia nel cuore*. Si comprende presto che la "bestia" del titolo è un padre che ha abusato sessualmente dei figli. Alla sua morte essi si ritrovano a pescare nella memoria quello che avevano voluto cancellare e si ritrovano incapaci di amare i propri figli. Il film racconta di Sabina (Giovanna Mezzogiorno che ha vinto la Coppa Volpi per la migliore attrice), giovane donna che

vede spezzarsi il suo equilibrio interiore proprio nel momento in cui dovrebbe essere più felice: alla scoperta di una maternità. La strana inquietudine le si manifesta in sogni notturni, dove lei bambina vive l'incubo dell'abuso paterno. Per trovare spiegazioni a quelle immagini prima confuse, poi sempre più limpide, parte verso gli Stati Uniti, dove da anni vive il fratello Daniele assieme alla moglie ai due figli. Una decisione che le darà ragione: il fratello è la chiave del mistero e colui che l'aiuterà a conoscere e a convivere con la bestia che dimora anche nel suo cuore. Accanto ai due fratelli, le vicende di altri personaggi: Emilia, amica d'infanzia di Sabina, divenuta cieca per una malattia, da sempre innamorata di lei; Maria, collega di lavoro nel doppiaggio, Franco, il convivente attore teatrale spinto a fare televisione e il regista tv che lo vuole. Ognuno che vive col suo incubo, ognuno alla ricerca di una strada per uscirne. Straordinarie nelle loro parti una Stefania Rocca che interpreta il ruolo difficile di una persona cieca con grande dignità e rispetto, senza perdere un intelligente umorismo; l'Angela Finocchiaro in forma smagliante che, con la sua verve comica, amplia i toni di Maria, una donna abbandonata dal marito per una ragazza e che d'improvviso si trova aman-

te di Emilia in un dolce amore saffico che le fa dimenticare il peso degli anni; e pure Giovanni Battiston frustrato regista tv che congeda finalmente un film per il grande schermo sulle «anime belle, cavalieri della notte» (i netturbini).

Un film su una storia di *giovani* e una *famiglia* non in senso "classico" è *Le passegger* di Eric Caravaca, attore per Chereau, Belveaux, Noemi Lvovsky e Limosin, alla sua prima regia (una delle scoperte della Settimana della Critica); comunque la famiglia, o meglio i legami familiari, ne sono la sostanza principale, legami in assenza impossibili, negati dai troppi silenzi che l'istituzione impone e dalla violenza che è la sua loro stessa natura.

Tutto parte dalla morte di un fratello, Richard, che Thomas – Eric Caavaca – va a ritrovare e cremare. Poi si ferma in un albergo sul mare, quasi senza mai clienti, coi suoi segreti, incontrandovi gli altri personaggi: Lucas, adolescente con la «vergogna» di un apparecchio acustico, orfano, lo ha cresciuto la bionda e graziosa madrina insieme allo zio, i genitori morti in un incidente che gli ha tolto l'udito da bimbo; e Jeanne, la madrina bionda (Julie Depardieu), padrona dell'hotel. Timido, innamorato in silenzio di una coetanea, Lucas adora la boxe, tira

nel garage di casa ma mai in palestra, Jeanne ha paura che un colpo lo faccia del tutto sordo. Entrambi vivono col fantasma dell'uomo di lei, Richard, per il ragazzo il padre mancato all'improvviso, scopriremo poi alcolico e col passato pesante.

Caravaca miscela con sapienza gli incastri che compongono il segreto, quel «punto di rottura» in assenza che pure nella diversità delle esperienze sembra unire i personaggi: Thomas (violentato da piccolo dall'amico fraterno) vive nel rimosso fino alla morte del fratello, Lucas si inventa una fidanzata, Jeanne aspetta un uomo che intanto è morto. E' una questione di dettagli, piani, particolare e generale. Gli attori orchestrati con passione e intelligenza e i luoghi narrativi, geografia emozionale di colori e disperazione, la provincia francese abbandonata dall'industria e ora primato di disoccupazione e sfruttamento interinale, grigia, fredda, senza mai la retorica del «genere» anche in quell'adolescenza da bar e motori truccato. Sono queste le intuizioni di un film che trasforma pure le poche imperfezioni in forza visiva.

Un film corale dedicato a quel grande tema dell'infanzia e dell'adolescenza dimenticata è **All the Invisible Children**, prodotto tra gli altri da Maria Grazia Cucinotta, passato fuo-

ri concorso, e diretto da autori come Mehdi Charef, Emir Kusturica, Spike Lee, Katia Lund, Ridley Scott e la figlia Jordan, Stefano Veneruso e John Woo. E sempre difficile un'impresa simile dato che vuol dire mettere la macchina da presa ad altezza di bambino, su quel tre quarti e metà di essere umano in modo che si cambi la visuale, la prospettiva e si osservi dal basso verso l'alto i grandi. O anche la vita, chissà mai. In tale corallità, di futuro per i bimbi inseguiti dalle macchine di tali registi, però, non è dato sapere.

Dai bimbi soldato in Africa (ripresi dallo scrittore Charef), a quelli che vendono cartoni nelle vie di San Paolo in Brasile, a quelli che borseggiano a Napoli, passando per il gitano di Kusturica, i fanciulli dell'opera rimangono sospesi nel tempo, a futura memoria per chi decide il loro destino. Spike Lee, su tutti, si impadronisce della storia di Bianca, una decenne newyorkese, figlia di malati di Aids che però continuano a bucarsi e a non raccontarlo a lei, maneggiando con estrema cura l'argomento e dando sfoggio di plasticità e gusto della messa in scena. Anche se estetizzante, taglia gli spazi e li rimodella a suo piacimento, riuscendo pure a riportare i paradossi: Bianca, infatti, deve combattere con una sequela di infidi

e crudeli compagni di scuola, che la prendono in giro e le stanno lontano.

Kusturica mette assieme un esplosivo (in tutti i sensi) apologo di nome "Blue Gypsy" (per alcuni capolavoro assoluto) su un bimbo nomade appena uscito dal riformatorio e riavviato, immediatamente fuori dal portone dell'istituto, dal padre alcolizzato e violento, al furto. La corsa disperata per sfuggire a polizia e proprietari armati e imbestialiti, e pure al destino obbligato da quel padre, lo ricondurrà con un salto alla Bubka di nuovo tra le quattro mura del riformatorio: il mondo là fuori non è proprio per lui!

La Lund lavora invece nelle baraccopoli di San Paolo, orientando la propria visuale nei divari che crea la globalizzazione: lì a pochi passi dai protagonisti Joao e Bilù che vivono di espedienti per "sfangare" la giornata, ci sono i palazzoni enormi della Nike e della new economy. C'è anche chi si rifugia nel proprio mestiere (anche se con la classe di un linguaggio cinematografico una volta veramente innovativo) rinunciando alla dialettica e nascondendosi nella retorica del dramma (Woo) oppure in una lirizzazione estetica e programmatica (quella "comunità" solidale di bambini e adolescenti scampati a tutte le ultime guerre in definitiva anche commuo-

vente) che rischia però di risultare eticamente fine a se stessa (gli Scott).

Dalla Turchia che aspira a entrare in Europa – invece – è provenuto uno degli ultimi ospiti di Orizzonti, **Yolda** di Erden Kiral, dedicato alla memoria del grande regista turco Yilmaz Guney, prematuramente scomparso nel '84 a 47 anni, in esilio.

Guney, relegato in carcere perché sovversivo e per di più curdo, sa di essere destinato a una detenzione più dura. Per evitare il peggio consiglia alla moglie di interrompere la lavorazione di un film da lui iniziato e diretto ora dal giovane amico e allievo Sedat (personaggio autobiografico di Kiral). Gran parte del racconto è occupato dal trasferimento di Guney su una vecchia Chevrolet con quattro guardie in borghese, seguito da un'altra auto con la moglie e il giovane regista a bordo. Un trasferimento che inanella notti "libertarie" in motel, nozze folk curde, tombe di impiccati in viaggio nella notte, discussioni e forti litigi, con alcuni piedipiatti che lo trattano con rispetto, quasi con dolcezza, bimbi di paese che l'adorano e perfino uno sbirro di pattuglia che si congratula con lui per la bellezza del suo «ultimo film» (che in ogni caso nessun turco vide). I dialoghi con Sedat, anche conflittuali nel concepire la libertà, controversie cinematografiche teoriche e politiche,

sono il cuore e il centro del film che si conclude con una (metaforica) sorpresa: l'indirizzo del penitenziario è giusto ma il carcere non si trova, svanito come per magia, nonostante un doppio giro d'auto, in quella cittadina labirintica, quasi «derviscio».

Ha chiuso in bellezza le Giornate degli Autori **CraJ - Domani** diretto da Davide Marengo, che si «pellegrino eretico in Puglia». Occhio illuminista e documentaristico che, fiancheggiando Teresa De Sio e Giovanni Lindo Ferretti, nel loro omonimo tour eco-acustico nel sud-est, in un duetto scenico al termine della notte musicale, viaggia tra Foggia al Salento, dalla radiante tarantella spagnola alla più bacchica taranta greca, e lascia a poco a poco le sue lenti di sicurezza iniziando a vedere e ascoltare con il «cuore a contatto». E trasforma in commedia dell'arte il film musicale, diventando parte di una "armata Brancaleone" che ha solo iniziato la sua anti-crociata, formata dai cantori di Carpino, dal cantastorie monello appena scomparso Matteo Salvatore, dal violinista trans H.E.R., dai tamburelli erotici di Cutrufiano, dal vecchio cantore Uccio Aloisi e Enzo Del Re. Film così danno cibo al mondo che non mangia, danzano in omaggio di chi ha fame e meriterebbero il Concorso (e quindi più visibilità) perché

sono impropri, apocrifi, misteriosi...

Nella sezione Orizzonti era presente il film probabilmente più visionario, apocalittico e spettacolare di questa Mostra, l'ultimo di Werner Herzog. Di fronte a ciò che la fantascienza digitale non riesce più a inventare **The Wild Blue Yonder** è follia e coraggio, per la temerarietà visiva e per la necessità di spostare occhi oltre la comune linea dell'orizzonte.

Herzog si ripresenta con una straordinaria avventura oltre i confini della scienza e della fantascienza, un suo ennesimo documentario «tarocato», ma questa volta o scherzo estremo - la voce "fuori campo" è quella di un alieno - è credibile. Fine del mondo, sommerso dalle acque, inabitabile, per via della guerra globale e del buco dell'ozono, viaggio verso un altro mondo per trasferirci l'umanità. Herzog mixa riprese all'interno di una navicella spaziale con gli astronauti in piena attività, immagini subacquee e il monologo esilarante dell'alieno, uno stralunato Brad Dou-rif (l'attore di Qualcuno volò sul nido del cuculo). Fermo ad un angolo di strada impolverato con dietro un partendone di periferia, uno shopping mall o una banca, set squallido della provincia americana, pieno di carcasse d'auto e scheletri di case, l'alieno racconta di quanto stupido fu

il suo popolo a venire sulla terra. Un postaccio. Mentre gli esseri mani son-davano lo spazio e, paradossoso, sbarcarono proprio sul suo. Un pianeta dal cielo di ghiaccio, inospitale, ma popolato da creature delicate, mostri filamentosi come meduse, forme di vita racchiuse in grandi fiori carnosi violati e saccheggiate dai coloni umani. Insomma non c'è speranza né qui né altrove finché non ci sarà un po' di rispetto degli altri...

Storia di incontri mai avvenuti e colonizzazioni continuamente tentate, *The Wild Blue Yonder*, con la sua graffiante ironia, diviene una satira intelligente sulla voracità d'espansione degli esseri umani e una visione sulla bellezza infinita dell'universo. Anche quella "violenza" sulle immagini della natura virate in mille gradazioni d'azzurro per capovolgere l'oceano in nuvole, produce i suoi frutti. E l'impressionante coté sonoro, con l'accostamento tra il violoncellista Rejsinger, il cantante senegalese Molla Sylla e i colpi degli strazianti canti dei Tenores e Cuncurdu di Ortisei, impreziosisce un'avventura monumentale e mozzafiato mai vista. Viene quasi da dirsi: ognuno ha la sua isola aliena preferita.

Come ultimo film della nostra rassegna non si può dimenticare l'ultimo bellissimo **Corpse Bride** (**La spo-**

sa cadavere) di Tim Burton e Mike Johnsson che ha illuminato con la sua poesia la Mostra.

Film d'animazione (a passo uno) che canta l'eterno ritorno dell'amore perduto e ritrovato, ambientato in un villaggio europeo del XIX secolo, la storia racconta - mescolando il gotico e il musical - di Victor, simpatico ed imbranato figlio di una coppia di pescivendolo arricchiti, che si trova a dover sposare la sconosciuta Victoria, figlia di nobili squattrinati. Appena si vedono i due si innamorano ma per cola di lui, non riesce ad imparare la formula matrimoniale, le nozze vengono rimandate. Provando la formula nel bosco di notte e infilandola in un ramo che sporge dal terreno, finisce per riporla nelle mani di uno scheletro di una sposa abbandonata. Da questo momento si sviluppa una sequela di avventure nel mondo dei vivi e dei morti che regalano un'ultima scena dolce e commovente come solo la vera poesia sa essere. Film fantasmagorico, dall'animazione superba, strizza l'occhio a grandi e bambini con il cuore capace di ascoltare le favole (e la saggezza delle loro morali!).

Per concludere - senza voler comunque dimenticare il sensazionale film d'apertura **Seven Swords**, di Tsui Hark, epica epopea di una Cina

del XVII secolo barbarico e violento, con le sue sette spade che sono armi che forgiavano chi le possiede, che sprigionano l'eroicità sapiente di se stessa e che servono a difendere un popolo e renderlo unito, non salvando chi ha già vissuto ma solo il futuro di chi comincia appena a vivere – una storia piena di grande poesia, oltre che della violenza delle battaglie, di amore e passione, ma soprattutto un canto alla bellezza straordinaria e infinita del deserto e delle montagne e delle stelle che brillano e cadono; e la scoperta nella retrospettiva di autentici autori e maestri del cinema, non solo di quello giapponese e cinese, come il Fukasaku Kinji di un gioiello noir-poliziesco come **Lupi, Maia-**

li e Uomini, il Suzuki Seijun del capostipite **Crepate, Bastardi!**, Zhang Junzhao del sovversivo e visionario film di guerra **Uno e Otto** e un Naruse Mikio da rivalutare e gli altri non riusciti, purtroppo, a vedere! – quindi si può affermare il valore complessivo di questa seconda mostra mülle-riana e aspettarci un seguito sempre più aperto, disponibile a mettersi in confronto e in viaggio (geografico e mentale), visionario perciò, pieno di immagini forti e “giuste” per capire questo nostro mondo e per realizzare quell'altro mondo possibile che spesso il cinema riesce ad intuire, a ri-creare e a mostrarci nelle sue pieghe più profonde e d'avvincenti/coinvolgenti.

ABBONAMENTO

2006

€ 15,00



Saremo grati ai lettori che vorranno comunicarci l'indirizzo di altri amici interessati a ricevere questa rivista.

In caso di mancato recapito, restituire a Trento C.P.O. Il mittente si impegna a pagare la relativa tassa.

«L'INVITO», trimestrale - Recapito provvisorio: via Salè 111 - Povo (TN),
Tel. 0461 810568 - Collettivo redazionale: Maurizio Agostini, Daniela Anesi,
Chiara Bert, Silvano Bert, Alberto Brodesco, Stefano Cò, Nino Di Gennaro,
Selena Merz, Mara Orsi, Mattia Rauzi, Piergiorgio Rauzi (resp.le a termini di
legge), Giovanni Sartori, Viviana Tarter, Cristiano Zuccher - Abbonamento
annuo € 15,00 - Un numero € 4,00 - C.C.P. 16543381 - Reg. presso il
trib. di Trento, li 3.6.78 n. 272 reg. stampe - Poste Italiane S.p.A. - Sped.
in abb. post. - D.L. 383/2003 convertito in legge 27/02/2004 n. 46, art. 1,
comma 2 DCB Trento - Litografia Effe e Erre s.n.c., Trento. linvito@virgilio.it