

# JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale  
Journal of Philosophy of International Law and Global Politics

Vol. VI, n. 2, Anno 2009





# JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale  
Journal of Philosophy of International Law and Global Politics



## JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale

Journal of Philosophy of International Law and Global Politics

<http://www.juragentium.unifi.it/>

[Segreteria@juragentium.unifi.it](mailto:Segreteria@juragentium.unifi.it)

ISSN 1826-8269

Vol. VI, n. 2, Anno 2009

### Redazione

Luca Baccelli, Nicolò Bellanca, Pablo Eiroa, Orsetta Giolo, Leonardo Marchettoni (segretario organizzativo), Juan Manuel Otero, Renata Pepicelli, Paola Persano, Stefano Pietropaoli, Katia Poneti, Ilaria Possenti, Lucia Re (vicedirettore), Filippo Ruschi (segretario di redazione), Emilio Santoro, Sara Turchetti, Francesco Vertova (webmaster), Silvia Vida, Danilo Zolo (direttore)

### Comitato scientifico

Margot Badran, Raja Bahlul, Richard Bellamy, Franco Cassano, Alessandro Colombo, Giovanni Andrea Cornia, Pietro Costa, Alessandro Dal Lago, Alessandra Facchi, Richard Falk, Luigi Ferrajoli, Gustavo Gozzi, Ali El Kenz, Predrag Matvejević, Tecla Mazzaresse, Abdullahi Ahmed An-Na'im, Giuseppe Palmisano, Geminello Preterossi, Eduardo Rabenhorst, Hamadi Redissi, Marco Revelli, Armando Salvatore, Giuseppe Tosi, Wang Zhenmin

# Indice

<b>SAGGI</b>	<b>6</b>
<hr/>	
<b>I RE TAUMATURGHI: PER UN'ARCHEOLOGIA DELLA STORIA DELLE MENTALITÀ</b>	<b>7</b>
PAOLO LAGO	
<b>ETOLOGIA, GUERRA E POLITICA</b>	<b>18</b>
LEONARDO MARCHETTONI	
<b>LA "CONOSCENZA CULTURALE DEL NEMICO"</b>	<b>57</b>
NICOLA PERUGINI	
<b>LA GARANTÍA DEL <i>NE BIS IN IDEM</i> EN EL MARCO DE LA EXTRADICIÓN</b>	<b>70</b>
PABLO EIROA	
<b>POR UMA CIDADANIA UNIVERSAL</b>	<b>82</b>
MARITZA NATALIA FERRETTI CISNEROS FARENA	
<b>ESTE NÃO É O MEU LUGAR</b>	<b>105</b>
GINO TAPPARELLI	
<b>LA LIBERTÉ RELIGIEUSE EN TANT QUE DROIT DE L'HOMME DANS L'ISLAM</b>	<b>119</b>
MOHAMMED AMIN AL-MIDANI	
<b>CONTRIBUTO ALLO STUDIO DELL'ISLAM IN EUROPA</b>	<b>126</b>
GIOVANNI CIMBALO	
<b>LA CONDIZIONE GIURIDICA DELLA MINORANZA MUSULMANA IN GRECIA</b>	<b>148</b>
CHRISTINA KATSIANA	
<b>RIPARTIRE DAL MEDITERRANEO: STORIA E PROSPETTIVE DI UN DIALOGO DA RICOSTRUIRE</b>	<b>159</b>
FRANCESCA ANNETTI	
<b>LETTURE</b>	<b>178</b>
<hr/>	
<b>DONNE MIGRANTI</b>	<b>179</b>
ELEONORA LUCIOTTO	
<b>CHE SENSO HA PARLARE DI QUESTIONE MEDITERRANEA E DI ALTERNATIVA MEDITERRANEA?</b>	<b>188</b>
A CURA DI RENATA PEPICELLI	

# SAGGI

# ***I Re taumaturghi: per un'archeologia della storia delle mentalità***

**Paolo Lago**

*Non tocca allo storico sondare il segreto dei cuori*  
(Marc Bloch, *I re taumaturghi*)

Esaminando il fondamento del diritto internazionale nella *respublica christiana* non si può fare a meno di riflettere sul potere carismatico di cui è titolare il monarca dal Medioevo fino alla fine del Settecento. Di tale potere - soprattutto in relazione al periodo medievale - ci ha offerto un'analisi estremamente lucida Marc Bloch ne *I re taumaturghi*; ed è attraverso quest'opera che cercheremo adesso di sondare le radici di un carisma così radicato nel periodo in questione e, insieme, di guardare, con occhio 'archeologico', a quel diritto internazionale all'interno di una delle sue fasi aurorali.

““Papà, spiegami allora a che serve la storia”. Così un giovinetto, che mi è molto caro, interrogava, qualche anno fa, il padre, uno storico. Del libro che si leggerà, vorrei poter dire che è la mia risposta. Giacché, per uno scrittore, non mi immagino lode più bella che di saper parlare, con il medesimo tono, ai dotti e agli scolari” (1). Con queste parole Marc Bloch inizia l'introduzione al suo *Apologia della storia*, uscito postumo nel 1949; a ben guardare, una risposta a questa domanda egli l'aveva già data nel 1924, quando è uscita quella che è forse la sua opera più nota, *I re taumaturghi*. Qui, la storia serve per capire; e il frutto di questa conoscenza viene offerto e imbandito al lettore, sia esso dotto o scolaro, seguendo il rigoroso filo logico di una precisa e strutturata “archeologia del sapere”.

Il sottotitolo de *I re taumaturghi* è *Studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*: questi studi vengono condotti rigorosamente *ab ovo*, dall'origine del “carattere sovranaturale” attribuito “alla potenza dei re” durante il Medioevo, il quale si esprimeva soprattutto attraverso la guarigione delle scrofole mediante il rituale del “tocco” imposto ai malati. Lo storico diventa archeologo: attraverso una fitta serie di documenti (fonti materiali e fonti letterarie) parte dal principio per arrivare alla fine. Ricostruisce e mette insieme diversi dati per approdare ad un risultato, per creare qualcosa che prima non c'era, un'interpretazione che sia la più oggettiva possibile. *I re taumaturghi* è questo: una storia costruita e ricostruita per tasselli, parti mancanti, testimonianze scritte e orali di dotti e studiosi ma anche di gente comune. Anzi, l'autore, con uno spirito quasi luciano, sembra irridere la presunta dottrina dei “dotti malaccorti”, di coloro che di fronte alla semplicità oppongono un inutile muro di sapienza. Ed è così che Bloch quando, nel tentativo di avvicinarsi, ancora 'archeologicamente', al cuore del problema, riguardo ai pensatori del Rinascimento che non sono mai riusciti a spiegare in modo soddisfacente il miracolo reale, così afferma: “È sempre la vecchia storia, così deliziosamente narrata da Fontenelle. Nella bocca di un ragazzo in Slesia, si diceva, era comparso un dente tutto d'oro: i dotti escogitarono mille ragioni per spiegare il prodigio: poi si pensò di guardare la meravigliosa mascella e si vide una foglia d'oro abilmente applicata su un comunissimo dente. Badiamo a non imitare quei dotti



malaccorti: prima di domandarci come i re guarivano, non dimentichiamo di domandarci se guarivano veramente” (2).

### 1. Un approccio comparatista per una geografia del ‘tocco reale’

Il comparatismo e l’interdisciplinarietà sono indubbiamente due caratteristiche fondamentali de *I re taumaturghi* (3); e, se così si può dire, una scossa di carattere comparativo è già presente nella genesi stessa dell’opera: comparazione, in questo caso, fra due epoche storiche. Come afferma Jacques Le Goff (riprendendo un’intuizione di Carlo Ginzburg) il libro di Bloch trae una diretta ispirazione dalla guerra del 1914-18, alla quale egli stesso partecipò: “Marc Bloch vi aveva visto la ricostruzione di una società quasi medievale, la regressione a una mentalità “barbara e irrazionale”” (4), anche e soprattutto a causa della frequente propagazione di notizie false; e, continua Le Goff, “così, la guerra offre allo storico uno strumento insperato per osservare direttamente il passato medievale” (5). Del resto, è lo stesso autore, nell’introduzione, a rendere noto il fondante taglio comparativo della sua opera: “Per forza di cose, questo saggio di storia politica ha dovuto assumere la forma di un saggio di storia comparata: perché tanto la Francia quanto l’Inghilterra hanno avuto re medici, e l’idea della regalità meravigliosa e sacra, fu comune a tutta l’Europa occidentale” (6).

Il libro primo è dedicato alle origini; e il capitolo primo del libro agli inizi del tocco delle scrofole. In questo capitolo Bloch offre al lettore i primi dati della sua imponente ricerca: prima una definizione della malattia delle “scrofole”, poi gli inizi del rito francese e di quello inglese. Scopriamo allora che ciò che si definiva “écrouelles” o - in forma dotta - “scrofule” (derivata dal latino *scrofula*) è la malattia che oggi i medici designano come “adenite tubercolare”, infiammazioni delle ghiandole linfatiche (quelle che oggi, con termine medico, si chiamano “linfonodi”) causate dalla tubercolosi. Tale infiammazione si palesava fisicamente attraverso croste e bolle localizzate soprattutto sul collo. Il primo accenno al tocco delle scrofole e alla guarigione miracolosa, in ambito francese, lo incontriamo in un testo di Gilberto, abate, all’inizio del XII secolo, di Nogent-sous-Coucy, una località non lontana da Soissons. Egli scrive, fra aneddoti e dissertazioni sulle reliquie, che Luigi VI (il cui regno va dal 1108 al 1137) e il padre, Filippo I (1060-1108) furono i primi a toccare e guarire le scrofole. Fu Filippo I, allora, il primo sovrano francese a toccare gli scrofolosi. Tramite una messe di documenti e testimonianze rigorosamente ordinate Bloch cerca di scoprire se prima di Filippo I vi fosse stato qualche altro re a toccare le scrofole; si può risalire allora a Gontrano (VI secolo d. C.), figlio di Clotario I, o a Roberto il Pio, il secondo dei Capetingi. Ma non vi sono prove che essi si fossero *specializzati* in un particolare tipo di guarigione come quello delle scrofole: ‘guarivano’ un po’ tutte le malattie. È solo con il regno di Filippo I, nipote di Roberto, che la mentalità corrente (su cui torneremo più avanti) aveva fatto scaturire l’idea “che il tocco reale era sovrano non contro tutte le malattie indistintamente, ma particolarmente contro una di esse, d’altronde molto diffusa, le scrofole” (7).

Passando all’Inghilterra, lo storico inizia la sua indagine da una raccolta epistolare di Pietro di Blois, un chierico di origine francese che viveva alla corte del re Enrico II; una delle sue lettere ci informa che il re aveva la capacità di guarire le scrofole. Ma, anche in ambito inglese, incontriamo un altro sovrano con qualità taumaturgiche (anche in



questo caso, non riferite in modo specifico alle scrofole): si tratta di Edoardo il Confessore. E qui Bloch, ribadendo il carattere interdisciplinare e comparato della sua ricerca, attinge ad una fonte che è anche una grande opera letteraria, il *Macbeth* di Shakespeare: il personaggio di Malcolm riferisce a Macduff (dopo che entrambi si sono rifugiati alla corte di Edoardo) le qualità guaritrici del re. E, nella storia, Edoardo fu presto stimato santo: va da sé, continua Bloch, che insieme alla santità doveva essergli attribuito da quella stessa mentalità popolare, anche la qualità di taumaturgo. In ogni caso - e così l'autore conclude il primo capitolo - furono verosimilmente Enrico I e Enrico II a guarire *particolarmente* le scrofole. Poiché, già in questo primo capitolo della prima parte, l'autore, a fianco dell'interdisciplinarietà e - se così si può dire - della 'polifonia' strutturale della sua opera, ribadisce anche la specificità di essa: una ricerca volta a indagare e a discernere la particolare capacità dei re nel guarire un determinato tipo di malattia: le scrofole appunto.

Il capitolo secondo è dedicato alla consacrazione dei re, consacrazione che sta alla base e all'origine delle loro capacità taumaturgiche. Il re è mago e guaritore soprattutto perché è consacrato. Allora, Bloch rivolge la propria attenzione di studioso ad una delle opere che si possono considerare basilari per la struttura de *I re taumaturghi*, cioè al *Ramo d'oro* (*The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 1911) di James Frazer. Si scopre quindi che il potere taumaturgico viene attribuito al re o al capo in varie culture e in varie società anche molto antiche, come quella polinesiana o africana. Ma non si può allora incorrere nell'errore - dice Bloch - di trasportare gli "Antipodi, tutti quanti, a Parigi o Londra" (8). Il potere del re ha sempre oscillato, nella cultura occidentale alto-medievale e medievale, fra religioso e politico, fra sacro e profano; questa oscillazione è durata fino all'istituzione ufficiale della consacrazione: "la consacrazione ecclesiastica dell'avvento al trono e più particolarmente il suo rito fondamentale, l'unzione" (9). Tale rito prese forma inizialmente nel regno visigotico di Spagna per poi diffondersi nello Stato franco. Ma un altro importante rito, ben presto, gli si affiancò: l'incoronazione. Il giorno di Natale dell'800 nella basilica di San Pietro, Carlomagno venne proclamato imperatore da papa Leone III tramite l'imposizione di una "corona" sul suo capo, un diadema simile a quelli che utilizzavano gli Imperatori romani d'Oriente (come, ad esempio, Costantino). Il rituale dell'unzione con l'olio santo (per cui i re venivano denominati, secondo un'espressione biblica "Cristi del Signore") e quello dell'incoronazione li situava quindi in una sfera sacra. Comunque, per fare un re - nota argutamente Bloch - occorreva un sacerdote: quello stesso sacerdote che, durante il rituale dell'unzione, si poneva per un momento ad un livello superiore rispetto al monarca. Tramite il potere sacro che dal sacerdote si trasmetteva al re, quindi, quest'ultimo era ritenuto "unto", consacrato, e come tale capace di possedere qualità taumaturgiche. Queste qualità, se dapprima, in Germania, venivano considerate come prerogativa di una intera stirpe reale (come, ad esempio, la dinastia dei Capetingi), in Francia e in Inghilterra la guarigione delle scrofole fu una prerogativa del sovrano: i suoi discendenti, se non erano unti anch'essi, e quindi consacrati re, non possedevano tale prerogativa.

Il libro secondo è senz'altro il più corposo e complesso dell'opera di Bloch. Nel capitolo primo viene infatti esaminata la fortuna del tocco delle scrofole fino alla fine del secolo XV. Una nuova peculiarità che l'autore adesso rileva (operando sempre un'accurata distinzione tra Francia e Inghilterra, instaurando così anche una 'geografia



del rituale del tocco') è l'uso di offrire del denaro in elemosina agli scrofolosi. Se in Francia, sotto Filippo il Bello, si offrivano elemosine solo a coloro che giungevano da lontano (un dono variabile da venti soldi fino a sei e dodici lire), in Inghilterra, sotto i regni di Edoardo I, Edoardo II e Edoardo III l'elemosina era sempre la stessa: un denaro. La moneta che veniva offerta agli scrofolosi assunse quindi un esplicito significato simbolico agli occhi del pubblico: "non riceverla dalle mani del re, sarebbe equivalsò, nell'ipotesi migliore, a essere miracolato soltanto a metà" (10). La "popolarità del tocco", del resto, continua l'autore, non ha proseguito il suo viaggio lungo un percorso costante: vi sono stati momenti in cui il rituale 'sacro' del tocco è stato usato per gretti fini politici. Come, ad esempio, durante le lotte fra i diversi rami della famiglia reale in Inghilterra, quando ciascun campo cercava di screditare il rito praticato in campo avverso: il re legittimo aveva la facoltà di guarire, ma chi era il re legittimo? Queste lotte e confusioni dinastiche hanno senza dubbio influenzato in senso negativo la mentalità popolare riguardo alla capacità taumaturgica dei sovrani. In tali periodi di crisi, ogni pretendente doveva cercare di attirare a sé, con tutti i mezzi, gli scrofolosi in cerca di guarigione. Ecco che un fenomeno di carattere 'sacro' come il rituale del tocco si intreccia fortemente con fenomeni di carattere invece più strettamente politico; il 'dono' taumaturgico forniva a un re la propria legittimità, almeno secondo le credenze insite nella mentalità delle masse. E i re sfruttavano tali credenze.

In questo capitolo Bloch analizza anche come il tocco delle scrofole da parte dei re veniva recepito dalla letteratura medica dell'epoca. Da parte di quest'ultima - sottolinea lo storico - si è sempre cercato di evitare allusioni dirette alla pratica in questione; la prima allusione la incontriamo in un trattato di medicina che nel Medioevo aveva una certa popolarità, il *Compendium medicinae* di Gilberto Anglico: è qui che le scrofole vengono definite come "mal reale" in conseguenza del fatto che vengono guarite dai re (11). Mentre dalle autorità ecclesiastiche la presunta facoltà taumaturgica dei sovrani è stata alquanto osteggiata (come nel caso di papa Gregorio VII che "umilia quasi con rabbia la regalità davanti al sacerdozio e la pone così in basso da presentarla quasi come un'istituzione diabolica" (12)) o passata sotto silenzio. Ma quest'ultimo cominciava a venir meno già dalla metà del secolo XIII, quando due oscuri scrittori ecclesiastici menzionano il "mal reale" e il "male delle scrofole" (13). Finché, sia sotto Filippo il Bello che sotto Filippo V, pubblicisti laici ed ecclesiastici non temono di far posto nelle loro opere al "miracolo reale": verso il 1300 un domenicano normanno, Guglielmo di Sauqueville, in un sermone definisce il re di Francia come "figlio di David" (14). E, successivamente, si va creando sempre una più stretta unione fra scrittori ecclesiastici e sovrani; soprattutto sotto Carlo V viene attuato uno sforzo per rafforzare il prestigio religioso e soprannaturale dei Capetingi. Inoltre, proprio per diretta ispirazione dello stesso Carlo V fu composto, da uno dei suoi scrittori stipendiati, il carmelitano Jean Golein, un trattato sulla consacrazione dei re e delle regine di Francia. Il carattere sovranaturale della consacrazione reale nonché la capacità di guarigioni attribuita al re veniva utilizzata da Carlo V, come si è già visto in precedenza, anche per rafforzare il suo regno e la sua stirpe; ma egli era anche un sincero devoto e Bloch tiene a precisare che "volle mantenere i suoi apologisti nei limiti imposti dalla piena ortodossia" (15): insomma, Carlo V non voleva che gli si attribuissero indiscriminatamente dei miracoli che invece non aveva compiuto. Le guarigioni reali venivano diffuse e legittimate non



solo dalla pubblicistica e dagli scrittori religiosi, ma anche dall'arte (per la prima volta, in Francia, alla fine del XV secolo): una delle vetrate dipinte della chiesa dell'abbazia del Mont Saint-Michel al PÉril de la Mer era dedicata alla consacrazione dei re di Francia. La credenza nel potere taumaturgico dei re, commenta Bloch, sembra allora aver definitivamente trionfato: aveva preso il posto, a fianco dei miracoli dei santi, addirittura fra le immagini dipinte in una chiesa.

Il capitolo primo di questa seconda parte si conclude con l'abbozzo di una vera e propria geografia del tocco reale. Lo storico intende infatti rispondere a questa domanda: "vi furono in Europa, in altri stati oltre i due finora considerati, principi medici, esercitanti la loro arte, vuoi per imitazione delle pratiche francesi o inglesi, vuoi anche - non si può scartare a priori nessuna possibilità - in virtù di una tradizione nazionale indipendente?" (16). Anche gli Asburgo hanno avuto i loro scrittori devoti: questi ultimi hanno attribuito, fin dalla fine del secolo XVI, ai re d'Ungheria il potere di guarire l'itterizia; la fede nella potenza curativa dei re si era diffusa anche in Germania, mentre la fonte comune per gli scrittori devoti agli Asburgo è stato sicuramente il monaco svevo Felix Fabri che inserisce una nota sul potere taumaturgico dei re in una descrizione della Germania, della Svevia e della città di Ulm che compose verso la fine del secolo XV.

Per quanto riguarda la Spagna, abbiamo Alvarez Pelayo che, verso il 1340, compose uno *Speculum regium* per il sovrano di Castiglia, Alfonso XI: non solo - afferma - i re di Francia e d'Inghilterra possiedono poteri taumaturgici, ma anche i "pii re di Spagna" possono guarire gli indemoniati e altri affetti da diversi mali. I re spagnoli vengono ricordati anche specificamente per la guarigione delle scrofole; a un principe aragonese della fine del Medioevo, don Carlos di Viana, vengono attribuiti poteri di guarigione di tale malattia anche da morto (17).

Anche in Italia, infine, negli ultimi decenni del XIII secolo, un sovrano si atteggiò a medico delle scrofole: si tratta di Carlo d'Angiò, di stirpe capetingia: "Il sangue di Francia, che scorreva nelle sue vene, fu senza dubbio il suo migliore titolo al ruolo di guaritore" (18). Siamo così arrivati alla fine del capitolo e possiamo stendere allora una *summa* geografica del potere taumaturgico dei sovrani. Perché tale credenza - sebbene, come abbiamo visto, fosse diffusa un po' in tutta l'Europa occidentale - ebbe caratteri notevolmente più forti e radicati in Francia e in Inghilterra rispetto agli altri stati? La risposta a questa domanda va ricercata ancora una volta nella particolare astuzia politica dei sovrani di queste nazioni. E, ancora una volta, è opportuno lasciare la parola a Marc Bloch:

Ciò che mancò negli altri stati, al contrario della Francia e dell'Inghilterra, furono dunque unicamente le circostanze particolari che, in quei due regni, permisero a concetti, fin'allora un po' vaghi, di assumere nei secoli XI e XII la forma di un'istituzione precisa e stabile. Possiamo supporre che in Germania le dinastie sassoni o sveve traevano dalla corona imperiale troppa grandezza per sognarsi di giocare al medico. Negli altri paesi, senza dubbio, nessun sovrano ebbe abbastanza astuzia per concepire un simile disegno, o abbastanza audacia, coerenza o prestigio personale per riuscire ad imporlo. Ci fu una parte di caso o, se si vuole, di genio individuale



nella genesi dei riti francesi o inglesi. È il caso, inteso nello stesso senso, che deve spiegare altrove, a quanto sembra, l'assenza di manifestazioni analoghe. (19)

## 2. Storie di corpi dominatori, di corpi malati e assoggettati

Il capitolo II del libro II si apre con la descrizione del rito degli anelli nel secolo XIV, i cosiddetti *cramp-rings*, cioè, alla lettera “anelli contro il crampo”, capaci di alleviare dolori e spasmi muscolari, in particolar modo l'epilessia (20). Il rituale della loro consacrazione finì per diventare, al pari del tocco delle scrofole, una delle funzioni normali della dignità regale: il primo scrittore che parla della consacrazione degli anelli come una delle grazie divine proprie della monarchia inglese è Sir John Fortescue, in un trattato scritto tra il 1461 e il 1463 (in cui tra l'altro cerca di dimostrare che la discendenza in linea femminile non trasmette i privilegi del sangue reale). Successivamente, il fulcro del rituale dei *cramp-rings* era altrove; non più nella loro consacrazione, ma nel “fregamento degli anelli fra le mani “santificate” dall'unzione, nel quale ormai si vedeva, secondo i termini stessi della preghiera ufficiale, l'atto consacrato per eccellenza” (21).

Si può osservare, a questo punto, come l'opera di Marc Bloch non sia semplicemente la storia del “carattere sovranaturale attribuito ai re” e dei relativi rituali, ma sia, anche e soprattutto, una storia di corpi (22). Una storia di corpi dominatori e di corpi dominati, una storia di corpi malati e corpi segnati, come vedremo, da particolari marchi e simboli. Una storia che nasce direttamente, come abbiamo visto, dall'esperienza della prima guerra mondiale in cui altri corpi, fra cui quello dello stesso autore, venivano sottoposti alla tortura estenuante della guerra di trincea. C'è un corpo dominatore, quello del re, e un corpo dominato, quello del popolo, dei più deboli, dei malati che venivano sottoposti al tocco. Ma questo tocco assume anche il valore di un assoggettamento, non solo simbolico: tramite il presunto potere regale, un re, come si è visto, poteva assicurare la sua influenza e la sua autorità su migliaia di persone. Corpi e potere, quindi. Non si può non pensare, allora, agli studi sul corpo che successivamente verranno effettuati da Michel Foucault: sul corpo in relazione alla sfera sessuale e a tutti i tabù da essa derivati, connessi strettamente con i meccanismi politici, ne *La volontà di sapere* (*La volonté de savoir*, 1976) e, soprattutto, sul controllo operato da ogni forma di potere verso il corpo malato ne *La nascita della clinica* (*Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, 1963). Secondo Foucault, il dominio che la struttura clinica eserciterà dalla sua istituzione in poi, è fondato sul potere dello sguardo: uno sguardo che non è più quello “di un osservatore qualunque, ma quello di un medico sostenuto e legittimato da un'istituzione, quello di un medico che ha il potere di decidere e di intervenire” (23). Come se lo sguardo del re guaritore, che tutto può, altro non fosse che un precursore di quello del medico che, grazie all'istituzione di cui fa parte, può decidere tutto (soprattutto in epoche come il Settecento o l'Ottocento analizzate da Foucault) sul destino del paziente. Come è stato osservato, l'opera di Bloch può essere considerata come uno dei più importanti studi che aprono la via a quella che oggi si denomina come antropologia medica; e il tutto realizzato tramite un'ottica profondamente sociologica (24).



## JURA GENTIUM



Marc Bloch ci parla di anelli usati quasi come una sorta di *instrumentum regni*, come degli oggetti capaci di tenere assoggettato un corpo malato; ci parla di tocchi regali che guariscono le malattie: corpi di potenti che guariscono - e guarendoli li tengono sotto la loro egida - corpi di deboli. Ci parla del rituale dell'unzione, della consacrazione dello stesso corpo 'potente': anche il corpo del re, di chi domina, deve, per certi aspetti, essere assoggettato ad un'altra autorità dalla quale non si può prescindere, quella divina. Il capitolo terzo del libro secondo è interamente dedicato al rituale dell'unzione: veniamo informati che i re erano unti su differenti parti del corpo. Secondo l'usanza più antica, sul capo. Poi i liturgisti decisero che i re sarebbero stati unti soltanto sulle braccia, oppure sulla spalla o sulla mano. Quindi, in gioco entrano anche i corpi dei re, sottoposti al rituale dell'unzione relativamente a diverse loro parti. Tanto che si arrivò a chiedersi: il re possedeva il potere taumaturgico solo perché era un re, oppure tale potere gli veniva conferito soltanto dall'unzione? Lo storico, in questo caso, afferma che i documenti sono troppo insufficienti per permetterci di capire come questa *querelle* veniva risolta durante il Medioevo. Solo verso la fine del Medioevo un pubblicista, seguace della dottrina di Guglielmo di Occam, rifiutò che l'unzione fosse l'unica fonte del potere miracoloso dei re. Un altro vero e proprio *instrumentum regni* di cui ci parla Bloch è la Santa Ampolla (secondo la leggenda, portata a San Remigio da una colomba per l'unzione di Clodoveo); essa venne utilizzata da un "usurpatore", Enrico IV di Lancaster, per farsi ungere il 13 ottobre 1399 durante la sua incoronazione. La sua illegittimità, nota Bloch, tramite questo - si potrebbe azzardare - strumento di controllo, veniva così consacrata; di fronte al popolo, tale illegittimità non era più tale.

I sudditi consideravano i re dotati di poteri simili a quelli dei santi guaritori anche in virtù di un altro aspetto che riguarda fortemente la sfera corporea. Si tratta infatti di un segno che chi era ascrivito alla dignità regale possedeva sul proprio corpo; e tale credenza era una delle più vive superstizioni medievali che - scrive Bloch - "ci farà penetrare profondamente nell'anima popolare" (25). Lo storico intravede le sue manifestazioni più frequenti e pregnanti nei testi letterari: nei romanzi d'avventure in lingua francese della metà del XIII secolo e fino alla fine del Medioevo. Si tratta di un vero e proprio *topos*: quello del fanciullo di stirpe reale smarrito e poi ritrovato grazie a un segno distintivo sul suo corpo. Questo segno, solitamente, è un *naevus*, una macchia della pelle in forma di croce ed ha un significato particolare: è la "crois roial", prova di un sangue uscito dai re, garanzia sicura di un avvenire cui è promesso il trono" (26). Quella del "segno reale" era del resto una superstizione assai diffusa in diversi folklori; ribadendo il taglio comparatista e antropologico del suo saggio, l'autore ricorda che anche l'antichità ellenica aveva riconosciuto i "segni della stirpe": ad esempio, l'impronta a forma di lancia che caratterizzava certe famiglie nobili di Tebe che si credevano originate dai guerrieri che erano nati dai denti del drago seminati da Cadmo. Bloch ci ricorda inoltre che anche Marco Polo aveva rivelato che in Georgia, anticamente, tutti i re nascevano con un segno d'aquila sulla spalla destra. Si trattava, insomma, di un tema quasi universale.

La credenza del segno della croce sulla spalla dei regali di Francia nacque verosimilmente intorno al XII secolo, residuo, secondo l'analisi di Pio Rajna (al quale dobbiamo, come ricorda il nostro storico, il primo studio d'insieme su questo tema) di concetti germanici antichissimi. Ma perché - si chiede lo scrupoloso storico-archeologo-antropologo - tale segno veniva posto proprio sulla spalla destra dei re? "Non c'è nulla



di più oscuro di una rappresentazione collettiva del genere” - ammette Bloch - “ma è consentito fare congetture” (27). La meno improbabile ci può far pensare che la posizione della croce derivi dalla Bibbia, da una profezia di Isaia: “il famoso versetto del capitolo IX in cui i cristiani hanno visto la promessa della venuta di Cristo. Nessuno poteva ignorarla: la si cantava già allora, come oggi, nella messa di Natale. Vi si ascoltavano queste parole, a proposito del figlio predestinato: “l’impero riposerà sulle sue spalle”” (28). I teologi vi vedevano un’allusione alla croce: questa, secondo Bloch, è l’ipotesi più probabile, anche rispetto a quella di Rajna, cui si è già accennato, che la faceva invece risalire ad antichissimi culti germanici che, sicuramente, erano dimenticati, mentre tutti assistevano alla messa di Natale. Lo sguardo del sociologo, dello studioso di mentalità (29), ha ancora il sopravvento; e così, con questa supposizione strettamente legata alla storia e ai costumi di una collettività, si chiude il capitolo terzo della seconda parte de *I re taumaturghi*.

### 3. Giochi di potere fra mentalità collettiva e “volontà individuali”

*Il mio mestiere è attraversare frontiere*  
(J.G. Ballard, *Cocaine Nights*)

L’analisi di Bloch, nel capitolo quarto della seconda parte (dedicato principalmente ai miracoli che si attribuivano a San Marcolfo e ai settimi figli) si concentra sempre di più sullo studio delle mentalità collettive; mentalità che davano luogo a vari tipi di credenze popolari. Ancora una volta, con lo scrupolo che ormai bene gli conosciamo, lo storico si pone la domanda: “Per quali ragioni, verso il XII o XIII secolo si cominciò a considerare San Marcolfo come uno specialista delle scrofole?” (30). La spiegazione sta in una etimologia popolare del nome Marcolfo: all’interno del nome francese Marcoul (Marcolfo) troviamo la parola “cou”, “collo” ed anche la parola “mar”, avverbio che nella lingua medievale significava “male”, “malignamente”: “Da ciò una specie di bisticcio di parole, o meglio di mediocre approssimazione, che, sfruttata forse da qualche monaco astuto, ha potuto benissimo far attribuire al santo di Corbeny un’attitudine particolare a guarire un male del collo” (31). La stessa figura di San Marcolfo veniva associata anche ai miracoli reali: ad esempio, in una tela dipinta da Jean Jouvenet, scorgiamo il monarca, con i lineamenti di Luigi XIV, nell’atto di toccare gli scrofolosi; da una parte è presente San Marcolfo, la cui intercessione ha reso possibile il rito. Ancora, la coscienza popolare permette che si crei un ibrido, una “contaminazione” delle credenze fra guarigioni ad opera dei re e guarigioni effettuate da San Marcolfo; e qui bisogna lasciare di nuovo la parola a Marc Bloch per l’efficacia della sua spiegazione, che non si potrebbe rendere altrimenti: “come ammettere che quei due fatti meravigliosi fossero senza alcun rapporto l’uno con l’altro? Le immaginazioni cercarono un legame, e proprio perché lo cercavano, lo trovarono” (32).

La guarigione delle scrofole era altresì attribuita ai settimi figli, cioè ai settimi nati di sesso maschile (in virtù di un potere magico attribuito al numero sette). Anche riguardo al loro potere taumaturgico si potrebbe stilare una sorta di atlante geografico del ‘tocco’: in Biscaglia e in Catalogna guarivano i morsi dei cani malati di rabbia, in Francia, in Gran Bretagna e in Irlanda le scrofole. Ma, ben presto, anche questi fenomeni nati dalla mentalità collettiva, venivano ‘manovrati’ da mentalità - se così si può dire - ‘singole’, che Bloch definisce come “volontà individuali” (33). Queste ultime, identificabili nelle



autorità ecclesiastiche, perseguivano una politica ben definita: incoraggiavano cioè i settimi figli a collegarsi col loro patrono, San Marcolfo, poiché, se fossero rimasti da soli, sarebbero potuti diventare dei feroci concorrenti per i pellegrinaggi del santo. Collegandosi col santo essi sarebbero invece divenuti degli ottimi strumenti di propaganda.

A questo punto, allora, ci possiamo accorgere di una caratteristica molto fine e sottile dello studio di Marc Bloch, che costituisce indubbiamente un suo punto di forza: il porre in gioco in modo pressoché costante nel corso di tutta la sua analisi diversi campi di forze che si contrappongono. Da una parte il popolo, la mentalità collettiva, dall'altra i vari interessi dei singoli, siano essi i detentori del potere, i re (che, lo abbiamo visto, utilizzavano le credenze nei miracoli per fini dinastici), siano invece altre "volontà individuali", anch'esse dotate di potere (come i monaci, i preti e le autorità ecclesiastiche in genere), anch'esse pronte a indirizzare le credenze popolari verso i loro fini pratici, finalizzati alla propaganda di un certo culto o a rafforzare le istituzioni della Chiesa.

La particolare predilezione per lo studio delle mentalità era del resto uno dei punti di forza della rivista "Annales" che Bloch aveva fondato nel 1929 insieme a Lucien Febvre (34). Come è stato giustamente notato "Il analyse cette conception magique du pouvoir comme un élément du patrimoine imaginaire d'une société, qui enjambe les siècles et transcende les frontières de classe" (35). Una scorribanda attraverso i secoli e attraverso le classi sociali e le frontiere da esse determinate, una scorribanda corredata da estremo rigore documentario (forse anche eccessivo, che provoca una sovrabbondanza di accumulo di fonti) e condotta con altrettanto rigoroso metodo archeologico e filologico: è forse questo il nucleo profondo dell'opera di Marc Bloch.

E allora, per concludere, ci chiediamo, insieme allo storico (nel capitolo unico che chiude l'opera): "come è possibile che i re guarissero dalle malattie mentre invece non guarivano affatto?" Anche adesso si tratta di sondare la mentalità collettiva, la sua psicologia, le sue esigenze. Non ci si aspettava certo che le scrofole guarissero istantaneamente al contatto del tocco reale; queste malattie potevano impiegare anche dei mesi per guarire e spesso non guarivano per niente. Ma, ad ogni modo, in queste mentalità, in questa coscienza collettiva, era profondamente *radicata* l'idea che i re dovessero guarire, che il miracolo dovesse avvenire. Non è un caso infatti, che la "morte del tocco" sia avvenuta proprio quando non ci credevano più neppure gli stessi re, quando sentivano che la loro fede vacillava (36). "Pertanto - conclude Bloch - è difficile vedere nella fede nel miracolo reale qualcosa di diverso dal risultato di un errore collettivo: errore d'altronde più inoffensivo della maggior parte di cui è pieno il passato dell'umanità" (37). E l'autore scriveva queste parole quando ancora non sapeva che egli stesso avrebbe trovato la morte a causa di uno fra gli errori collettivi più terribili - forse il più terribile - di cui l'umanità è stata vittima.

## Note

1. M. Bloch, *Apologia della storia*, trad. it. Torino, Einaudi, 1993, p. 7 (*Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, Colin, 1993).



2. Id., *I re taumaturghi*, trad. it. Torino, Einaudi, 2007, p. 328 (*Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royal particulièrement en France et en Angleterre*, Max Leclerc et Cie, Paris 1961).

3. Cfr. J. Le Goff, *La genèse du miracle royal*, in *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée & sciences sociales. Textes reunis et présentés par H. Atsma et A. Burguiere*, Éditions de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 1990, p. 148: "Cet élargissement de la problématique de l'historien exigeait le recours à la médecine, au folklore, à l'ethnologie. Il conduisait à une étude interdisciplinaire et au comparatisme". Ma si vedano anche le pp. XLI-XLIII della bella introduzione dello stesso Le Goff a M. Bloch, *I re taumaturghi*, cit. (apparsa in versione originale nel 1983 come prefazione all'opera di Bloch edita da Gallimard).

4. *Ibid.*, p. XVII.

5. *Ibid.*

6. M. Bloch, *I re taumaturghi*, cit., p. 8.

7. *Ibid.*, p. 26.

8. *Ibid.*, p. 37.

9. *Ibid.*, p. 46.

10. *Ibid.*, p. 71.

11. Cfr. *ibid.*, p. 86 e n. 1.

12. *Ibid.*, p. 91. L'opinione di Gregorio VII viene manifestata in una lettera inviata il 15 marzo 1081 al vescovo di Metz.

13. Cfr. *ibid.*, p. 96: il primo è "l'autore anonimo dei miracoli dei santi di Savigny e "quel Clemente che compilò intorno al 1260 una vita del prete normanno Tommaso di Biville".

14. Cfr. *ibid.*, p. 98; Bloch specifica che David significa "mano valente" e in tale appellativo non poteva non esserci un riferimento alla mano reale che è valente nella guarigione dei malati.

15. *Ibid.*, p. 104.

16. *Ibid.*, p. 111.

17. Cfr. *ibid.*, p. 116.

18. *Ibid.*, p. 117.

19. *Ibid.*, p. 118.

20. Il rituale dei *cramp-rings* era in uso presso i monarchi inglesi, dai tempi di Edoardo II fino a quelli di Enrico V compresi. Il re depondeva ai piedi dell'altare una certa quantità di monete d'oro e d'argento e poi le riscattava mettendo al loro posto una somma equivalente in monete comuni; con le monete preziose donate e poi riscattate faceva fabbricare degli anelli che erano considerati capaci di guarire da certe malattie coloro che li portavano. Cfr. *ibid.*, p. 121.

21. *Ibid.*, p. 139.



22. Come afferma Le Goff nella sua introduzione, i *Re taumaturghi* appare anche come “l’abbozzo di una storia del corpo, corpo dai gesti guaritori quello del re, corpi malati e sofferenti quelli degli scrofolosi che il male fisico trasforma in simboli culturali e sociali e soprattutto “tocco”, “toccamento” dei corpi, sottolineato da Marc Bloch, corpi delle reliquie magiche ridotti in ossa e in polvere” (*Prefazione*, p. XXXVII).

23. M. Foucault, *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, trad. it. Torino, Einaudi, 1998, p. 101 (*Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963).

24. Cfr. J. Goody, *Marc Bloch and Social Anthropology*, in *Marc Bloch aujourd’hui. Histoire comparée & Sciences sociales*, cit., p. 317.

25. M. Bloch, *I re taumaturghi*, cit., p. 190.

26. *Ibid.*, p. 191.

27. *Ibid.*, p. 197.

28. *Ibid.*

29. Cfr., a questo proposito, A. Burguière, *La notion de “mentalités” chez Marc Bloch et Lucien Febvre: deux conceptions, deux filiations*, *Revue de synthèse*, 111-112 (1983), pp. 333-348.

30. M. Bloch, *I re taumaturghi*, cit., p. 205.

31. *Ibid.*, p. 206.

32. *Ibid.*, p. 227.

33. *Ibid.*, p. 235.

34. Cfr. A. Burguière, *La notion de “mentalités” chez Marc Bloch et Lucien Febvre: Deux conceptions, deux filiations*, cit., pp. 335-336 e p. 340.

35. *Ibid.*, p. 342.

36. In Inghilterra, la regina Anna compì il gesto per l’ultima volta nel 1714; in Francia, Luigi XV, poco convinto della sua fede, si astenne dalla comunione nella Pasqua del 1740 e nel Natale del 1744: in entrambe le occasioni non toccò i malati. Non sappiamo quando, sotto Luigi XVI avvenne l’ultimo tocco, ma è certo che dal 1789, anno dell’inizio della rivoluzione francese, egli non toccò più malati. L’ultimo re francese (e l’ultimo in assoluto) a toccare i malati fu Carlo X, il quale, con una certa riluttanza compì il rito per l’ultima volta il 31 maggio 1825.

37. M. Bloch, *I re taumaturghi*, cit., p. 335.

# Etologia, guerra e politica

Leonardo Marchettoni

## 1. L'etologia, storia e concetti

In questo lavoro cercherò di affrontare la questione se nello scatenamento della conflittualità bellica entrino in gioco delle predisposizioni biologiche innate, operanti su un piano di autonomia rispetto alle motivazioni razionali. Per esplorare questa possibilità intendo servirmi degli strumenti concettuali elaborati dalla ricerca etologica, offrendo una sintetica presentazione degli scritti intorno all'aggressività e alla guerra di Konrad Lorenz e Irenäus Eibl-Eibesfeldt.

L'etologia è la disciplina naturalistica che studia il comportamento animale analizzandolo comparativamente alla luce dell'evoluzionismo darwiniano (1). In questa ottica il comportamento è visto come un fenomeno soggetto alla selezione naturale: nel corso delle generazioni si affermano ereditariamente i moduli di comportamento che in un certo habitat risultano più redditizi. Ma perché l'evoluzione possa operare sul comportamento, l'etologia deve presupporre la trasmissibilità genetica delle sequenze motorie di base, estendendo così la portata di un modello esplicativo, incentrato sul principio della selezione del più adatto, assai potente e 'corroborato'.

L'etologia, come ambito di ricerca autonomo, nasce all'inizio del nostro secolo con gli studi di Oskar Heinroth sul comportamento sociale degli anatidi ma la vera fondazione della disciplina avviene nel 1935, quando Konrad Lorenz pubblica l'articolo *Der Kumpan in der Umwelt des Vogels* (2). La novità dell'approccio lorenziano consiste nel rilievo attribuito all'azione istintiva. Lorenz, confrontando il comportamento di specie diverse, sviluppa il concetto di *coordinazione ereditaria*: nel repertorio dei comportamenti di un animale ci si imbatte sovente in movimenti riconoscibili, costanti nella forma, che l'animale non ha bisogno di apprendere; a tali movimenti Lorenz assegnò appunto il nome di coordinazioni ereditarie, intendendo evidenziarne in questo modo la natura istintuale rigidamente programmata. L'attivazione delle coordinazioni ereditarie richiede la presenza di opportuni *segnali scatenanti*, filtrati da schemi percettivi innati, cioè da adattamenti filogenetici della percezione. La catalogazione delle coordinazioni ereditarie permette inoltre di osservare omologie comportamentali, vale a dire somiglianze fra strutture del comportamento dovute alla presenza di un progenitore comune; per questa via diventa possibile pertanto ricostruire precise tassonomie orientate filogeneticamente.

Negli anni successivi Lorenz definisce lo *status* della nuova scienza assieme a Nikolaas Tinbergen: in questo periodo la ricerca etologica privilegia i fattori istintivi, sottolineando la dicotomia tra innato e appreso, e si contrappone alla zoopsicologia comportamentista nordamericana, che enfatizzava invece l'importanza dell'ambiente nel plasmare il comportamento. La metodologia seguita dagli psicologi comportamentisti, come John B. Watson e Burrhus F. Skinner, infatti, era incentrata sull'analisi del comportamento animale per mezzo di esperimenti in laboratorio; le sequenze motorie esaminate venivano quindi interpretate secondo lo schema del circuito stimolo-risposta, prescindendo completamente dalla storia evolutiva della specie. L'etologia, viceversa, nel porre in rilievo il ruolo della programmazione innata, adotta



una prospettiva diametralmente opposta, diacronica e descrittiva, senza tuttavia negare l'incidenza dei comportamenti appresi: è di questi anni la formulazione del concetto di *imprinting*, una forma peculiare di apprendimento per impressione, caratteristico specialmente degli uccelli, per lo più irreversibile e limitato nell'estensione temporale, che presiede alle relazioni di riconoscimento della madre da parte dei nidiacei.

Nel secondo dopoguerra si apre una importante fase di confronto fra la scuola di Lorenz e l'etologia anglosassone, animata dalle figure di Tinbergen, nel frattempo trasferitosi nel Regno Unito, William H. Thorpe e Robert A. Hinde, che condurrà ad una parziale ridefinizione dei concetti chiave della disciplina. La nuova impostazione, che attribuisce maggior spazio ai fattori ambientali, tende a sfumare la distinzione tra innato ed appreso, poiché riconosce che anche talune sequenze motorie codificate nel patrimonio genetico e trasmesse ereditariamente non sono immediatamente attivabili dopo la nascita, ma richiedono un certo periodo di tempo in cui perfezionarsi (3).

A partire dagli anni sessanta l'etologia ha esteso sempre più il suo ambito di indagine allo studio del comportamento umano. In questo campo si tende a mettere in risalto quegli aspetti dell'agire dell'uomo che si basano su una programmazione genetica (anche nell'uomo possiamo rintracciare coordinazioni innate, adattamenti filogenetici della percezione, disposizioni innate all'apprendimento) e, in una diversa direzione, a esaminare quei tratti comportamentali umani che hanno dei precedenti nel mondo animale: la comunicazione non verbale, l'apprendimento per imitazione, l'uso di strumenti, la tradizione, il gioco. L'etologia umana si propone di investigare le radici biologiche del comportamento dell'*homo sapiens*, portando alla luce quegli aspetti che sono interpretabili come un retaggio del nostro cammino evolutivo. Quest'operazione può tuttavia sollevare perplessità allorché assuma come oggetto quelle dimensioni dell'attività umana che coinvolgono la riflessione morale e il problema della responsabilità individuale. Una situazione di questo tipo si verificò in seguito alla pubblicazione del saggio di Lorenz *Das sogenannte Böse* (4), in cui l'etologo austriaco sosteneva, come vedremo, la natura istintuale della pulsione aggressiva e, conseguentemente, le sue limitate possibilità di compressione.

La teoria di Lorenz era destinata a suscitare critiche feroci, soprattutto da parte della psicologia statunitense, ancora legata al comportamentismo, che non accettava l'estensione all'uomo dei paradigmi concettuali elaborati per spiegare il comportamento animale. La ricezione delle dottrine lorenziane fu ostacolata in ogni modo, trasportando sovente il dibattito sul piano del confronto ideologico: vi fu persino chi non esitò a muovere l'accusa di razzismo e a sollevare il sospetto di passate compromissioni col regime hitleriano. Nonostante questa opposizione, l'influenza di *Das sogenannte Böse* è andata progressivamente consolidandosi e oggi, a distanza di quarantacinque anni dalla sua formulazione, la teoria dell'aggressività di Konrad Lorenz rappresenta un inevitabile momento di confronto nella riflessione sul problema della guerra e sui mezzi disponibili per estirparla o, almeno, renderla più tollerabile. È necessario, quindi procedere a una sua dettagliata analisi che ne evidenzii i nodi problematici rilevanti da un punto di vista filosofico-politico; passerò quindi ad esaminare quelle correzioni introdotte nella teoria di Lorenz dal suo più famoso allievo, Irenäus Eibl-Eibesfeldt.



## 2. La teoria dell'aggressività di Konrad Lorenz

Konrad Lorenz è considerato comunemente il padre dell'etologia; la sua figura così caratteristica, la sua vasta produzione divulgativa e l'attribuzione del premio Nobel per la medicina (nel 1973 assieme a Nikolaas Tinbergen e Karl von Frisch) gli hanno assicurato una popolarità duratura anche presso il grande pubblico. L'ambito di indagine in cui spazia l'opera di Lorenz travalica i confini della pura ricerca biologica per accostarsi a tematiche più strettamente di pertinenza dell'indagine filosofica, per cui si rende opportuno premettere all'analisi dei suoi scritti sull'aggressività una rapida ricognizione delle sue posizioni epistemologiche, come emergono soprattutto in *Die Rückseite des Spiegels* (5).

La gnoseologia di Konrad Lorenz è imperniata su una salda convinzione: per giustificare la conoscenza umana è necessario indagare la struttura biologica dell'apparato sensoriale. La nostra immagine del mondo è funzione dei nostri organi di senso e la conformazione dell'apparato percettivo è modellata dalla selezione naturale. In ultima analisi, la teoria della conoscenza di Lorenz ha dunque alla sua base l'evoluzionismo darwiniano. In linea con queste assunzioni, Lorenz, sin dal 1941, aveva reinterpretato la dottrina kantiana dell'*a priori* sostenendo che la filogenesi determina le forme necessarie della conoscenza (6). Più precisamente, Lorenz spiega l'insorgere del pensiero concettuale, in una precisa fase della storia evolutiva, attraverso l'integrazione di prestazioni più elementari ed eterogenee (rappresentazione centralizzata dello spazio, autoesplorazione, movimento volontario, imitazione, tradizione). Da questo punto di vista non solo la forma dell'intuizione dello spazio e del tempo, ma anche le categorie kantiane dell'intelletto e la stessa logica classica hanno basi empiriche e l'illusione della loro validità assoluta è determinata semplicemente dal loro successo adattativo, dall'essere un *medium* intrascendibile nella nostra rappresentazione del mondo (7).

In questa posizione tuttavia è assente qualsiasi venatura di riduzionismo. Ripercorrere la storia naturale della mente non significa attivare una riconduzione dei processi psichici dall'universo mentale al dato neurologico. Al contrario, Lorenz, nel descrivere le componenti biologiche dei meccanismi conoscitivi, sottolinea ripetutamente come nel momento in cui le facoltà elementari si integrano in un'unità nuova si compia un salto qualitativo non prevedibile. Il pensiero astratto è un'acquisizione specificamente umana che non può essere indagata con un approccio di tipo 'composizionale', ma richiede una comprensione globale della dimensione adattativa che entra in gioco nella genesi biologica dell'apparato conoscitivo dell'uomo (l'apparato immagine-del-mondo).

Ad un diverso livello, il paradigma evoluzionistico viene esteso anche all'interpretazione del progresso culturale e scientifico. La dinamica dello 'spirito umano', come costruzione sovraindividuale segue le stesse strade della filogenesi (8). Questa affermazione può essere riguardata sotto una duplice prospettiva: in primo luogo, nell'evoluzione culturale entrano in gioco facoltà innate acquisite filogeneticamente (ad esempio la programmazione istintuale della competenza linguistica, autorevolmente confermata da Noam Chomsky e dalla sua scuola) (9); secondariamente, il contenuto delle nostre teorie sul mondo si affianca al contenuto del genoma e, non diversamente da quello, è soggetto alla pressione selettiva. A una tale impostazione del problema gnoseologico non corrisponde però alcuna semplificazione



ingenua del procedere della scienza; Lorenz non alimenta una fiducia gratuita nella necessaria progressione finalistica del cammino evolutivo e neppure crede che la scienza proceda approssimandosi asintoticamente alla verità. Anzi, afferma esplicitamente la non pianificabilità dell'evoluzione culturale e l'incidenza, nel lavoro scientifico di fattori non razionalizzabili come il senso estetico e le resistenze dell'abitudine (10).

L'approccio evoluzionistico alla teoria della conoscenza viene compendiato da Lorenz nella formula, derivata da Donald Campbell, *realismo ipotetico* (11). La dicitura 'realismo', tuttavia, non deve far pensare che la posizione di Lorenz possa essere assimilata ad una declinazione del realismo quale viene inteso nel dibattito filosofico attuale: delle due asserzioni che contraddistinguono quest'ultimo, e che affermano l'indipendenza del mondo dalla conoscenza che di esso possediamo e l'indipendenza della verità dei nostri giudizi dalla nostra capacità di accertarla, Lorenz sottoscriverebbe soltanto la prima, che compendia la radicale opposizione ad ogni forma di idealismo. L'adozione del paradigma darwiniano, del resto, richiede che si accetti una preliminare compromissione ontologica: tutto ciò che ci viene segnalato dal nostro apparato conoscitivo deve corrispondere a dati di fatto reali del mondo extrasoggettivo, dal momento che esso stesso fa parte del mondo e nella sua contrapposizione ad altri oggetti altrettanto reali ha raggiunto la sua forma attuale.

D'altro canto, il realismo ipotetico presenta, paradossalmente, significative analogie con alcune forme contemporanee di antirealismo (12). Per il realista metafisico il mondo consiste di una totalità determinata di oggetti indipendenti dalla mente e c'è una e una sola descrizione completa di come il mondo è; inoltre, la verità delle teorie scientifiche è, almeno in via di principio, accertabile (13). Al contrario, secondo Lorenz, la nostra immagine del mondo, che si forma in base al contenuto percettivo trasmesso dai sensi ed elaborato razionalmente, riflette soltanto certi aspetti della realtà, e precisamente quegli aspetti che sono funzionali alla nostra sopravvivenza: le nostre descrizioni del mondo sono solo una rappresentazione, utile ma parziale e imperfetta (14). In definitiva, ciò che distingue soprattutto la posizione di Lorenz è l'impulso a sottolineare, nell'impresa scientifica, l'aspetto della costruzione empirica che poggia sull'evidenza fenomenica accessibile al nostro apparato sensoriale e osserva un misurato agnosticismo sulle cose in sé.

Nel 1963, alla vigilia della pubblicazione di *Das sogenannte Böse*, lo studio delle cause dell'aggressività nell'ambito della ricerca psicologica vedeva la prevalenza degli indirizzi che spiegavano l'aggressività in base all'azione di fattori ambientali. La ricerca più influente in materia, condotta nel 1939 da John Dollard, aveva collegato l'aggressività alla frustrazione: l'impulso aggressivo sarebbe diretto contro l'agente della frustrazione stessa e sarebbe proporzionale all'intensità di quella (15). Ne segue, pertanto, che l'aggressività può essere controllata rimuovendone le cause dirette o inibita per mezzo della minaccia di una punizione. Lorenz si oppone decisamente a questo modello esplicativo, fondato sull'opinione totalmente errata, a suo avviso, che i comportamenti animali, come quelli umani, siano prevalentemente reattivi e che possano venire illimitatamente modificati attraverso l'apprendimento, intraprendendo una completa inversione di prospettiva.



L'insieme degli elementi di base del comportamento animale ed umano è costituito da fattori innati - sequenze motorie, pulsioni e segnali scatenanti - dalla cui integrazione, a livelli sempre più alti, sorgono le funzioni superiori come l'apprendimento. L'aggressività, in questo quadro concettuale, appare essenzialmente spontanea, una pulsione primaria profondamente radicata e pertanto non coercibile. La rimozione degli oggetti su cui essa si dirige non porta quindi alla sua eliminazione, anzi, poiché ogni movimento istintivo, se privato della possibilità di sfogo, ha la proprietà di rendere tutto l'organismo animale inquieto e di fargli ricercare attivamente gli stimoli che innescano quel movimento, l'aggressività è per principio non estirpabile per mezzo di interventi sull'ambiente. Inoltre, il comportamento di appetenza si accompagna a un abbassamento del valore di soglia degli stimoli innescanti e questo, in un ambiente in cui siano rimosse le sorgenti di frustrazione, può dirottare l'impulso aggressivo su oggetti che in condizioni normali non lo avrebbero scatenato (16). Tuttavia, l'aggressività non è, in situazioni non patologiche, distruttiva ma ha sempre un significato adattativo preciso. L'opera di Lorenz è un tentativo di rendere conto di questa funzionalità, attraverso la chiarificazione degli scopi che l'aggressività, di volta in volta, soddisfa.

In primo luogo, Lorenz distingue tra lotta interspecifica e intraspecifica, a seconda che l'impulso aggressivo sia diretto contro membri della stessa specie o di specie diverse. La lotta interspecifica è, nel mondo animale, un fenomeno circoscritto: si presenta soltanto nel comportamento predatorio (in cui però è singolarmente dissociata dagli atteggiamenti che accompagnano l'aggressività vera e propria), in alcuni casi in cui taluni predatori uccidono altri predatori concorrenti, nell'attacco sferrato dalle potenziali prede allorché, trovandosi in gruppo, incrocino il predatore isolato (il cosiddetto *mobbing*) e, infine, nella reazione critica, il comportamento di difesa dell'animale cui sia preclusa la via di fuga (17). Nel caso della lotta interspecifica l'utilità per la specie è evidente; più complicato è spiegare quali compiti assolva l'aggressività verso i conspecifici.

Questa seconda forma di aggressività si sviluppa probabilmente a seguito della concorrenza tra esemplari della stessa specie, anche se, come vedremo, acquista in seguito funzioni ulteriori. La comparsa dell'aggressività intraspecifica è da ricollegare a due esigenze distinte: da una parte la difesa del territorio, dall'altra la selezione dei maschi più forti al momento della riproduzione (18). La distribuzione regolare di animali di una stessa specie su un'area abitabile è, secondo Lorenz, la più importante funzione dell'aggressività intraspecifica, in quanto permette un'allocatione ottimale delle risorse tra gli individui, ed insieme quella in corrispondenza della quale è probabilmente sorto l'impulso aggressivo. In questo caso, gli scontri tra conspecifici possono avere esiti mortali per il soccombente, anche se a ciò si arriva solo molto di rado, poiché l'animale che si avventuri al di fuori del suo territorio reagisce generalmente con la fuga nel caso che si imbatta in un altro esemplare della sua specie.

L'aggressività territoriale è tipica degli animali che vivono isolati al di fuori del periodo riproduttivo mentre negli animali sociali prevale la seconda funzione più sopra ricordata, vale a dire la selezione degli individui che possono garantire il migliore *pool* genico alla discendenza e contemporaneamente proteggere in maniera più efficace la prole. E' questo il caso degli animali che trascorrono tutta la loro esistenza in branchi



come i cervidi, presso i quali, infatti, i combattimenti fra i maschi sono lunghi ed assai elaborati (19).

Nel caso delle specie animali più evolute che conducono una vita sociale l'aggressività ha, inoltre, un'utilità supplementare in quanto consente l'instaurarsi di vincoli gerarchici. In questo modo viene arginata la lotta fra i membri della comunità dal momento che ognuno degli individui sa in quale posizione si colloca ciascun altro esemplare e quindi adegua il suo comportamento a seconda se si debba confrontare con un animale subordinato o sovraordinato. Inoltre, la società acquisisce una particolare coesione e solidità che gli deriva dal ruolo che in essa ricoprono gli esemplari più anziani ed esperti. Questi infatti detengono la posizione gerarchicamente più elevata che li pone in condizione di trasferire per *tradizione* agli individui più giovani l'esperienza appresa nella loro vita (20).

In quanto detto sinora è già contenuto implicitamente un dato della massima importanza che è necessario porre in adeguato rilievo. L'aggressività intraspecifica, lungi dal caratterizzarsi come un istinto primitivo, un retaggio da superare che ostacola la formazione di organismi sociali complessi, costituisce invece un necessario presupposto dell'integrazione in comunità ordinate. Tuttavia, se l'aggressività presso gli animali sociali non fosse in qualche modo regolata comporterebbe un peso intollerabile in termini di individui morti o gravemente feriti, tanto che i vantaggi che ho elencato non basterebbero a compensarli. Per tale motivo nella storia evolutiva si sono sviluppati una serie di meccanismi idonei a limitare la distruttività delle pulsioni aggressive, che hanno precisamente il compito di rendere possibile la convivenza di numerosi animali all'interno di una comunità. Questi meccanismi sono innati come l'istinto di aggressione e vengono da Lorenz posti in relazione col fenomeno della ritualizzazione filogenetica, sul quale, pertanto, è opportuno soffermarsi preliminarmente (21).

Il concetto di ritualizzazione fu introdotto nella seconda decade del nostro secolo dallo zoologo Julian Huxley - il fratello dello scrittore Aldous - per definire l'impiego di moduli comportamentali non sessuali nel contesto del corteggiamento da parte di alcuni uccelli. Abbiamo già notato come ogni animale sia provvisto di un bagaglio di sequenze motorie, presenti sin dalla nascita, che vengono attivate da opportuni stimoli ambientali. Queste sequenze motorie compaiono generalmente nel quadro di attività ben individuate, ma possono acquistare, sotto la spinta della selezione, un significato ulteriore. La ritualizzazione consiste precisamente nel ri-orientamento adattivo del comportamento in direzione espressiva. In altri termini, certi schemi motorii perdono, nel corso della filogenesi, la loro specifica funzione originaria e diventano pure cerimonie 'simboliche', dei segnali indirizzati ai membri della stessa specie.

La nuova funzione comunicativa del modulo comportamentale esercita una pressione selettiva sull'ulteriore evoluzione di esso, accentuando tutte le caratteristiche che rendono più efficace ed univoco il decorso motorio nell'assolvimento del compito di segnalazione. Spesso questo processo è accompagnato dallo sviluppo di strutture fisiche capaci di evidenziare l'azione. Inoltre, e questo è il dato più importante nell'economia del discorso, una volta che la ritualizzazione si è compiuta la coordinazione motoria ritualizzata si rende totalmente indipendente dalla situazione alla quale era originariamente asservita: la catena di azioni che in un primo tempo adempiva ad altri fini diventa fine a se stessa non appena si ritualizza.



Con la ritualizzazione, dunque, nasce un nuovo istinto completamente slegato dalle altre pulsioni e capace di contrastarle; anche la pulsione aggressiva può venire controllata in questo modo. Così il rito riesce nell'impresa quasi impossibile di ostacolare quegli effetti dell'aggressività intraspecifica che sono dannosi alla vita comunitaria, senza per questo impedire quelle sue funzioni indispensabili alla conservazione della specie. La pulsione, infatti, in generale utile, viene lasciata invariata; per il caso specifico però nel quale si potesse dimostrare nociva, vengono messi in moto dei meccanismi inibitori assolutamente specifici, creati *ad hoc*.

Lorenz afferma chiaramente che i comportamenti che hanno origine in questa maniera sono, almeno esteriormente, "analoghi alla morale" (22). Se ne possono osservare esempi eloquenti nei combattimenti ritualizzati di molti vertebrati, a partire dai pesci ossei. Lo sviluppo dei combattimenti ritualizzati, nel corso della filogenesi, a partire dalla primitiva lotta cruenta, può essere articolato, seguendo la ricostruzione che ne dà Lorenz, nell'azione indipendente di tre processi. Il primo passo dal combattimento cruento a quello ritualizzato consiste nell'allungamento degli intervalli di tempo che intercorrono tra l'esecuzione dei singoli movimenti minacciosi che, presso tutte le specie in cui si verificano duelli, fanno da cornice allo scontro, e lo scoppio di violenza finale. Questa dilatazione temporale non è ancora la ritualizzazione ma rappresenta una premessa che la rende possibile.

Mano a mano che si allunga la durata delle singole coordinazioni motorie di minaccia queste subiscono un processo di deformazione che conduce a mimiche esagerazioni, a ripetizioni ritmiche e a formazioni di strutture e colori che accentuano visivamente il movimento. L'atto del minacciare tende ad esaurire in sé lo scontro ritardando il passaggio al combattimento vero e proprio, in modo da evitarlo quando sia manifesta la disparità di forze tra i due contendenti. Si potrebbe forse dire che le sequenze motorie implicate negli atti di minaccia nella loro espansione progressiva consumano l'energia accumulata in un'attività *simbolica*, prima che sfoci nell'aggressione.

Il terzo processo che contribuisce alla trasformazione del combattimento cruento nel combattimento ritualizzato è di natura completamente diversa. Negli animali superiori assistiamo alla comparsa di peculiari meccanismi fisiologici che inibiscono i movimenti d'attacco. Sono esempi di questo genere di adattamenti i segnali infantili che bloccano l'aggressione degli adulti nei confronti dei piccoli e che compaiono, nella storia evolutiva, in relazione all'allungamento del periodo che i nuovi nati trascorrono presso i genitori. Un fenomeno analogo si riscontra, presso numerose specie, nella fortissima inibizione da parte del maschio ad attaccare la femmina. Ebbene, l'azione dei meccanismi inibitori, la cui efficacia è proporzionale alla pericolosità dell'attacco dell'animale, può essere attivata per mezzo di specifici gesti ritualizzati che prendono il nome di *comportamenti di pacificazione o di sottomissione* (23). Questi cerimoniali vengono adottati dall'individuo che vuole sottrarsi al combattimento o vuol porre termine ad esso e nella quasi totalità dei casi hanno come effetto l'immediato arresto dell'attacco.

Taluni atti di sottomissione derivano, 'per negazione', dai comportamenti di minaccia, consistendo precisamente nel nascondere quei caratteri fisici - dentatura, artigli, colorazione vivace - che innescano il combattimento; il gesto del lupo che distoglie le fauci dall'avversario, esibendo il collo inerme ne è certo l'esempio più noto. In altri casi



gli atteggiamenti di sottomissione derivano dai moduli infantili oppure dal comportamento della femmina durante l'accoppiamento. E' importante notare sin d'ora che anche nell'uomo è possibile rintracciare la presenza di atteggiamenti di pacificazione, ormai privati della loro funzionalità originaria: il sorriso ed il riso altro non sono che ritualizzazioni del comportamento di minaccia che consiste nel digrignare i denti e che, nel corso dell'evoluzione, perduta la primitiva carica di aggressività, hanno acquisito una valenza pacificatrice.

Abbiamo visto finora quale utilità pratica abbia l'aggressività intraspecifica, quale sia il suo ruolo nel distribuire gli individui sul territorio, nel selezionare i maschi provvisti del patrimonio genetico migliore ai fini riproduttivi e nell'organizzazione delle comunità degli animali sociali. Abbiamo visto poi quali meccanismi si siano sviluppati attraverso la ritualizzazione per limitare la pericolosità della pulsione aggressiva. Adesso si tratterà di comprendere come, secondo Lorenz, le cerimonie di pacificazione svolgano un compito ulteriore, ancora più importante, che permette l'instaurarsi di *vincoli personali* all'interno delle società animali.

Nelle comunità più semplici, nei banchi formati da taluni pesci per esempio, l'aggressività intraspecifica è totalmente assente e questa carenza va di pari passo con la più completa mancanza di strutture interne e di legami autonomi tra i vari individui (24). La nascita di un ordine gerarchico, la comparsa di fattori auto-organizzativi che trasformano la 'schiera anonima' in un 'gruppo', diviene possibile invece, come ho già accennato, solo in seguito all'"invenzione" dell'aggressività intraspecifica ed il meccanismo che stabilisce un legame duraturo e 'personale', legame che chiaramente non può essere innato ma deve venire appreso, fra due o più individui, consiste nella modificazione di un modulo comportamentale di attacco.

Questo fenomeno, riscontrabile in specie fra loro assai diverse, che è stato osservato da Lorenz particolarmente presso le oche selvatiche, comporta una ridirezione della pulsione aggressiva: la sequenza motoria primitiva di aggressione viene distolta dall'oggetto che ha innescato lo stimolo per essere rivolta ad un bersaglio sostitutivo e contemporaneamente si ritualizza, inducendo nella controparte una 'risposta'. Il risultato che in questo modo viene conseguito è estremamente importante: ciò che si ottiene è di legare strettamente due individui in un vincolo veramente personale, poiché l'identità del *partner* ai fini dell'esecuzione della cerimonia di pacificazione non è fungibile, e, nello stesso tempo, di dislocare l'aggressività verso l'esterno, verso altri conspecifici che non condividono l'appartenenza al gruppo (25). La comunità che così si viene a creare può variare considerevolmente nelle sue dimensioni: nelle oche ad esempio è limitata alla coppia riproduttiva, il vincolo instaurato dalla cerimonia di pacificazione, che Lorenz chiama *giubilo trionfale*, lega soltanto il maschio e la femmina durante il periodo della deposizione delle uova, ma nei mammiferi e particolarmente nei primati il numero di esemplari che sono stretti da rapporti di mutua dipendenza, conducendo un'esistenza propriamente sociale può crescere notevolmente.

Dunque, Lorenz ha così mostrato come il sorgere di ogni legame individuale ed esclusivo fra conspecifici sia da porsi in relazione con l'istinto aggressivo e come nelle cerimonie di pacificazione in cui si stringe e si consolida quel legame sia contenuta almeno allo stato latente una certa misura di aggressività. Ogni vincolo personale, in



altre parole, si origina, nel corso della filogenesi, a partire dall'aggressività intraspecifica: "non c'è amore senza aggressività".

Gli ultimi tre capitoli di *Das sogenannte Böse* sono i più controversi dell'opera, quelli che maggiormente hanno suscitato critiche e polemiche. Lorenz, infatti, tenta di estendere all'uomo i risultati della sua ricerca, considerando il funzionamento dei meccanismi inibitori nella specie umana, il perché questi frequentemente falliscono, i pericoli del progresso e gli antidoti opponibili al dilagare della violenza e alla minaccia della guerra. Quest'ultima parte, è bene precisarlo subito, viene presentata dallo stesso autore come una riflessione non supportata dallo stesso carattere di scientificità dei capitoli precedenti: l'estrapolazione di concetti elaborati in relazione al mondo animale e la loro trasposizione all'uomo, infatti, deve essere necessariamente accompagnata da una accurata considerazione di quei fattori che segnano la distanza, lo 'iato', come dice Lorenz, tra la nostra specie e gli altri esseri viventi (26).

Il pensiero concettuale ed il linguaggio hanno cambiato completamente l'evoluzione umana, sviluppando un sistema capace di acquisire informazione e ritrasmetterla in modo enormemente più rapido dell'adattamento del codice genetico. Ciò che differenzia radicalmente la cultura umana dalle semplici tradizioni esistenti anche presso gli animali è la possibilità di trasferire ad altri un contenuto appreso anche in assenza dell'oggetto al quale esso si riferisce; in tale maniera il nostro mondo culturale possiede una rapidità di diffusione che, attraverso il progresso tecnologico, si è incrementata sino a regolarsi sulla velocità limite dell'universo fisico, la velocità della luce. All'evoluzione darwiniana, basata sull'unità di tempo della singola generazione, con la comparsa dell'uomo si affianca l'evoluzione culturale, incomparabilmente più rapida, generando un divario sempre più ampio fra le condizioni ambientali in cui la nostra costituzione biologica si è modellata e le esigenze che ci impone oggi la convivenza nelle moderne società post-industriali. La selezione naturale non riesce a tenersi al passo con le continue ristrutturazioni del sistema culturale e questa situazione comporta una crescente inadeguatezza della programmazione istintuale umana, calata in un contesto ambientale completamente diverso da quello che ne aveva determinato la configurazione che ancora oggi conserva (27). In particolare la pulsione aggressiva, innata in ciascuno di noi, può divenire estremamente pericolosa quando vengano elusi i meccanismi naturali preposti al suo controllo ed insieme scompaiano le condizioni in risposta alle quali era comparsa.

Gli ominidi dai quali l'uomo discende direttamente erano provvisti, al pari delle attuali scimmie antropomorfe, di una forte carica di aggressività intraspecifica, estremamente funzionale in rapporto all'ordinamento gerarchico della comunità, e contemporaneamente di freni inibitori assai meno sicuri di quelli operanti presso i carnivori più specializzati. Infatti, come si è visto, l'efficacia di quei meccanismi è proporzionale alla capacità di un individuo di uccidere rapidamente animali più o meno della stessa grandezza, capacità di cui i nostri antenati preumani non erano naturalmente dotati: la vittima potenziale, di fronte all'attacco di un altro individuo, aveva sempre la possibilità di mettere in atto cerimoniali di pacificazione prima di venire seriamente ferita. L'invenzione delle armi artificiali, moltiplicando la pericolosità di ogni atto di aggressione, introdusse così un improvviso fattore di squilibrio tra le capacità di uccidere e le inibizioni sociali (28).



L'umanità nascente, continua Lorenz, sarebbe andata in contro all'autodistruzione se, a compensare la diffusione delle armi, non fosse sorta la responsabilità morale. Anche questa facoltà affonda le sue radici nel patrimonio istintuale dell'uomo e precisamente nei fortissimi istinti sociali che, nei primati, legano i membri della stessa tribù. Più precisamente, Lorenz ipotizza che la comparsa della responsabilità morale sia da porre in relazione con una facoltà speciale, assolutamente innata, che rende possibile la percezione dei valori come la vita, l'amore, l'amicizia, la bellezza e ricollega a essi un'esperienza interiore di tipo emozionale (29). La sensibilità ai valori, dunque, evolutasi in una morale responsabile, ripristinò l'equilibrio perduto fra capacità e inibizione ad uccidere. A questo apparato di contenimento dell'aggressività di origine filogenetica si affiancò gradatamente il sistema di norme sociali elaborato per via culturale, consistente di regole di condotta sviluppatesi nell'ambito di ciascuna comunità e trasmesse di generazione in generazione.

La genesi di questo apparato normativo è da porre in relazione con il fenomeno della ritualizzazione culturale, un processo che rappresenta la controparte, a livello della comunicazione propriamente simbolica, della formazione filogenetica di segnali di cui ho già avuto modo di parlare. In maniera non dissimile dalla ritualizzazione filogenetica, il rito culturale consiste nell'acquisizione da parte di un certo modulo comportamentale di una funzione di comunicazione totalmente nuova che gradatamente soppianta lo scopo primitivo. L'aspetto essenziale, comune tanto alla ritualizzazione filogenetica che a quella culturale, è dato dalla comprensione dello schema motorio messo in atto e dalla conseguente capacità di prevedere il comportamento successivo, ma, mentre nel primo caso la 'comprensione' si fonda sulle prestazioni acquisite per via ereditaria da colui che riceve il segnale, nella ritualizzazione culturale tanto il processo della trasmissione quanto quello della ricezione di simboli si fondano sull'apprendimento e sulla facoltà di tramandare culturalmente i caratteri acquisiti.

Il fenomeno della ritualizzazione culturale ha coinvolto, sin dagli albori della storia dell'uomo, un numero vastissimo di moduli comportamentali tra quelli posti in essere in presenza di altre persone, proibendo tutta una serie di comportamenti istintivi (le buone maniere sono un tipico prodotto della ritualizzazione); si giunge, per questa via, ad imporre un controllo ferreo e pervasivo al soddisfacimento delle proprie pulsioni, che vengono disciplinate e rese socialmente accettabili. Non diversamente dalla ritualizzazione filogenetica, anche la ritualizzazione culturale conduce così al temperamento dell'aggressività, rafforzando l'efficacia dei meccanismi inibitori istintivi e codificando nuove cerimonie di pacificazione e regole di combattimento non cruento, e insieme contribuisce al consolidamento dei legami interni al gruppo, ne accresce la coesione, dirottando all'esterno, in direzione delle altre comunità indipendenti, la carica aggressiva spontanea. Questo risultato è possibile perché le usanze tipiche di ciascun gruppo, grazie alla ripetizione costante nel tempo, raggiungono una particolare autonomia, creando nuove motivazioni al comportamento, indipendenti dalle funzioni originarie di comunicazione, che l'individuo ricerca per se stesse, sino ad attingere ad una dimensione sacrale fondata sulla persuasione che la rottura delle regole tradizionali e dell'ordine che ad esse si collega comporta accadimenti funesti (30). La ritualizzazione culturale, in sostanza, istituisce una polarizzazione interno-esterno, contribuendo a definire uno spazio - quello della comunità - in cui la pulsione aggressiva deve essere



controllata e ri-direzionata, in opposizione all'altro spazio, ben più vasto, esterno al gruppo, nel quale l'aggressività recupera la sua funzionalità.

Questo profilo assume, ai fini della presente ricerca, un rilievo particolare: norme e riti sociali culturalmente evoluti diventano, col passare delle generazioni, caratteristici del nucleo sociale in seno al quale hanno avuto origine quanto le qualità ereditarie, evolutesi con la filogenesi, sono caratteristiche di sottospecie, specie, generi e unità tassonomiche superiori. La loro divergenza nello sviluppo storico erige barriere fra unità culturali nello stesso modo in cui l'evoluzione divergente le erige fra le specie; questo processo per tale motivo è stato chiamato dallo psicanalista Erik Erikson *pseudo-speciazione* (31). La pseudo-speciazione è alla base della differenziazione delle culture umane ma, allo stesso tempo, può innescare pericolose conflittualità tra culture confinanti; può condurre infatti, ed è questo il punto cruciale, a un indebolimento dei meccanismi innati di inibizione dell'aggressività, nella misura in cui impedisce l'operazione di riconoscimento degli appartenenti a pseudo-specie diverse come esseri umani, paralizzando la comunicazione filogeneticamente ritualizzata che dovrebbe accomunare tutti gli uomini in quanto membri della stessa specie biologica (32).

Quando l'umanità primitiva, organizzata in orde similmente ai primati superiori, ebbe raggiunto una certa sicurezza in virtù della scoperta del fuoco e della fabbricazione di armi e di utensili, ai fattori selettivi di natura ambientale si sostituì, secondo Lorenz, l'incidenza prevalente della concorrenza intraspecifica. Questo stato di cose indirizzò il successivo cammino evolutivo della razza umana verso un incremento delle pulsioni aggressive a cui corrispose un ulteriore rapido accentuarsi della conflittualità fra gruppi limitrofi e la formazione parallela di una cultura della guerra (33). In questo processo di rafforzamento dei comportamenti bellicosi, infatti, l'evoluzione culturale dovette operare parallelamente, alla selezione genetica, sia in modo diretto, attraverso l'esaltazione rituale dell'aggressività e la perpetuazione delle 'virtù guerresche' tradizionali, sia indirettamente in conseguenza del carattere fortemente esclusivo, di cui si è già detto, dei moduli comportamentali sviluppati all'interno di ciascuna comunità.

Così la carica di aggressività nell'uomo si è accresciuta in misura assai maggiore rispetto ai primati, raggiungendo, in taluni casi livelli insostenibili. Lorenz, inoltre, ipotizza che presso alcune comunità, esposte in particolar modo alla minaccia di attacchi da parte delle popolazioni confinanti, l'aggressività si sia incrementata ancor più rapidamente e intensamente, per effetto dell'estrema pressione selettiva. A sostegno di questa controversa conclusione Lorenz riporta gli studi condotti dallo psicanalista Sidney Margolin sugli Ute, una tribù indiana i cui appartenenti sono afflitti in gran numero da nevrosi riconducibili all'ingorgo delle pulsioni aggressive e subiscono con frequenza condanne per crimini violenti, anche se va detto che i dati forniti da Margolin sono stati interpretati diversamente da altri psicanalisti, senza ricorrere a spiegazioni che, in qualche modo, siano strumentalizzabili in chiave razzista (34).

Abbiamo visto come, per Lorenz, l'aggressività umana sia riconducibile alla duplice azione della filogenesi e dell'evoluzione culturale ed al prevalere della concorrenza intraspecifica sulla selezione operata dall'ambiente. Il processo che ha condotto al rafforzamento delle pulsioni aggressive si è svolto entro una cornice ambientale completamente diversa da quella delle società contemporanee. L'aggressività nelle età preistoriche dell'evoluzione umana aveva un preciso significato adattativo, collegato



## JURA GENTIUM



alla conflittualità fra tribù, significato che è del tutto venuto meno allorché l'uomo, divenuto sedentario in seguito all'inizio dell'agricoltura e istituzionalizzata la proprietà privata, ha cominciato a costituire comunità più vaste.

Con l'aumento della popolazione le primitive corti contadine sono divenute regni sempre più estesi nei quali la conoscenza personale, così importante per disinnescare gli istinti aggressivi, non è più possibile al di fuori di una cerchia ristretta. Nelle attuali società post-industriali il fenomeno della spersonalizzazione dei rapporti sociali è portato all'estremo, anche in conseguenza delle enormi possibilità di spostarsi rapidamente che competono all'uomo moderno. In questo contesto radicalmente trasformato l'aggressività è divenuta un pericoloso retaggio dell'evoluzione che deve essere tenuto costantemente sotto controllo dalla morale responsabile.

Dissoltasi l'opposizione membri della tribù - estranei, che definiva la classe dei possibili nemici contro i quali rivolgere l'istinto aggressivo, l'uomo moderno deve fare leva sul meccanismo di compensazione della morale, su quell'unità sistemica di pulsioni istintive e moduli comportamentali filogeneticamente e culturalmente ritualizzati, per neutralizzare il rischio di comportamenti antisociali (35). Ad aggravare la situazione il progresso nella costruzione delle armi consente oggi di uccidere altri esseri umani impedendo ogni contatto visivo, in maniera tale da precludere l'attivazione dei meccanismi inibitori e degli atteggiamenti di pacificazione. L'uomo che preme il pulsante di innesco di un'arma a distanza, un missile o una bomba, è totalmente schermato dal percepire emozionalmente le conseguenze del suo atto; per questo motivo riesce a condannare a morte migliaia di persone senza che i meccanismi inibitori arrestino la sua mano (36).

Come ho già detto, le norme sociali, evolute per ritualizzazione culturale rivestono un ruolo ambivalente in rapporto alle dinamiche dell'aggressività: da una parte esercitano un'importante funzione di controllo degli istinti aggressivi, dall'altra, in virtù del loro carattere esclusivo, possono portare a conflitti fra culture diverse. In ogni caso, afferma Lorenz citando Arnold Gehlen, l'uomo è per natura un essere culturale: l'intero sistema delle sue attività e reazioni innate è costruito filogeneticamente in modo da richiedere di essere completato dalla tradizione culturale (37). Anche i moduli di comportamento sociale innati si trovano in un tale rapporto di interazione con la tradizione che la costituzione di comunità più vaste dei nuclei familiari primitivi non sarebbe possibile senza l'elemento coesivo rappresentato dalla cultura comune, dalla sua preservazione e difesa. Ebbene, secondo Lorenz, nel nostro secolo, a causa dei rapidissimi cambiamenti tecnologici e ambientali, si è verificata una pericolosa rottura della continuità tradizionale. L'industrializzazione diffusa ed inarrestabile ha creato un'insormontabile distanza tra le generazioni, ostacolando il processo di fissazione dei valori e delle norme sociali nei più giovani. Alla carente interiorizzazione dei contenuti trasmessi per via culturale si aggiunge l'omologazione crescente, su scala planetaria, delle nuove usanze e tradizioni. Nella progressiva occidentalizzazione del mondo, infatti, è contenuto un pericolo imminente dal momento che sopprimendo le differenze locali, essa rischia di impedire l'insorgere di processi creativi (38).

La vena pessimistica e predicatoria di Lorenz, accentuatasi nell'ultima parte della sua vita e culminata nel saggio *Der Abbau des Menschlichen* (39), si affaccia già nelle pagine conclusive di *Das sogenannte Böse*, in cui l'etologo austriaco descrive il



fenomeno dell'*indottrinamento*. Nella fase conclusiva dell'adolescenza - sostiene Lorenz - i giovani attraversano un periodo sensibile in cui avviene la fissazione dei valori culturali che, da quel momento in poi, saranno sentiti come propri. Anche in questo caso alla base del fenomeno si situa un meccanismo filogenetico, riscontrabile già nei primati superiori, che in origine doveva presiedere allo scatenamento dell'aggressività collettiva in funzione di difesa del gruppo. Lorenz chiama questo meccanismo, che corrisponde alla sensazione soggettiva del sentirsi percorsi da un 'sacro brivido', *entusiasmo militante* (40).

L'entusiasmo militante ha come controparte osservabile l'adozione di una postura di minaccia in cui tutto il corpo viene teso e irrigidito, mentre il volto si atteggia ad un'espressione 'eroica'; una tale postura nei nostri antenati preumani era accompagnata dall'erezione del pelo (da ciò il brivido lungo la schiena), che doveva far apparire ancora più impressionante la figura dell'ominide (41). L'entusiasmo collettivo di tipo aggressivo si è probabilmente evoluto a partire da una reazione di difesa dell'unità sociale, e per questo motivo comporta un azzeramento quasi completo dei freni inibitori e delle funzioni regolatrici della morale responsabile; in ciò risiede la sua pericolosità. Nell'uomo, infatti, l'attivazione dell'entusiasmo militante può essere collegata, scomparsa l'esigenza di tutelare l'integrità del gruppo, alla difesa di quei valori e rituali culturalmente sviluppati che sono stati fissati nel periodo post-adolescenziale. L'indottrinamento consiste esattamente in questo processo di fissazione. Servendosi del meccanismo dell'entusiasmo militante - continua Lorenz - un abile demagogo, per mezzo di una propaganda mirata, può far leva su un'adesione prerazionale a certi contenuti tradizionali per accreditare una soluzione violenta contro coloro che non condividono quei contenuti. In questo modo, in presenza di una situazione di inaridimento della continuità tradizionale, possono instaurarsi le condizioni propizie alla dittatura ideologica; l'ideologia, infatti, che consiste, secondo Lorenz, in una consapevole deformazione e polarizzazione della tradizione, per il suo carattere semplificato e tendenzialmente manicheo si presta naturalmente a suscitare una reazione emotiva di difesa.

Come si è visto, la descrizione lorenziana delle radici biologiche dell'aggressività dà corpo ad una visione senz'altro cupa della 'situazione attuale dell'umanità', a fronte della quale la 'dichiarazione di speranza' con cui si conclude il volume appare quasi una clausola di stile, assoluta senza troppa convinzione. E' certo che le ultime pagine di *Das sogenannte Böse* - in cui Lorenz introduce alcuni "semplici precetti che possano servire da misure preventive contro i pericoli esposti" (42) - sono in più punti inficcate da un tono paternalistico e predicatorio francamente fastidioso, e tuttavia anche fra queste righe sono racchiuse osservazioni importanti.

In estrema sintesi, si possono individuare tre 'precetti': in primo luogo viene sottolineata l'importanza della ridirezione dell'aggressività che si opera per mezzo della ritualizzazione e particolarmente di quella forma specificatamente umana di ritualizzazione culturale che è lo sport (43). Lo sport può esser definito, secondo Lorenz, "come una forma di combattimento non ostile governata dalle regole più severe che si siano sviluppate culturalmente" (44). Lo sport non consente soltanto uno sfogo catartico della pulsione aggressiva, ma fornisce altresì una valvola di sicurezza all'entusiasmo militante collettivo (45). Inoltre, può favorire, e così veniamo al secondo



punto, la conoscenza personale fra uomini di diverse nazioni ed etnie; una tale conoscenza, infatti, rappresenta un forte ostacolo all'aggressione in quanto azzerava la distanza creata dalla pseudo-speciazione e coltivata dalle ideologie, ricostruendo la consapevolezza di una comune appartenenza biologica, fondata sull'operatività di comuni meccanismi filogenetici.

Infine, l'ultimo precetto riguarda la possibilità di "dare un indirizzo all'entusiasmo militante, in altre parole aiutare le nuove generazioni a trovare nel mondo moderno cause genuine che valga davvero la pena di servire" (46). Per Lorenz ci sono almeno "tre grandi imprese collettive del cui valore ultimo e assoluto nessun essere umano può dubitare" (47): l'arte, la scienza e la medicina. L'affermazione di queste tre discipline, inoltre, può trovare un potente alleato, nella facoltà, tipicamente umana, dell'umorismo: l'ironia, il riso - ancora una ritualizzazione di un comportamento aggressivo - hanno, infatti, un ruolo essenziale in quanto consentono di smascherare i falsi ideali (48).

In conclusione, cercherò di presentare cinque punti che compendiano i dati che ritengo essenziali per l'indagine che mi sono proposto.

- i. *L'aggressività umana ha un'origine endogena. La sollecitazione ambientale interviene soltanto a scatenare l'impulso preesistente.*
- ii. *L'aggressività costituisce un prodotto della filogenesi. Essa è fondamentale utile poiché rende possibile la coesione e l'organizzazione gerarchica del gruppo nonché l'instaurarsi di vincoli personali tra gli individui.*
- iii. *Esistono meccanismi filogenetici di controllo dell'aggressività.*
- iv. *I pericoli dell'aggressività sono collegati alla discrepanza tra le velocità dell'evoluzione biologica e di quella culturale. Le trasformazioni nell'ambiente determinate dal progresso, infatti, hanno neutralizzato quei meccanismi di controllo innati facendo ricadere il peso del contenimento degli impulsi antisociali sull'unità sistemica della morale responsabile e delle norme sociali di origine culturale.*
- v. *L'effetto della ritualizzazione culturale è ambivalente. Da una parte disciplina i comportamenti aggressivi verso i membri della comunità, dall'altra però incrementa la conflittualità contro coloro che appartengono ad una pseudo-specie culturale diversa e questo tipo di conflittualità non è ricomponibile per mezzo dei meccanismi biologici di pacificazione.*

### **3. L'etologia della guerra di Irenäus Eibl-Eibesfeldt**

Irenäus Eibl-Eibesfeldt, allievo di Konrad Lorenz e continuatore della sua opera, ha edificato sulle basi teoriche tracciate dal maestro una completa trattazione dell'etologia, sviluppando in particolare l'analisi del comportamento umano e fondando, nell'ambito della Max-Planck-Gesellschaft, il primo istituto di ricerca per l'etologia umana. A partire dagli anni sessanta inoltre Eibl-Eibesfeldt ha affiancato agli impegni accademici una intensissima attività di ricerca sul campo, attraverso una lunga serie di spedizioni scientifiche condotte in Asia, Africa e Sud America per documentare usanze e rituali delle culture cosiddette 'tribali'. Sono state in questo modo accumulate informazioni di eccezionale valore, raccolte con grande scrupolo metodologico. Eibl-Eibesfeldt e i suoi collaboratori si servono infatti, per filmare i comportamenti che stanno studiando senza



turbare i soggetti ripresi, di un originale espediente: una telecamera appositamente modificata, sulla quale è stato montato un obiettivo a specchio, così da nascondere la vera direzione in cui avviene la ripresa.

Eibl-Eibesfeldt nel suo trattato sui fondamenti dell'etologia e nel suo manuale di etologia umana (49) ricollega l'evoluzione della socialità alla cura della prole, con ciò staccandosi nettamente da Lorenz, il quale, come abbiamo visto, riteneva che “*non c'è amore senza aggressività*” (50). Per Eibl-Eibesfeldt l'evoluzione dei segnali tra genitori e figli, degli appelli infantili, dei moduli comportamentali di assistenza, ha reso disponibili quegli schemi motori che permettono l'esistenza di un rapporto di amicizia-tenerezza anche fra adulti. Egli ipotizza che, attraverso un processo di ritualizzazione filogenetica, alcuni degli schemi motori sviluppati nell'ambito delle cure parentali si siano resi disponibili per nuove funzioni espressive, così da inibire la carica aggressiva spontanea che viene sollecitata dall'incontro con conspecifici sconosciuti. In questo contesto esplicativo, l'origine del legame individualizzato, che Lorenz faceva derivare dalla ridirezione dell'attacco, è riconducibile alla relazione madre-figlio ed è conseguenza dell'ampliarsi dello spazio di tempo in cui la prole è strettamente dipendente dalla madre (51).

L'adozione di comportamenti derivati dalle cure parentali ricorre in primo luogo nell'ambito delle interazioni col *partner*, producendo l'effetto di consolidare il vincolo tra i due soggetti: un esempio di questo genere di comportamenti è costituito, nell'uomo, dal bacio, che trae origine dalla ritualizzazione dell'atto di nutrire l'infante con una trasfusione di cibo da bocca a bocca. D'altra parte, la presenza di ritualizzazioni del comportamento infantile è attestata anche nella sfera degli atti di sottomissione, come già aveva rilevato Lorenz. Invece, la funzione legante dell'aggressività, su cui Lorenz si era soffermato, compare solo in uno stadio evolutivo successivo, derivando dalla pratica della difesa comune della famiglia. In definitiva, per Eibl-Eibesfeldt, l'*ethos* di gruppo non è che un'estensione dell'*ethos* familiare: da quest'ultimo il primo dipende storicamente e logicamente (52).

Queste premesse concettuali influenzano decisamente la risposta che Eibl-Eibesfeldt fornisce al problema che qui ci interessa, la spiegazione dell'aggressività umana. La visione generale che Eibl-Eibesfeldt ha della natura umana è, infatti, assai più incline di quanto non fosse quella del suo maestro, ad un moderato ottimismo e a una considerazione positiva delle capacità dell'uomo di interagire pacificamente. Questa posizione è stata espressa in quello che è probabilmente il testo più importante e discusso nel dibattito etologico sull'aggressività dopo *Das sogenannte Böse*, il saggio *The Biology of Peace and War*, pubblicato nel 1979 (53). In questa opera le intuizioni di Lorenz vengono vagliate criticamente e poste a confronto con i risultati della ricerca sul campo intorno alle condizioni di vita delle popolazioni 'primitive'.

In primo luogo, Eibl-Eibesfeldt si preoccupa di fornire una definizione rigorosa di aggressività: sono aggressivi tutti i moduli di comportamento che determinano la distribuzione spaziale dei membri della stessa specie o che portano al dominio di un membro sull'altro (dunque, non solo i moduli di attacco veri e propri ma anche quei meccanismi basati sull'effetto improvviso di forti stimolazioni sensoriali come il canto territoriale degli uccelli) (54). Inoltre, viene per la prima volta tematizzata con chiarezza la distinzione tra aggressività interna al gruppo e aggressività tra gruppi separati.



Entrambe le forme di aggressività hanno radici biologiche ma nella seconda è la pseudo-speciazione culturale ad assumere la funzione decisiva (55).

Per Eibl-Eibesfeldt l'incontro con i conspecifici innesca naturalmente una reazione aggressiva che viene tuttavia inibita dalla conoscenza personale. In questo modo l'aggressività in seno al gruppo può essere controllata e neutralizzata attraverso i meccanismi elaborati dalla ritualizzazione filogenetica e culturale, essenzialmente per mezzo dei comportamenti di sottomissione e di pacificazione, nonché per l'intervento di individui gerarchicamente sovraordinati (56). Questo genere di aggressività possiede, come si è visto, molteplici funzioni, collegate alla difesa del proprio ambito spaziale e dei propri beni, all'ordinamento interno del gruppo e alla reazione contro gli individui devianti nell'aspetto o nel comportamento (57).

Nella guerra tra gruppi l'aggressività intraspecifica innata gioca certo un ruolo essenziale ma a essa si sovrappone l'incidenza di fattori di natura culturale - come l'adozione di certi modelli educativi - che operano creando una distanza tra gli appartenenti ai vari gruppi. La propaganda bellica, infatti, fa leva sull'innata reazione di difesa del gruppo familiare, attraverso il meccanismo, cui ho già fatto cenno, dell'*entusiasmo militante*; questa innata risposta difensiva, preordinata in origine alla difesa della famiglia, può estendersi, come abbiamo visto, in seguito ad un processo di *indottrinamento*, alla difesa di una comunità più vasta e dei suoi simboli e valori. In questo modo la pulsione aggressiva verso gli estranei può divenire assolutamente distruttiva, al pari della lotta interspecifica. La guerra, sostiene Eibl-Eibesfeldt, ha origini antichissime, praticamente coincidenti con l'inizio della storia umana (58) mentre non posseggono alcun fondamento le ricorrenti affermazioni secondo le quali l'aggressività sarebbe comparsa nell'uomo posteriormente alla nascita dell'agricoltura e all'abbandono del nomadismo a favore di un insediamento stabile sul territorio. Le più antiche raffigurazioni di scene di battaglia, infatti, si trovano già nelle pitture rupestri del Paleolitico, un'epoca in cui l'uomo viveva ancora di caccia e di raccolta. Inoltre, presso tutti i popoli 'primitivi', anche presso quelli che non praticano l'agricoltura come gli eschimesi, sono documentabili manifestazioni di aggressività e indizi di ritualizzazione delle pulsioni antisociali (59).

Tutto ciò induce a ritenere che la conflittualità fra gruppi debba adempiere, almeno in origine, ad una qualche funzione. Eibl-Eibesfeldt sostiene che la guerra compaia come prodotto dell'evoluzione culturale in risposta all'esigenza di operare un'allocatione dei beni e dei territori tra le comunità limitrofe; la nascita della guerra sarebbe, in questo modo, connessa col prevalere della selezione di gruppo sulla selezione individuale in seguito all'evoluzione culturale e all'aumento dell'integrazione sociale nei nostri antenati pre-umani (60). La guerra è l'espressione estrema della concorrenza tra comunità culturali distinte e conduce alla selezione delle culture più forti, in ciò consiste il suo profilo adattativo; parafrasando Von Clausewitz si può forse dire che la guerra non è che la continuazione - sul piano dell'evoluzione culturale - dell'evoluzione biologica con altri mezzi.

Dalla comprensione delle cause 'naturalì della guerra, dal rifiuto a considerarla come una degenerazione patologica dell'umanità, non segue però che essa debba essere accettata e ritenuta inevitabile; nell'uomo, del resto, è innato, insieme all'inibizione a uccidere i conspecifici, anche il desiderio della pace, tant'è vero che le norme culturali



## JURA GENTIUM



che ingiungono di uccidere il nemico fanno leva sulla sua disumanizzazione per vincere le resistenze della coscienza morale. Inoltre, è possibile documentare nella storia dell'umanità e nel patrimonio culturale delle popolazioni tribali un gran numero di regole elaborate per ritualizzazione concernenti le forme in cui deve avvenire la dichiarazione di guerra e alla conduzione delle operazioni belliche, regole che, nella tradizione occidentale, sono venute a costituire un vero e proprio *jus speciale*. Tutto ciò induce a ritenere che anche nei rapporti tra gruppi umani sia in atto un'evoluzione verso forme di conflitto incruento.

Un indice importante di questo processo evolutivo è dato dal consolidarsi di rituali complessi per la stipulazione della pace, in parte basati su sequenze comportamentali innate (riti consistenti in uno scambio di doni o nella consumazione di un pasto in comune), in parte su usanze culturali (come nel caso dell'intrecciarsi di vincoli matrimoniali tra le comunità che erano in guerra o dell'interposizione di stranieri *super partes* in qualità di mediatori). Gli Tsembaga della Nuova Guinea, per esempio, solennizzano il consolidamento della pace celebrando un gran numero di rituali, organizzati in una trama complessa e distribuiti in un arco di tempo di alcuni anni; in questo periodo si svolgono danze, avvengono scambi di maiali appositamente allevati e, da ultimo, si concludono matrimoni tra le figlie dei vincitori ed i giovani appartenenti alla tribù dei vinti (61).

Un altro genere di riti assai significativo è rappresentato dalle cerimonie dirette alla conservazione della pace, come gli scambi di doni che vengono ripetuti, accompagnati da grandi festeggiamenti, a scadenze regolari dagli indigeni del monte Hagen, sempre in Nuova Guinea (rituali del *moka*) (62). Presso tutte le tradizioni, inoltre, la guerra è sentita come un male: la situazione di conflitto tra norme culturali che ingiungono lo sterminio del nemico e gli adattamenti filogenetici che predispongono l'uomo alla socialità è vissuta con disagio. Di questa tensione irrisolta tra imperativi biologici e culturali è un sintomo evidente l'esistenza di numerosi riti descritti da Eibl-Eibesfeldt che presso vari popoli - i bellicosi Yanomami dell'America meridionale, ad esempio - vengono celebrati a conclusione delle azioni di guerra; in queste cerimonie avviene una sorta di purificazione collettiva dei combattenti che hanno versato il sangue attraverso un loro temporaneo allontanamento dalla comunità, accompagnata talvolta da pubbliche deprecazioni della guerra e professioni di pace per il futuro (63).

Per Eibl-Eibesfeldt, dunque, il patrimonio pulsionale dell'uomo, la sua struttura motivazionale, lo predispone efficacemente alla convivenza pacifica nelle moderne società di massa (64). In ciò la sua opinione si distingue da quella di Lorenz, il quale, come abbiamo visto, riteneva che l'uomo fosse "buono 'quanto basta' per una società di undici persone" (65). Nell'uomo, infatti, la paura dell'estraneo, che può scatenare reazioni aggressive, non è mai disgiunta dal desiderio, conseguente alla sua organizzazione familiare, di instaurare rapporti amichevoli: "l'uomo possiede il senso della famiglia e, attraverso un'identificazione di simboli, è in grado di considerare come sua famiglia l'intera umanità" (66). In altri termini, è possibile far leva sugli adattamenti sviluppati in funzione della vita in piccoli gruppi come la disposizione all'ubbidienza verso i superiori gerarchici, la lealtà e la capacità di identificarsi con i membri del gruppo per rendere possibile la coesistenza anche nelle moderne società industriali. Gioca a favore della convivenza pacifica, inoltre, l'esistenza dei meccanismi di



ritualizzazione per mezzo dei quali lo scontro armato viene reso meno distruttivo e quindi più tollerabile.

Ipotizzare che sia storicamente in atto un processo evolutivo operante sul piano culturale capace di condurre ad una progressiva regolamentazione dell'attività bellica tuttavia, se da un lato istituisce una significativa simmetria tra evoluzione biologica e culturale, comporta al tempo stesso che la domanda intorno alla possibilità di conseguire nel futuro una pace durevole venga a inserirsi in una prospettiva inedita: per dare ad essa risposta è necessario formulare una predizione sulle prossime tappe della stessa evoluzione culturale. A questo proposito Eibl-Eibesfeldt ritiene che sia necessario considerare se le funzioni della guerra possano essere espletate anche in assenza di essa. Pertanto, se la funzione principale cui la guerra ha storicamente adempiuto è quella di allocare le risorse vitali, selezionando le culture più 'evolute' bisogna porre il problema se oggi questa allocazione sia operabile sulla base di una programmazione razionale e attraverso quali strumenti.

L'opzione di Eibl-Eibesfeldt è a favore di un potenziamento del diritto internazionale e delle organizzazioni sovrastatali in direzione di un governo mondiale su base federativa (67). Un simile progetto richiederebbe naturalmente l'istituzione di "una forza di polizia internazionale dotata di un armamento moderno ma convenzionale e composta da rappresentanti di tutti i paesi, sotto la cui protezione le grandi potenze potrebbero cominciare a smantellare i loro arsenali di armi" (68); su questa base diventerebbe inoltre possibile attribuire la proprietà dei giacimenti di materie prime alle organizzazioni internazionali e "sviluppare il commercio mondiale nel senso di un sistema di distribuzione cooperativo" (69).

All'implementazione di questo progetto istituzionale dovrebbe fare da contraltare, nella sfera interna ai singoli Stati, l'incentivazione di sistemi educativi mirati alla formazione di un atteggiamento tollerante e aperto alla diversità culturale: la possibilità di conseguire questi obiettivi dipende, secondo Eibl-Eibesfeldt, in buona parte da come i mezzi di comunicazione di massa sapranno porsi nei confronti delle minoranze e dei popoli stranieri e, in secondo luogo, dalla capacità delle tradizioni di mantenersi vitali, conservando il loro patrimonio di rituali - rituali collegati alle feste, alle forme di saluto, allo scambio di doni - fondati sull'attivazione dei moduli di comportamento innati per la formazione del vincolo di gruppo e degli appelli di acquietamento (70).

In definitiva, la prospettiva tracciata da Irenäus Eibl-Eibesfeldt finisce, per esplicita ammissione dell'autore, col coincidere con una riproposizione del federalismo kantiano su basi diverse (71); il federalismo, infatti, tanto nella struttura interna dello Stato che nell'organizzazione dei rapporti sovrastatali, in quanto realizza una bilanciata integrazione fra appartenenze comunitarie e diritti della tradizione liberale, costituisce la migliore risposta al problema della coesistenza fra etnie diverse. In questa maniera, allo stesso tempo, viene conseguito l'importante risultato di salvaguardare il pluralismo strutturale delle società contemporanee.

Nella forma di Stato federale Eibl-Eibesfeldt sembra riconoscere un superamento del modello dello Stato nazionale affermatosi nel secolo scorso, un nuovo prodotto dell'incessante lavoro dell'evoluzione culturale che si viene a collocare ad un più alto livello di rispondenza adattativa rispetto all'ambiente. Il segno distintivo del progetto federale è dato dalla sostituzione, sul piano dei valori ideologici soggiacenti, "del



nazionalismo tradizionale, con caratteristiche di arroganza e di durezza, con un patriottismo liberale che unisca il riconoscimento e la tutela del proprio Stato e della propria cultura con la stima e il rispetto di quelli altrui” (72).

Questa osservazione può suggerire un ulteriore punto di contatto fra il federalismo di Eibl-Eibesfeldt e l’originale formulazione kantiana. Il pacifismo giuridico di Kant non è separabile dalla sottostante visione teleologica del divenire storico. E’ la fiducia metafisica nel progresso del genere umano che alimenta nel filosofo di Königsberg la speranza della pace perpetua. Quest’ultima, se non fosse garantita dalla segreta provvidenza che guida nascostamente il cammino della storia - come immagina Kant -, sarebbe anzi completamente gratuita. In maniera non troppo dissimile da Kant anche Eibl-Eibesfeldt (come già Lorenz) è portato a ipostatizzare le dinamiche evolutive, pur predicandone l’imprevedibilità e l’assenza di finalismo. In altri termini, l’evoluzione, sia quella biologica che la sua controparte culturale, è vista costantemente - in contrasto con il quadro teorico del darwinismo - come un processo cognitivo in cui le modificazioni apportano nuove informazioni sull’ambiente. A questo proposito, credo che si debba ammettere che questo orientamento di fondo è comprensibile solo se si considera l’idea di progresso come parte di una ‘metafisica influente’ nell’accezione usata da John Watkins (73). La fiducia che Eibl-Eibesfeldt ripone nella capacità della cultura umana di produrre nuove ritualizzazioni, idonee a disciplinare il patrimonio pulsionale dell’animale-uomo, va dunque valutata come adesione ad una concezione metafisica della storia e del progresso dell’umanità (74).

Come si è visto, mentre le comunità più ridotte sono legate dalla conoscenza personale, l’identificazione dei componenti di una società formata da milioni di persone nella struttura statale è possibile solo se mediata da simboli e valori comuni: questa esigenza, fondata su quegli adattamenti filogenetici che sono alla base della spontanea costituzione e differenziazione dei gruppi, può essere soddisfatta solo entro la cornice di un organismo statale che riconosca uno spazio autonomo alle diverse componenti etniche. In modo particolare, l’edificazione di forme di governo federali sarebbe fortemente auspicabile in vista della risoluzione dei conflitti etnici che hanno luogo nel continente africano; in rapporto a questi eventi, la scelta operata dagli Stati occidentali di appoggiare una delle etnie coinvolte risulta per lo più arbitraria, dal momento che i reciproci antagonismi comportano intolleranze e persecuzioni da ciascuna parte. Ad esempio, nel caso della Namibia, il sostegno fornito da parte della Comunità Europea alla fine degli anni ottanta al *leader* del gruppo etnico Ovambo, Sam Nujoma, incaricato successivamente di guidare il nascente Stato namibiano ha rappresentato probabilmente una presa di posizione indebita e immotivata entro un contesto caratterizzato da un esasperato pluralismo (75).

Un ultimo dato è necessario porre in evidenza: Eibl-Eibesfeldt sottolinea come la disponibilità dei singoli ad una solidarietà di portata mondiale richieda la precondizione di un inserimento in comunità minori da parte di ciascun individuo. Entro la disposizione concentrica delle appartenenze una identificazione simbolica con la comunità più vasta, quella che ci comprende in quanto membri della stessa specie biologica, diviene possibile solo se è già attivo il radicamento in una sfera inferiore, in cui il legame operi ad un livello personale e diretto (76).



#### 4. Sviluppi più recenti

Nel maggio del 1986 si tenne a Siviglia, per iniziativa dell'antropologo messicano Santiago Genovés e di David Adams, della International Society for Research on Aggression, un importante convegno intorno ai temi dell'aggressività e della guerra. Alla conclusione dei lavori fu redatto un documento, la *Dichiarazione di Siviglia sulla violenza*, firmato da venti studiosi provenienti da dodici differenti paesi, il cui scopo dichiarato era quello di "sfidare un certo numero di presunte scoperte che sono state usate per giustificare la violenza e la guerra".

Il tenore delle affermazioni contenute nella *Dichiarazione di Siviglia* lascia supporre che gli estensori del documento, in massima parte psicologi, medici ed etologi, avessero di mira come obiettivo polemico una certa versione della teoria lorenziana dell'aggressività, accusata di rappresentare una forma di pessimismo biologico che condanna inesorabilmente l'uomo alla guerra. Nella *Dichiarazione* si legge infatti che:

E' scientificamente scorretto sostenere che abbiamo ereditato una tendenza a fare la guerra dai nostri antenati preumani. (...) E' scientificamente scorretto sostenere che la guerra o qualsiasi altro comportamento violento è geneticamente programmato nella natura umana. (...) E' scientificamente scorretto sostenere che nel corso dell'evoluzione umana si è verificata una maggior selezione in favore dei comportamenti aggressivi che degli altri comportamenti. (...) La violenza non è né nella nostra eredità evolutiva né nei nostri geni. (77).

I contributi di alcuni degli studiosi che avevano preso parte al convegno di Siviglia sono stati in seguito raccolti, nel 1989, in un volume, a cura dello psicologo Jo Groebel e dell'etologo Robert A. Hinde, improntato ad una severa, quantunque talvolta aprioristica critica delle posizioni espresse da Lorenz (78). L'impressione che si ricava dalla lettura è che la natura delle censure mosse a Lorenz sia piuttosto ideologica che scientifica, provenendo per lo più da autori che dimostrano di possedere una conoscenza alquanto sommaria dei lavori dell'etologo austriaco. A Lorenz viene, ad esempio diffusamente attribuita l'affermazione secondo la quale, poiché i nostri progenitori erano esseri aggressivi, allora anche gli uomini *devono* comportarsi aggressivamente (79). Lorenz, tuttavia, non ha mai sostenuto che esista qualcosa come un programma genetico che obblighi irresistibilmente al comportamento aggressivo: l'aggressività è sì una pulsione endogena, ma non è assolutamente un fattore che governa in maniera invincibile il nostro modo di agire (80).

Un'obiezione più fondata è mossa da Felicity Ann Huntingford e da Seymour Feshbach, i quali si soffermano sul modo in cui Lorenz concettualizza l'aggressività, interpretandola come un principio interno che si accumula spontaneamente fino a quando non trova sbocco nell'azione. Feshbach in particolare sottolinea acutamente la contiguità tra il modello esplicativo lorenziano e la visione freudiana dell'interiorità come sede di incontenibili energie pulsionali: ciò che avvicina Lorenz a Freud è certamente il ricorso, comune ad entrambi, ad immagini che traducono i processi psichici in un linguaggio mutuato dalle scienze fisiche. Questo dato è particolarmente



evidente proprio in rapporto al modello ‘psico-idraulico’ di spiegazione dell’aggressività - l’interpretazione dell’aggressività come una pulsione che si accumula costantemente sino a rompere gli argini - in cui si esprime con chiarezza la tendenza di Lorenz a concepire l’istinto, non diversamente da Freud, come un principio energetico incapace di modificarsi in relazione alle circostanze ambientali.

Le opinioni attuali sulla natura dell’istinto sono senza dubbio ben diverse da quelle a suo tempo sostenute da Lorenz: le versioni più aggiornate della teoria dell’istinto, infatti, insistono a buon diritto sulle possibilità di integrazione tra innato e appreso e sulla modificabilità dei *patterns* di comportamento acquisiti ereditariamente (81). D’altra parte, già Eibl-Eibesfeldt aveva apportato al concetto lorenziano di istinto delle correzioni importanti, contribuendo ad una definizione più sfumata e meno dogmatica, senza che peraltro venisse intaccata la sua visione complessiva dei problemi dell’aggressività e della guerra (82).

In definitiva, non mi sembra che nel dibattito etologico posteriore all’uscita di *The Biology of Peace and War* siano emersi contributi di tale portata da configurare una reale alternativa alla proposta teorica di Lorenz e Eibl-Eibesfeldt; è accaduto invece che il quadro concettuale delineato dall’allievo di Lorenz abbia trovato indirette conferme nei lavori di studiosi della generazione posteriore i quali, partendo dalla ricerca in un settore specifico, sono pervenuti a considerazioni di più vasto raggio. E’ questo il caso, ad esempio, dell’opera di Frans de Waal, primatologo olandese che ha conseguito negli ultimi anni una notevole popolarità grazie ai suoi studi sul comportamento delle scimmie antropomorfe.

Nei suoi lavori de Waal ha approfondito particolarmente il tema delle tecniche di *peacemaking* attuate dalle varie specie di primati, giungendo alla conclusione che la propensione al comportamento aggressivo e la tendenza a ripristinare la pace sono tra loro intimamente legate, sino a formare una profonda unità funzionale (83). Le scimmie antropomorfe più evolute come lo scimpanzé pigmeo, o bonobo (*pan paniscus*) - in assoluto la specie animale che possiede la maggiore affinità con l’uomo a livello genetico (84) -, sono provviste di una notevole aggressività che si manifesta soprattutto nei combattimenti fra i maschi all’interno del gruppo. Ma una volta che la carica aggressiva si è esaurita sono ugualmente pronte alla riconciliazione, nel corso della quale vengono messi in atto rituali di pacificazione complessi e diversificati. E in questi rituali la ridirezione dei moduli di comportamento derivati dalla sfera sessuale gioca un ruolo determinante.

La conclusione di de Waal è che l’aggressività è parte integrante dei rapporti sociali: “essa nasce al loro interno e ne sovverte le dinamiche, e i suoi effetti nocivi possono essere neutralizzati mediante un contatto tranquillizzante” (85). Per comprendere le cause dei comportamenti violenti è inutile postulare un’accumulazione di energia pulsionale: basta considerare il significato sociale che questi rivestono, il modo in cui la vita della comunità viene condizionata dalle aggressioni e dalle riconciliazioni. In questo modo de Waal sembra recuperare l’intuizione di Lorenz, che collegava l’instaurarsi di vincoli individuali all’aggressività (86). Ma al tempo stesso la spiegazione complessiva dell’etologo olandese conferma anche l’ipotesi di Eibl-Eibesfeldt che la presenza di legami tra adulti sia resa possibile dalla ritualizzazione degli schemi motori evolutisi nell’ambito delle cure parentali, dal momento che i



comportamenti di pacificazione si basano proprio sull'impiego di gesti derivati dal rapporto madre-figlio oppure, nel caso del bonobo, dal comportamento riproduttivo.

La ricca documentazione fornita da de Waal suggerisce una considerazione olistica del sistema comportamentale che viene istituito dalla polarizzazione tra tendenze aggressive e necessità di riconciliazione. Aggressione e pacificazione appaiono strettamente legate, due modelli di comportamento che nella reciproca interrelazione assolvono il compito di coordinare l'attività del gruppo e, in definitiva, di stabilire i confini tra la sfera interna e quella esterna alla comunità. Nei rapporti tra i diversi gruppi vige infatti presso i primati un'aperta conflittualità, che non può essere inibita dai rituali di pacificazione - che richiedono, per operare efficacemente, la preesistenza di una conoscenza personale e l'inserimento in una 'tradizione culturale' comune (87) - e che può portare in molti casi, diversamente da quanto si credeva sino a non molti anni addietro, all'uccisione di membri dei gruppi rivali (88).

Come si vede, i risultati che emergono dalle ricerche di de Waal confermano in larga misura il quadro concettuale tracciato da Eibl-Eibesfeldt, facendo della guerra un fenomeno complesso in cui un ruolo preponderante viene giocato dalle tradizioni culturali e dai processi di riconoscimento-disconoscimento che da esse sono innescati. Tuttavia, la frattura creata dalle barriere culturali non è invalicabile poiché esse sono soggette a revisione e a modifica e possono venire deformate per consentire la fusione di comunità diverse tra le quali si sia stabilita una conoscenza diretta. L'esistenza di contatti faccia-a-faccia ha il potere, attivando l'operatività dei meccanismi innati di sottomissione, di bruciare la distanza generata dalla pseudo-speciazione culturale, innescando il riconoscimento dell'appartenenza ad un'identica specie biologica (89). Su queste basi diviene forse possibile impostare una strategia efficace per fronteggiare la minaccia della guerra e costruire le premesse per un avvicinamento tra le nazioni.

Per concludere vorrei ritornare sui cinque punti che avevo enunciato al termine della discussione della teoria lorenziana dell'aggressività, in modo da presentare un quadro sintetico che tenga conto delle acquisizioni più recenti.

- i. *L'aggressività - affermava il primo punto - ha un'origine endogena. Tuttavia, mentre Lorenz, in accordo alla sua versione della teoria dell'istinto, sottovalutava la possibilità che i comportamenti innati si modifichino in relazione alle situazioni ambientali, attualmente si tende a privilegiare un concetto di istinto più sfumato che restituisca gli aspetti relazionali dell'aggressività e la sua plasticità adattativa.*
- ii. *Il secondo punto sottolineava che l'aggressività è un prodotto dell'evoluzione e come tale deve essere provvisto di una sua intrinseca funzionalità. Lorenz aveva sostenuto che il profilo funzionale del comportamento aggressivo va visto nella sua capacità di accrescere la coesione del gruppo. Eibl-Eibesfeldt, invece, ha affermato che l'aggressività si è evoluta per consentire una distribuzione efficiente sul territorio. De Waal, a sua volta, ha in una certa misura recuperato la tesi di Lorenz, poiché nei suoi lavori collega le manifestazioni di aggressività in seno al gruppo all'organizzazione della comunità.*



- iii. *Nel terzo punto si stabiliva l'esistenza di meccanismi filogenetici di controllo dell'aggressività. In relazione a questo argomento non è necessario aggiungere ulteriori osservazioni.*
- iv. *Un altro tema centrale nella teoria lorenziana dell'aggressività è quello della discrepanza tra le velocità dell'evoluzione biologica e dell'evoluzione culturale. La rapidità dell'evoluzione culturale, infatti, può generare un contrasto fra gli schemi di comportamento innati e le norme sociali originatesi per mezzo della ritualizzazione culturale. Questo aspetto è stato approfondito, come si è visto, soprattutto da Eibl-Eibesfeldt, il quale peraltro ha confermato nella sostanza le conclusioni di Lorenz, supportandole con un'abbondante documentazione etnologica.*
- v. *L'ultimo punto introduceva la questione centrale in rapporto al tema che mi sono proposto di svolgere. Lorenz e Eibl-Eibesfeldt hanno sostenuto che alla base delle guerre si situa il fenomeno della pseudo-speciazione, l'opposizione tra gruppi che sono caratterizzati da tradizioni culturali diverse. Sotto questo aspetto, l'evoluzione culturale replica quella biologica: nello stesso modo in cui l'aggressività intraspecifica è funzionale -in base all'ipotesi di Eibl-Eibesfeldt - alla distribuzione degli individui sul territorio, così la guerra permette - e in ciò va visto il suo profilo adattativo - un'allocatione ottimale delle risorse scarse tra le varie popolazioni.*

## 5. Etologia e politica

Quali insegnamenti trarre dalla ricerca etologica ? L'esame dell'opera di Eibl-Eibesfeldt induce alcune riflessioni capaci di ribaltare, a mio avviso, taluni nessi accettati acriticamente e, al tempo stesso, di introdurre un ripensamento intorno ad importanti categorie politiche.

Come si è visto, il problema della guerra non è legato univocamente alla carica pulsionale aggressiva ma viene piuttosto a collocarsi nel punto in cui si intersecano adattamenti filogenetici e sovrastrutture culturali. (90) La guerra nasce dalla diversificazione delle pseudo-specie e affonda le sue radici tanto nell'istintiva diffidenza verso l'estraneo quanto nelle altrettanto innate propensioni alla socialità, alla cooperazione con i membri del gruppo e all'obbedienza disciplinata ai comandi di un *leader*. D'altra parte, la predisposizione al comportamento cooperativo è segnata, nel momento stesso della sua remota genesi presso i nostri antenati pre-umani, da un sigillo di esclusività in relazione all'appartenenza dell'individuo ad un gruppo determinato, potenzialmente ostile verso le comunità circostanti. Come ha sostenuto Frans de Waal infatti, cooperazione e aggressività sono costitutivamente intrecciate, essendosi la socialità, e quindi la cultura, evolute come conseguenza della pratica della caccia (91).

Si affaccia dunque un nodo problematico di grande spessore, potenzialmente capace, ritengo, di ripercuotersi sui modelli tradizionali dell'associarsi politico. Vorrei tentare di esplorare il tema, infatti, del modo in cui la riflessione etologica possa indurre un ripensamento intorno al rapporto tra il paradigma aristotelico-scolastico della *polis* come comunità di natura, e l'individualismo liberale moderno.



Nella ricostruzione della biologia evuzionistica la genesi della comunità è connotata da caratteri non dissimili da quelli che ad essa attribuisce Aristotele nella *Politica*: l'associarsi dell'uomo in comunità non è visto come un dato problematico bensì come un prodotto assolutamente naturale delle dinamiche evolutive, affermatosi in ragione del suo valore adattativo. L'uomo, non diversamente dagli altri primati superiori, è geneticamente predisposto alla vita sociale e tende spontaneamente alla formazione di gruppi organizzati, i quali, nella loro strutturazione interna, poggiano sull'estensione dei legami familiari ad una sfera di individui più vasta. L'adozione del paradigma darwiniano sembra pertanto ripristinare il peculiare naturalismo ed organicismo aristotelici, in parziale coerenza con quegli approcci moderni che si caratterizzano come comunitari (92).

Tuttavia, come è stato ampiamente discusso, la propensione alla socialità trova un limite nella tendenza alla contrapposizione tra comunità limitrofe che hanno sviluppato sistemi culturali indipendenti. L'associarsi degli uomini, quando dalla comunità ristretta, legata da vincoli di conoscenza diretta, si passa alla società organizzata, formata da svariati milioni di persone, non è dunque un mero prodotto naturale, in quanto tale aproblematico, bensì consiste in una creazione artificiale in cui trovano posto, strettamente intrecciati, pre-adattamenti biologici ed elementi, ascrivibili alla sfera culturale. In questo senso la costruzione statale rappresenta veramente, come riconosce anche Eibl-Eibesfeldt, una struttura che si sovrappone, in virtù di dispositivi culturalmente ritualizzati, alle predisposizioni innate.

La nascita dello Stato moderno costituisce un evento sicuramente non naturale; non è il prodotto di una spontanea accumulazione di comunità minori ma il frutto della violenza esercitata da un gruppo sugli altri e rivestita successivamente dai simboli culturali che dovrebbero consentire l'identificazione di tutti gli individui con l'organismo statale. Lo Stato però rimane soggetto alla minaccia di una nuova esplosione di violenza, al riaccendersi delle ostilità tra le parti che si sono scontrate al momento della sua fondazione. La pace, la sicurezza e la giustizia che lo Stato si incarica di garantire sono perpetuamente insidiate, come scrive Michel Foucault, dalla guerra che nascostamente "continua ad infuriare all'interno di tutti i meccanismi di potere" (93).

Si potrebbe essere portati a credere che la natura fondante della guerra rispetto al potere politico e alla pace sia stata colta in primo luogo dal modello contrattualistico hobbesiano. La guerra di cui parla Hobbes non è però una guerra *reale*, effettivamente combattuta, è soltanto una possibilità logica di guerra, la proiezione del modello antropologico elaborato dal filosofo inglese. La conflittualità insanabile che contraddistingue lo stato di natura è conseguenza dell'intrecciarsi di tre fattori:

1. l'illimitato desiderio di potere che sollecita sempre nuove acquisizioni;
2. la sostanziale uguaglianza tra gli individui che impedisce il formarsi di un ordine stabile fondato sulla signoria del più forte;
3. la difformità dei giudizi e delle passioni che preclude la possibilità della percezione di un'identità comune (94).

L'individuo hobbesiano si risolve al contratto sulla base della rappresentazione dei rapporti di forza tra i diversi soggetti, tutti ugualmente animati da una volontà



## JURA GENTIUM



acquisitiva illimitata. In questo contesto il potere politico si inserisce pertanto come una costruzione artificiale che procede dal basso, dalla volontà concorde degli individui, mossa dalla paura, senza che possano incidere le contingenze della storia (95).

Hobbes, quindi, elimina dalla propria interpretazione della genesi dello Stato il riferimento alla guerra come evento storico per sostituirvi una disposizione naturale alla guerra che non arriva mai a tradursi in un conflitto reale. Il risultato dell'operazione condotta dal filosofo inglese consiste così nella neutralizzazione del processo di costituzione della sovranità rispetto alla concretezza delle vicende storiche (96). Il prezzo che Hobbes si trova però a dover pagare per seguire la sua strategia diretta a fondare lo Stato su basi razionali, consiste nell'adozione di un modello antropologico che nega la possibilità della formazione nello stato di natura di comunità legate da un vincolo diverso da un *pactum subjectionis*.

Hobbes, per dimostrare la necessità di affidarsi a un potere sovrano, è portato a enfatizzare il carattere soggettivo delle passioni e dei giudizi, in modo da rendere impossibile la formazione di un'identità di gruppo che funga da legante anche in assenza di strutture di potere. Ma, come ho cercato di chiarire, l'etologia ha descritto l'uomo come un essere essenzialmente socievole, portato naturalmente alla vita in gruppo; inoltre, le ricerche condotte nei vari settori della biologia evolutivista hanno messo in risalto come la stessa costituzione psico-fisica dell'uomo, le sue attitudini e le sue capacità attuali dipendano in larga misura dal suo essere un 'animale sociale' (97). Per questi motivi ritengo che la ricostruzione antropologica hobbesiana vada vista come una consapevole deformazione della natura umana motivata dall'esigenza di perseguire un preciso disegno teorico-politico.

D'altra parte, bisogna tenere presente che la lezione di Hobbes ha condizionato in maniera decisiva la riflessione politica successiva e, in primo luogo, l'analisi della politica internazionale. Questa influenza è particolarmente evidente, ad esempio, nel capostipite del realismo internazionalistico moderno, Hans Morgenthau, che in *Politics Among Nations* assume come categoria esplicativa il concetto di potere, sulla base del postulato che l'uomo è mosso costantemente dalla ricerca del potere (98), ma già in Ranke, Treitsche e negli altri teorici ottocenteschi della politica di potenza l'eredità di Hobbes era chiaramente percepibile. In sostanza, la teoria delle relazioni internazionali ha costituito un'area di sopravvivenza per una certa immagine della natura umana, che ha potuto così perpetuarsi, facendo valere la sua prestigiosa ascendenza, almeno fino all'avvento del neorealismo di Waltz e di Keohane e della loro critica corrosiva all'elementare realismo di Morgenthau (99).

Ho sostenuto che l'eredità hobbesiana ha condizionato la tradizione del realismo internazionalistico sul piano dell'orientamento antropologico soggiacente; da ciò è seguita l'incapacità di una parte consistente della moderna analisi politica internazionale a valutare il rilievo dei meccanismi che veicolano l'appartenenza degli individui ai gruppi di cui sono membri e l'importanza dei legami che vengono così stabiliti. Da ciò deriva anche l'incomprensione del valore delle simbologie, prodotte in via di ritualizzazione culturale, in cui si compendia l'identità delle comunità più vaste.

Negli Stati moderni l'assolvimento dell'esigenza di coesione è divenuto particolarmente difficoltoso in seguito all'eclissi delle ideologie e alla contemporanea diffusione delle società multirazziali. La fine delle 'grandi narrazioni', la crescente complessificazione



della rete delle appartenenze, unitamente ai fenomeni di globalizzazione e all'intensificarsi dei flussi migratori ha trasformato radicalmente il substrato su cui deve esercitarsi la ritualizzazione culturale. L'attuale egemonia del liberalismo, uno dei contrassegni teorici di più spiccata evidenza della postmodernità, riflette chiaramente questa situazione: la tradizione liberale, che assume la priorità assiologica dell'individuo e configura la posizione del cittadino rispetto all'ordinamento statale come un'adesione associativa, possiede una limitata capacità di convogliare i processi di identificazione, dimostrandosi inadeguata, nel complesso, ad assolvere una funzione di collante sociale. E d'altra parte, l'insufficienza delle immagini condivise idonee a servire come base per la costruzione di un'identità collettiva vincolante si ripercuote anche sul versante della legittimità dell'ordinamento, dal momento che l'esistenza di un'identità di gruppo costituisce una sorta di metacondizione dello stare assieme politicamente (100).

Se dal livello statale si passa a considerare il sistema internazionale le difficoltà di individuare fonti di coesione si fanno ancora più evidenti. Allo stesso tempo diviene estremamente difficile rispondere alla questione se sia possibile, attraverso un'opportuna costruzione simbolica, edificare un legame identitario capace di legare uomini e donne di cultura ed etnia diverse, fungendo da supporto per la creazione di un ordinamento internazionale.

E' chiaro che in questo caso l'eventuale identità cosmopolitica dovrebbe collocarsi ad un livello di astrazione assai maggiore rispetto all'identità nazionale, dal momento che essa dovrebbe prescindere da qualsiasi elemento attinente all'affinità di lingua, cultura o religione. In questa ottica pertanto, la riflessione della biologia evoluzionistica sembra inserirsi proficuamente in un ambito d'indagine che si colloca al crocevia di discipline diverse, laddove la sociologia e la scienza politica si confrontano con la filosofia della politica e del diritto, offrendo spunti interessanti per la tematizzazione, all'interno di un contesto alternativo all'individualismo liberale ma che non coincide con una scontata riproposizione comunitaria dell'aristotelismo, del nesso tra identità di gruppo e politica, in vista anche dell'esplorazione delle *chances* di un'identità sovranazionale.

La possibilità di un'identità sovranazionale cosmopolitica, riferibile al genere umano nella sua totalità, è legata all'esistenza di simboli che siano riconoscibili da parte di tutti gli uomini e che siano preposti alla mediazione di significati capaci di suscitare un'adesione emozionale. Secondo Furio Cerutti, per esempio, un'identità sovranazionale è pensabile attualmente come interazione tra quattro elementi.

1. *L'interdipendenza* fra gli attori nei settori dell'economia, delle comunicazioni, degli stili di vita e dei comportamenti dei consumatori.
2. *L'universalismo normativo dei diritti umani*, cioè l'idea che i diritti umani, di cui sono titolari i singoli individui, possono, in quanto presupposto della democrazia, porre vincoli alla politica.
3. *Le sfide globali*, ossia quei "problemi o minacce - il riscaldamento del pianeta, il buco nella fascia di ozono, il rischio nucleare - che non soltanto riguardano noi tutti, generazioni future incluse, in un modo che non discrimina tra gruppi ed individui, ma che possono essere affrontate efficacemente solo dallo sforzo comune di tutti gli attori, o almeno della loro stragrande maggioranza".



4. *L'istituzionalizzazione di un ordine mondiale* mediante la codificazione di regole, sanzionabili da organizzazioni internazionali, tali da soddisfare alle richieste dell'universalismo normativo (101).

Per Cerutti, dunque, la formazione di un'identità sovranazionale segue dalla giustapposizione di una componente cognitiva - l'immagine di un mondo interdipendente - e di una emozionale e motivazionale - i rischi e le paure provocati dalle sfide globali. Questo processo dovrebbe aver luogo entro la cornice di una 'società civile globale', uno spazio sociale ed economico caratterizzato da elevati standard di omogeneità, esteso in tutto il mondo e potenzialmente idoneo a fungere da base per la creazione di istituzioni politiche mondiali.

Quali difficoltà solleva questa impostazione del problema dell'identità sovranazionale? E' accettabile dal punto di vista della ricerca etologica la previsione di una società civile mondiale, derivante dai fenomeni di integrazione nei settori economico, finanziario, scientifico, delle comunicazioni? Mi sembra evidente che la nozione cruciale sia proprio quella di società civile globale. Non ci sono dubbi che oggi le interdipendenze tra attori che vivono in regioni lontanissime del mondo siano distintamente percepibili. Un diverso problema è quello di stabilire se l'accresciuta consapevolezza di queste interdipendenze abbia in sé la forza di generare un'effettiva omogeneità tra culture e sistemi di vita in origine assai dissimili gli uni dagli altri, rendendo così possibile l'avvento di una 'democrazia transnazionale'.

Non sono pochi gli autori - sociologi e filosofi della politica - che guardano con sospetto ai fenomeni di globalizzazione, mettendo in risalto come non sia in corso un processo di integrazione culturale quanto, piuttosto, una 'creolizzazione', un'assimilazione forzata da parte delle popolazioni dei paesi economicamente più deboli dei contenuti di una tradizione culturale - quella occidentale, europea e nordamericana - ad esse totalmente estranea (102). Secondo Serge Latouche, ad esempio, la colonizzazione culturale ed economica dell'Occidente procede impersonalmente strappando le masse dalla loro terra e dai loro legami sociali, senza peraltro sostituire alla perduta identità culturale tradizionale un nuovo modello di riferimento. Il processo di industrializzazione e tecnicizzazione, in altri termini, aumenta la differenziazione funzionale e la specializzazione del lavoro ma non è capace di promuovere un'effettiva integrazione, costruendo un nucleo di valori condivisi e un immaginario collettivo comune (103).

Ora, mi sembra evidente che, se si accettano le conclusioni a cui perviene Latouche, diventa impossibile continuare a considerare attuabile il progetto di un'identità sovranazionale. E d'altra parte il quadro tracciato dal sociologo francese contiene indubbiamente degli aspetti persuasivi che non possono essere trascurati. Tuttavia, mi sembra che nel tratteggiare i pericoli della globalizzazione si tenda per lo più a evidenziare gli aspetti di immobilità delle tradizioni culturali, invece di sottolinearne l'intrinseco dinamismo e la plasticità adattativa. La considerazione che Latouche dimostra per i patrimoni tradizionali dei popoli del cosiddetto 'terzo mondo' esprime tipicamente il punto di vista della benevolenza paternalistica del mondo occidentale nei confronti delle civiltà ritenute meno progredite. Latouche, e come lui molti altri critici della globalizzazione, assume ideologicamente l'identità delle culture come un valore da preservare ad ogni costo, scongiurando lo spettro delle ibridazioni e delle



contaminazioni fra tradizioni reciprocamente estranee. In questo modo, però, dimentica che i sistemi culturali posseggono naturalmente una tendenza ad evolvere e a modificarsi in relazione alle modificazioni dell'ambiente e ai contatti con altre tradizioni; le culture non sono qualcosa di statico ma dei complessi essenzialmente mutabili. Sostenere che l'Occidente ha il dovere di non trasformare l'identità culturale delle popolazioni dell'Africa o del Sud Est asiatico significa percepire i processi di globalizzazione in un'ottica non dissimile da quella di certi 'amici della natura' che vorrebbero congelare i biotopi attualmente esistenti per impedire l'estinzione delle specie animali in pericolo (104).

Con questo non voglio certamente nascondere che il processo di 'occidentalizzazione del mondo', procede attraverso trasformazioni che avvengono su basi di profonda ineguaglianza e che sanciscono relazioni di dipendenza internazionale; quello che vorrei sostenere è che, nonostante tutti i limiti che sono stati menzionati, i fenomeni di globalizzazione mantengono la potenzialità di creare, attraverso l'interazione fra tradizioni lontane per storia e per contenuti, una classe di elementi simbolici provvisti di significato per gli esponenti di culture molto diverse fra loro. Inoltre, la ricezione di questi elementi non è necessariamente passiva, ma può comportare un'assimilazione creativa degli emblemi della cultura occidentale, se non un loro utilizzo in chiave di resistenza (105).

La mia opinione, in definitiva, è che i processi di integrazione in corso possano condurre alla formazione di un universo simbolico capace di legare, individui appartenenti ad etnie e tradizioni fra loro lontanissimi. La ricezione di simboli appartenenti a culture diverse dovrebbe costituire in ogni caso un momento creativo, in cui i contenuti estranei vengono assimilati e metabolizzati attraverso l'inserimento nel contesto della tradizione autoctona. In questo modo si dovrebbe produrre una variabilità regionale all'interno di questo immaginario collettivo, positivamente correlata alle specifiche identità locali che con quell'immaginario si troverebbero a doversi confrontare.

Anche Eibl-Eibesfeldt, come si è visto, ha sostenuto che, per mezzo di un'appropriata "identificazione di simboli [l'uomo] è in grado di considerare come sua famiglia l'intera umanità" (106). In base a questa considerazione l'etologo tedesco ipotizzava che il progetto di uno Stato mondiale a struttura federale costituisse un traguardo realisticamente conseguibile. Tuttavia, credo che, se pure sia ragionevole pensare alla possibilità di un'identità sovranazionale, rimanga fortemente dubbio se questa identità possa fungere da supporto ad un qualche istituzionalizzazione dell'umanità come corpo politico.

Le mie perplessità si legano a due ordini di considerazioni.

1. L'eventuale emersione di un sentimento di identità capace di legare, in una certa misura, individui di etnie e culture diverse non autorizza a pensare che le identità nazionali e locali risultino automaticamente oblite. Al contrario, un'identità sovranazionale è concepibile solo se inserita entro una struttura modulare, "in cui sezioni più astratte ed universalistiche (...) si collocano - in maniera che non è necessariamente né armonica né disgregante - accanto o sopra a sezioni più connesse con la nostra vita quotidiana nella comunità locale" (107).



2. La fisionomia di un'ipotetica identità cosmopolitica rischia, a mio avviso, di acquistare un profilo eccessivamente episodico e frammentario dal momento che viene a costituirsi a partire da un nucleo di simboli totalmente irrelati fra loro. In altre parole: mi sembra ragionevole supporre che esistano delle immagini pregnanti, immediatamente comprensibili da tutti - o almeno dalla stragrande maggioranza degli esseri umani - in cui si compendiano quelle sfide globali di cui parla Cerutti, tuttavia ritengo che il complesso di queste immagini non sia idoneo a definire un concetto di identità se non in un senso molto astratto - e quindi politicamente inservibile - del termine.

Come esempio concreto di immagine simbolica Cerutti cita in primo luogo l'ecatombe di Hiroshima e Nagasaki, emblema della minaccia della guerra nucleare, ma aggiunge:

forse all'identità cosmopolitica corrisponde meglio un tipo sublimato e davvero kantiano di simbolo: l'idea stessa di una legge fondamentale, i diritti umani, che vale per tutti gli uomini e tutte le donne e va rispettata e fatta rispettare ovunque (108).

Certamente, se fosse possibile interpretare l'adesione generale degli Stati alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo come il corrispettivo osservabile di una reale assimilazione e condivisione da parte di tutti gli uomini di quei valori su cui la dichiarazione si fonda, allora sarebbe lecito affermare a buon diritto che esiste a livello mondiale qualcosa come un complesso di principi morali uniformemente accolti e riconosciuti cogenti, e, su questa base, argomentare in favore della legittimità di un ordinamento sovranazionale ispirato ad essi.

Tuttavia, bisogna constatare come attualmente persistano dubbi consistenti in merito alla diffusione dell'idea stessa di diritto soggettivo presso le tradizioni di molti popoli extraeuropei (109); molti autori tendono a riconoscere che il linguaggio dei diritti, che appare oggi così radicato nella nostra immagine di civiltà e di comunità socialmente ordinata, non è che un'acquisizione specifica della cultura occidentale (110). Tutto ciò non può che indurci a considerare con scetticismo la tesi che l'idea della validità universale dei diritti umani possa entrare a far parte dell'universo simbolico comune all'intero genere umano.

La persistenza di una pluralità di sfere concentriche gerarchicamente ordinate da una parte, la segmentazione dell'identità sovranazionale dall'altra, i due connotati che dovrebbero caratterizzare un'eventuale identità cosmopolitica, costituiscono probabilmente un impedimento per l'attuazione del disegno di un ordinamento sovranazionale che non voglia ridursi ad una tirannide su scala planetaria, dal momento che si risolvono in un ostacolo per la genesi di una *weltbürgerliche Öffentlichkeit* - un'opinione pubblica mondiale fatta di cittadini competenti - che da Kant in poi appare come un requisito ineludibile del metodo democratico.

In conclusione la mia idea è che, per quanto sia pensabile che i processi di globalizzazione comportino l'individuazione di una qualche forma di interazione simbolica capace di stabilire un legame al di sopra delle nazioni, le concrete modalità di questa interazione e la tipologia del complesso di simboli ad essa associato rendono decisamente problematica una loro eventuale assunzione all'interno del codice della comunicazione politica. Per questa ragione, credo che per riflettere sulla possibilità di



un'identità sovranazionale sia necessario considerarla in base a quelle 'sfide globali' che in un certo senso ne costituiscono il catalizzatore. Un'identità che si costruisce in relazione a problemi quali il rischio nucleare o la minaccia del dissesto ambientale manca di una specifica valenza politica: può sollecitare e legittimare una cooperazione internazionale, la realizzazione di un ordine minimo risultante dalla contrattazione tra diversi organismi statali sovrani, ma non può essere invocata a supporto di una istituzionalizzazione dell'umanità come corpo politico (111).

Se si accetta di pensare all'identità cosmopolitica contestualizzandola all'interno del modello gerarchico delle appartenenze si dovrebbe essere portati a concludere che, mano a mano che si amplia il raggio della sfera che racchiude i membri del gruppo stetti dal vincolo di identità, diminuiscono le aspettative e la pervasività degli obblighi che possono essere imposti in nome del legame comunitario. Fatalmente, a una *communitas maxima* non può che corrispondere un ordine minimo (112)(113).

### Note

1. La definizione è tratta con adattamenti da I. Eibl-Eibesfeldt, *Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung*, München, Piper, 1987, trad. it. *I fondamenti dell'etologia*, Milano, Adelphi, 1995, p. 3.

2. Cfr. K. Lorenz, "Der Kumpan in der Umwelt des Vogels", *J. Ornith.*, 83, 1935, pp. 137-413. Per una ricostruzione dello sviluppo storico dell'etologia si veda I. Eibl-Eibesfeldt, *I fondamenti dell'etologia*, cit., pp. 9-22.

3. Su questo punto si può consultare N. Tinbergen, *The Study of Instinct*, Oxford, Oxford University Press, 1951, trad. it. *Lo studio dell'istinto*, Milano, Adelphi, 1994.

4. Cfr. K. Lorenz, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien, Borotha-Schöler, 1963, trad. it. della seconda edizione *L'aggressività*, Milano, Il Saggiatore, 1976.

5. Cfr. K. Lorenz, *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*, München, Piper, 1973, trad. it. *L'altra faccia dello specchio. Per una storia naturale della conoscenza*, Milano, Adelphi, 1983.

6. Cfr. K. Lorenz, "Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie", *Blätter für Deutsche Philosophie*, 15, 1941, pp. 94-125, ristampato in K. Lorenz, *Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen*, München, Piper, 1978, trad. it. "La dottrina kantiana dell'a priori e la biologia contemporanea", in *Natura e destino*, Milano, Mondadori, 1985, pp. 83-112. Il saggio in questione fu scritto a Königsberg nel periodo in cui Lorenz deteneva la cattedra di psicologia comparata che era stata di Kant.

7. Particolarmente interessante mi sembra, ad esempio, la riconduzione della categoria di connessione causale al meccanismo della reazione condizionata, per cui l'organismo opera un'associazione tra un evento con funzione di segnale ed una situazione, successiva a quell'evento, di importanza vitale, preparandosi ad essa. Ciò che abbiamo, dunque, è un collegamento tra eventi temporalmente contigui, entro una trasformazione di energia. Su ciò cfr. K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio*, cit., pp. 172-7.



8. Ivi, pp. 295-324.
9. Si veda N. Chomsky, *Language and Problems of Knowledge: The Managua Lectures*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988, trad. it. *Il linguaggio e i problemi della conoscenza*, Bologna, il Mulino, 1991; S. Pinker, *The Language Instinct*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1994, trad. it. *L'istinto del linguaggio*, Milano, Mondadori, 1997.
10. Cfr. K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio*, cit., pp. 379-86.
11. Si veda D.T. Campbell, "Evolutionary Epistemology", in P.A. Schilpp (a cura di), *The Philosophy of Karl Popper*, vol. I, La Salle, Open Court, 1974, pp. 413-63, trad. it. *Epistemologia evoluzionistica*, Roma, Armando, 1981.
12. In questo, esso condivide probabilmente la sorte di altre epistemologie di ascendenza kantiana.
13. Cfr. H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, trad. it. *Ragione, verità e storia*, Milano, Il Saggiatore, 1985, pp. 57ss.
14. Cfr. K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio*, cit., pp. 25-38.
15. Si veda J. Dollard et al., *Frustration and Aggression*, New Haven, Yale University Press, 1939, trad. it. *Frustrazione e aggressività*, Firenze, Giunti-Barbera, 1967.
16. Cfr. K. Lorenz, *L'aggressività*, cit., pp. 89-96. Mi sia consentito di notare in margine al discorso come il paradigma sotteso all'approccio lorenziano, concettualizzando l'origine endogena delle pulsioni aggressive sulla base di un'immagine 'idraulica', quella dell'impulso innato che si accumula come una massa d'acqua fino a tracimare se non liberato, sia chiaramente riconducibile, nella sua consistenza visiva e nel suo potenziale esplicativo, all'influsso della teoria freudiana e al ricorso a parallelismi fisico-matematici che essa stava introducendo nella formulazione dei modelli psicologici.
17. Ivi, pp. 60-5.
18. Ivi, pp. 66-76.
19. E' interessante notare come la competizione tra i maschi per l'accoppiamento conduca in certi casi ad adattamenti finalizzati univocamente a quello scopo, che possono risultare, per altri versi, penalizzanti. Le corna dei cervidi, come la livrea multicolore di taluni uccelli, sono caratteri funzionali soltanto a prevalere nella competizione sessuale; per il resto sono completamente inutili se non dannosi. Non di meno questi caratteri si conservano perché gli individui che non ne sono provvisti non si riproducono: l'evoluzione, come dice Lorenz, pare qui inoltrarsi in un vicolo cieco. Su ciò cfr. ivi, pp. 76-8.
20. Ivi, pp. 81-4. In ogni caso la funzione dell'organizzazione gerarchica del gruppo non va posta sullo stesso piano rispetto alla distribuzione spaziale e alla selezione riproduttiva. Infatti, queste ultime costituiscono le esigenze ambientali in risposta alle quali l'aggressività intraspecifica si è affermata come pulsione; viceversa, l'organizzazione gerarchica del gruppo rappresenta un 'sottoprodotto' dell'aggressività, in quanto si è sviluppata per renderla più tollerabile.
21. Ivi., pp. 99-113.



22. Ivi, pp. 155-61.
23. Ivi, pp. 177-84.
24. Ivi, pp. 189-99.
25. Ivi, pp. 225-77.
26. Ivi, p. 281.
27. Ivi, pp. 301-2. Cfr. anche K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio*, cit., pp. 288-91.
28. Cfr. K. Lorenz, *L'aggressività*, cit., pp. 303-05. Sul tema dell'origine evolutiva della moralità si può vedere anche F. de Waal, *Good natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996, trad. it. *Naturalmente buoni. Il bene e il male nell'uomo e in altri animali*, Milano, Garzanti, 1997. La tesi sostenuta da de Waal è che la comparsa di regole morali sia strettamente collegata alla pratica della caccia in comune. La caccia ai grandi mammiferi richiede una coordinazione ed un affiatamento che è possibile raggiungere solo se i cacciatori appartengono ad un gruppo strettamente coeso e l'affermazione di modelli di comportamento condivisi contribuisce a generare quella coesione. Seguendo questa linea argomentativa, de Waal può concludere che il comportamento morale è radicato nella nostra costituzione biologica.
29. Cfr. K. Lorenz, *L'aggressività*, cit., pp. 308-12.
30. Ivi, pp. 113-20. Cfr. anche K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio*, cit., pp. 341-63.
31. Cfr. E.H. Erikson, *A Way of Looking at Things. Selected Papers from 1930 to 1980*, New York-London, W. W. Orton, 1987.
32. Cfr. K. Lorenz, *L'aggressività*, cit., pp. 122-6. Cfr. anche K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio*, cit., pp. 319-23.
33. Cfr. K. Lorenz, *L'aggressività*, cit., pp. 305-6.
34. Ivi, pp. 306-7. Per quanto concerne gli approcci di tipo genetistico al problema dell'aggressività umana si può vedere R.P. Shaw, Y. Wong, *Genetic Seeds of Warfare*, Boston, Unwin Hyman, 1989. La tesi di Shaw e Wong è che il nazionalismo, il patriottismo e le altre forme di propensione umana per la guerra rientrano tra le strategie messe in atto dal gruppo genetico per assicurare la propria sopravvivenza.
35. Cfr. K. Lorenz, *L'aggressività*, cit., pp. 314-21.
36. Ivi, p. 305.
37. Ivi, p. 326. Cfr. anche A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, 1978, trad. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Feltrinelli, 1983.
38. Cfr. K. Lorenz, *L'aggressività*, cit., pp. 324-5.
39. K. Lorenz, *Der Abbau des Menschlichen*, Piper, München 1983, trad. it. *Il declino dell'uomo*, Milano, Mondadori, 1984. Il pessimismo di Lorenz però non è mai assoluto, non riesce mai a sopprimere totalmente la fiducia - certamente prerazionale - nel



progresso del genere umano. Per un discussione di questi aspetti kantiani in Lorenz si veda anche *infra* il paragrafo seguente.

40. Cfr. K. Lorenz, *L'aggressività*, cit., pp. 328-36; cfr. anche K. Lorenz, *Il declino dell'uomo*, cit., pp. 152-60.

41. L'esistenza di una fase sensibile in cui si verifica l'apprendimento delle norme etiche era già stata ipotizzata nel 1960 da Conrad H. Waddington in *The Ethical Animal*, London, Allen and Unwin, 1960.

42. Cfr. K. Lorenz, *L'aggressività*, cit., p. 340.

43. Ivi, pp. 342-6.

44. Ivi, p. 344.

45. Non è necessario sottolineare come Lorenz si ingannasse su questo punto. Lo sport, ben lungi dal divenire occasione di scambio pacifico e di confronto, ricopre attualmente un ruolo esattamente opposto. Le differenze tra fazioni sportive sembrano operare secondo il modello della pseudo-speciazione e le insegne delle squadre rivali costituiscono un segnale capace di scatenare l'entusiasmo collettivo di tipo aggressivo. Su ciò cfr. R. G. Sipes, "War, Sports and Aggression: An Empirical Test of Two Rival Theories", *American Anthropologist*, 75, 1973, pp. 64-8.

46. Cfr. K. Lorenz, *L'aggressività*, cit., pp. 350-5.

47. Ivi, p. 350.

48. Ivi, pp. 356-60.

49. I. Eibl-Eibesfeldt, *I fondamenti dell'etologia*, cit.; Id., *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie*, München, Piper, 1984, trad. it. *Etologia umana. Le basi biologiche e culturali del comportamento*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1993.

50. K. Lorenz, *L'aggressività*, cit., p. 275.

51. Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia umana*, cit., pp. 108-10.

52. Ivi, p. 109. La riconduzione dell'*ethos* di gruppo all'*ethos* familiare sottintende l'adesione ad un modello antropologico del soggetto politico caratterizzato in senso naturalistico ed organicistico: per una discussione sulla portata di questi echi di aristotelismo vedi *infra* il paragrafo seguente.

53. I. Eibl-Eibesfeldt, *The Biology of Peace and War*, London, Thames & Hudson, 1979, trad. it. *Etologia della guerra*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1990.

54. Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia della guerra*, cit., p. 40.

55. Ivi, *passim*.

56. Vale la pena di rilevare come la polarizzazione tra aggressività interna al gruppo ed aggressività fra gruppi diversi comporti una limitazione all'efficacia di quei meccanismi ritualizzati volti a limitare la pericolosità degli scontri intraspecifici: lo stesso Eibl-Eibesfeldt ammette che presso gli animali sociali gli atteggiamenti di sottomissione ed i segnali infantili sortiscono effetto solo se diretti verso membri dello stesso gruppo,



verso individui cioè, con i quali già sussiste un legame di conoscenza personale. Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia della guerra*, cit., pp. 98-100.

57. Ivi, pp. 85-111.

58. Ivi, pp. 131-5.

59. Ivi, pp. 135-42.

60. Ivi, pp. 174-92. Eibl-Eibesfeldt si serve qui dei concetti introdotti dal biologo Ernst Mayr e della sua teoria gerarchica dell'evoluzione, incentrata sull'ipotesi che l'evoluzione operi su livelli differenti, agendo di volta in volta sul singolo esemplare o sul gruppo. D'altra parte lo stesso Mayr è recentemente giunto a conclusioni simili a quelle di Eibl-Eibesfeldt intorno alle attitudini aggressive dei nostri progenitori. Cfr. E. Mayr, *This Is Biology: The Science of the Living World*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997, trad. it. *Il modello biologico*, Milano, McGraw-Hill Italia, 1998, p. 199.

61. Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia della guerra*, cit., pp. 212-5.

62. Ivi, pp. 218-9.

63. Ivi, p. 196.

64. Ivi, pp. 228 e ss.

65. Cfr. K. Lorenz, *Il declino dell'uomo*, cit., p. 127. Undici, come ricorda Lorenz, è il numero dei componenti di ciascuna squadra in molti sport, è quasi il numero che simboleggia la comunità perfettamente coesa: come non ricordare che dei dodici discepoli di Gesù solo undici gli furono fedeli?

66. Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia della guerra*, cit., p. 230.

67. Ivi, pp. 234-6. Cfr. anche I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia umana*, cit., pp. 407-10.

68. Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia della guerra*, cit., p. 234.

69. Ivi, p. 235.

70. Ivi, pp. 239-40.

71. I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, (1795), in *Kants gesammelte Schriften*, vol. VIII, Berlin und Leipzig, Deutschen Akademie der Wissenschaften, 1923, trad. it. *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*, in G. Bedeschi (a cura di), *Il pensiero politico di Kant*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 153-200.

72. Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia umana*, cit., p. 410.

73. Cfr. J.W.N. Watkins, "Confirmable and Influential Metaphysics", *Mind*, 67, 1958, pp. 344-65.

74. Forse la chiave per superare quest'*impasse* è racchiusa nell'investimento nel concetto di complessità e nell'elaborazione di paradigmi evolutivi post-darwiniani che integrino la selezione naturale con la teoria dei sistemi. Questa possibilità è stata esplorata dal genetista Stuart A. Kauffman che ipotizza una freccia del tempo forte, orientata in direzione della complessità crescente, e l'insorgere di processi



autoorganizzativi nei sistemi biologici. Su ciò si veda: S.A. Kauffman, *The Origins of Order: Self-organization and Selection in Evolution*, New York, Oxford University Press, 1993; Id., *Investigations*, New York, Oxford University Press, 2000, trad. it. *Esplorazioni evolutive*, Torino, Einaudi, 2005.

75. Nel 1966, in seguito alla revoca da parte dell'ONU del mandato al Sudafrica ad amministrare il territorio namibiano, ebbe inizio un periodo di guerriglia indipendentista protrattosi fino al 1990. In questa fase, le operazioni belliche furono condotte soprattutto dall'Organizzazione del Popolo dell'Africa del Sud-Ovest (SWAPO), rappresentativa dell'etnia Ovambo. Le rivendicazioni avanzate dalla SWAPO ricevettero l'appoggio degli Stati europei, saldamente schierati contro la politica imperialista e razzista del governo sudafricano. Non bisogna dimenticare, tuttavia, che i militari della SWAPO, guidati da Sam Nujoma, futuro presidente della Namibia, si macchiarono di gravi crimini, documentati dalla Società internazionale per i diritti umani di Francoforte, nei confronti degli appartenenti ad altri gruppi etnici residenti sul territorio namibiano. Le riflessioni sulla situazione politica nel continente africano sono contenute in I. Eibl-Eibesfeldt, *Der Mensch - das riskierte Wesen*, München, Piper, 1988, trad. it. *L'uomo a rischio*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1992.

76. Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia umana*, cit., p. 410.

77. Il testo della *Dichiarazione di Siviglia* sulla violenza è riportato in J. Groebel, R. A. Hinde (a cura di), *Aggression and War. Their Biological and Social Bases*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. XIII-XVI.

78. J. Groebel, R.A. Hinde, *Aggression and War*, cit. Singolarmente Eibl-Eibesfeldt non viene nemmeno citato, nonostante sia l'autore dell'unico trattato disponibile nel campo dell'etologia umana, in cui, come si è visto, sviluppa le teorie lorenziane, liberandole dalla loro primitiva rigidità e sviluppandole in una costruzione teorica organica e coerente.

79. Cfr. ad esempio J. H. Goldstein, "Beliefs about human aggression", in J. Groebel, R.A. Hinde, *Aggression and War*, cit., p. 12.

80. D'altra parte, Patrick Bateson e Aubrey Manning affermano con chiarezza che il corredo genetico influenza decisamente il livello di aggressività. Manning, in particolare, ritiene che la presenza di un moderato livello di aggressività abbia rappresentato, presso i nostri progenitori un carattere distintivo capace di accrescere la *fitness* globale degli individui che ne erano provvisti. Su ciò cfr. P. Bateson, "Is aggression instinctive?", in J. Groebel, R.A. Hinde, *Aggression and War*, cit., pp. 35-47; A. Manning, "The genetic bases of aggression", in J. Groebel, R.A. Hinde, *Aggression and War*, cit., pp. 48-57.

81. Cfr. F.A. Huntingford, "Animals fight, but do not make war", in J. Groebel, R.A. Hinde, *Aggression and War*, cit., pp. 25-34; S. Feshbach, "The bases and development of individual aggression", in J. Groebel, R.A. Hinde, *Aggression and War*, cit., pp. 78-90. Ma si veda anche N. Tinbergen, *Lo studio dell'istinto*, cit.

82. Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *I fondamenti dell'etologia*, cit., pp. 43-4, 103-6.

83. Su ciò si veda F. de Waal, *Peacemaking among Primates*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, trad. it. *Far la pace tra le scimmie*, Milano, Rizzoli,



1990; Id., *Naturalmente buoni*, cit.; F. de Waal *et al.*, *Primates and Philosophers*, Princeton, Princeton University Press, 2006, trad. it. *Primati e filosofi*, Milano, Garzanti, 2008.

84. Studi recenti hanno messo in luce come il bonobo condivide con l'uomo un frammento di DNA assente nello scimpanzé che è stato messo in relazione con il comportamento sociale. Cfr. E.A.D. Hammock, L.J. Young, "Microsatellite Instability Generates Diversities in Brain and Sociobehavioural Traits", *Science*, 308, 2005, pp. 1630-4.

85. Cfr. F. de Waal, *Naturalmente buoni*, cit., p. 212.

86. Cfr. F. de Waal *et al.*, *Primati e filosofi*, cit., pp. 79-80.

87. Già i primati superiori possiedono delle tradizioni, cioè delle usanze costanti, tipiche di una comunità ristretta, che si formano in conseguenza della 'scoperta' di un singolo individuo e vengono successivamente apprese per imitazione dagli altri membri del gruppo, tramandandosi così alle nuove generazioni.

88. Addirittura, de Waal riferisce dell'osservazione di vere e proprie spedizioni condotte da scimpanzé maschi nei territori limitrofi al fine di uccidere gli esemplari dominanti dei gruppi rivali. Su ciò si veda F. de Waal, *Naturalmente buoni*, cit., p. 45.

89. De Waal ricorda che "l'esperienza accumulata negli ultimi due decenni in zoo organizzati secondo criteri di avanguardia (...) ha dimostrato che gli scimpanzé imparano presto a vivere un'esistenza sana, sia fisicamente che socialmente, in grande colonie in cattività, anche se questa situazione comporta l'abbandono della possibilità di praticare la fusione e al successiva divisione dei gruppi". In queste condizioni, per fronteggiare il rischio che la sovrappopolazione scateni lotte mortali la vita di gruppo viene considerevolmente intensificata, aumentando il tempo dedicato al *grooming* reciproco e le spartizioni di cibo. Cfr. F. de Waal, *Naturalmente buoni*, cit., pp. 217 e ss.

90. Senza dimenticare che, almeno dopo la nascita dello Stato moderno, molte guerre sono state decise a tavolino, come strumento per perseguire razionalmente una certa politica. Cfr., per un'obiezione a Eibl-Eibesfeldt su questo punto, P.R. Ehrlich, *Human Natures: Genes, Cultures, and the Human Prospect*, Washington, Island Press, 2000, trad. it. *Le nature umane. Geni, culture e prospettive*, Torino, Codice, 2005, pp. 259 e ss.

91. Cfr. F. de Waal, *Naturalmente buoni*, cit., pp. 187-9.

92. Cfr. F. de Waal *et al.*, *Primati e filosofi*, cit., pp. 23 e ss. Un altro aspetto di tensione riguarda il modello antropologico sottostante. Mentre infatti il liberalismo sembra sottoscrivere una teoria gerarchico-dualistica del soggetto politico - cfr. E. Santoro, *Autonomia individuale, libertà e diritti. Una critica dell'antropologia liberale*, Pisa, ETS, 1999 - dalla ricerca etologica emerge una visione "continuista" del soggetto, in cui, per esempio, le propensioni più elevate alla socialità e a ricambiare i favori ricevuti poggiano su uno strato risalente di meccanismi empatici più semplici e più immediati. Cfr. Cfr. F. de Waal *et al.*, *Primati e filosofi*, cit., pp. 60-5.

93. Cfr. M. Foucault, "Il faut défendre la société", Paris, Seuil-Gallimard, 1997, trad. it. "Bisogna difendere la società", Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 48 e ss. Foucault sostiene



che dietro l'ordine e la pace e dietro l'immagine dello Stato come organismo gerarchicamente ordinato diffusa dai filosofi della politica come Hobbes la società nasconde una struttura binaria, in cui si fronteggiano due categorie di individui. Secondo Foucault, inoltre, la guerra che oppone questi due gruppi è in realtà "la guerra delle razze" che, attraverso varie forme di scontro sociale, si riproduce e si propaga nei secoli.

94. Cfr. D. D'Andrea, *Prometeo e Ulisse*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1997, pp. 113 e ss.

95. Cfr. T. Hobbes, *Leviathan* (1651), Harmondsworth, Penguin, 1968, cap. XIII, trad. it. *Leviatano*, Firenze, La Nuova Italia, 1976, pp. 117 e ss.

96. Su ciò cfr. M. Foucault, "Bisogna difendere la società", cit., pp. 83-6. L'analisi di Foucault è volta a dimostrare che le due diverse forme di sovranità considerate da Hobbes, la sovranità di istituzione e la sovranità di acquisizione, benché traggano origine, l'una dal contratto con cui si esce dallo stato di natura, l'altra da una vera guerra, non si differenziano sostanzialmente dal momento che in entrambe l'elemento qualitativamente indispensabile è rappresentato dalla volontà radicale dei sudditi che riconoscono, spinti dalla paura, l'autorità del sovrano.

97. Per esempio, è opinione assai diffusa che la spiegazione della nascita del linguaggio vada collegata al bisogno di scambiarsi informazioni tra i membri del gruppo in modo da accrescere le capacità di cooperazione tra gli individui.

98. Cfr. H. Morgenthau, *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, New York, McGraw Hill, 1985, trad. it. *Politica tra le nazioni. La lotta per il potere e la pace*, il Bologna, Mulino, 1997, pp. 7 e ss.

99. Su ciò si può vedere K.N. Waltz, *Theory of International Politics*, New York, Newbery Award Records, 1979, trad. it. *Teoria della politica internazionale*, Bologna, il Mulino, 1987; R. Keohane, *Neorealism and Its Critics*, New York, Columbia University Press, 1986.

100. Cfr. F. Cerutti, *Identità e politica*, in F. Cerutti (a cura di), *Identità e politica*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 19 e ss.

101. Ivi, pp. 31-8.

102. Su questo tema si può vedere D. Zolo, *Cosmopolis*, Milano, Feltrinelli, 1995, pp. 160-73.

103. Cfr. S. Latouche, *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Paris, Editions La Découverte, 1989, trad. it. *L'occidentalizzazione del mondo*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1992, pp. 65-88.

104. Cfr. soprattutto J. Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988, trad. it. *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Torino, Boringhieri, 1993.

105. Cfr. J. Breidenbach, I. Zukrigl, *Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt*, München, Kunstmann, 1998, trad. it. *Danza delle culture. L'identità culturale in un mondo globalizzato*, Torino, Boringhieri, 2000, cap. 2. Si deve



però notare che il fatto stesso che questa dialettica si svolga nei termini predisposti da una sola delle parti comporta quantomeno che queste forme di discorso si presentino come *subalterne* rispetto a quelle alle quali si oppongono (per la nozione di “subalternità” cfr. R. Guha, G.C. Spivak (a cura di), *Selected Subaltern Studies*, New York, Oxford University Press, 1988, trad. it. parz. *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, Verona, ombre corte, 2002). In ogni caso, siamo molto lontani dall’implementazione di un dialogo paritetico.

106. Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia della guerra*, cit., p. 230.

107. Cfr. F. Cerutti, *Identità e politica*, cit., p. 37.

108. Ivi, p. 38.

109. Vedi: A.A. An-Na’im (a cura di), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1992; J.K. Cowan, M.B. Dembour, R. Wilson (a cura di), *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; E. Brems, *Human Rights: Universality and Diversity*, Martinus Nijhoff, The Hague, 2001. Sulla situazione della Cina, vedi: S.C. Angle, *Human Rights and Chinese Thought: A Cross-Cultural Inquiry*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002; M. Svensson, *Debating Human Rights in China: A Conceptual and Political History*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2002. Su diritti umani e Islam vedi invece A.E Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, Westview Press, Boulder, 2007.

110. Anche parte di coloro che propendono comunque per la sua “universalizzazione”. Cfr., per esempio, J. Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca, Cornell University Press, 2002.

111. L’opzione del diritto sovranazionale minimo ha dalla sua parte innanzitutto il vantaggio di rinunciare ad una ‘imposizione della pace’. In questo senso è l’unica prospettiva, a mio avviso, capace di salvaguardare il sostanziale pluralismo delle visioni del mondo e delle tradizioni culturali. Inoltre, dal momento che si propone essenzialmente come ratifica giuridica di un apparato di regole già definito informalmente, garantisce anche che non venga smarrita la funzionalità genetica di quelle regole in quanto *prodotti della ritualizzazione culturale*.

112. La preferenza normativa per un diritto internazionale minimo riflette la preferenza teorica per una interpretazione dei fenomeni di globalizzazione che faccia a meno dell’idea metafisica di progresso per tentare una comprensione delle dinamiche auto-organizzative che operano a livello del sistema politico mondiale. A sua volta, questa interpretazione si raccomanda soprattutto perché non contraddice la visione biologizzante dell’evoluzione culturale come processo non teleologicamente orientato, nel quale tuttavia l’ordine può emergere spontaneamente da configurazioni precedenti altamente disordinate (l’idea che i processi di auto-organizzazione giochino un ruolo determinante nell’evoluzione biologica è stata sostenuta da S.A. Kauffman (*The Origins of Order. Self-Organization and Selection in Evolution*, cit.)). In questa sede ipotizzo una sua estensione all’evoluzione culturale.

113. Questo testo è stato ricavato da una sommaria revisione del secondo capitolo della mia tesi di laurea *L’etologia della guerra e il problema della pace*, discussa presso



## JURA GENTIUM



l'Università di Firenze il 13 febbraio 1999. Lo pubblico adesso, a distanza di tanti anni, perché accanto a molte ingenuità mi sembra di ritrovarvi alcune tesi ancora condivisibili e attuali. Nel processo di revisione ho beneficiato dei consigli di Filippo Ruschi, che ringrazio.

# La “conoscenza culturale del nemico”

## Etnografia, intelligence e contro-insurrezione in Medio Oriente

**Nicola Perugini**

La partecipazione di antropologi alle operazioni di contro-insurrezione e cosiddetta “pacificazione” dell’Iraq e dell’Afghanistan è stata resa nota da alcuni media statunitensi a partire dal 2006. Diversi quotidiani e riviste hanno incominciato a parlare (con toni critici o con toni di soddisfazione per un presupposto cambiamento di rotta da parte dell’amministrazione americana nelle modalità di conduzione delle operazioni militari) della creazione di uno Human Terrain System, un “Sistema di terreno umano” composto da “Squadre umane sul terreno” di antropologi -americani e non- con il compito di rendere efficace la contro-insurrezione e il processo di “pacificazione e ricostruzione” in questi due scenari di guerra. Agli scienziati sociali è stata richiesta la partecipazione ad operazioni di *etnografia di intelligence*.

Ciò che qui si intende sommariamente mettere in luce è la genesi del progetto Human Terrain System, la sua struttura, il contributo teorico che alcuni antropologi hanno dato attraverso la pubblicazione di articoli su riviste militari e i presupposti ideologici che vengono portati a giustificazione dell’uso dell’antropologia nei conflitti post-11 settembre. Può l’etnografia essere associata all’intelligence? Quale rapporto tra “saperi civili” e “saperi militari”? In che cosa differisce il connubio attuale tra scienze sociali e imperialismo in area mediorientale dal “tradizionale” orientalismo (Said 1978) ?

### **Integrare i *soft powers***

Tra il 2005 e il 2006, il Pentagono, il Dipartimento di Stato americano e alcuni politici americani “in uniforme” hanno optato - in seguito al cambio di guardia nella direzione delle operazioni militari in Iraq, vale a dire con il passaggio dalla guida di Donald Rumsfeld a quella del Generale Petraeus (ex-capo della Forza Multinazionale in Iraq) - per una “svolta culturale” nelle operazioni militari di contro-insurrezione. (1) Con le parole dello stesso Petraeus: “La conoscenza del terreno culturale può essere altrettanto importante o in alcuni casi più importante della conoscenza del terreno geografico. Questa osservazione riconosce che le persone sono, da molti punti di vista, il terreno decisivo e che dobbiamo studiare quel terreno nello stesso modo in cui abbiamo sempre studiato il terreno geografico” (Petraeus 2006: 51). Fare terreno, come si usa dire tra gli antropologi. La cultura è diventata una sorta di “parola brusio” che ha incominciato a diffondersi nelle alte sfere militari e, con Petraeus, uno degli elementi di una nuova filosofia di guerra multidisciplinare denominata *interagency*.

La svolta culturale proposta dal Generale sembra aver trovato risposte anche nell’establishment politico. Un membro del Congresso, Geoff Davis, ha recentemente delineato la sua concezione del rapporto tra i “poteri leggeri”, i *soft powers*, e l’esercito, nelle operazioni di contro insurrezione: “Operazioni di *interagency* efficaci devono essere basate sul principio che l’applicazione di poteri non-militari, o leggeri, deve essere integrata a tutti gli effetti al potere militare” (Davis 2008: 3) in un contesto geopolitico come quello contemporaneo. La proposta di Davis è indirizzata al



Congresso in vista dell'emanazione di una nuova legge sulla sicurezza nazionale, il National Security Act.

Nel caso specifico della partecipazione degli antropologi alla *interagency*, si è invocata la necessità di fornire ai militari di stanza in Iraq e in Afghanistan un armamentario di scienze sociali - con programmi concordati tra il Dipartimento di Stato e alcune figure accademiche o a metà tra l'accademico e il militare - storia e antropologia in particolare, al fine di renderli maggiormente consapevoli delle "caratteristiche culturali del nemico" durante le operazioni di contro-insurrezione. Nel caso specifico dei conflitti in cui gli Stati Uniti sono impegnati dopo l'11 settembre: un nemico dichiaratamente arabo-islamico. Già a partire dal 2003, alcuni militari di ritorno dall'Iraq (intervistati da una delle antropologhe che poi hanno aderito come *Senior Advisor* ai progetti del Dipartimento di Stato) avevano lamentato la loro inadeguata conoscenza della popolazione locale.

Il progetto dello *Human Terrain System* trova un suo primo *incipit* nell'incontro tra componenti del Pentagono, del Dipartimento della Difesa e antropologi. Le sedi di questa saldatura sono state -tra le tante- le molteplici riviste militari statunitensi che hanno iniziato ad ospitare, su invito dei quadri dell'esercito e del Dipartimento di Stato, articoli di antropologi sul tema della "conoscenza culturale del nemico". Tali intrecci e collaborazioni - seguiti da una serie di conferenze nelle sedi di istituzioni militari - hanno poi fornito una spinta importante per la creazione delle prime Squadre Umane sul Terreno, nel 2005.

### **Che cosa sono le Squadre Umane sul Terreno? Qual è l'entità e il futuro del progetto?**

Al termine del 2007 sei battaglioni di stanza in Afghanistan e in Iraq erano già dotati di uno Human Terrain Team. Le squadre sono normalmente composte da 5 elementi, un connubio di "esperti di cultura", "esperti di intelligence" ed "esperti di operazioni speciali": 1) Il capo, vale a dire un sergente o un luogotenente dell'esercito che ha il compito di mettere in pratica e organizzare le operazioni dopo la raccolta dei dati. 2) Un esperto culturale, vale a dire un antropologo responsabile della raccolta dei dati etnografici e della ricerca nell'area in cui la brigata dell'esercito è operativa. 3) Un esperto di studi regionali, con un ruolo simile a quello dell'esperto culturale. 4) Un manager della ricerca sul terreno umano, ossia un esperto di *intelligence* tattica, responsabile degli spostamenti e dei pattugliamenti, una sorta di coordinatore sul campo. 5) Un analista del terreno umano, anch'egli esperto di intelligence, responsabile della raccolta e della catalogazione dei dati. Come scrivono i vari autori di un articolo che descrive le funzioni dello Human Terrain System: "Ogni HTT sarà composto da consiglieri culturali esperti, che hanno familiarità con l'area in cui il comandante opererà. Gli attuali esperti sul campo, questi consiglieri, forniranno supporto diretto al comandante di brigata. Tutti avranno esperienza nell'organizzazione e nella realizzazione di ricerche etnografiche nella specifica area di competenza, e lavoreranno insieme ad altri esperti di scienze sociali. L'HTT sarà impiegata insieme ai gruppi di brigata da combattimento, fornendo ai comandanti la capacità organica di raccogliere, trattare e interpretare i dati culturali rilevanti" (Kipp, Brau, Prinslow, Smith 2006: 12).



A fine 2007, il Segretario della Difesa statunitense, Robert Gates, decide di stanziare 40 milioni di dollari al fine di ampliare il progetto dello Human Terrain System, con l'obiettivo di aggregare squadre di antropologi e sociologi a ognuna delle 26 brigate da combattimento delle forze armate americane dislocate in Iraq e in Afghanistan (Fattahi 2007). Ogni singola brigata avrà i suoi consulenti esperti di scienze sociali in trincea, con un progetto che, forse, non trova precedenti per le sue dimensioni nella storia della relazione tra antropologia e contro-insurrezione. (2)

### **Chi sono gli *embedded anthropologists*? Che cosa hanno scritto sulla conoscenza “culturale del nemico”?**

Montgomery McFate, antropologa culturale addottorata a Yale, figlia di un militare della Marina, tra il 2003 e il 2004 contatta l'Ufficio della Ricerca Navale e incomincia a intervistare alcuni marines di ritorno dall'Iraq. Le interviste durano 18 mesi e, riportando questa esperienza etnografica, l'antropologa afferma: “Questo giovane capitano della Marina mi ha descritto come è andato là e come gli era stato detto che il suo compito era quello di creare un sistema giudiziario ... E' andato su internet e ha trovato una copia della costituzione dell'Iraq del 1950. Così ha usato il loro sistema e la loro legge, e ha acquisito una legittimità straordinaria a livello locale” (McFate 2007).

Nel 2005 McFate propone insieme ad un'altra antropologa, Andrea Jackson, la creazione di un organismo sempre meno dispersivo e maggiormente strutturato che possa offrire competenze di conoscenza culturale all'esercito (McFate, Jackson 2005). Fare dell'etnografia di intelligence una priorità, in contrapposizione alle tendenze della disciplina antropologica negli ultimi decenni: “Negli ultimi 40 anni la ricerca in scienze sociali non ha costituito una priorità nei piani di ricerca scientifica e tecnologica di difesa. Il risultato è stato che i singoli ricercatori hanno scelto le proprie aree di studio basandosi sempre sui propri capricci e sulla stravaganza di finanziamenti filantropici” (*Ibidem*: 19). L'assenza di un'organizzazione specializzata sarebbe, a loro avviso, all'origine di pratiche poco efficaci di raccolta di informazioni da parte dei militari in guerra.

Dopo l'organizzazione di una conferenza sulla “sicurezza nazionale e la conoscenza culturale dell'avversario”, l'antropologa di Yale viene arruolata dal Pentagono come *Senior Advisor*. In *Antropologia e contro-insurrezione. La strana storia di una curiosa relazione*, McFate pone le basi per lo sviluppo di una “nuova conoscenza culturale del nemico”, data la *struttura asimmetrica* della guerra in Iraq e Afghanistan- una guerra che vede fronteggiarsi un esercito nazionale e “bande di insorti”, e non più due stazioni come ai tempi della Guerra Fredda. Finito il periodo “caldo”, in cui l'esercito ha utilizzato i bombardamenti a tappeto, è necessario adeguare la contro-insurrezione alle caratteristiche peculiari dell'insurrezione irachena (McFate 2005a). La struttura organizzativa degli insorti non è militare, ma tribale, e loro tattiche non sono convenzionali, ma asimmetriche.

Il gap di conoscenza culturale evidenziato da McFate avrebbe una causa molto semplice: la pressoché totale assenza dell'antropologia nell'establishment della sicurezza nazionale. “Vincere i cuori e le menti” dei nemici attraverso la conoscenza della loro cultura: “Più l'avversario è *non-convenzionale e distante dalle norme*



*culturali occidentali* [corsivo mio], più abbiamo bisogno di capire la società e le dinamiche culturali ad essa sottostanti. Per sconfiggere coloro che si contrappongono all'Occidente e che sono transnazionali nei loro obiettivi, non gerarchici nella loro struttura, clandestini nel loro approccio e che operano al di fuori del contesto degli stati-nazione, dobbiamo migliorare la capacità di capire le culture straniere" (McFate 2006: 48).

Spetta all'antropologo entrare nei dettagli delle problematiche relazionali che i militari incontrano sul terreno di battaglia: "I soldati e i marines non sono stati capaci di instaurare una relazione *one-to-one* con gli iracheni, che è la chiave per la raccolta di informazioni d'*intelligence* e per conquistare i cuori e le menti" (McFate 2006: 44). Secondo McFate uno dei punti nodali della mancanza di comprensione della "cultura locale" è costituito dall'incapacità dei soldati di assecondare l'uso della gestualità tipicamente irachena e la "loro tolleranza per la prossimità fisica". I militari non avrebbero compreso la "complessa simbologia" locale. L'antropologia mcfateiana dei malintesi si spinge fino a sostenere che, solo per fare un esempio, alcuni marines hanno sparato ad abitazioni in cui vi erano bandiere nere, vale a dire bandiere riconducibili a una presenza sciita, pensando che le bandiere nere indicassero "spara qui". Dal momento che la bandiera bianca nella cultura di guerra americana significa "resa", quella nera sarebbe stata interpretata dai marines non solo come il suo contrario, ma come il desiderio deliberato di essere colpiti dal fuoco nemico. Un'adeguata formazione culturale avrebbe risparmiato spari inutili ... dice l'antropologa di Yale.

Sulla scia di questi articoli, alcuni militari hanno utilizzato le indicazioni della McFate producendo articoli sulla questione dei cosiddetti fraintendimenti culturali. I nuovi paradigmi sull'importanza della "conoscenza culturale" sembrano aver sortito un effetto nei quadri dell'esercito. Numerosi autori citano la McFate e forniscono consigli ai militari che si stanno occupando della formazione dell'esercito e della polizia irachena. Scrivono alcuni militari, nella sezione di un loro articolo dedicata alle forme di saluto da utilizzare con i capi locali in Iraq: "Le strette di mano e i sorrisi sono importanti e le espressioni neutrali fanno pensare agli iracheni che si è arrabbiati o non li si ami. Se volete conoscere meglio la vostra controparte, gli abbracci non sono poi così inusuali. Se siete particolarmente vicini, un bacio sulla guancia potrebbe diventare un'abitudine. Vi ci abituerete ed indica che il vostro status è diventato quello di "fratelli"" (McConnel, Matson, Clemmer 2007: 13).

In un altro articolo del 2005, *Iraq: il contesto sociale delle IEDs*, McFate sostiene che occorre comprendere il contesto sociale in cui avviene la produzione di queste bombe artigianali (IED), vale a dire tutti gli anelli e le relazioni sociali che conducono al fabbricatore di bombe per gli insorti. Poi l'antropologa spende qualche parola per spiegare che le conoscenze del fabbricante fanno parte della "cultura materiale" e delle "tecniche locali", che esse possono essere trasmesse e che quindi occorre agire secondo i principi operativi da lei delineati: "Se la fabbricazione di bombe è una specializzazione, la coalizione può trarre vantaggio da questo in due modi. Prima di tutto, se il fabbricatore viene catturato o ucciso, la sua conoscenza specialistica muore con lui ...Secondo...identificare i fabbricatori di bombe dovrebbe essere un'assoluta priorità, e la via migliore per farlo è attraverso l'*intelligence* che i clienti dei fabbricatori



possono fornire. Così, se possibile, i membri delle cellule dovrebbero essere catturati, piuttosto che uccisi” (McFate 2005b: 38).

David Kilcullen, ex-luogotenente dell'esercito australiano, decide di iscriversi a un dottorato in antropologia politica alla New South Wales University. Già specializzato in contro-insurrezione come cadetto a Duntroon, Kilcullen ha fatto parte del contingente Onu a Timor Est, ed è in quel periodo che incominciò a maturare il suo interesse per la *Jema'a Islamiya*. La sua tesi di dottorato analizza i risultati di questa esperienza di osservazione dei metodi di contro-insurrezione utilizzati dal governo indonesiano a Timor Est. Nel 2004 viene invitato a scrivere nella *Quadriennial Defense Review* direttamente da Paul Wolfowitz, Deputato Segretario della Difesa. Dopo il suo articolo, Kilcullen viene arruolato dal Pentagono, prima come Capo Stratega dell'Ufficio del Coordinatore del Controterrorismo del Dipartimento di Stato Americano, ora come *Senior Advisor* dello Human Terrain System. In anticipo sul membro del Congresso Geoff Davis e sulla sua recente proposta di riforma della sicurezza nazionale, l'antropologo australiano scrive: “Per avere successo a lungo termine, abbiamo bisogno di un impegno sostenuto al fine di costruire elementi di potere nazionale non-militare. I cosiddetti *soft powers*, come il rafforzamento del settore economico privato, la credibilità nazionale, la dimestichezza culturale sono fondamentali, perché il potere militare non può compensare la loro assenza... Le competenze per affrontare le minacce provenienti dalla non elite [Kilcullen teorizza implicitamente nel suo articolo che Al Qaeda costituisca un pericolo diffuso in tutta la popolazione locale], dalla popolazione, includono l'*intelligence* culturale ed etnografica, le analisi dei sistemi sociali, operazioni di informazione...” (Kilcullen 2007a: 43-44).

L'antropologo si definisce un esperto della conoscenza culturale di un nemico particolare: i *jihadisti* islamici. Egli sostiene che per cercare di capire e caratterizzare il *jihad* sia indispensabile servirsi di modelli sociali ed etnografici, applicando alla rete del “*jihad* globale” i modelli tradizionalmente proposti dall'antropologia del Medio Oriente: “... il *jihad* è una variante della tradizionale rete di *patronage* del Medio Oriente. E' un'intricata e ramificata rete di dipendenza e gli elementi del *patronage* e della dipendenza sono le sue caratteristiche centrali di definizione, piuttosto che le cellule dei terroristi o le loro attività ... le analisi sul campo dimostrano che l'attività militare jihadista è ora soltanto una delle attività condivise in cui la rete è impegnata, mentre il nocciolo è la rete di *patronage*” (Kilcullen 2005: 603). (3)

La strategia della contro-insurrezione deve essere quella della “disaggregazione”, una generale strategia di disconnessione delle realtà locali tribali di *patronage* dalla rete del *jihad* globale. L'esempio che Kilcullen menziona come modello da seguire è quello dei CORDS (Civil Operations and Rural Development Support) utilizzato in Vietnam - organismo che ha partecipato all'uccisione di alcune decine di migliaia di “sospetti vietcong” (Gonzalez, Price 2007; Price 2007). Un CORDS con caratteristiche nuove, un numero ristretto di esperti che segua le orme dei vari “uomini della *renaissance*”: Lawrence d'Arabia, Orde Wingate o Edward Lansdale, vale a dire la scia di personaggi che sono stati tra i pionieri della *interagency*, personaggi che hanno lavorato in molteplici campi collegati tra loro, figure miste come Orde Wingate, “un linguista arabo, un esploratore, membro del Sudan Civil Service, e allo stesso tempo leader vincente delle truppe irregolari in Israele, Sudan ed Etiopia prima di imbarcarsi nella



sua campagna a Burma come leader del Long-Range Penetration Group (i Chindit)” (Kilcullen 2005: 614). Insomma, perché gli antropologi non dovrebbero recitare un ruolo dalle molteplici sfaccettature nell’adattamento delle operazioni militari alle “nuove insurrezioni”, ispirandosi a ciò che di meglio ha prodotto il discorso e la pratica coloniale, orientalista e non?

I membri dell’esercito direttamente operativi sul terreno mediorientale hanno pienamente accolto le istanze degli scienziati sociali, facendo loro, per lo meno a livello di vulgata, il linguaggio infuso dagli *embedded anthropologists* nelle sinapsi di connessione tra sapere civile e militare, vale a dire i centri di alta formazione. Il luogotenente colonnello Eisenstadt individua nella “conoscenza culturale” delle strutture tribali e nel *tribal engagement* la chiave delle prossime fasi della “guerra al terrorismo”: “Vista la crescente importanza della partecipazione tribale per la strategia della coalizione in Iraq, il suo ruolo potenziale nelle future operazioni di contro-insurrezione, e il suo potenziale contributo alle future fasi della Guerra al Terrorismo, è di vitale importanza per i responsabili dell’esercito, ad ogni livello, capire la storia e i suggerimenti delle scienze sociali, e quello che le forze della coalizione in Iraq hanno imparato, circa come affrontare e far leva sulle tribù e sulle reti tribali...”(Eisenstadt 2007: 16).

Altri specialisti, come la psicologa Helen Altman e il matematico Gilbert Kuperman, (4) si addentrano nella “conoscenza culturale del nemico”, in un articolo che pullula di citazioni orientaliste e che sembra direttamente ispirato dalle nuove tendenze delineate da McFate, (5) Kilcullen e dall’establishment militare statunitense. Gli autori delineano tracciano i tratti salienti di una “lente culturale araba” attraverso l’analisi di testimonianze raccolte tra i *contractors* e i militari di ritorno dall’Iraq: “Fatalismo vs conoscenza approfondita: in Medio Oriente, le riunioni di pianificazione [tra capi tribali e militari] sono puntualmente intervallate da *Inshallah* - “se Dio vuole”. Lo stato di salute di una persona, il suo benessere, la sua sicurezza vengono considerati inevitabili. Gli arabi tendono ad invocare la sorte o le teorie della cospirazione invece di prevedere che le azioni umane possano fare la differenza... Siccome lo sviluppo di relazioni per loro è più importante della pressione delle scadenze, si infastidiscono quando gli occidentali trascurano le relazioni per guadagnare tempo” (Altman, Kuperman 2008: 101-102).

Fissare le differenze tra “Oriente” e “Occidente”. Creare una guida “alle differenze culturali” in grado di oliare meccanismi di relazione inceppati tra forze di occupazione, interessi privati e popolazione locale. Neutralizzare le frizioni che un’*essenziale*, quasi *fisiologica*, diversità culturale - dedotta da una semplice espressione, *insha’ Allah*, “se Dio vuole”, e addotta a misura di una presunta arabicità - produce. Scriveva Said: “il colonialismo, la situazione mondiale, lo sviluppo storico, erano considerati da questo tipo di studiosi [gli orientalisti] nulla più che mosche fastidiose, da osservare con distratta noncuranza o da eliminare; comunque ininfluenti riguardo a ciò che per loro era l’islam nella sua essenza” (Said 1978: 109). Nonostante la rivendicazione di un metodo di ricerca basato sulle interviste -da cui gli arabi sono praticamente esclusi, o semplicemente citati con “un arabo ha detto”, “un arabo sostiene”, senza sapere chi siano gli intervistati, in linea con la tradizione dell’”Oriente assente” - la “mentalità



araba” descritta da Altman e Kuperman sembra molto più determinata dall’autoorialità di Patai.

Si potrebbe obiettare che tutto sommato tutte le figure sin qui citate sono figure marginali, profeti senza alcun peso accademico scientifico. Ma cosa dire di fronte ad un antropologo di rilievo come Dale Eickelman -un autore che viene considerato un esperto di Medio Oriente e islam - che scrive prima *Prima conosci il tuo nemico, poi agisci* (Eickelman 2001), e successivamente un articolo sulla Rivista del College di Guerra Navale, invitando gli esperti militari, la CIA, il Dipartimento di Stato a prestare più attenzione all’opinione pubblica araba e a servirsi della rete satellitare Al Jazeera come strumento di comunicazione con le masse arabe per contrastare Al Qaeda e rafforzare il senso di vicinanza dell’Occidente a popolazioni che vivono in un “deficit di democrazia” (Eickelman 2002)?

### **Un contributo al dibattito**

Quando negli Stati Uniti è stato reso pubblico il programma dello Human Terrain System, l’American Anthropological Association (AAA) ha invocato il boicottaggio di qualsiasi tipo di forma di collaborazione con l’esercito. Il quadro che è emerso dalle inchieste che gli stessi antropologi hanno effettuato per comprendere il grado di diffusione del matrimonio tra scienze sociali e istituti militari, ha rilevato diffuse procedure di reclutamento attraverso l’offerta di borse di studio di dottorato e post-dottorato per antropologi all’interno degli istituti militari legati Dipartimento della Difesa. A questo si aggiungono le offerte di lavoro ad antropologi da parte di compagnie di *contractors* private. Dopo l’antropologo militare viene l’antropologo paramilitare... L’AAA ha sollecitato il rispetto del proprio Codice Etico, che vieta di intraprendere ricerche in cui vengono messe a repentaglio la vita dell’etnografo e delle popolazioni presso cui la ricerca viene effettuata. A questo si aggiungono le critiche rispetto ad altri “danni collaterali” che l’etnografia d’intelligence potrebbe provocare: ridurre la distanza tra militari ed antropologi, rendendo difficile il mantenimento delle rispettive identità professionali; mettere a rischio il lavoro di altri antropologi impegnati in altri tipi di programmi privi di risvolti militari. Ne è scaturita una più ampia campagna contro il reclutamento di antropologi presso istituzioni militari e presso la CIA, oltre che contro l’uso delle scienze sociali e comportamentali nelle pratiche di tortura, in seguito alla notizia che, sin dal 2002, gli interrogatori americani si avvalevano di *Behavioral Science Teams* che comprendevano anche scienziati sociali (Gonzalez 2007: 5).

Alla richiesta di un maggiore monitoraggio da parte degli antropologi sulla conoscenza prodotta, sui suoi presupposti etico-professionali e alla condanna espressa nei confronti degli antropologi *embedded*, è seguita la risposta di McFate e Kilcullen. Quest’ultimo sostiene che la preoccupazione del non mettere in pericolo le vite dei civili faccia parte della logica dello *jus in bello* e non dello *jus ad bellum*, e che dunque risulterebbe difficile utilizzare questo principio etico come rifiuto di partecipazione all’occupazione dell’Iraq o dell’Afghanistan. In sostanza, spetta ad altri decidere se partecipare o meno alla guerra, altri “democraticamente eletti”. A questo Kilcullen aggiunge: “Ho visto casi in cui la conoscenza etnografica ha migliorato significativamente l’effetto del conflitto sulla popolazione in Pakistan, Afganistan e nel Corno d’Africa” (Kilcullen 2007: 20).



Una concezione dell'etnografia come terapia di riduzione del danno, quasi a teorizzare la possibilità di un discorso sulla *guerra sostenibile* all'interno della più ampia disciplina dell'antropologia applicata. Invece McFate risponde accusando l'AAA di censura: "L'uso della conoscenza antropologica da parte della comunità della sicurezza nazionale è meno etico della censura e del controllo di questa conoscenza da parte di antropologi accademici che dicono di credere nella verità e nella libertà?" (McFate 2007b: 21). Possono gli antropologi astenersi dall'azione quando si tratta della difesa della sicurezza nazionale, dall'applicazione della loro disciplina, e trasformarsi in dei "cecchini sulla torre d'avorio"?

Già in precedenza McFate aveva attaccato la tendenza degli antropologi allo studio dell'"esotico e inutile", o peggio ancora - dal suo punto di vista - come nel caso dei subaltern studies, ad adottare "ermeneutiche critiche, spesso sorrette da un neo-marxismo autoriflessivo", con un conseguente "processo brutale di auto-flagellazione ad un livello praticamente inimmaginabile a chiunque sia al di fuori della disciplina" (McFate 2005a: 28).

Sheila Jager, antropologa dell'università di Chicago, attualmente docente presso lo Strategic Studies Institute of the U.S. Army War College, riassume tutte queste posizioni interventiste: "Come dovrebbero rispondere i civili a una guerra che ritengono ingiusta ma che tuttavia richiede le loro competenze per salvare vite americane? Dal momento che la missione del militare è quella di eseguire le politiche dei nostri rappresentanti democraticamente eletti ... possono gli antropologi realmente negare ai comandanti in Iraq e in Afghanistan la conoscenza culturale di cui hanno bisogno per intraprendere una guerra di cui sono stati incaricati dai nostri leaders politici? E' una scelta eticamente più corretta, quella di isolarsi dal mondo e lasciare gli altri a combattere?" (Jager 2007: 17).

Alcune questioni vanno aperte. Nonostante le esplicite connessioni che emergono dai fatti che si stanno descrivendo e dalla vulgata simbiotica espressa dai militari e dagli antropologi menzionati, non è affatto chiaro quanto effettivamente il sapere prodotto sul terreno sia imbevuto di letteratura antropologica o se alla letteratura si faccia riferimento esclusivamente per rivendicare una forma di autorità scientifica all'interno del mondo politico-militare e della produzione di sapere ad esso legata; né risultano chiari il grado e il tipo di preparazione che gli *embedded* hanno, le caratteristiche della pratica etnografica militare rivendicata, quale livello e quale tipo di restituzione del reale sociale e politico siano in grado di produrre attraverso un'etnografia talvolta armata. (6) Dal materiale a cui si può avere accesso pubblicamente emerge piuttosto la funzione pratica delle inchieste degli scienziati sociali nella "guerra al terrore". Ciò che viene loro richiesto è spesso l'individuazione delle figure e delle aree tribali ostili e di quelle invece pronte alla collaborazione con le truppe e con il personale civile impiegato nell'occupazione dell'Iraq e dell'Afghanistan. Mettere *in pratica* un sapere, porlo al servizio di valori, mete e interessi; "tradurre la conoscenza in attività, da cui deriveranno a loro volta nuove correnti di pensiero e azione nei confronti dell'Est" (Said 1978: 235). L'antropologia come creazione della storia contemporanea e non più come semplice erudizione. L'antropologia come creazione del nemico. Forse è ciò di cui l'etnografia di intelligence tratta. Altrimenti per quale altra ragione trasformarla in una delle possibili correnti degli studi strategici?



Si potrebbe sostenere che la “conoscenza culturale del nemico” sia una semplice riedizione dell’antropologia coloniale, sempre viziata da un apparato ideologico funzionale alla conquista. Ma in che modo le teorie, spesso sofisticate, elaborate dall’antropologia sul mondo arabo-islamico si applicano alla sfera militare? O forse si sta semplicemente assistendo a una strumentalizzazione dell’antropologia per una problematizzazione e una messa in discussione delle teorie militari classiche, attraverso una pseudo-antropologia applicata alle tecniche belliche e sostenendo che la novità della “guerra al terrore” necessita l’adozione di nuovi paradigmi, anche apparentemente antitetici, come teoricamente dovrebbe essere nel caso dei paradigmi di un’antropologia realmente umanista? La retorica della conoscenza culturale del nemico e l’uso di neologismi come quello di “etnografia di intelligence”, denotano la militarizzazione dell’antropologia o l’antropologicizzazione dei militari? In fondo fare etnografia significa anche raccogliere informazioni. Per quale ragione affiancare la parola *intelligence*, che anch’essa significa informazione, o raccolta di informazioni?

Difficile stabilire un ordine gerarchico in un processo di influenza reciproca affermatosi e consolidatosi storicamente. Uno degli aspetti centrali della questione è quello della proliferazione di un sapere neo-orientalista (di cui forse l’antropologia costituisce quantitativamente una delle correnti minoritarie) di sempre più basso profilo, sempre più agguerrito nella ricerca della fissazione delle caratteristiche di un nemico sempre più diffuso (di qui l’idea che lo studio delle relazioni sociali e della cultura nemica diventino fondamentali); un sapere sempre più saldato nella *connection* civile/militare che domina le politiche degli stati in “guerra contro il terrorismo”, sempre più staccato dal ruolo che una concezione realmente umanista delle scienze lo vorrebbe in antitesi ad interessi economico-militari-espansionistici; un sapere che contribuisce a diffondere quel senso di “guerra civile mondiale” in cui nozioni fluide come *cultura*, *rete* o *asimmetria* vengono proiettate su un nemico che assume dimensioni transnazionali, a cui si intende adattarsi elaborando sempre di più le pratiche della *interagency*.

L’antropologia è soltanto una delle discipline che i cosiddetti *think tanks* stanno inserendo all’interno dei propri programmi di formazione ispirati dalla *interagency*. Come ha mostrato l’architetto israeliano Eyal Weizman in un suo studio sull’architettura della nuova guerra urbana, lo spostamento della guerra in contesti sempre più urbani e densamente abitati ha prodotto nell’establishment militare israeliano - soprattutto nella Seconda Intifada, ma già negli anni ‘80 durante le operazioni in Libano - l’esigenza di elaborare una strategia contro un nemico “non-convenzionale”, “asimmetrico”: la guerriglia palestinese (Weizman 2008). A partire da una collaborazione tra esperti di architettura ed esperti militari internazionali all’interno dell’israeliano Istituto di Ricerca di Teoria Operativa (OTRI), sono scaturiti nuovi paradigmi bellico-scientifici. Dalla reinterpretazione delle teorie situazioniste degli anni ‘60 fino alla rilettura di testi di architettura degli anni ‘90 che si ispiravano alle teorie post-coloniali e poststrutturaliste, si è prodotto un discorso teorico-pratico di adattamento degli spazi abitati alle esigenze delle operazioni militari. In questo modo è stato invertito lo schema bellico tradizionale dell’esercito che si adatta all’ambiente. Rendere “liscio” ciò che è “striato”, con Deleuze e Guattari, in questo caso l’ambiente urbano palestinese (Weizman 2008). Portare la guerra dentro gli spazi della città rompendone i canoni architettonici, attraversando le case palestinesi scavando buchi di muro in muro, di parete divisoria in parete divisoria, disorientando il nemico dopo



averne compreso la strategia bellica “non convenzionale” ed essersi adattati ad essa. Il tutto preceduto da alcuni mesi di addestramento a “Chicago”, piccola città libanese riprodotta con l’ausilio di alcuni architetti nel deserto del Negev negli anni ‘80 e successivamente utilizzata dai marines, prima della prima guerra in Iraq, come modello di “città araba”.

A un sapere che non perda capacità critica spetta una comprensione, quindi una ricerca che sia anche auto-riflessiva, delle reti che uniscono forme diverse di potere civile e militare, piuttosto che una ricerca sulla propria applicabilità. Edward Said sosteneva che questa connessione di poteri fosse una peculiarità americana e che l’orientalismo ne costituisse un esempio paradigmatico: “Simili studiosi [i neo-orientalisti] sono conosciuti negli Stati Uniti come esperti di Islam o di Medio Oriente; essi appartengono alla categoria degli esperti, e il loro campo, nella misura in cui sono interessati alle società moderne del mondo islamico, può essere visto come l’*equivalente intellettuale del “crisis management”* [corsivo mio]. Gran parte del loro status deriva dalla nozione che, per gli Stati Uniti, il mondo islamico è un’area strategica, con ogni sorta di problemi possibili. Durante i molteplici decenni di amministrazione delle colonie islamiche, sia la Gran Bretagna che la Francia hanno naturalmente prodotto una classe di esperti coloniali, ma questa classe non ha mai comportato la produzione di qualcosa di simile a quell’*alleanza studies-governement-corporate* esistente negli Stati Uniti.” (Said 1997: 123).

Storicamente, ma ancor più dopo l’11 settembre, il mondo arabo, e più in generale il mondo islamico, non pare essere un’area strategica di esclusivo interesse statunitense, senza per questo negare il grado di estensione e ramificazione degli appetiti degli Stati Uniti. La guerra al terrorismo sembra aver semplicemente amplificato uno scontro già progressivamente costruito anche attraverso forme di alleanza come quelle di cui parla Said. Conoscere una cultura non presenta niente di aggressivo di per sé, ma le condizioni, lo svolgimento empirico, le finalità del processo conoscitivo sono determinanti nel trasformare questa esperienza in un atto di aggressione e nella produzione di un sapere autoritario. Non si possono non vedere - in un contesto di guerra permanente che avvicina sempre di più gli appetiti di scienze sempre più “organiche”, delle *corporate* e dei gruppi di potere politico - i rischi se non proprio di una vera diffusione dell’etnografia di intelligence come ramificazione disciplinare istituzionalizzata, almeno quelli di un’etnografia piegata ad interessi strategici che intendono appropriarsi della disciplina antropologica: un’etnografia applicata nel nome della modernizzazione e della sicurezza nazionale, riducendo la distanza tra etnografia e strategie di guerra.

## Note

1. Nel 2007, il Generale Petraeus ha pubblicato *The U.S. Army/Marine Corps Counterinsurgency Field Manual*, edito dalla Chicago University Press. Una delle antropologhe impegnate nella realizzazione dello Human Terrain System, Montgomery McFate, ha anche curato uno dei capitoli di questo manuale

2. Del rapporto tra antropologia, guerra, e contro insurrezione negli Stati Uniti può essere rintracciata una lunga genealogia: dagli antropologi come spie statunitensi



durante la Prima Guerra Mondiale (cfr. Boas 1919) agli antropologi (Bateson, Mead, Benedict...) che servirono nell' Ufficio dei Servizi Strategici (poi CIA) durante il secondo conflitto mondiale (cfr. Price 2004; 2008) ; dalle operazioni di contro-insurrezione nelle Filippine e in Colombia agli studi etnografici per conto del programma di *interagency* CORDS, messo in piedi nel 1967 e composto da agenzie militari e civili; dal progetto Camelot per l'America Latina al *Couter-insurgency in Thailand: The Impact of Economic, Social and Political Action Programs* (cfr. Jorgensen, Wolf 1970).

3. La superficialità e l'inesattezza di un'interpretazione del concetto di *jihad* come una rete globale ramificantesi in reti locali tribali di patronage denotano il tentativo semplicistico di *applicare* nozioni che sono state al centro di valide e significative etnografie sull'argomento del patronage nel mondo arabo-mediterraneo (citato dagli autori senza mostrarne il legame con la loro argomentazione) a fenomeni ben più articolati di cui non si menzionano affatto le cause. Quasi che l'aggressione al mondo arabo musulmano possa essere eliminata dalle coordinate interpretative. Quasi che il contrasto che gli islamici esprimono in diversi paesi nei confronti dei particolarismi tribali e delle logiche politiche clientelari postcoloniali non costituiscano affatto un elemento di affinamento delle proprie definizioni del *jihad* (cfr. Persichetti, Almarai, 2006: 59). Recenti lavori di estremo rilievo sull'argomento, come quello di Alessandra Persichetti e Akeel Almarai, hanno colto come il *jihad* costituisca una scelta politica operata all'interno di un quadro storico-politico ben determinato, una forma di scesa in campo o di "politicizzazione dal basso" condivisa dagli islamici in molteplici contesti arabo-musulmani (Persichetti, Almarai 2006: 223), una guerra per la politica che ha saputo incarnare il minimo comun denominatore di forze politiche di diversa inclinazione ideologica in un contesto di aggressione politico-militare straniera unificante. L'idea di una relazione di dipendenza meccanica tra il *jihad* globale e il *jihad* locale, con il primo che si radica in maniera tentacolare nel secondo attraverso delle le reti tribali - e la conseguente riduzione della pratica del *jihad* a una delle possibili attività delle reti tribali - ne risulta cortocircuitata proprio perché manca dell'analisi delle "ragioni del nemico", a cui si preferisce il discorso orientalista dell'adozione di *clichés* reperiti alla rinfusa con un'arbitraria selezione di letteratura antropologica sul patronage e sulle relazioni tribali nel mondo arabo.

4. La prima è docente di psicologia e direttrice del Laboratorio di Psicologia Applicata presso la Wright State University. Il secondo è matematico del sistema cognitivo presso la Warfighter Interface Division, Human Effectiveness Directorate del Laboratorio di Ricerca delle Forze Aeree.

5. Tra le tante citazioni, lo studio di Raphael Patai sulla "mentalità araba" e sull'islam come comportamento umano psicopatologico (Patai 1973), uno studio definito dagli archivi storici della CIA "un significativo contributo nel campo della ricerca in generale sulla *personalità nazionale* e più specificamente alla comprensione della cultura araba". Il libro di Patai, come ha riportato in una delle sue inchieste il giornalista Seymour Hersh, è stato tra i riferimenti più citati dai conservatori statunitensi alla vigilia dell'invasione dell'Iraq (Hersh 2004), quando la nozione che gli arabi fossero particolarmente sensibili alle umiliazioni sessuali era ormai diventata ben più che una nozione brusio.



6. Nei loro blog, in cui riportano una sorta di “diario di campo”, alcuni degli antropologi impegnati in Iraq e in Afghanistan esplicitano “regole di ingaggio” e dichiarano di condurre un’etnografia armata.

### Riferimenti bibliografici

- Altman K., Kuperman G. 2008, *Through an Arab Cultural Lens*, in “Military Review”, May-Jun: 100-105.
- Boas F. 1919, *Scientists as Spies*, in “The Nation”, 20 December
- Davis G. 2008, *Interagency Reform: The Congressional Perspective*, “Military Review”, Jul-Aug: 3-5.
- Eickelman D. F. 2001, *First Know Your Enemy, Then Act*, Los Angeles Times, 09-12-2001.
- Eickelman D. F. 2002, *The Arab “Street” and The Middle East’s Democracy Deficit*, in “Naval War College Review”, Autumn 2002, Vol. LV, N. 4: 39-48.
- Eisenstadt M. 2007, *Iraq: Tribal Engagement, Lesson Learned*, in “Military Review”, Sep-Oct: 16-30.
- Fattahi K. (2007), *US Army enlist anthropologists*, Bbc News, 10-16-2007.
- Gonzalez R. J. 2007, *Standing Up Against Torture and War*, in “Anthropology News”, March: 5.
- Gonzalez R.J., Price D. 2007, [\*When Anthropologists Become Counter-Insurgents\*](#).
- Hersh S. 2004, *The Gray Zone. How a Secret Pentagon Program Came to Abu Ghraib*, in “The New Yorker”, May 24.
- Kilcullen D. 2005, *Countering Global Insurgency*, in “The Journal of Strategic Studies”, Vol. 28, N. 4, August: 597-615.
- Kilcullen D. 2007a, *New Paradigms for 21<sup>st</sup> century Conflict*, in “Foreign Policy Agenda”, Volume 12, N.5: 39-45.
- Kilcullen D. 2007b, *Ethics, Politics and Non-State Warfare*, in “Anthropology Today”, Vol. 23, N.3, June: 20.
- Kipp J., Brau L., Prinslow K., Smith D. 2006, *The Human Terrain System: a CORDS for the XXI<sup>st</sup> Century*, in “Military Review”, Sept-Oct: 8-15.
- Jager S.M. 2007, *On the Uses of Cultural Knowledge*, in “Strategic Studies Institute Papers”.
- Jorgensen J.G, Wolf E.R 1970, *Anthropology on the Warpath in Thailand*, in “The New York Review of Books”, Vol 15, N.9.
- McConnel R.A, Matson C.L., Clemmer B.A 2007, *The MITT and its “Human Terrain”*, in “Field Artillery”, Jan-Feb: 11-14.
- McFate M. 2005a, *Anthropology and Counterinsurgency: The Strange Story of their Curious Relationship*, in “Military Review”, Mar-Apr: 24-38.



- McFate M. 2005b, *Iraq: The Social Context of IED's*, in "Military Review", May-June: 37-40.
- McFate M. 2006, *The Military Utility of Understanding Adversary Culture*, Joint Force Quarterly, 38: 42-48.
- McFate M. 2007a, *Montgomery McFate's Mission. Can one anthropologist possibly steer the course in Iraq?*, intervista con il San Francisco Chronicle, 29-04-2007.
- McFate M. 2007b, *Building Bridges or Burning Heretics*, in "Anthropology Today", Vol. 23, N.3 June: 21.
- McFate M., Jackson A. 2005, *An Organizational Solution for DOD's Cultural Knowledge Needs*, in "Military Review", Jul-Aug: 18-21.
- Petraeus D. 2006, *Learning Counterinsurgency: Observations From Soldiering in Iraq*, in "Military Review", Special Edition Counterinsurgency Reader, October.
- Patai R. 1973, *The Arab Mind*, New York, Charles Scribners and Sons.
- Persichetti A., Almarai A. 2006, *La caduta di Baghdad. Venti giorni di jihad in Iraq nel racconto di un ragazzo arabo*, Milano, Bruno Mondadori.
- Price D. 2004, *Threatening Anthropology: McCarthyism and the FBI's Surveillance of Activist Anthropologists*, Duke University Press.
- Price D. 2007, [Anthropologists Up in Arms Over Pentagon's "Human Terrain System" to Recruit Graduate Students to Serve in Iraq](#), Afghanistan, intervista su Democracy Now.
- Price D. 2008, *Anthropological Intelligence: The Deployment and Neglect of American Anthropology in the Second World War*, Duke University Press.
- Said E. 2001[1978], *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli (ed. or. ingl. *Orientalism*).
- Said Edward 1997, *Covering Islam. How the Media and The Experts Determine How We See the Rest of the World*, London, Vintage Books (1a ed. 1981, London, Routledge and Kegan).
- Weizman E. 2008, *A travers les murs. L'architecture de la nouvelle guerre urbaine*, Paris, La Fabrique.

# La garantía del *ne bis in idem* en el marco de la extradición

Pablo D. Eiroa

## 1. Introducción

Voy a dividir el análisis del tema en tres partes. En primer lugar, me voy a referir a la garantía del *ne bis in idem* en el derecho internacional. Lo que me interesa es tratar de determinar si existe una regla de *ius cogens* (1) que prohíba la múltiple persecución penal por jurisdicciones de países distintos o por una o varias nacionales y otra supranacional, y, en particular, si pueda decirse que esa prohibición forma parte del orden público internacional argentino. En segundo lugar, voy a abordar el estudio de la garantía en el marco específico de las convenciones o tratados de extradición firmados por nuestro país. Por último, me voy a abocar a la jurisprudencia de la Corte Suprema nacional, intentando evidenciar cuáles son los aspectos del tema que más discusión han suscitado y las respuestas que les ha brindado el Tribunal.

## 2. El *ne bis in idem* en el derecho internacional

### 2.1. Los tratados de derechos humanos

Actualmente, una parte de la doctrina sostiene que el derecho de toda persona a no ser juzgada dos veces por el mismo hecho debe calificarse como “derecho humano” (2), en cuanto se encuentra reconocido en buena parte de los tratados internacionales y regionales sobre esa clase de derechos. Cito, por ejemplo, el art. 14.7 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, el art. 8.4 de la Convención Americana de Derechos Humanos y el art. 4.1 del Protocolo N° 7 del Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales, por nombrar sólo algunos de los más conocidos. Si aceptáramos esta posición, cabría admitir, en principio, que la aplicación de nuestra garantía podría exigirse a nivel global y constituiría un obstáculo para una eventual extradición. Sin embargo, existen por lo menos dos problemas en lo que atañe a este asunto. Uno se refiere al significado de la garantía y el otro al alcance de su aplicación.

Con respecto al primer problema, debemos recordar que todavía no existe en el derecho internacional público consuetudinario una definición uniforme del *ne bis in idem*. Por ejemplo, algunos ordenamientos, como el alemán, el austríaco, el finlandés, el francés y el brasileño, consideran determinante el hecho histórico. Otros, como el de la República Popular China, hacen hincapié en la infracción o infracciones penales identificables. Y hay aún otros, como el holandés, que siguen un criterio intermedio, en el sentido que combinan el componente fáctico con su calificación jurídica, de modo que cabría admitir una nueva persecución penal si se basa en disposiciones penales que protegen valores completamente diferentes (3).

Existen también divergencias en lo que respecta a la decisión que produce el efecto *ne bis in idem*. Mientras que una gran parte de los Estados se lo reconoce tanto a la



condena como a la absolució firme, otros, como la República Popular China, admiten una nueva persecució del acusado tras una absolució por falta de pruebas (4).

Una diferencia significativa se advierte incluso en la letra de los tratados internacionales mencionados. La Convención Americana de Derechos Humanos prevé sólo el caso del absuelto como beneficiario de la garantía, mientras que el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Protocolo N° 7 del Convenio Europeo prevén ambos. Y se puede destacar también que el Pacto Internacional, diversamente de lo que hemos dicho respecto de una gran parte de los Estados, no exige la firmeza de la condena o absolució (5), que sí exigen, en cambio, el mencionado Protocolo europeo y la Convención Americana.

En síntesis, aun cuando se reconociera al *ne bis in idem* la calidad de derecho humano, las disputas en materia de extradición serían inevitables, pues no existe una regla de derecho internacional que resuelva cuestiones cruciales, como qué es un *idem factum* o qué decisiones producen el efecto de impedir una nueva persecució penal, para determinar los casos que constituirían su violación.

En relación con el alcance que cabe atribuirle, parte de la doctrina sostiene que los pactos y convenios internacionales sólo imparten un efecto *ne bis in idem* en situaciones *intranacionales* (6), lo que quiere decir que la garantía estaría limitada al marco nacional y no afectaría necesariamente a las jurisdicciones extranjeras. Además, en apoyo de esta posición, se dice que la obligación de reconocer decisiones extranjeras, condición para un efecto *ne bis in idem* entre las naciones, excedería los límites de los convenios internacionales como actos de derecho internacional público, el cual, como derecho cooperativo, “comprende a los Estados como entidades completamente soberanas, con sus respectivos ordenamientos jurídicos y el derecho de persecució penal como consecuencia de su soberanía” (7). En síntesis, esta teoría afirma que en el ámbito de los convenios de derechos humanos mencionados, que conformarían lo que llama el derecho internacional tradicional, el individuo no es sujeto de ese derecho, sino que está mediatizado por los Estados.

Podrían dirigirse varias críticas a esa opinión. Por un lado, no parece plausible la idea de que los convenios mencionados puedan interpretarse, actualmente, de acuerdo con una concepción tradicional del derecho internacional que reconoce a los Estados una soberanía absoluta. Los países americanos y europeos que adhirieron, respectivamente, al Pacto de San José de Costa Rica y al Convenio Europeo de Derechos y Libertades Fundamentales consintieron una limitación de su soberanía, dando lugar a una sociedad internacional que ya no estaría vinculada por un “*pactum societatis*”, sino por un “*pactum subiectionis*”. En otras palabras, los Estados no estarían *facultados* a respetar los derechos humanos, sino que estarían *obligados* a ello. Lo cual estaría confirmado en las regiones consideradas por la existencia de cortes supranacionales a las que los individuos pueden acceder directamente, aún contra la voluntad de sus Estados, para requerir la protección de esos derechos, abriendo la posibilidad de sanciones en perjuicio de aquéllos. De allí, entonces, que actualmente no podría definirse sólo a los Estados sujetos del derecho internacional, sino también a los individuos.

En la doctrina europea, se afirmó además que la posición mencionada pasa por alto que la razón de ser de la garantía, es decir, el resguardo de la seguridad jurídica, también es válida en el ámbito internacional y que, aún más, existe el peligro de fallos



contradictorios que puedan alterar la coexistencia pacífica de los diferentes ordenamientos jurídicos, los cuales, a su vez, sirven de base al ordenamiento internacional (8).

En nuestro medio, Guillermo Fierro sostuvo que, en la actualidad, no puede cuestionarse válidamente que el *ne bis in idem* sea una garantía reconocida en pleno por la comunidad internacional. Buena prueba de su creciente y amplia aceptación, en su opinión, lo dan tanto el art. 20 del Estatuto de la Corte Penal Internacional, que examinaremos luego, como la prohibición de la doble persecución (*double jeopardy*) que establece el “Manual sobre el Tratado Modelo de Extradición (*Manual on the Model Treaty on Extradition*), elaborado por las Naciones Unidas en 1995, el art. 9 del Convenio Europeo de Extradición de 1957 y la enorme mayoría de los tratados modernos de extradición (9).

Sin embargo, lo cierto es que aún hoy la cuestión resulta muy controvertida (10). Las opiniones que acabamos de reseñar, por ejemplo, no lograrían superar los problemas que destacábamos anteriormente. Tan es así que otra parte de la doctrina europea advierte que si la garantía debe operar a nivel transnacional, deviene imprescindible regular especialmente, de manera racional y uniforme, la definición de qué significa la identidad del objeto de la persecución y la determinación de cuándo se produce el efecto *ne bis in idem*, recordando incluso la jurisprudencia local y regional que resulta contrastante sobre el tema (11).

En síntesis, no es claro que exista una norma de derecho internacional de los derechos humanos que se refiera específicamente a la prohibición de múltiple persecución penal por dos jurisdicciones nacionales diferentes. Y tampoco es claro si existe una regla internacional de *ius cogens* en ese sentido.

## 2.2. Los Estatutos de los Tribunales Penales Internacionales *Ad-Hoc*

Un comentario aparte merece la regulación de la garantía en los Estatutos de los Tribunales Penales Internacionales *ad hoc* para la ex Yugoslavia (TPIY) y Ruanda (TPIR), establecidos, respectivamente, en 1993 y 1994, y de la Corte Penal Internacional (CPI), creada en Roma en 1998.

El art. 10 del Estatuto del TPIY establece que nadie puede ser sometido a proceso ante una jurisdicción nacional por los mismos hechos respecto de los que ha sido juzgado por ese tribunal. Y, en la situación inversa, prevé que nadie podrá ser sometido a la jurisdicción del TPIY, salvo que: a) la jurisdicción local hubiese calificado el hecho como un delito común y no como uno de los previstos en el Estatuto del TPIY; o b) la jurisdicción local no hubiere actuado de manera imparcial e independiente, el proceso hubiere tenido la finalidad de sustraer al acusado de su responsabilidad penal (“procesos farsa” o “*sham trials*”) o las diligencias no se hubieren cumplido correctamente. En todo caso, el tribunal internacional, al determinar la pena, deberá tener en cuenta la que ya hubiere cumplido el acusado, total o parcialmente, a causa de la sentencia pronunciada por una jurisdicción nacional por el mismo hecho (regla llamada *minimum minimorum*). El Estatuto del TPIR contiene una norma idéntica en su art. 9.

Atendiendo a esas normas, podríamos pensar en las siguientes hipótesis. Si un tribunal argentino, basándose en el principio de la jurisdicción universal por crímenes de lesa



humanidad, solicitara la extradición de un ex soldado serbio por un hecho que ya ha sido juzgado por el TPIY, la solicitud debería tener respuesta negativa. Diversamente, si ese soldado nunca hubiese sido juzgado por el TPIY, pero resultase condenado por un tribunal argentino, podríamos conjeturar varias respuestas posibles a un eventual pedido de extradición o entrega de parte de aquél. Por ejemplo, si el requerido hubiese sido condenado en nuestro país por homicidios calificados como delitos de lesa humanidad, pareciera que podría oponerse el impedimento del *ne bis in idem* si el pedido recayera sobre los mismos hechos. Por el contrario, si el requerido hubiese sido condenado en nuestro país por homicidio simple y el Fiscal del TPIY quisiera juzgarlo por el mismo hecho pero calificándolo como delito de lesa humanidad, la Argentina, en principio, no podría negarse al pedido. Y la misma solución se impondría en caso que el TPIY fundara la solicitud de extradición por los mismos hechos, alegando que el proceso argentino no ha sido imparcial ni independiente o hubiese tenido la finalidad de sustraer al condenado de su responsabilidad penal. Veamos por qué.

Por un lado, los tribunales *ad hoc* tienen primacía sobre las jurisdicciones locales (art. 9.2 del Estatuto del TPIY y 8.2 del Estatuto del TPIR), lo que les permite requerir a cualquier país miembro de la ONU que se inhíba de seguir interviniendo en un caso y entregue al detenido para que sea juzgado por la jurisdicción internacional, sin posibilidad de que el Estado interesado pueda oponerse. Recuérdese que esos dos tribunales fueron establecidos por sendas resoluciones del Consejo de Seguridad de la ONU, en uso de las facultades que le atribuye el cap. 7 de la Carta de la Organización, lo que los caracterizó como medidas para garantizar la paz y la seguridad internacional. Así, pareciera que aquella solicitud de cooperación, en principio, no podría denegarse sin que el Estado corra el riesgo de caer en responsabilidad internacional.

Por otro lado, debe tenerse en cuenta que, como veremos a continuación, la ley de implementación del Estatuto de la CPI (12), receptó esa solución en el caso de encontrarnos ante similar situación respecto de esta corte, cuyo establecimiento, como es notorio, también ha sido promovido y auspiciado por la ONU.

### **2.3. El Estatuto de la Corte Penal Internacional y la ley de implementación argentina**

En el Estatuto de la CPI la garantía del *ne bis in idem* está regulada en el art. 20. A diferencia de lo que hemos visto respecto de los TPI, esa norma no prevé la excepción de que el hecho haya sido juzgado como crimen de derecho común, ni la regla *minimum minimorum*, la que se establece sólo como facultad de la CPI en el art. 78.2 del Estatuto. Luego, la regulación de la garantía es similar.

Otra diferencia importante entre la CPI y los TPI es que ella no tiene primacía sobre las jurisdicciones locales, sino que su actuación se rige por el principio de complementariedad (art. 17 del Estatuto). Esto quiere decir, en pocas palabras, que si un tribunal nacional estuviese investigando, hubiese ya iniciado la acción penal o pronunciado sentencia en un asunto de competencia de la CPI, ésta no tiene la facultad de intervenir en el mismo asunto, salvo que el tribunal nacional tuviese o hubiese tenido la finalidad de sustraer a los acusados de su responsabilidad penal o no fuese capaz de llevar a cabo su función correctamente.



Así, tanto la regla del art. 20 como la del art. 17 del Estatuto suscitan varios interrogantes en la doctrina, pues parece difícil precisar, por ejemplo, cuáles son los casos de “procesos farsa” (13), lo cual permite suponer posibles conflictos de competencia entre jurisdicciones locales y la CPI.

Sin embargo, el legislador argentino habría previsto esta posibilidad y la cuestión habría quedado resuelta en nuestro país por la reciente ley de implementación del Estatuto de Roma. Su artículo 25, en efecto, establece que si la CPI notifica al Estado argentino de la presunta comisión de un hecho previsto en el Estatuto respecto del cual tendrían competencia nuestros tribunales, el Poder Ejecutivo solicitará a la Procuración General de la Nación, a las Cámaras Federales o a quien estime pertinente, que le informen acerca de la existencia de actuaciones penales al respecto. En caso que se le informe que hay una causa en trámite o se ha pronunciado sentencia sobre los mismos hechos, el Poder Ejecutivo decidirá si sostiene la competencia de la justicia argentina y lo comunicará a la CPI. Al mismo poder le corresponde impugnar la competencia de la Corte, si ésta inicia su actuación en relación con un hecho que está siendo investigado, sometido a proceso o hubiese recaído sentencia a su respecto en nuestro país (art. 26 ley 26.200). De todas formas, si el Poder Ejecutivo solicita a la CPI que no intervenga en un asunto que estuviese siendo o ya hubiese sido sometido a la justicia de nuestro país, y esa Corte, pese a ello, autoriza al Fiscal internacional a proceder con la investigación o mantiene su competencia, el órgano jurisdiccional argentino se inhibirá a favor de la CPI y a su solicitud le remitirá todo lo actuado (art. 27 ley 26.200). De ello cabe inferir que la petición de entrega de los detenidos en esa causa no podría denegarse.

### **3. Los tratados internacionales de extradición firmados por la Argentina y la ley de cooperación internacional en materia penal (24.767)**

Hemos dicho que no puede considerarse la garantía del *ne bis in idem* una norma de *ius cogens*, por lo menos en lo que respecta a la prohibición de múltiple persecución penal por jurisdicciones nacionales diferentes. Sin embargo, es indiscutible que en varios de los tratados de extradición firmados por nuestro país existen reglas que expresan esa garantía en mayor o menor medida.

En general, se establece la improcedencia de la extradición cuando se refiera al mismo hecho por el que el individuo reclamado hubiese sido juzgado, condenado o absuelto en el país requerido (art. 3.4 de los Tratados de extradición con Bélgica, Países Bajos y Suiza; art. 4 del celebrado con Gran Bretaña; art. III.b del celebrado con Brasil; art. 5 del celebrado con Estados Unidos; art. 9.d del celebrado con España; art. 7.c del celebrado con Italia; art. 6.1.d del celebrado con Paraguay; art. 6 del celebrado con Uruguay).

En otros tratados y aun en algunos de los mencionados, pareciera que la garantía está reconocida también de manera más amplia, pues se prevé que no procederá la extradición mientras el individuo reclamado sea perseguido por el mismo hecho en el país requerido (art. 4 de los Tratados de extradición con los Países Bajos, Suiza y Gran Bretaña; art. III.b del celebrado con Brasil; art. 3.2 del celebrado con Uruguay).



A su vez, en algunos otros la concesión de la extradición, en el mismo caso, se establece como facultad del Estado requerido (art. 8.a del tratado de extradición con Italia; art. 3.c del Tratado Interamericano de Extradición o Convención de Montevideo de 1933).

Una cuarta categoría estaría integrada por los tratados que toman en cuenta, expresamente, las sentencias definitivas pronunciadas por un tercer Estado (art. 3.d del tratado con Australia; art. 3.II.c del tratado con Corea). En esta categoría debería incluirse también a la ley de cooperación internacional en materia penal, que regula la cuestión en su art. 11.b.

El Tratado de Montevideo de 1889 (14) parece representar un caso particular. Su art. 19.5 establece como excepción a la obligación del Estado signatario de entregar al sujeto reclamado, que éste hubiese sido penado por el mismo hecho y cumplido su condena, sin excluir ni contemplar expresamente que la sentencia haya sido pronunciada por un Estado no involucrado en el trámite extraditorio (15).

Esta cláusula fue discutida en el precedente “Weil Levy” (16), resuelto por la Corte Suprema en mayo de 2006. El caso se inició por una solicitud de reextradición del Estado peruano, que el juez argentino rechazó por considerar que los hechos objeto de esa solicitud ya habían sido juzgados con sentencia firme en el proceso que se realizara en ese país, tras la concesión de la extradición de Weil Levy por la Argentina. El fiscal apeló esa decisión y el recurso fue mantenido ante la Corte, invocándose como agravio, en lo que respecta a nuestro tema, que cuando aquella cláusula impone como límite a la extradición que el delito que fundamenta el pedido no haya sido juzgado, está haciendo referencia a un eventual juzgamiento en el país requerido o, en su caso, en un tercer Estado, pero no a los juicios en el Estado requirente. Ello porque, según esta posición, imponerle al juez de la extradición que decida sobre si existe o no identidad entre dos procesos que tramitan en el Estado requirente, implica exigirle una suerte de predicción valorativa de las circunstancias del caso a tener en cuenta por los tribunales de la nación solicitante, que significa decidir cuestiones de fondo más allá de los límites de la extradición. La Corte, por su parte, rechazó la apelación, explicando que el propio juez extranjero había hecho lugar a la excepción de cosa juzgada deducida por la persona reclamada en la causa a la que se vinculaba este pedido de extradición ampliada. Añadió que esta circunstancia surgía de actos extranjeros legalmente incorporados al trámite de reextradición, lo cual no supone un juicio de legalidad acerca de ellos, sino simplemente su toma en consideración con el fin de establecer su oponibilidad en jurisdicción argentina para probar el extremo que consagra la cláusula en cuestión. Y que, por último, la interpretación de la misma cláusula que proponía el apelante resultaba errónea, pues no sólo no tenía sustento en el texto al introducir distinciones que no contempla, sino que, además, era contraria al objeto y fin de la norma, que procura proteger al individuo de la prohibición de ser doblemente penado por el mismo hecho, sin distinguir si tal situación procesal tiene origen en el país requerido, en el requirente o en un tercer Estado. Así, la cuestión habría quedado aclarada.

Debemos destacar también que algunas cláusulas convencionales prevén los indultos y las amnistías como obstáculos para acceder a la extradición. En el caso de la Convención de Montevideo, por ejemplo, se establece que, en ese caso, será facultad del Estado decidir si accede al pedido (art. 3.c). En cambio, el tratado de extradición con Brasil establece que la entrega no procederá si el individuo reclamado hubiese sido



amnistiado o indultado en el Estado requirente o requerido (art. III.b), mientras que el tratado de extradición con Australia no excluye que el perdón o la amnistía hayan sido otorgados por un tercer Estado (art. 3.d).

Es de señalar, por último, que algunos tratados no se refieren al “mismo hecho”, sino al “mismo crimen”, como el celebrado con Brasil, o al “mismo delito”, como el celebrado con Australia. En lo que respecta a la interpretación que la Corte Suprema nacional ha dado del *ne bis in idem*, podemos decir con seguridad, por lo menos a partir del precedente “Videla” (17) de 2003, que “el objeto es idéntico cuando se refiere al mismo comportamiento, atribuido a la misma persona”. Por lo tanto, más allá de las mencionadas diferencias terminológicas, parece claro cómo deben interpretarse esas normas convencionales de acuerdo con nuestro ordenamiento, o sea, lo decisivo es “el hecho como acontecimiento real que sucede en un momento o período determinado, y no la diversa calificación jurídica que ese concreto comportamiento punible pueda merecer” (18). A lo que cabría agregar que el Tribunal aseveró, en el mismo precedente, que la garantía protege al individuo no sólo contra la sujeción a una nueva pena por el mismo hecho, sino también contra el riesgo de que ello suceda, es decir, contra todo acto que contribuya a una nueva persecución penal.

#### 4. La jurisprudencia de la CSJN

En la jurisprudencia de la Corte Suprema de los últimos diez años, la cuestión del *ne bis in idem* como obstáculo a la concesión de extradiciones ha sido tratada de manera reiterada en casos por contrabando de exportación e importación de estupefacientes. Por lo general, ello se debe a que “al investigarse el delito de contrabando de importación en el exterior, se intenta una nueva línea de investigación en los tribunales nacionales para responsabilizar al autor del delito de contrabando de exportación cometido en nuestro país, siendo que en esos casos el autor material del hecho es el mismo en ambas causas” (19).

Este problema se discutió en el trámite de extradición del ciudadano chileno Carlos Rojas Morales, que la Corte resolvió en diciembre de 1988 (20). La defensa interpuso recurso de apelación contra la decisión que concedió la extradición solicitada por Italia, alegando, en lo que respecta a nuestro tema, la posible lesión a la garantía del *ne bis in idem* ante el riesgo de que el requerido fuese condenado allí por importación y en nuestro país por exportación de estupefacientes. La Corte rechazó el recurso, apoyando la postura del juez del caso. Sostuvo, en síntesis, que la dualidad típica que el delito de tráfico podía encerrar, quedaba desvirtuada ante la regla de interpretación que establece la Convención Única de Estupefacientes de 1961 (art. 36, segundo párrafo, apartado “a”, inc. i), enmendada por el Protocolo de Modificación de 1972, ambos incorporados a nuestra legislación por el decreto-ley 7672/63 y la ley 20.449, respectivamente. Según esa regla, en efecto, los delitos previstos en la Convención mencionada deben considerarse infracciones distintas si son cometidos en países distintos, ya que ambas acciones —exportar e importar— lesionan los ordenamientos de ambos países y tienen momentos consumativos distintos, incluso cuando puedan resultar de un único designio.

La Corte reconocía así una excepción a nuestra garantía, de acuerdo a la interpretación que se le había dado tradicionalmente, en base a aquella norma convencional que



obligaba a nuestro país. Digo esto porque, como explica Maier, citando a Núñez, en un caso semejante al que hemos visto, el número y la variedad de las acciones es indiferente para destruir la unidad delictiva, a pesar de que cada acción pueda serlo en sí misma, y por ello merece una única persecución penal (21). Tan es así que, siguiendo esta línea de pensamiento, la Corte cambiaría su criterio más de lustro después.

Pero antes se pronunciaría en el mismo sentido en el caso “Curuchaga”, resuelto en abril de 2001 (22). Aquí, el juez federal había rechazado la extradición solicitada también por Italia, invocando la garantía que veda la múltiple persecución penal. Para ello se basó en que el requerido había sido reclamado por la presunta entrega de drogas en territorio argentino a un “correo” italiano para importarla en ese país, mientras que en el nuestro se encontraba procesado y a la espera de juicio oral por haber sido acusado de entregar sustancias estupefacientes a un tercero para que las exporte allí. Por lo tanto, entendió que el cometido del imputado había sido el mismo, o sea, organizar el envío de drogas a Italia valiéndose de “correos”. La Corte, de conformidad con el dictamen del Procurador Fiscal, revocó la decisión impugnada e hizo lugar a la extradición, reiterando los mismos argumentos expuestos en “Rojas Morales”.

Un criterio análogo se aplicó en el precedente “Arla Pita” (23). En este caso, la solicitud de extradición provino de Estados Unidos, para someter a proceso a cuatro ciudadanos argentinos, junto a otros tres ya detenidos en ese país, acusados de formar parte de una organización dedicada al contrabando de grandes cantidades de heroína desde Colombia hacia el Estado requirente. Resultó muy relevante que en el pedido de extradición se pusieran de manifiesto los roles de los imputados y se detallaran las maniobras que habrían perpetrado, entre las que se contaban el reclutar a “correos” en nuestro país, la recepción de transferencias electrónicas de dinero obtenido por el tráfico de estupefacientes y el contrabando interno en el país requirente, puesto que esto sería especialmente valorado por la mayoría de la Corte. El magistrado que intervino denegó la extradición, pues ante su juzgado tramitaba una causa en la que se acusaba a los requeridos de transporte de estupefacientes agravado por la intervención de más de tres personas organizadas para cometerlo (arts. 5, inc. “c” y 11, inc. “c”, de la ley 23.737) y entendió que, en definitiva, se trataba de los mismos hechos que motivaban esa solicitud (art. 5 del Tratado de extradición con Estados Unidos). Su decisión fue apelada por el fiscal con cita de los precedentes que acabamos de examinar. Y si bien la Corte revocó la decisión, no se basó exactamente en los mismos motivos que había invocado en aquellas oportunidades, como pretendía el apelante. En realidad, argumentó que la imputación en nuestro país –transporte de estupefacientes agravado por el número de personas intervinientes- no subsumía totalmente los hechos valorados por el juez de Estados Unidos. Por lo tanto, no era posible afirmar que mediara identidad entre el objeto procesal argentino y el de la causa por la que se solicitaba la extradición. Además, agregó que la imputación en ese país era la de confabulación (*conspiracy*) y no le correspondía al juez argentino indagar los términos en los que está penado ese delito según la ley del Estado requirente, porque los elementos normativos sólo adquieren una valoración adecuada en el orden jurídico al que pertenecen. Por eso, la solución propugnada por la Corte prescindía de que pudiera sostenerse que en nuestro ordenamiento jurídico la confabulación estaría subsumida en el agravante del número de personas organizadas para cometer el delito.



El ministro Petracchi votó en disidencia y su opinión resulta muy importante porque, como veremos, será retomada por la Corte, al menos parcialmente, para variar su jurisprudencia pocos años después. Dijo Petracchi que el caso “Arla Pita” no era semejante al de los precedentes “Rojas Morales” y “Curuchaga”, como sostuvo el apelante, puesto que aquí el Estado extranjero no les imputaba a los requeridos el haber introducido el estupefaciente en su territorio, sino únicamente el haber confabulado para hacerlo, mientras que en nuestra jurisdicción la imputación era más amplia, ya que comprendía no sólo la etapa de la preparación, como en aquélla, sino también al delito de tráfico, cometido por más de tres personas organizadas. Así, no existía la posibilidad de valorar una misma conducta de tráfico de estupefacientes desde la perspectiva dual de la importación y la exportación, sino que se trataba de valorar, por un lado, la confabulación que se habría cometido en Estados Unidos y, por otro lado, el traficar tales sustancias de manera organizada en nuestro país. Y esta calificación de los hechos, para Petracchi, es más amplia que la confabulación y la comprende, como hemos dicho, en razón de tratarse de las que se denomina “infracciones progresivas”, en las que el proceder del agente va recorriendo diferentes infracciones jurídicas de creciente gravedad y respecto de las cuales la punición del grado más avanzado comprende el contenido del injusto de los pasos previos. Por lo tanto, conceder la extradición significaba para él violar la garantía del *ne bis in idem*, expresamente reconocida en el art. 5 del Tratado de extradición con Estados Unidos.

Dos años después, con nueva integración, la Corte se pronunció en un caso muy similar y cambió su criterio. El precedente es “Duque Salazar” (24). En este caso también se trató de una solicitud de extradición proveniente de Estados Unidos y por el delito de confabulación para importar heroína a ese país, mientras que la persona reclamada estaba siendo enjuiciada en el nuestro por organización y financiamiento de actividades vinculadas al narcotráfico (art. 7 de la ley 23.737) y almacenamiento de estupefacientes (art. 5, inc. “c”, de la misma ley), con el agravante de la intervención de tres o más personas organizadas (art. 11, inc. “c”, de la misma ley). La extradición fue concedida en primera instancia y la defensa apeló. ¿En qué cambió su criterio la Corte? Pues bien, siguiendo el voto del ministro Petracchi en “Arla Pita”, sostuvo que lo decisivo no es la circunstancia de que los hechos por los que se requiere la extradición no coincidan de forma completa con los investigados en nuestro país, como había sostenido en ese precedente la mayoría del Tribunal, sino que la totalidad del reproche contenido en la conducta por la que se formula el reclamo ya esté comprendida en la imputación más amplia que tiene lugar en Argentina. Así, explicó que eso era lo que observaba en este caso, pues la confabulación es la que daba fundamento a la imputación de organización y financiamiento de tráfico de estupefacientes y almacenamiento, con el agravante del número de personas intervinientes organizadas para ello.

En marzo de 2007 la Corte tuvo la oportunidad de pronunciarse otra vez sobre este tema y mantuvo el nuevo criterio adoptado. El caso es “Cabrera” (25), que se inició a causa de un pedido de extradición de Estados Unidos a fin de juzgar por confabulación para importar estupefacientes a ese país, a una persona que en nuestra jurisdicción estaba siendo juzgada por el delito de tráfico de estupefacientes agravado por la intervención de tres o más personas organizadas para cometerlo (arts. 29 bis, 5, inc. “c” y 11, inc. “c”, de la ley 23.737). Cuando el caso llegó a la Corte por la apelación de la defensa contra la concesión de la extradición, volvió a repetir el argumento de las “infracciones



progresivas”, que ya había expuesto el ministro Petracchi en “Arla Pita”. Pero agregó que ni el juez ni el fiscal habían captado la realidad de la imputación extranjera, que no era formar parte de una asociación ilícita ni ingresar estupefacientes al país requirente, sino la “confabulación”, que se había cometido plenamente en nuestro país. Y que impedía, por consiguiente, considerar que se trataba de conductas típicas consumadas en “diferentes países”. No podía entenderse como aplicable al caso, en otras palabras, la norma de la Convención Única de Estupefacientes de 1961 que prevé lo que definimos como una excepción al *ne bis in idem*, al considerar como dos infracciones distintas a la importación y exportación de estupefacientes cometidas en dos países distintos, a pesar de que respondan al mismo designio criminal (art. 36, segundo párrafo, apartado “a”, inc. i). Así, revocó la decisión apelada invocando la garantía que veda la múltiple persecución penal por los mismos hechos.

## 5. Conclusiones

Resumiendo, la regulación en el derecho internacional del *ne bis in idem* todavía presenta muchos aspectos problemáticos que impedirían reconocer este principio como norma de *ius cogens*. No hay en ese ámbito un acuerdo categórico en lo que respecta a su significado ni a su alcance. Aparte de la interpretación de lo que constituye la identidad del objeto procesal, un problema definitivamente sin resolver parece ser la forma del acto en que termina el proceso. En varios ordenamientos y convenciones internacionales se reconoce este efecto a las amnistías y los indultos, pero estos se opondrían a la lucha contra la impunidad, invocada cada vez más como un valor, y no ya como un medio, al interpretarse instrumentos normativos de carácter internacional o regional, como el Estatuto de Roma o la Convención Americana de Derechos Humanos, respectivamente. Pero el problema alcanza también a otras decisiones sobre la finalización y la posible reapertura de los procesos que admiten algunos ordenamientos y otros no.

Por el contrario, la Corte Suprema argentina, en el marco de nuestro ordenamiento, parece haber aclarado el concepto *ne bis in idem* en sus aspectos decisivos. Lo relevante es el hecho, no su calificación jurídica, y es indiferente que los imputados hayan sido absueltos o condenados, que hayan cumplido la pena total o parcialmente, que ella haya prescripto, haya sido indultada o los hechos amnistiados luego de la instauración del proceso. Por tanto, si los hechos son los mismos y existe alguna de estas circunstancias, la extradición debería ser denegada (26).

## Notas

1. Entiendo que son de *ius cogens* las normas imperativas de derecho internacional general que no pueden derogarse por vía convencional (art. 53 de la Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados). Son normas que, en otras palabras, gozan de una *opinio iuris* concordante y claramente mayoritaria a nivel global y que, en consecuencia, los Estados consideran que no pueden ser objeto de ninguna derogación. Para mayor información, y respecto de los problemas que presenta el concepto, incluso en su definición aquí propuesta, véase A. Gómez Robledo, *El Ius Cogens internacional. Estudio histórico-crítico*, 1ª reimp., UNAM, México, 2003.



2. Cf. H. Satzger, “El principio de *ne bis in idem*, particularmente la prohibición de la doble penalización en el derecho penal internacional”, en *El derecho penal*, (2009), 2, pp. 5-16, esp. pp. 6-7, y sus citas.
3. Cf. J.L. De la Cuesta, “Competencias penales nacionales e internacionales concurrentes y el principio *ne bis in idem*. Relación General”, en *Revue internationale de droit pénal*, 73 (2003), pp. 737-769, esp. pp. 741-742.
4. Cf. J.L. De la Cuesta, *ob. cit.*, p. 744.
5. Cf. D. Spinellis, “The *ne bis in idem* principle in ‘global’ instruments”, en *Revue internationale de droit pénal*, 73 (2003), pp. 1149-1162, esp. p. 1153.
6. H. Satzger, *ob. cit.*, p. 7. Véase también D. Spinellis, *ob. cit.*, esp. p. 1152, donde se exponen las opiniones concordantes en el mismo sentido de autores alemanes, belgas y griegos.
7. H. Satzger, *ob. cit.*, p. 7.
8. Cf. S. Van den Wyngaert, “Some of the Unanswered Questions”, en *International Criminal Law Quarterly*, 48 (1999), pp. 779-804, esp. p. 782.
9. Cf. G.J. Fierro, “Extradición y *non bis in idem*”, en *Jurisprudencia Argentina*, 2005-I, pp. 1132-1137, esp. p. 1132. En el mismo sentido, en la doctrina europea, véase D. Spinellis, *ob. cit.*, esp. p. 1153 y sus citas.
10. Una opinión contraria a la existencia de una norma internacional de *ius cogens* que prohíba la múltiple persecución penal por tribunales nacionales distintos, puede verse en H. Satzger, *ob. cit.*, p. 7; D.A. Chouela, M.I. Dato y J.M. Nicolosi, “Doble persecución penal del delito de contrabando de estupefacientes. Principio *ne bis in idem*”, en *El Derecho Penal*, (2008), 4, pp. 29-46, esp. p. 39.
11. J.L. De la Cuesta, *ob. cit.*, pp. 745-759 y 769.
12. Ley 26.200, sancionada el 13-12-06, promulgada el 5-1-07 y publicada el 9-1-07.
13. Para mayor información, véanse, entre otros, J.T. Holmes, “The Principle of Complementarity”, en R.S. Lee (editor), *The International Criminal Court: The Making of the Rome Statute*, Kluwer Law International, La Haya, 1999, pp. 41 y ss.; C. Stahn, “Complementary, Amnesties and Alternative Forms of Justice: Some Interpretive Guidelines for the International Criminal Court”, en *Journal of International Criminal Justice*, 3 (2005), pp. 695 y ss.
14. Firmado por Argentina, Bolivia, Paraguay, Perú y Uruguay. Sin embargo, cabe recordar que nuestro país, posteriormente, firmó tratados bilaterales de extradición con Paraguay y Uruguay, derogando el título III de aquél, en el que se encuentran las disposiciones relativas al *ne bis in idem*. Sobre esta garantía, por lo tanto, cabe remitir a los tratados bilaterales mencionados en los casos de extradición entre nuestro país y aquellos dos.
15. En la doctrina se ha afirmado que ese tratado debería considerarse parte integrante de la categoría en cuestión. Cf. L.M. García, “Auxilio judicial internacional y soberanía estatal (Problemas que plantean los principios de validez material del derecho penal:



jurisdicción concurrente y múltiple persecución penal”, en *La Ley*, 1992-B, pp. 929-958, esp. p. 953.

16. Fallos: 329:1938.

17. Fallos: 326:2805.

18. G.J. Fierro, *ob. cit.*, p. 1137.

19. D.A. Chouela, M.I. Dato y J.M. Nicolosi, *ob. cit.*, p. 29.

20. Fallos: 311:2520.

21. J.B.J. Maier, *Derecho Procesal Penal. I. Fundamentos*, 2ª ed., 3ª reimp., Editores del Puerto, Buenos Aires, 2004, p. 616.

22. Fallos: 324:1146.

23. Fallos: 325:2777.

24. Fallos: 327:4884. Para un análisis más exhaustivo de este caso, véase L.S. González Warcalde y E.H. Del Carril, *La extradición*, LexisNexis, Buenos Aires, 2005, pp. 163-171.

25. Fallos: 330:261.

26. Texto de la ponencia del autor en el “Seminario de capacitación en procedimientos de extradición”, realizado en el salón de actos de la Procuración General de la Nación, Buenos Aires, los días 14 y 15 de mayo de 2009.

# Por uma cidadania universal

## Os direitos humanos dos migrantes numa perspectiva cosmopolita

Maritza Natalia Ferretti Cisneros Farena

*“Para o migrante, pátria é a terra que lhe dá o pão”  
“A emigração deveria ser considerada um direito natural da pessoa humana, e como tal inalienável, podendo ir buscar o seu bem-estar onde as condições sejam mais favoráveis”  
G.B. Scalabrini, Pai dos Migrantes, 1889*

### Introdução

O respeito aos direitos dos migrantes tem sido objeto não somente da nossa atividade acadêmica, mas também do nosso trabalho como advogada. O tema está presente nesta reflexão em que nos permitimos uma aproximação a importantes teorias filosóficas em torno dos Direitos Humanos.

Analisaremos o Princípio de Hospitalidade Universal, fundamento do Direito Cosmopolita, proposto por Kant, objetivando demonstrar a importante relação entre esse Princípio e a defesa dos Direitos Humanos dos Migrantes, e também entre a Hospitalidade e Cidadania universal. Nas concepções de Kant sobre o Direito Cosmopolita e a Hospitalidade também percebemos uma aproximação ao Direito Internacional dos Direitos Humanos, bem como uma previsão do processo de Globalização.

A hospitalidade, como fundamento do respeito da cidadania universal, a partir de uma perspectiva cosmopolita, implica que os cidadãos do mundo tenham sua dignidade assegurada onde quer que se encontrem neste planeta, ou seja, a garantia do respeito de seus direitos humanos em qualquer lugar, independentemente de sua nacionalidade.

### 1. O Direito à Cidadania Universal e o “Direito Cosmopolita”

Atualmente, Cidadania mundial, conceito que, conforme observa Ricardo Lobo Torres, pareceria contraditório há alguns anos:

é a que o cidadão desfruta no plano internacional, no qual também possui direitos subjetivos. O Direito Internacional Público deixa de ser o conjunto de normas e princípios que regulam as relações entre as nações para adquirir o contorno de um ‘Direito Internacional dos Direitos Humanos’ que garante status específico aos cidadãos dos diversos países (...). A cidadania mundial envolve, sobretudo, os Direitos Humanos declarados nos tratados e nas convenções internacionais (1).

Esta concepção revela um giro de 180° graus na idéia tradicional de cidadania, que floresceu no nacionalismo, na dicotomia comunidade política interna *versus* anarquia internacional externa, pertença a uma comunidade política *versus* vulnerabilidade da



## JURA GENTIUM



“pessoa sem Estado” (2). Aliás, a cidadania nesse sentido tem-se tornado *status* de discriminação e exclusão dos direitos.

Da cidadania ligada à nacionalidade passa-se a um conceito mais amplo, mesmo porque são muitos os excluídos dentro de seu próprio Estado. Ter cidadania universal, mundial, ou cosmopolita, significa gozar dos direitos humanos consagrados nos instrumentos jurídicos internacionais e nacionais sempre e em todo lugar.

O direito a uma cidadania universal é algo hoje também percebido e reivindicado pelos movimentos sociais de promoção e proteção dos Direitos Humanos dos Migrantes, no mundo inteiro. Os migrantes protestam por uma cidadania universal, conscientes de que efetivamente fazem jus à proteção fora das fronteiras do seu Estado e cientes de que os Direitos Humanos correspondem a toda a humanidade, independentemente das soberanias estatais e da nacionalidade, como já reconhecido pelo Direito Internacional dos Direitos Humanos (3).

Esta idéia tão moderna de cidadania universal (que conduz ao respeito dos direitos dos migrantes, tão difícil hoje), foi concebida por Kant há mais de dois séculos, ao propor o respeito ao Princípio de Hospitalidade no Direito Cosmopolita.

A proposta de Kant inspira concepções de vários filósofos que têm dedicado atenção ao tema da cidadania cosmopolita, alguns discutindo as possibilidades de sua concretização (Norberto Bobbio, Hanna Arendt, Jürgen Habermas, Danilo Zolo e Giuseppe Tosi, entre outros).

Começemos recordando que Immanuel Kant defende uma comunidade internacional pacífica através do Direito, apresentado as três dimensões do Direito (Interno, Internacional e Cosmopolítico ou Cosmopolita) necessárias para a instituição da paz perpétua. Assim, enquanto o Direito Internacional regula as relações entre os Estados e o Direito Interno regula as relações entre o Estado e seus próprios cidadãos, o Direito Cosmopolita regularia as relações entre um Estado e os cidadãos dos outros Estados e entre os cidadãos dos diversos Estados.

Kant propõe, dessa forma, um novo Direito, diferente do Direito Internacional, para regular certas relações internacionais dentro da Comunidade mundial de Estados. Trata-se do Direito Cosmopolítico (*ius cosmopoliticum*), considerado por ele um *princípio de Direito*, que constitui a idéia racional de uma sociedade de paz de todos os povos da terra entre os quais podem ser estabelecidas relações (4), ou seja, refere a possibilidade de relações recíprocas universais entre os indivíduos, onde nacionais e estrangeiros se tratem como amigos. Em virtude da posse comum e originária de toda a superfície da terra pela humanidade, Kant justifica o direito que cabe a todos os homens de relacionar-se entre si.

Não existe nenhum direito de hóspede sobre o qual se possa basear esta pretensão, mas um direito de visita, que assiste todos os homens para se apresentar à sociedade, em virtude do direito da propriedade comum da superfície da Terra, sobre a qual, enquanto superfície esférica, os homens não podem estender-se até ao infinito, mas devem finalmente suportar-se um aos outros, pois originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra (5).



Para Kant, o Direito Cosmopolita resulta da possibilidade de consenso de todos os povos com relação a certos direitos (“*a união possível de todos os povos sobre certas leis universais do seu relacionamento*”) (6). Podemos interpretar que esse consenso, do Direito Cosmopolita, refere-se aos Direitos Humanos, mais ainda, à própria cidadania universal, já que o respeito dos primeiros por todos os Estados leva à garantia desta. Pode-se afirmar também que esse consenso começou a delinear-se em 1948, com a adoção da Declaração Universal dos Direitos do Homem por parte da ONU.

Várias condições devem observar-se para a vigência do Direito Cosmopolita na concepção kantiana: deve ocorrer a transformação, nas relações internacionais, do estado de guerra para o estado de paz (por meio do direito), pois a guerra, como violência, é um estado de antidireito, e, por isso os Estados têm a obrigação moral de evitá-la. A Paz perpétua é um ideal regulador da razão humana, isto é, um princípio, que nunca será plenamente alcançado, mas que deve buscar-se por exigência moral, pois é *o sinal do progresso moral* (7) e portanto deve ser perseguida como um objetivo. Essa paz kantiana não é a mera ausência de guerra, deve entender-se como eliminação da violência entre os Estados; não só impedindo o emprego da força, mas realizando os esforços para uma coexistência sem tensão entre os grupos e entre os povos. Isto é, sem preconceitos, sem racismo, sem xenofobia.

## 2. O Princípio da “Hospitalidade”

Nas suas reflexões, sobre *À Paz Perpétua*, Kant enumera três condições definitivas para alcançá-la, apresentando numa delas o fundamento do Direito Cosmopolita, de modo a explicitá-lo melhor.

A primeira condição é a necessidade de que o sistema de governo de cada Estado seja democrático (*republicano* nas palavras de Kant), único, aliás, que pode garantir o respeito dos direitos do homem. A segunda condição é que a Comunidade Internacional se una numa espécie de Federação de Estados livres, até consolidar-se num Estado mundial também democrático, ou seja numa democracia (*república*) mundial, cujas relações seriam reguladas pelo Direito Internacional. Para Kant, o Estado mundial seria o ideal, mas como não existem as condições para um Estado mundial, pode-se optar pela federação de Estados (8). O Direito Internacional deve assim fundamentar-se nessa Federação de Estados livres, a qual, segundo o filósofo, não corresponde ao formato federativo de um Estado Nacional, mas à idéia de um pacto entre os diversos Estados Nacionais que mantêm sua soberania, mas que estão vinculados por um objetivo comum - a manutenção da paz (9).

E, por último, a condição mais importante para esta reflexão, que o princípio da Hospitalidade Universal fundamente o Direito Cosmopolita (“*O Direito cosmopolita deve ser limitado às condições da hospitalidade universal*”) (10). A hospitalidade, como essência do Direito Cosmopolítico, é o coroamento a que deve conduzir a paz perpétua. O sentido da paz perpétua é a prevalência dos direitos humanos, e o respeito destes é condição para a manutenção da Paz universal.

Hospitalidade é um conceito tão antigo quanto às formas mais remotas de atividade social, desde as mais arcaicas, tanto no Ocidente como no Oriente; considerada como um atributo de pessoas e de espaços. A origem desta palavra vem do latim, tendo



significado de acolhimento. Ora, acolhimento diz mais respeito aos imigrantes, os novos cidadãos que devem ser acolhidos, conforme as normas do Direito Internacional dos Direitos Humanos. É nesse sentido que concebemos a proposta do grande filósofo.

Senão, vejamos as características da Hospitalidade kantiana:

1. é um direito (não filantropia);
2. significa o direito de um estrangeiro a não ser tratado hostilmente quando estiver *amistosamente* no território de outro Estado;
3. trata-se de um direito de circulação (*visita*), que assiste a todos os homens, em virtude do direito da propriedade comum da superfície esférica da Terra (na qual ninguém originariamente tem mais direito que outrem a estar num determinado lugar);
4. é direito que pertence ao gênero humano comum;
5. a violação desse direito é contrária ao direito natural;
6. é também um direito de relacionamento pacífico entre povos afastados do mundo (pois, os meios de transporte tornam possível a aproximação entre os povos e o direito à superfície para possibilitar o intercâmbio);
7. por meio da Hospitalidade, através da qual se constituem relações que ao final se tornam legais e públicas, o gênero humano pode alcançar uma constituição cosmopolita (11).

Na realidade, Kant, inicialmente, pensou a hospitalidade para os europeus que viajavam a outros lugares do mundo. Mas, esses imigrantes, que alardeavam serem moralmente melhores, foram censurados severamente por Kant pelo seu comportamento *inospitaleiro*. Não é para menos. Os Estados “cultos” e civilizados europeus transformaram a “visita” em conquista com cruéis procedimentos, desconsideraram os habitantes, como se as terras descobertas (América, África, ilhas do Caribe), não pertencessem a ninguém. Coerentemente, Kant considerou injusta a conquista européia, pela usurpação das terras dos nativos, a cristianização sangrenta e o uso da força.

A América, os países negros, as ilhas das especiarias, o Cabo, etc., eram para eles, na sua descoberta, países que não pertenciam a ninguém, pois os habitantes nada contavam para eles. Nas Índias Orientais introduziram tropas estrangeiras sob o pretexto de visarem apenas estabelecimentos comerciais, mas com as tropas introduziram a opressão dos nativos, a instigação dos seus diversos Estados a guerras muito amplas, a fome, a rebelião, a perfídia e a ladainha de todos os males que afligem o gênero humano (12).

A concepção kantiana da Hospitalidade, como direito de cada pessoa a circular em qualquer lugar do globo (livre circulação irrestrita), sem ser considerado inimigo, conduz à idéia atual de que os indivíduos possam ser considerados como cidadãos de um grande Estado universal de pessoas, titulares de cidadania universal.

Está aí implícita a idéia de solidariedade entre os povos, pois, é máxima fundamental do direito cosmopolítico que um estrangeiro no território de outro Estado não seja tratado com hostilidade, mas sim com solidariedade, dentro de um quadro, reconhecido pela



ordem jurídica, de direitos básicos, que alcance inclusive os direitos econômicos e sociais. (13)

Além disso, esse direito de relacionamento, que seria a cidadania universal reconhecida como direito de todos, ao mesmo tempo configuraria uma condição ou realidade cosmopolita, ou um Estado de Direito Cosmopolita. Para Kant, no Estado de Direito Cosmopolítico, os Estados reconhecem uma ordem jurídica a eles superior (o Direito Cosmopolita), direito que deve ser obedecido, mesmo sem a existência de uma autoridade central. Essa concepção é coincidente com a teoria contemporânea do Direito Internacional dos Direitos Humanos que impõe a primazia dos Direitos Humanos, cuja proteção está acima da soberania estatal. Aliás, Kant afirma que o direito dos homens deve considerar-se sagrado, por maiores que sejam os sacrifícios que ele custa ao poder dominante:

O direito dos homens deve considerar-se sagrado, por maiores que sejam os sacrifícios que ele custa ao poder dominante; aqui não se pode realizar uma divisão em duas partes e inventar a coisa intermédia de um direito pragmaticamente condicionado, mas toda a política deve dobrar os seus joelhos diante do direito, podendo, no entanto, esperar alcançar, embora lentamente, um estágio em que ela brilhará com firmeza (14).

Em suma, Kant propôs o direito da hospitalidade universal, condição da cidadania universal. Uma está estreitamente vinculada à outra, pois sem hospitalidade universal não pode haver cidadania universal. Esta é a evolução do princípio da Hospitalidade. O respeito a esse princípio implica que cada ser humano goze em qualquer lugar do mundo seu *status* de cidadão. E isso tem tudo a ver com as migrações e os migrantes.

Assim, o Princípio da Hospitalidade pode ser entendido hoje como o respeito pelos direitos de cidadania, de que todos são portadores sempre e em qualquer lugar do planeta, ou, conforme têm sido interpretado, essa Hospitalidade corresponde ao direito de todos a uma cidadania universal, como gozo dos Direitos Humanos. Pois, como afirma Eduardo Rabenhorst, não há dúvidas de que os direitos humanos, pelo menos desde a promulgação da Declaração de 1948, estão associados ao ideal kantiano de construção de um Direito Cosmopolita. (15)

### 3. O autores neo-kantianos e o Cosmopolitismo contemporâneo

Como observa Giuseppe Tosi, alguns autores defendem estarmos hoje em fase de transição do Direito Internacional para o Direito Cosmopolítico, sem a eliminação dos Estados para atingir o *Estado Mundial*, mas através do fortalecimento da ONU. Nessa proposta, os cidadãos diretamente delegariam à ONU questões jurídicas relevantes (manutenção da Paz, garantia dos Direitos Humanos, o Desenvolvimento, a promoção do Direito Econômico, a luta contra a desigualdade social, etc), deixando o restante às atribuições dos Estados. Uma das alternativas, segundo Tosi, é enfrentar o processo de Globalização:

Promovendo um rede alternativa de instituições internacionais e supranacionais - tanto da esfera estatal como da sociedade civil - com força suficiente para enfrentar os problemas que o mercado cria e os



## JURA GENTIUM



Estados não podem resolver, permitindo assim uma melhor distribuição da riqueza em âmbito internacional e retirando as raízes mais profundas da violência e da guerra. Nesta perspectiva, os Estados nacionais não desapareceriam, mas continuariam tendo um papel próprio na garantia dos direitos e das identidades locais de seus cidadãos, mas delegariam a organismos supranacionais, em base ao princípio de subsidiariedade, as soluções dos conflitos e dos problemas que superem suas fronteiras e sobre a base do reconhecimento de uma cidadania não somente nacional, mas cosmopolita (16).

Habermas, embora sustente a necessidade de uma revisão conceitual da teoria kantiana sobre a condição cosmopolítica, afirma que o Direito Cosmopolítico é a idéia coerente do desenvolvimento do estado de direito, garantidor dos direitos humanos na sociedade internacional, sendo possível projetá-lo para o cenário internacional. Ou seja, a comunidade internacional deve constituir um Estado de Direito (cosmopolítico), onde os direitos humanos de todos prevaleçam, pressupondo, no entanto, o Direito cosmopolítico, uma federação de cidadãos e não de Estados. Ele afirma que a II Guerra Mundial propiciou as condições para a transição do direito internacional ao direito cosmopolita e que a idéia da paz perpétua ganhou uma força nas instituições, declarações e políticas das Nações Unidas e outras organizações internacionais. Sustenta também que o Direito Cosmopolita se encontra em vias de concretização inclusive em função da formação de um espaço público global (opinião pública mundial). (17)

Segundo Vicente Martínez Guzmán, o Direito Cosmopolita supõe uma nova forma de governabilidade, por encima dos Estados da atual Ordem mundial. O autor introduz como atores dessa ordem mundial os Estados, as relações entre Estados e cidadãos de outros Estados, as relações entre cidadãos e organismos internacionais como uma ONU reformada ou um Tribunal Penal mais efetivo, assim como organismos de controle da economia geradora de exclusões, e entre os cidadãos mesmos nas redes de movimentos sociais e organização não governamentais. Não supõe o estabelecimento de um governo mundial, mas de formas mais locais e mais globais de governabilidade que assumam o reconhecimento recíproco da multiplicidade de crenças e línguas. Neste sentido, o direito público da humanidade é direito à interculturalidade, não meramente ao reconhecimento da multiculturalidade nem o simples multiculturalismo. (18)

Vários são os autores que acreditam na possibilidade de construção de uma democracia internacional, pautada no reconhecimento de direitos humanos universais, pugnando por uma cidadania global. Uma nova ordem internacional, fundada na afirmação do Direito Internacional dos Direitos Humanos, que poderia assegurar uma paz mundial durável. (Idéias muito próximas do Direito Cosmopolita).

Como quer Zygmunt Bauman, o Direito Internacional deixaria de ser a simples garantia de mútua existência das soberanias nacionais e se converteria num verdadeiro direito da comunidade universal, exercido por instituições republicanas mundiais e ordenado ao redor dos direitos humanos (19).

Parece-nos assim que como marco jurídico do projeto da paz perpétua, Kant propôs o que hoje concebemos como o Direito Internacional dos Direitos Humanos. Sabemos



que surgiu no âmbito da ONU um sistema global de proteção dos Direitos Humanos, revolucionando o tratamento da questão ao alçar o ser humano à categoria de sujeito de Direito Internacional. (20) Tal sistema internacional de proteção dos Direitos Humanos constitui *o Direito Internacional dos Direitos Humanos, que, conforme adverte Cançado Trindade, não rege as relações entre iguais, mas opera em defesa dos ostensivamente mais fracos*, é o direito de proteção internacional dos mais vulneráveis (as vítimas de violações dos Direitos Humanos). (21)

Trata-se de um *direito ideológico*, complementar do direito interno, que oferece uma garantia mínima, donde deriva seu caráter protetor e progressivo, cuja finalidade é assegurar a proteção do ser humano, nos planos nacional e internacional, concomitantemente. (22) Trata-se também de uma matéria de interesse comum de toda a humanidade, conforme assinalou em 1951 a Corte Internacional de Justiça. (23)

Doutrinariamente define-se o Direito Internacional dos Direitos Humanos como “um conjunto de normas jurídicas internacionais, reconhecidas universalmente, que obrigam os Estados a respeitar e garantir certos direitos a todos os seres humanos sob sua jurisdição, sejam eles nacionais ou não”. (24) Nesse sentido, as pessoas titularizam direitos que emanam da ordem jurídica interna e do Direito Internacional, dentro da jurisdição do Estado no qual residem. O Estado, em consequência assume uma série de obrigações que se traduzem tanto em termos de produção normativa quanto de implementação prática. O espaço de aplicação deste ramo do Direito Internacional não se limita a um critério territorial, devem considerar-se igualmente as situações que ocorrem, principalmente, quando as pessoas deslocam-se à causa da violência ou por qualquer outra causa” (25).

Assim sendo, podemos dizer que a proteção dos direitos dos migrantes encontra inspiração no Direito Cosmopolita, sob este aspecto aplicando-se o Direito Internacional dos Direitos Humanos às pessoas que se deslocam entre fronteiras.

Concordamos com Guzmán que é nesse contexto no qual concebe-se o direito à hospitalidade como o direito de um estrangeiro a não ser tratado injustamente pelo fato de ter chegado no território de outro. Assim, o direito à hospitalidade se situa no contexto de uma forma mais ampla de entender o direito, além do direito internacional, o novo direito cosmopolita ou direito público da humanidade, que se fundamenta no pressuposto kantiano de que temos avançado tanto nas relações entre os diferentes seres humanos do mundo (“*Ora, como se avançou tanto no estabelecimento de uma comunidade entre os povos da Terra...*”) (26) e, poderíamos dizer, na proteção internacional dos direitos humanos), que a violação desses direitos numa parte do mundo afeta toda a humanidade (27).

Ao entender que a interdependência alcançada entre os povos é tal que *a violação de direitos num lugar da terra se sente em todos os outros* Kant previu, de uma forma impressionante para sua época, a globalização. Sua idéia de que *aviolência e os males sofridos num ponto de nosso globo se propagam por todo o globo* (28) é muito próxima do fenômeno de globalização que vivemos no mundo atualmente, não só da globalização econômica e dos mercados, onde os produtos são lançados ao mesmo tempo nos quatro cantos do planeta, e onde o que acontece em qualquer lugar se difunde, tornando-se conhecido ao mesmo tempo em todas partes, mas também onde a violação dos direitos humanos em qualquer canto do planeta não passa mais



## JURA GENTIUM



desapercebida, assim como o dano ecológico, que também é transfronteiriço. Leva-nos a concluir que se foi possível globalizar-nos economicamente é possível e necessário também respeitar os Direitos Humanos globalizadamente para viver em paz.

Por isso afirma Boaventura de Souza Santos, que além de econômica, a globalização pode comportar também uma dimensão de caráter contra-hegemônico, capaz de concretizar o sonho kantiano de formação de uma cidadania de traço universal que lutaria por interesses transnacionais comuns a todo o gênero humano (cosmopolitismo). (29)

Richard Falk mostra que em um ambiente de ênfase na eficiência econômica e crescente rivalidade pelo trabalho, típicas da globalização, desencadeia-se uma tendência mais nítida em distinguir cidadãos e residentes não cidadãos, *“negando a estos últimos protección social, salud, educación, y otros servicios. En este sentido, a menos que se tienda una mano a los inmigrantes, la invocación del estatus de ciudadanía podría servir como un pretexto más para imponer cargas a los miembros más vulnerables de cada sociedad”*. Prossegue em suas reflexões, mostrando que uma proteção social efetiva pode requerer cada vez mais ações a nível regional, dando lugar a uma concepção de cidadania transnacional, sendo que a resistência a pressões por competitividade pode dar-se através de acordos regionais negociados, como a Carta Social Européia. *“Con tiempo, este marco de actuación más amplio podría adoptar una dimensión global a través de un contrato social global para respetar los derechos económicos y sociales”*. Ainda segundo o autor, seria ingênuo esperar que isso ocorra em um futuro próximo, mas há sinais alentadores, como a proposta da Organização Internacional do Trabalho de proibir formas extremas de trabalho infantil (30).

A globalização - se a concebermos não como um projeto econômico hegemônico, unilateral e totalizante, mas como uma oportunidade para um projeto civilizatório que conjuga uma perspectiva universal que se constrói em escala mundial e se concretiza no plano local, como um pensamento universal democrático - deixa também uma tarefa, que é superar estes paradigmas ultrapassados, que são a fonte principal das atuais violações dos Direitos Humanos dos Migrantes. (31)

Kant concluiu que a idéia de um Direito Cosmopolita não seria fantasia nem extravagância do direito, mas uma ordem jurídica autônoma e complementar do Direito Interno e Internacional, correspondente a um direito público da humanidade em geral e, assim, um complemento da paz perpétua, *em cuja contínua aproximação é possível encontrar-se só sob esta condição*. (32) Nesse sentido vão as reflexões de Habermas, para quem a organização cosmopolítica do planeta não é mais uma utopia (33).

Nessa esteira, para Hannah Arendt o “direito a ter direitos” só poderia começar a efetivar-se se prevalecer o direito de todo ser humano à hospitalidade universal. Insistindo que *“neste final de século, e no início do milênio, esta noção de hospitalidade universal significa que as pessoas precisam estar à vontade e em casa no mundo”*. Segundo Celso Lafer, a presença em larga escala dos refugiados, dos apátridas e dos deslocados determinou a necessidade de incluir o tema dos Direitos Humanos no plano internacional, viabilizando a idéia kantiana dessa filósofa (34).



#### 4. Hospitalidade e direitos humanos dos migrantes

Na nossa interpretação, a idéia de cidadania universal encontra seu fundamento nas concepções de Kant, as quais justificam a necessidade de respeito dos direitos dos migrantes, pois somente assegurando-se os direitos humanos a todos os homens pode lograr-se a paz perpétua.

No entanto, a realidade mostra que há um grande hiato entre a teorização desse direito de cidadania a que todos fazem jus e a prática concreta dos Estados, particularmente no que diz respeito ao tratamento dos migrantes no mundo.

Os migrantes, pessoas excluídas no seu lugar de origem, não raramente vêm frustradas as esperanças de encontrar a dignidade ou hospitalidade no lugar onde se deslocam. Isto mostra que o homem que deveria ser o maior protagonista do cosmopolitismo dos direitos, é o principal marginalizado. É uma realidade contraditória à evolução do Direito Internacional dos Direitos Humanos e do Direito Cosmopolita.

Direito cosmopolita não se faz fechando as fronteiras de cada Estado para o restante dos habitantes do mundo. Direitos humanos não são construídos esquecendo-se da solidariedade para com os povos menos desenvolvidos. Não é possível chegar-se ao respeito dos direitos de todos se a maioria é deixada à margem deles.

Conforme Kant, o direito de livre circulação pertence ao gênero humano comum. Este direito e seu respeito pelos Estados do mundo, também é reconhecido no texto da Declaração Universal dos Direitos, bem como em outros documentos internacionais posteriores, mas não é implementado. Esse documento, que consagra o princípio da igualdade de todos os homens na terra, representa um grande passo no caminho para o Direito Cosmopolítico, talvez o primeiro grande passo de muitos outros que já foram dados.

Os Direitos Humanos, tal como reafirmados na Declaração Universal dos Direitos Humanos e em todo seu desenvolvimento posterior, em especial, após a Segunda Guerra Mundial, não distinguem, quanto a seu escopo de proteção, entre nacionais e estrangeiros:

Na sua raiz, fortemente ancorada em princípios e normas internacionais, os Direitos Humanos têm por finalidade proteger a pessoa humana na sua realidade individual, na sua vivência coletiva. Para realizar tal desiderato, os responsáveis pela aplicação das normas de proteção aos Direitos Humanos não estão autorizados a distinguir entre nacionais ou estrangeiros (35).

A todos devem ser aplicadas as normas protetoras, considerando o primado de que “todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos” e sob o pressuposto de que “todo homem tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidas na Declaração, sem distinção de qualquer espécie”, conforme o Art. 1º. da Declaração Universal de Direitos Humanos da ONU.

Mas, na prática, constata-se que não são respeitados os direitos humanos da grande maioria dos migrantes. Num mundo de 200 milhões de migrantes internacionais, esse dado preocupa (36). As imensas desigualdades no desenvolvimento entre as regiões do



## JURA GENTIUM



planeta e a ausência de dignidade humana são as grandes causas do deslocamento de significativos fluxos de migrantes nos dias atuais. As pessoas procuram sua cidadania em outros lugares, onde supõem que, por serem mais desenvolvidos econômica e socialmente a encontrarão, deparando-se muitas vezes com o preconceito e a discriminação.

Os brasileiros e mexicanos que atravessam a fronteira americana em busca de trabalho, assim como os bolivianos que emigram para o Brasil, os guatemaltecos para o México, os nicaraguenses à Costa Rica, os filipinos para Hong Kong, os tailandeses para o Japão, os egípcios para Bahrein, os marroquinos para Espanha e França, os moçambicanos para África do Sul... são todos migrantes internacionais, voluntários ou forçados por circunstâncias alheias a sua vontade, procurando por uma vida melhor ou simplesmente diferente, às vezes com residência legalmente permitida ou mesmo vivendo uma vida clandestina às margens da sociedade. Mas, “todos, independentemente de sua nacionalidade, sua raça, credo ou cor, ou situação legal, partilham com os nacionais do país de destino tanto uma humanidade comum quanto o direito a esperar um tratamento decente e humano”. (37)

Porém, a violência, o abuso e a hostilidade contra os migrantes são comuns no mundo inteiro, pois não existe ainda um instrumento hábil de proteção para as pessoas que deixam suas pátrias como consequência da violação dos seus direitos econômicos, sociais e culturais, em razão do qual a sobrevivência no país de origem em condições minimamente aceitáveis é impossível ou totalmente arriscada. Não há para esses migrantes, proteção institucionalizada como a garantida aos refugiados (38). Isso determina a necessidade de ação e cooperação internacional, pois em que pese o contido na Declaração Universal dos Direitos Humanos e Convenções que se seguiram, o respeito aos direitos dos migrantes depende em grande medida das políticas adotadas pelos Estados e de seu grau de implementação e não se percebem políticas em favor desses direitos nos países receptores do fluxo migratório, que em boa parte são desenvolvidos.

Em 18 de Dezembro de 1990, foi adotada pela Assembléia Geral das Nações Unidas uma convenção específica, visando proteger a vulnerabilidade dos migrantes; trata-se da Convenção Internacional sobre os Direitos dos Trabalhadores Migrantes e suas famílias (Convenção/90) (39), que veio em resposta do crescente desrespeito aos direitos dos migrantes. Efetivamente, a despeito da evolução na afirmação, reconhecimento e positivação dos Direitos Humanos, a partir da Declaração Universal, os direitos humanos destes parecem cada vez mais ignorados.

Podemos afirmar que a Convenção/90 e toda a normativa internacional que vise proteger e reafirmar os direitos dos migrantes, não só fundamentam-se e impregnam-se do Princípio de Hospitalidade kantiano, mas procuram efetivá-lo. Mas, a percepção da situação dos migrantes pelo mundo demonstra que ainda estamos longe de alcançar o estado de Direito Cosmopolítico, onde prevaleceria a cidadania mundial. Mesmo que graças à interdependência global um atentado aos direitos humanos em qualquer país possa ser conhecido e repudiado imediatamente no restante do mundo, não se avançou muito no sentido de efetivá-los.

Muito ao contrário, verifica-se que os direitos dos migrantes, além de seu tradicional déficit de efetividade, encontram-se fragilizados no atual contexto da globalização



econômica (de crise) e de agressiva campanha anti-terrorista pós o “11 de setembro”, que estimulam a tendência de os Estados colocarem seus interesses próprios acima de qualquer outra consideração humanitária. Onde foi parar o consenso ético-moral da sociedade universal alcançado em 1948 em torno dos direitos humanos fundamentais básicos? Cadê a hospitalidade?

A existência de tantas restrições legais determina e aumenta a migração irregular. Os Estados sequer reconhecem os direitos ou a própria existência dos que migram ilegalmente. Esses migrantes não contam com nenhuma proteção, os direitos que lhes são teoricamente aplicáveis não se tornam efetivos na prática, por falta de acesso à Justiça, decorrente da própria condição de “ilegalidade” em que se encontram. São com frequência submetidos a tratamento desumano, invasão da privacidade do lar, identificação ou interrogatórios abusivos e seu trabalho pode ser explorado até a semi-escravidão. Além disso, como indocumentados são frequentemente privados de assistência social e serviços básicos, como saúde ou educação.

A tônica da mobilidade humana não é a hospitalidade. O migrante é aceito e rejeitado ao mesmo tempo. Por um lado, abre-se a porta dos fundos para a entrada de trabalhadores clandestinos (mão de obra fácil e barata nas economias desenvolvidas). Por outro lado, fecha-se a porta da frente, negando-se aos imigrantes e seus familiares o *status* de trabalhadores legais e, conseqüentemente, os direitos de cidadania. (40)

Nestes últimos anos, a intensa atividade legislativa dos países europeus teve como primeiro objetivo restringir ainda mais as possibilidades de entrada e permanência dos originários de países de fora da União Européia. À Hospitalidade (Cidadania universal) pregada por Kant, opõem-se ferozmente a xenofobia e o racismo, inclusive com a imposição de valores culturais. Não basta ao migrante cumprir com suas obrigações de cidadão. Além disso, os migrantes em quase todos os países do mundo, salvo algumas notáveis exceções, encontram-se totalmente privados dos direitos políticos (votar e ser votado, participar de plebiscitos ou referendos, etc.). A cidadania desejada lhes é inacessível, mesmo quando se lhes admite a permanência, sendo privados de qualquer possibilidade de participação na vida política na comunidade onde teoricamente se quer sua integração. (41)

Como bem expressa Lélío Mármora, a proibição de sair ou entrar em espaços delimitados constitui, cada vez mais, um contra-senso diante do processo de globalização, onde ainda se privilegiam as fronteiras formais por cima das fronteiras éticas, sendo que o primeiro problema básico dos direitos é o da livre mobilidade do ser humano no planeta (42).

O tema da imigração tem figurado nas plataformas eleitorais, numa perspectiva que é ao mesmo tempo de restrição e de segurança, não de hospitalidade. Sendo notório o fato de que a grande maioria da população, presa ao medo e preconceitos, apóia a política restritiva de imigração dos governos. Isso explica a progressiva criminalização dos migrantes, particularmente na atual onda de combate ao terrorismo e ao narcotráfico.

O terrorismo surge como o perfeito pretexto para restrições mais rigorosas, assim escondendo-se sentimentos racistas e xenófobos que permeiam as decisões legislativas. Sob o pretexto da segurança nacional, facilita-se o exercício da discriminação e negação dos Direitos Humanos aos migrantes.



## JURA GENTIUM



Nos EUA, as barreiras físicas levantadas entre as fronteiras atravessadas pelos migrantes (muros, sensores, câmeras) simbolizam esta nova realidade oposta à circulação das pessoas, que corre paralela aos crescentes bloqueios administrativos e legais.

Ao lado das medidas migratórias cada vez mais restritivas, cresce o número dos “ilegais” e dos traficantes de mão-de-obra estrangeira, que com objetivos de lucro, incrementam os ingressos - e mortes - de migrantes, ampliando os custos com controle e expulsão nos países de destino e alimentando ao mesmo tempo, no mundo industrializado, o medo dos fluxos incontrolados. O fenômeno da ilegalidade é tão preocupante que em nível mundial constata-se que o aumento da presença de “ilegais” e clandestinos é hoje considerado um fenômeno estrutural, parece que existe pelo menos a mesma quantidade de migrantes internacionais irregulares que migrantes oficialmente reconhecidos. (43)

O status de *illegal* contradiz o de cidadão, como falar-se em cidadania universal perante a ilegalidade? Aliás, mais uma clara manifestação da violação dos Direitos Humanos dos Migrantes e uma ofensa ao princípio da Hospitalidade é a categorização generalizada de pessoas como “ilegais”. Por via de uma palavra, esta categorização é capaz de deixar tais seres humanos simplesmente fora da aplicabilidade, do escopo e da proteção da lei. A permanência legal no país é, assim, elemento determinante dos direitos que o migrante usufrui; a condição de clandestino o deixa ao completo desamparo.

Os migrantes exibem assim a contradição mais flagrante de nossa sociedade globalizada: o fruto do trabalho é cidadão do mundo, mas o trabalhador não. Ou seja, as coisas circulam livremente travestidas da qualidade de mercadoria, ao passo que as pessoas são reprimidas se ousarem ultrapassar as fronteiras estabelecidas. O mundo não está tão globalizado para as pessoas quanto para os capitais. Este sim, “cidadão” do mundo.

A realidade é que os direitos humanos dos migrantes dependem das políticas migratórias nacionais (corolário tenaz da soberania), pois elas determinam os direitos que os migrantes gozam na prática.

Às pessoas é negada oportunidade de mudar suas perspectivas de vida pelo deslocamento. Têm essa oportunidade em virtude dos avanços nos transportes (Kant), mas diante das possibilidades de movimento que oferecem as novas tecnologias, os Estados respondem fortalecendo seus controles fronteiriços, endurecendo suas leis migratórias e permitindo retrógradas manifestações de xenofobia e racismo dentro dos seus territórios.

Dentre as tendências cada vez mais restritivas nas políticas migratórias adotadas pelos países desenvolvidos, as ações de combate ao terror com implicações migratórias destacam-se por constituir em muitos casos violações dos direitos humanos dos migrantes, com total desrespeito à cidadania universal e à hospitalidade kantiana. O 11 de setembro de 2001 lembrará para sempre um dos piores ataques terroristas no mundo, mas também é marco de uma nova era de violações aos direitos fundamentais, especialmente dos migrantes. Por isso que para Flávia Piovesan “o Pós setembro de



2001” invoca o maior desafio da “Era dos Direitos”: “Como preservá-la em tempos de terror e “Quais as perspectivas para a justiça global”? (44)

### 5. Migrantes e cidadania universal

O grande desafio, assim, é tornar realidade os Direitos Humanos de que os migrantes são titulares. A inserção do migrante nos sistemas de proteção dos Direitos Humanos deve ser repensada de forma abrangente, como uma necessidade de superação de idéias vigentes - e seus reflexos nas políticas públicas - para uma concepção mais próxima da “*cidadania mundial de Direitos Humanos*”, em que o respeito à dignidade da pessoa humana não tenha como base seu *status* jurídico de nacionalidade ou de “permanência legal”. (45)

Nesse sentido a Convenção/90 estende aos trabalhadores migrantes que entram ou residem irregularmente no país de emprego (e aos membros de suas famílias) diversos direitos que antes limitavam-se a pessoas que praticavam uma migração regular, adaptando os Direitos Humanos (tanto os civis e políticos quanto os econômicos, sociais e culturais) à especial realidade do trabalhador migrante.

Pois, a proteção outorgada pelo Direito Constitucional e pelo Direito Internacional impõe que as leis existentes sejam analisadas sob nova perspectiva, tendo sempre em mira o princípio da máxima efetividade dos Direitos Humanos. A invocação da soberania do Estado só se legitima na medida em que baseada num Estado de direito, fundado no respeito aos Direitos Humanos das minorias. E o Direito Internacional determina que os Direitos Humanos estão acima dos interesses nacionais e da Soberania Estatal, e a proteção deles deveria ser mais importante que as fronteiras. Assim como o Direito Cosmopolita parece determinar que a cidadania universal está acima dos Estados.

A análise da evolução das normas sobre um tratamento equitativo dos estrangeiros perante os ordenamentos jurídicos nacionais, demonstra que, bem antes de pensar-se em dar proteção à pessoa humana contra o próprio Estado de sua nacionalidade, as primeiras preocupações foram no sentido de proteger os estrangeiros, contra o arbítrio das autoridades locais. Durante séculos os indivíduos foram protegidos pelo Direito Internacional somente enquanto estrangeiros, ou seja, somente se viajavam ao exterior (e sempre que seu Estado nacional estivesse decidido a tutelá-los e tivesse a capacidade necessária para isso). Na prática do Direito Internacional do século XIX e do início do século passado, a tutela dos direitos da pessoa humana restringia-se à preocupação dos Estados europeus com o tratamento recebido por seus nacionais no estrangeiro. Diversas intervenções dos países europeus durante o século passado foram justificadas apelando-se a um Standard mínimo de tratamento aos estrangeiros, que teria sido violado pelos países bárbaros ou *demicivilisées* (os pobres de hoje) (46).

É paradoxal que a proteção dos migrantes tenha se originado a partir de uma preocupação com os direitos humanos dos cidadãos europeus imigrantes em outros países e que hoje seja tão difícil a aplicação das normas de proteção dos direitos humanos aos migrantes nos países desenvolvidos. Com efeito, por muito tempo, a preocupação foi o tratamento que os países “menos civilizados” dariam aos migrantes de países “civilizados”. Uma vez admitida a permanência do estrangeiro, o mesmo



## JURA GENTIUM



gozaria de uma série de direitos (reconhecimento da personalidade jurídica, aplicação de certas regras mínimas de cidadania em caso de prisão ou detenção, direito de acesso à justiça, direito de propriedade, direito a justa indenização em caso de expropriação). Se as normas que regulam estes direitos eram violadas pelo Estado anfitrião, o Estado cuja cidadania ostentava o prejudicado podia exercer a proteção diplomática, exigindo o fim da violação, a reparação do dano ou castigo dos culpáveis, sob pena de recorrer a legítimas sanções. Com a aparição e rápida expansão da normativa internacional sobre os Direitos Humanos, depois de 48, era de se esperar que rapidamente absorvesse as normas tradicionais sobre estrangeiros. Efetivamente, como já se assinalou, as novas normas protegem a pessoa humana enquanto tal, e portanto deveriam aplicar-se a qualquer indivíduo, tanto em sua pátria como no exterior, tenha ou não a nacionalidade de determinado Estado: “el ser humano debería prevalecer, en buena lógica, sobre el extranjero” (47).

Mas, a despeito de ter se originado de uma preocupação da Europa com seus emigrantes nos países do novo mundo, e da intensificação da proteção aos Direitos Humanos depois da segunda grande guerra, os Direitos Humanos dos Migrantes não acompanharam esta evolução. A ratificação de Tratados de Direitos Humanos pelos Estados não representou avanço significativo na concretização desses direitos. Foi necessária a adoção de Tratados Internacionais sobre direitos humanos contendo normas que se referem aos problemas específicos do estrangeiro, formulando garantias que ultrapassam o direito clássico e reforçando a tutela do migrante, estendendo-se os direitos humanos aos migrantes: “A proteção dos Direitos Humanos e das liberdades fundamentais sancionadas nos instrumentos internacionais, deve assegurar-se também a quem não tem a cidadania do país em que vivem” prescreve o preâmbulo da Declaração sobre os direitos dos estrangeiros de 1985 da Assembléia Geral da ONU (Res. N. 40/144-AGNU).

Mas os europeus, se souberam aplicar essa fórmula muito bem para eles mesmos, não o fazem em relação aos demais. A partir do tratado de Maastricht, de 1992 (48), os europeus são cidadãos europeus em qualquer lugar da União Européia, mas para os oriundos de alhures não há hospitalidade. Numa inversão dos papéis, muitos dos países que reclamavam proteção para seus migrantes no passado são hoje os grandes violadores dos direitos humanos dos migrantes. A recente “Diretiva de Retorno” é um bom exemplo.

Com bastante realismo, Danilo Zolo afirma que a resposta dos Estados diante do fenómeno migratório, que se concretiza em expulsões e perseguições, ou através da negação da qualidade de sujeitos aos imigrantes, está escrevendo e parece destinada a escrever nas próximas décadas as páginas mais fúnebres da história civil e política dos países ocidentais. (49)

Apesar do consenso geral acerca da validade dos direitos humanos, insiste-se em ignorar os direitos dos migrantes. A negação da cidadania a pessoas humanas com base na irregularidade de residência num país tem se tornado a regra, a condição jurídica determina a existência dos direitos humanos fundamentais de uma pessoa.

Bobbio dizia, no século passado, que o problema fundamental em relação aos direitos do homem, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los (50). Nesse sentido, Lafer entende que a existência de um consenso diplomático geral sobre a relevância



para a convivência coletiva dos direitos humanos, ajuda no encaminhamento, mas não resolve o problema prático de sua promoção e proteção, aguçado nos últimos anos da década de 1990 e recrudescido nos desdobramentos do pós 11 de setembro.

Na verdade, em relação aos direitos humanos específicos dos migrantes, a impressão que se tem é que sequer há um consenso. A consciência moral em relação ao tema parece ter sumido. Duvidamos que a Convenção Internacional/90 represente esse consenso, pois na verdade ela foi assinada principalmente por países de emigração, os mais preocupados na garantia dos direitos.

Daí, por via de consequência, a intolerância em relação ao ‘diferente’ de que são exemplos a xenofobia, a islamofobia, a negrofobia, o anti-semitismo, as dificuldades para a livre movimentação das pessoas no mundo, a secessão de Estados acompanhada de guerras civis. Tensões internacionais que diminuem o horizonte de previsibilidade do sistema internacional ao gerarem incertezas. Promovem tanto a violência que anima a conduta terrorista quanto o unilateralismo em política externa. E nesse sentido, são uma ameaça à paz. São igualmente uma ameaça aos direitos humanos e à sua cultura, pois instigam a intolerância dos fanatismos, inseridos neste contexto a denegação da diversidade e do multiculturalismo. (51)

Como diz Lafer, num mundo globalizado animado pelo ideal da paz não cabe o isolacionismo moral, mas a hospitalidade universal. (52) Nesse sentido, Guzman observa que a alternativa parte do reconhecimento de considerar a complexa relação que temos com o estrangeiro, sendo a hospitalidade proposta por Kant o princípio norteador para avançar no caminho da construção das diferentes formas de fazer as pazes. Ele também considera que as raízes etimológicas de *ethos* (ética) e de *moral*, têm a ver com habitar e morar, com a possibilidade mesma de ser hospitaleiros e partilhar nosso habitat e nossa morada, assim, dificilmente podemos considera-nos morais se não tivermos hospitalidade. Também segundo ele, os indicadores para a transformação devem ser de herança kantiana: substituição das leis de estrangeiros pelas de hospitalidade: Já que temos em comum a propriedade da terra no sentido de que podemos fazer intercâmbios (Kant), o direito a hospitalidade somente funciona quando nos respeitamos reciprocamente, tal como o direito à interlocução defendido por Habermas (A inclusão do outro) (53).

## 6. Conclusões

Podemos concluir que a proposta kantiana refere-se a três idéias fundamentais: primeiramente uma política internacional para garantir a paz (o Estado Universal), um ordenamento global para proteger os direitos humanos (o Direito Cosmopolita identificado com o Direito Internacional dos Direitos Humanos) e uma cidadania universal (imposta pelo Direito Cosmopolita e fundamentada no princípio da Hospitalidade).

Nesse sentido, a universalidade dos direitos humano impõe-se como pressuposto para garantir a paz, portanto, a política deveria criar as condições para que todos possam participar igualmente da Globalização dos direitos humanos. Todos é um termo que inclui todas as pessoas do mundo, obviamente os migrantes também.



## JURA GENTIUM



Pois, se a humanidade efetivamente avançará no tema dos Direitos Humanos, depende muito de uma transformação na forma de encarar as migrações e de tratar os migrantes nos países receptores (que deveria ser com hospitalidade). É esta a importante relação que percebemos entre a proposta de Kant, principalmente do Direito de Hospitalidade (cidadania universal) a que todos têm direito, e a efetivação dos direitos dos migrantes. Em outras palavras, a proposta de Kant fundamenta muito a proteção dos direitos dos migrantes.

É necessário por isso que seja vencida a resistência contra a idéia de que como ser humano o migrante também tem direitos. Sua proteção não depende do país receptor, no entanto ele está definitivamente entregue ao arbítrio das autoridades migratórias. Devem ser impostas regras de conduta e limites aos países de imigração, deve também ser estabelecidos direitos iguais aos migrantes em todas partes do Mundo. O Direito Cosmopolita e o Direito Internacional dos Direitos Humanos impõem essa obrigatoriedade: os instrumentos jurídicos internacionais (expressão do consenso plural) como a Declaração Universal dos direitos humanos e a Convenção/90 caminham nesse sentido.

Talvez o desafio principal para o os Direitos Humanos dos Migrantes seja lograr substituir a abordagem internacional da migração fundamentada num sistema de controle pelo estabelecimento de um sistema fundamentado na proteção e na dignidade humana do migrante (Direito Cosmopolita) que logre a verdadeira globalização dos direitos humanos, para que sejam universalmente consagrados, promovidos, fiscalizados e principalmente garantidos.

Mesmo que outros tenham diferentes interpretações para a idéia de Kant, não há dúvida de que a violação dos direitos dos migrantes, isto é, a “inospitalidade” dos países mais desenvolvidos em relação aos cidadãos dos menos desenvolvidos, viola o princípio de hospitalidade, inviabilizando o Direito Cosmopolita proposto por Kant, bem como o Direito Internacional dos Direitos Humanos construído pela comunidade internacional. Na nossa concepção, enquanto os migrantes sejam esbarrados e expulsos não podemos afirmar que constituímos um estado de direito cosmopolita. As notícias mais recentes desanimam demonstrando essa tendência: nos EUA, apesar da enorme quantidade de imigrantes, não se adota uma legislação migratória favorável, sequer para regularizar os migrantes irregulares, a Europa reconhece cidadania apenas aos europeus, para os outros se fecha mais a cada dia.

Nós, os americanos, aprendemos Direitos Humanos com os Europeus, ironicamente, os primeiros violadores dos nossos direitos humanos. A aprendizagem começou de forma violenta, nossas nações nasceram do maior genocídio cometido contra as nossas civilizações nativas. Talvez hoje nós possamos reconstruir os direitos humanos a partir de uma visão latino-americana, talvez possamos contribuir de alguma forma com a efetivação dos Direitos Humanos nas nações ditas mais desenvolvidas, precursoras dos direitos humanos. No passado, quando chegaram a novas terras exigiram hospitalidade em favor deles por parte dos habitantes nativos, aos que terminaram massacrando e tomando-lhes as terras violentamente: hoje negam o elementar e natural princípio de Hospitalidade aos outros povos.

Os nações emigrantes do passado não abrem mais suas terras para os imigrantes pobres da América Latina e da África, que, na maioria das vezes, aportam pacificamente em



## JURA GENTIUM



busca de dignidade e cidadania nos lugares mais desenvolvidos. Não saem os nossos emigrantes para repetir o genocídio cometido pelos povos mais civilizados que nos conquistaram. Uma lição de Direitos Humanos que a América Latina pode oferecer aos países desenvolvidos na esperança que a aprendam é que basta respeitar os direitos humanos de todos, o Princípio de Hospitalidade, para concretizar o estado de Direito Cosmopolita e a preservação da paz, propostos por Kant. Talvez com inspiração kantiana, eu gostaria de dizer aos povos mais desenvolvidos, como cidadã latino-americana, que coloquem em prática os Direitos Humanos que nos ensinaram.

Neste mundo onde se proclama a vitória da liberdade, muitos milhões são os deslocados compulsórios, os refugiados e repatriados, os expulsos e clandestinos. Proibidos de ficar, confinados, interditados de entrar, obrigados a sair, eles nos dizem de uma outra dupla dimensão da igualdade e da liberdade sob o capital: o mundo desterritorializado e sem fronteiras de uns é o mesmo mundo territorializado e guetificado de outros. (54)

No I Fórum Social das Migrações realizado em janeiro de 2005, em Porto Alegre, onde participaram pessoas de 37 países, emergiu com muita força a idéia da cidadania universal. No dizer de Dom Demétrio Valentini, Presidente do Serviço Pastoral dos Migrantes do Brasil:

A crescente interdependência, causada pela dinâmica atual da globalização, começa a evidenciar a conveniência e a necessidade de definir o que já passou a se denominar de cidadania universal. Cada vez mais emerge a necessidade de se reconhecer a toda pessoa humana um direito explícito de cidadania universal, pelo simples e fundamental fato de ser membro da família humana, portanto participante da “sociedade humana”, com direito a ocupar o seu espaço vital e a contribuir com sua presença e atuação, considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inabaláveis constitui o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo.

A celebração do Dia do Migrante em 18 de Dezembro do ano passado, também teve como eixo principal a Cidadania Universal. Os migrantes organizam-se e protestam nos Estados Unidos e na Europa pelo direito de cidadania universal, pela Hospitalidade, no dizer de Kant, esperançosos pela ética moral da sociedade e dos governantes. A nós, cabe-nos lutar sem desanimar pelos direitos humanos. Lutar para que o velho princípio de hospitalidade seja respeitado, para concretização da cidadania universal, sem o qual o Estado de Direito Cosmopolítico proposto por Kant dois séculos atrás não prevalecerá. Os migrantes nos ensinam a não desanimar na luta. Como diz o Padre. Alfredo J. Gonçalves, nos dão duas lições, (55):

Primeira: tendo-lhes sido negada uma cidadania mínima no país em que nasceram, lutam por uma cidadania sem fronteiras na nação maior que é o planeta Terra. A segunda lição está no empenho e na teimosia com que nutrem o próprio sonho. Não se deixam abater facilmente, tenazes na busca de novos horizontes.

São portadores incansáveis da justiça, da solidariedade e da paz!



## Notas

1. TORRES, Ricardo Lobo, *Cidadania Multidimensional na Era dos direitos In: Teoria dos Direitos Fundamentais*, Org., p. 309-311.
2. FALK, Richard, “El Declive de la ciudadanía en una Era de Globalización”, in *Globalización y derechos humanos en América Latina*, p.242.
3. Sobre o Direito Internacional dos Direitos Humanos ver TRINDADE, Antonio Augusto Cançado. *Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos e PIOVESAN, Flávia. Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional*.
4. KANT, Immanuel, *Doutrina do Direito*, p. 201.
5. KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua, um Projeto Filosófico In: A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, p.137.
6. KANT, *Doutrina do Direito*, p. 202.
7. KANT, *A Paz Perpétua*, cit., p.119-171.
8. Nesse sentido ver TOSI, Giuseppe, quem explica em relação ao Projeto Filosófico kantiano: *Num primeiro momento (1793), Kant acredita que o “único remédio” ao estado de guerra entre as nações seria a criação de um Estado Universal dos Povos; posteriormente, (1795/96), passa a defender não mais um Estado Universal dos povos, mas uma Federação Universal de Estados livre. Numa passagem da mesma obra, Kant justifica esta mudança de enfoque, afirmando que a idéia de um estado mundial seria em tese a melhor, mas poderia parecer irrealista, e por isso é preferível adotar como seu sucedâneo a idéia de uma federação*. In: *Realismo e Cosmopolitismo. Livro ALFA*. p. 4 e 5.
9. KANT, *A Paz Perpétua*, cit., p. 127-136
10. KANT, Id. p.137.
11. Id. p. 137-138
12. Id. p.138.
13. Tal como prescreve a nossa Constituição Federal, o estrangeiro faz jus à mesma proteção à saúde, ao mesmo acesso ao judiciário, ao mesmo direito a educação, etc. que o cidadão nacional.
14. KANT, *A Paz Perpétua*, cit., p. 164.
15. RABENHORST, Eduardo R., *Direitos Humanos e Globalização Contra-hegemônica: notas para o Debate In: Direitos Humanos: os Desafios do Sex. XXI*, p. 20.
16. Ver TOSI, Giuseppe. *Realismo e Cosmopolitismo (IV Seminário Internacional de Direitos Humanos, Projeto Alfa)*, para uma melhor compreensão do Cosmopolitismo.
17. HABERMAS, Jürgen, “A Idéia Kantiana de paz perpétua - à distância histórica de 200 anos”, in *A Inclusão do Outro*, p. 200 e ss. Ver também Danilo Zolo. “Do Direito Internacional ao Direito Cosmopolítico. Uma Discussão com Jürgen Habermas”, (mimeo) p.1.



18. GUZMÁN, Vicente Martinez, “Políticas para la Diversidad Hospital contra Extranjería”. [Convergência n. 33](#) st/dez 2003.
19. BAUMAN, Zygmunt, *Globalização - as conseqüências humanas*.
20. MAZZUOLI, Valério de Oliveira, *Direitos Humanos & Relações Internacionais*, Campinas, Agá Júris Editora, 2000, p. 217.
21. CANCADO TRINDADE, Antonio Augusto, *Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos*, p. 20-26.
22. NIKKEN, P., *Código de Derechos Humanos*, pp. 21-23.
23. Opinião Consultiva sobre “Reservas à Convenção para a Prevenção e Sanção do Delito de Genocídio - *Rec. CIJ-1951*, p. 53.
24. SIMMA, Bruno. “International Human Rights and General International Law a comparative Analysis”, Ver. Também nesse sentido RAMOS, André de Carvalho, *Direitos Humanos em Juízo*, entre outros.
25. OIM, *Migraciones y Protección de los Derechos Humanos*, p. 14
26. *A Paz Perpétua*, cit., p. 140.
27. “Políticas para la Diversidad Hospital contra Extranjería”, cit.
28. KANT, Doutrina do Direito, cit., p. 202.
29. SANTOS, Boaventura de Souza dos, “Uma concepção multicultural dos direitos humanos”, Lua Nova. Revista de cultura e política. São Paulo, n.39, 1997, apud Rabenhos cit.
30. FALK, Richard, cit., p. 260-262
31. MORAIS, José Luís Bolzan de, *De sonhos feitos, desfeitos e refeitos vivemos a globalização. Direitos Fundamentais Sociais, Estudos de Direito Constitucional, Internacional e Comparado*, p. 67-8.
32. KANT, *A Paz Perpétua*, cit. p.140.
33. Apud Zolo, cit.
34. LAFER, Celso, “Globalização Econômica, Políticas Neoliberais e os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais”. Disponível em [DHnet - Direitos Humanos na Internet](#).
35. SOARES, Guido Fernando Silva, “Raízes históricas das normas internas de proteção aos estrangeiros - Os Direitos Humanos e a proteção dos Estrangeiros”. Revista de Informação Legislativa, Brasília, DF: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, a.41, n. 162, abr./jun. 2004 (Edição especial comemorativa dos 40 anos).
36. Ver. World Migration Report 2008: *Managing Labour Mobility in the Evolving Global Economy (Relatório Mundial sobre Migração 2008 - OIM)* de 02.12.2008.
37. REDPATH, Jilyanne, Representante da OIM na 60ª SESSÃO da Comissão de Direitos Humanos, Item 14ª: do Relatório da Sessão - *Direitos dos Trabalhadores Migrantes*, 8 de Abril de 2004. (Arquivo de Documentos da OIM, 2004).



38. Convenções Internacionais para a Proteção dos Refugiados, o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados e as leis nacionais de proteção aos refugiados.

39. Resolução 45/158/ONU.

40. MÁRMORA, Lélío, Seminário Migrações: *Exclusão ou Cidadania?* Brasília-DF de 25 a 27 de setembro de 2003. CEM. Em: [www.migrações.com.br](http://www.migrações.com.br).

41. No Brasil, o estrangeiro, mesmo com residência permanente, tem seus direitos políticos negados pela Constituição Federal (Art. 14, parágrafos 2º e 3º).

42. MÁRMORA, Lélío, *Derechos Humanos y Políticas Migratorias*. In: *Nuevas Dimensiones en la Protección del Individuo*, p. 78.

43. HUGO, Graeme, “Migrações Internacionais Não-documentadas: Uma tendência global crescente.” Revista Travessia, n. 30, São Paulo: CEM. Jan./Ab.98. Ano XI p.5/7.

44. PIOVESAN, Flavia, in: [\*Perspectivas para uma Justiça Global\*](#), Rede Social de Justiça e Direitos Humanos.

45. TORRES, A *Cidadania Multidimensional*, cit. p. 309-311.

46. RAMOS, cit. p. 39.

47. CASSESE, Antonio, *Los Derechos Humanos en el Mundo Contemporáneo*. p.236-237.

48. Conhecido como Tratado da União Europeia (TUE), atribuiu aos cidadãos dos Estados-Membros o Estatuto de Cidadão Europeu ou cidadania europeia.

49. ZOLO, Danilo, *La cittadinanza, Appartenenza, identità, diritti*, p.42.

50. BOBBIO, A *Era dos Direitos*, p.25/26.

51. LAFER, Celso, “Paz, direitos humanos e multiculturalismo”. [\*Jornal da Ciência, órgão da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência\*](#).

52. LAFER, id.

53. GUZMÁN, “Políticas para la Diversidad”, cit.

54. VAINER, Carlos B., “A violência como Fator Migratório: silêncios teóricos e evidências históricas”, Travessia n. 25 Maio-Ago,96 p.5/9.

55. Misionário scalabriniano, Centro Pastoral dos Migrantes.

### **Referências bibliográficas**

ANDRADE, José H. Fischel de, *Direito Internacional dos Refugiados*, Rio de Janeiro, Renovar, 1996.

BARRENNE, Jeannette Irigon et al., *Nuevas Dimensiones en la Protección del Individuo*, Santiago de Chile, Ed. Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile, 1991.

BAUMAN, Zygmunt, *Globalização - as conseqüências humanas*, Rio de Janeiro, Jorge Zabar, 1999.



- BOBBIO, Norberto, *A Era dos Direitos*, Rio de Janeiro, Editora Campus, 1992.
- BONET PÉREZ J., *Las políticas migratorias y la protección internacional de los derechos y libertades de los inmigrantes*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2003.
- CARRILLO SALCEDO J.A., *Algunas reflexiones sobre el valor jurídico de la Declaración Universal de Derechos Humanos* In: *Hacia un nuevo orden internacional y europeo*. Homenaje al profesor M. Díez de Velasco, Madrid, Tecnos, 1993.
- CASSESE, Antonio, *Los Derechos Humanos en el Mundo Contemporáneo*, Barcelona, Ariel, 1991.
- FALK, Richard, *El Declive de la ciudadanía en una era de globalización*, in *Globalización y derechos humanos en América Latina*, Bogotá, Colombia, Ed. Santillana, 1999.
- FERRETTI C.FARENA, Maritza Natalia. *Brasil, país de migrantes?* In *Políticas Migratórias* (org) Teresa Sales. São Carlos, EdUFSCar, Editora Sumaré, 2002, p. 139-146.
- FERRETTI C.FARENA, Maritza Natalia. *O Combate ao Trabalho Escravo no Brasil*. Boletim dos Procuradores da República, Ano VI, n. 66, março, 2005, p.25/27.
- GUZMÁN, Vicente Martinez, “Políticas para la Diversidad Hospital contra Extranjería”, [Convergência n. 33](#) st/dez 2003 UAEM México, Universitat Jaume I. Bancaixa Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz.
- ILO - Internacional Labour Organization “Challenging Discrimination in Employment: A Summary of Research and a Compendium of Measures”, OIT, Genebra, 2000.
- LYRA, Rubens Pinto, (organizador). *Direitos Humanos - Os Desafios do Século XXI*. Brasília, Jurídica, 2002.
- KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 1990.
- KANT, Immanuel, *Doutrina do Direito*, 2ª, Edição, São Paulo, Ícone editora, 1993.
- HABERMAS, Jünger, *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*, São Paulo, Edições Loyola, 2002.
- MÁRMORA, Lelio, *Las políticas de migraciones internacionales*, Buenos Aires, Alianza Editorial S.A., 1996.
- MAZZUOLI, Valerio de Oliveira, *Direitos Humanos & Relações Internacionais*, Campinas, Agá Júris Editora, 2000.
- LAFER, Celso, “Globalização Econômica, Políticas Neoliberais e os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais”. Disponível em [DHnet - Direitos Humanos na Internet](#).
- MITCHEL, Christopher, “The Significance of the September 11, 2001 Terrorist Attacks for US-Bound Migration in the Western Hemisphere”, *International Migration Review*, Vol.36, n. 1. Spring. 2002.



- NIKKEN, P., *Código de Derechos Humanos*. Editorial Jurídica Venezolana, Caracas, 1991.
- MORAIS, José Luís Bolzan de, “De sonhos feitos, desfeitos e refeitos vivemos a globalização”, in *Direitos Fundamentais Sociais, Estudos de Direito Constitucional, Internacional e Comparado*, Renovar, Organização Ingo Wolfgang Sarlet, RJ/SP, 2003.
- OIM - Organização Internacional das Migrações. *Migraciones y Protección de los Derechos Humanos*. Derecho Internacional sobre las Migraciones, 2005.
- PIOVESAN, Flávia. *Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional*, São Paulo, Max Limonad, 1997.
- RAMOS, André Carvalho, *Direitos Humanos em Juízo*. São Paulo, Max Limonad, 2001.
- SIMMA, Bruno, “International Human Rights and General International Law a Comparative Analysis” in *Collected Courses of the Academy of European Law*, The Hague, London, Boston, 1993, Vol. IV-2, S.153-236.
- SOARES, Guido Fernando Silva, “Raízes históricas das normas internas de proteção aos estrangeiros - Os Direitos Humanos e a proteção dos Estrangeiros”, *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, DF: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, a.41, n. 162, abr./jun. 2004 (Edição especial comemorativa dos 40 anos).
- STALKER, Peter, *Workers without Frontiers - The Impact of Globalization on International Migration*, Ginebra, Boulder CO.: International Labour Office and Lynne Rienner Associates, 2000.
- TARAN, Patrick, “Human Rights of Migrants: Challenges of the new decade”, *International Migration* Vol. 38 No. 6 Special Issue 2/2000 IOM. Disponível em: [Migrants Rights International](#).
- TOSCANO, Roberto, *Interrogantes Éticos sobre la Globalización, Estado Constitucional y Globalización*, UNAM - Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, Rorrúa, 2001.
- TOSI, Giuseppe, “Realismo e Cosmopolitismo nas Relações Internacionais”. IV Seminário Internacional de Direitos Humanos. Projeto Alfa. (sob publicação).
- TRINDADE, Antonio Augusto Cançado, *Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos*. Porto Alegre, Sergio Antonio Fabris Editor, 1.<sup>a</sup> ed., vol. I., 1997.
- TRINDADE, Antonio Augusto Cançado, *A Proteção Internacional dos Direitos Humanos. Fundamentos Jurídicos e Instrumentos Básicos*, São Paulo, Saraiva, 1991.
- TORRES, Ricardo Lobo, (Org.) *A Cidadania Multidimensional na Era dos direitos, Teoria dos Direitos Fundamentais*, 2.<sup>a</sup> edição, Renovar, 2001.
- ZOLO, Danilo, “Do Direito Internacional ao Direito Cosmopolítico. Uma Discussão com Jürgen Habermas Por uma crítica realista ao cosmopolitismo habermasiano”, in *I signori della pace (mimeo)*.



JURA GENTIUM



ZOLO, Danilo, *La Stratègia della cittadinanza. La cittadinanza, Appartenenza, identità, diritti*. Danilo Zolo (editor), 2<sup>a</sup>. Ed., Roma-Bari, Laterza, 1999.

# Este não é o meu lugar

## Direitos humanos e políticas públicas para crianças nascidas atrás das grades

Gino Tapparelli

### Introdução

Este estudo com base em observações empíricas em uma penitenciária feminina focaliza o problema dos filhos de mulheres apenadas sob a perspectiva dos direitos humanos e da formulação políticas públicas. Neste sentido, a análise elaborada e a exploração dos seus nexos com as teorias relativas aos direitos humanos visam ampliar o debate público e contribuir para a formulação de políticas públicas de defesa dos direitos das crianças nascidas em cárcere. Ao longo deste capítulo defende-se que o aprisionamento e a privação da liberdade de uma criança é uma das violações mais graves dos direitos fundamentais do ser humano.

Sabe-se que o primeiro passo para a formulação de políticas públicas de atendimento dos direitos da criança e do adolescente consiste em realizar o diagnóstico da situação, delimitando e especificando o problema. O segundo momento visa à fundamentação teórica da problemática abordada para, em seguida, poder definir diretrizes gerais (CENDHEC, 1999).

Com o propósito de contribuir para o diagnóstico do problema apresentamos a sobrevivência precária das crianças aprisionadas junto à sua mãe no Conjunto Penal Feminino de Salvador (Bahia) e uma reflexão teórica a partir dos direitos fundamentais das crianças, da conceitualização do Estado de Direito e de considerações sobre o sistema penitenciário na sociedade moderna.

### População prisional: dimensão e características

De acordo com o Departamento Penitenciário Nacional - DEPEN (2006) a grande maioria da população carcerária no Brasil é constituída de homens (94%), pretos ou pardos (42%), que não completaram o ensino fundamental (42%) ou analfabeto (6%) e provindo das classes sociais mais baixas. A partir desses dados constata-se que o sistema penal e prisional brasileiro sob a ótica do artigo 5º da Constituição Federal que afirma “que todos são iguais perante a lei”, desvenda uma alta seletividade em relação às camadas menos favorecidas da sociedade.

Em relação à Bahia, os dados do DEPEN de dezembro de 2007 indicam que neste estado há 21 estabelecimentos com uma população prisional de 8.260, sendo 302 mulheres, distribuídos conforme o quadro abaixo:

Quadro 1 - População prisional na Bahia segundo regime penal e sexo					
Sexo	Regime Fechado	Regime Semi - Aberto	Regime Aberto	Situação Provisória	Medida de Segurança



## JURA GENTIUM



Homens	2.755	1.446	196	3.511	50
Mulheres	54	77	13	155	03
Total	2.809	1.523	209	3.666	53

Fonte: Departamento Penitenciário Nacional - DEPEN, dez. de 2007

O Conjunto Penal Feminino de Salvador foi fundado em 08 de março de 1990 (1), (Dia Internacional da Mulher), com uma capacidade inicial de 64 internas. Após várias reformas, alcançou a capacidade para 129 presas nos mais diferenciados regimes penais: fechado, semi-aberto, e aberto, custodiando mulheres presas em caráter provisório ou sentenciadas. O levantamento efetuado em 15 de outubro de 2008 revelou a presença de 140 internas, com uma superlotação de 11 vagas.

Em relação ao espaço físico, o prédio é composto de oito galerias com oito celas com duas comarcas cada, um pátio e uma área coberta. No andar superior temos as salas da Direção, Assistência Social e dos Registros. Além disso, há a sala para atendimento Jurídico, sala de reuniões, lugares para as atividades laborativas, educacionais, copa, área externa e sala de espera.

O corpo administrativo é formado pela Direção, Diretor Adjunto, Secretário, vinte Agentes Penitenciários, Coordenador das atividades laborativas, Assistente Social, Psicólogo e Serviço Médico. Quanto à dinâmica do trabalho técnico há no regulamento interno um completo detalhamento das atribuições de cada função.

Das 140 internas 88 foram processadas e 52 sentenciadas, entre elas há 12 estrangeiras processadas e duas sentenciadas. Há cinco internas no Hospital de Custódia e Tratamento psiquiátrico, destinado aos doentes mentais e aos portadores de algum transtorno mental. No regime semi-aberto há 40 internas entre elas uma estrangeira, tendo somente uma interna condenada em regime aberto. A partir da data de entrada no Conjunto Penal Feminino, pode-se apresentar o seguinte quadro que revela o tempo de permanência das internas:

<b>Quadro 2 - Mulheres apenadas no Conjunto Penal Feminino de Salvador por ano de detenção</b>	
Ano	Presas
2002	06
2003	05
2004	05



## JURA GENTIUM



2005	08
2006	16
2007	28
2008	72
Total	140

Fonte: Coordenação Conjunto Penal Feminino / 2008

Pode-se observar que o maior número das apenadas se concentra nos anos 2007 e 2008. A maioria delas pertence ao estrato mais pobre da população, são afro-descendentes, apresentam baixo nível de escolaridade, têm outros filhos com menos de 18 anos, situação matrimonial estável e companheiros envolvidos em situação criminal.

Entre as atividades laborativas desenvolvidas sem direito à remuneração, mas com o benefício de remissão da pena, há a faxina realizada por 56 internas, com a distribuição mensal das atividades. Existem duas fábricas (Fábrica de Fitas Winter-Print e uma de produtos ortopédicos em funcionamento que empregam 11 internas com direito à remuneração de 75% do salário mínimo e remissão de pena. O setor de costura desenvolve o trabalho com duas internas treinadas que confeccionam fardamento. Além disso, as internas realizam trabalhos artesanais nas próprias celas e as peças são vendidas durante os dias de visitas ou em exposições.

As atividades de Arte e Educação oferecem os cursos de: Aceleração I e II, Cabeleireiro, Pano da Costa, Português para estrangeiras, Yoga, Inglês, cuja instrutora é uma interna e do qual participam três alunas e Canto. Para as internas no regime semi-aberto é oferecido pelo presídio um curso de natureza diferenciada sobre Liberdade e Cidadania. Há também o culto das igrejas evangélicas e católicas.

No Conjunto Penal Feminino de Salvador, atualmente encontram-se 26 mães com crianças de zero a dois anos, dessas, 5 crianças permanecem presas. Por determinação deste presídio as crianças permanecem encarceradas até a idade de seis meses, após este período, elas vão para a casa de parentes ou são entregues à creche “Nova Semente”, situada fora do Complexo Penitenciário, que atende também crianças do bairro vizinho.

O serviço médico do presídio atende a todas as internas e oferece os medicamentos prescritos. As grávidas fazem exames e acompanhamento pré-natal. Todas as que são mães hoje se encontravam grávidas antes de serem internadas. Não há casos de gravidez dentro da prisão, pois há um rígido controle da fecundidade ao interior do estabelecimento. Já em relação às crianças nascidas no cárcere não há nenhum atendimento, nem pediatra, nem remédios.



### **Crianças encarceradas**

Apesar do presídio em estudo ter sido construído como unidade prisional feminina, este mais se assemelha àqueles destinados aos homens, pois as mulheres grávidas e as mães que amamentam o fazem em situações bem peculiares e precárias. Isto porque a planta física e a organização da instituição não contemplam as necessidades ligadas à maternidade.

Em relação ao aprisionamento e à continuidade da família, constata-se que se o pai está preso, a mãe toma conta dos filhos, quando a situação contrária, o encarceramento da mãe, desestrutura completamente o núcleo familiar. Há também outras implicações decorrentes do ato de aprisionamento que afetam o conjunto dos familiares. A esse respeito, uma avó que trabalhava “em casa de família”, declarou ter perdido o emprego assim que “a patroa soube que a menina foi presa”.

As mulheres grávidas raramente recebem um atendimento adequado antes e depois do parto. Não se têm em consideração as necessidades de uma dieta particular para as mulheres grávidas e a comida oferecida é insuficiente ou inadequada às exigências nutricionais de uma mulher que está amamentando.

As crianças nascem e vivem num ambiente compartilhado com pessoas portadoras de graves problemas de saúde (infecção pelo HIV, tuberculose, doenças de pele e outras enfermidades) sob condições precárias de higiene.

Por outro lado, a prevista separação dos filhos em relação à sua mãe cria um efeito traumático a longo prazo tanto para a mãe quanto para a criança, o qual será abordado mais adiante. (2)

Um estudo realizado na Universidade de Brasília encontrou 289 crianças nascidas de mães presidiárias vivendo nas unidades prisionais no Brasil (SANTA RITA, 2006). Esta pesquisa, realizada entre outubro e dezembro de 2005 em 79 presídios em todos os estados da Federação incluiu informações de 9.631 presidiárias, número que representa 74,5% do total de mães em regime de perda de liberdade no país. Foi observado que o período de permanência das crianças nas penitenciárias brasileiras varia de três meses a seis anos. Os resultados assinalaram que do total de crianças, filhos de mães presas 165 são crianças de 0 a 6 meses; 60 têm idade até 2 anos; 28 permaneceram até 3 anos e 22 ficam internados até 6 anos.

Conclui-se que não há uma padronização em relação ao período de permanência das crianças nas unidades prisionais inspirados em critérios relacionados ao limite etário, à saúde, higiene e os conhecimentos correlatos com o desenvolvimento infantil.

A pesquisa nacional anteriormente referida também revelou ainda que de 717 mulheres presas, 197 estavam grávidas (27,5%); 234 (32,6%) eram mulheres que amamentavam e outras 86 (39,9%) não amamentavam, mas permaneciam com os filhos na prisão.

As leis que asseguram os direitos de mulheres e de crianças, como a Lei de Execução Penal (BRASIL, 1984), que determina que as penitenciárias femininas sejam dotadas de berçário, onde as condenadas possam amamentar seus filhos, são desrespeitadas na maior parte das unidades prisionais brasileiras. De acordo com a mesma pesquisa na



maioria das instituições as crianças permaneciam na cela coletiva junto à mãe (SANTA RITA, 2006).

Deste modo, nas unidades prisionais brasileiras é possível encontrar bebês dormindo em berços improvisados dentro de celas femininas e crianças menores de três anos submetidas ao regime prisional, com horários estipulados até para banho de sol. Na maioria das penitenciárias faltam remédios, ginecologistas e pediatras (SANTA ROSA, 2006).

Em vista da falta de atenção à situação das crianças encarcerada, vale à pena sublinhar o espaço que os tratados de direitos das Nações Unidas dedicam a esse tema e os documentos legais relativos aos direitos das crianças assinados pelo governo brasileiro.

### **Leis, estatutos, convenções e a situação das crianças nascidas em cárcere**

Existe uma ampla documentação tanto ao nível nacional como internacional sobre os direitos da criança em geral e das crianças aprisionadas em particular. Torna-se interessante confrontar o que é estabelecido com o que é vivido pelas mães e crianças dentro do cárcere.

No nível nacional, em ordem cronológica, temos: a Lei nº. 7.210/84 - Lei de Execução Penal; a Lei 7417/85 que trata da anistia para mães de filhos com pena inferior a 5 anos; a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988; a Lei nº 8069/90 - Estatuto da Criança e do Adolescente e o Plano Nacional de Saúde no Sistema Penitenciário (BRASIL, 2003), que visa consolidar uma política e atendimento específico para as pessoas privadas de liberdade.

No nível internacional, podem-se citar: a Declaração de Genebra de 1924, sobre a necessidade de proteção especial à criança e ao adolescente; a Convenção Internacional sobre Direitos da Criança e do Adolescente, adotada pela Assembléia Geral das Nações Unidas em 20 de novembro de 1989, e ratificada pelo Brasil em 24 de setembro de 1990; o Conjunto de Princípios para a Proteção de Todas as Pessoas submetidas a qualquer forma de Detenção ou Prisão, votada também em Assembléia Geral da ONU, em 1988; as Regras Mínimas para Tratamento do Preso da ONU. Inclusive, a Resolução 58/183 da ONU recomendou que os governantes prestassem maior atenção às mulheres que se encontram na prisão, compreendendo questões referentes aos seus filhos.

Vale lembrar que a assinatura e a ratificação dos documentos internacionais por parte do Estado criam deveres e obrigações diante de todas as nações signatárias, de realizar relatórios periódicos sobre a situação dos direitos da criança e do adolescente em nosso país. Como bem salienta PIOVESAN (2003, p. 284):

no sistema jurídico brasileiro, as crianças e os adolescentes gozam de todos os direitos fundamentais garantidos à pessoa humana, tanto aqueles reconhecidos pelo direito interno brasileiro, quanto os previstos nos tratados internacionais de que o Brasil faz parte.

O Estatuto da Criança e do Adolescente (1990) que regulamenta o artigo 227 da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (3) resgata o valor da criança e do adolescente como seres humanos, sujeitos de direito, titulares de direitos especiais e que devem receber total priorização. Os direitos especiais reconhecidos às crianças e



aos adolescentes decorrem da peculiar condição de seres humanos em desenvolvimento. Como preconiza o artigo 3º, as crianças têm direito a uma proteção integral que lhes assegure “todas as oportunidades e facilidades, a fim de lhes facultar o desenvolvimento físico, mental, moral, espiritual e social, em condições de liberdade e de dignidade”.

Precisa ressaltar que essa preocupação para com as crianças e adolescente não é dever somente dos pais, mas de toda a sociedade e, em especial do Estado. Há, portanto, uma rede de proteção prevista em lei que englobaria dimensões políticas, econômicas e sociais que implicaria em revisar prioridades políticas e de investimentos para assegurar os direitos civis, políticos e sociais das crianças e dos adolescentes brasileiros. A esse respeito, Piovesan (2003) salienta que há obrigações dos diferentes órgãos e instituições públicas que deveriam trabalhar de modo articulado no atendimento especial e prioritário a toda criança e adolescente:

destaca-se que os deveres previstos na lei são dirigidos a toda a sociedade, mas deve-se acrescentar que os membros e funcionários do Estado, nas esferas executiva, legislativa e judiciária, nos âmbitos federal estadual e municipal, têm o dever de ofício de cumprir e fazer cumprir tais determinações (PIOVESAN, 2003, p. 290).

Conclui-se que a violação dos direitos da criança por parte do Estado e a não efetivação das normas institucionalizadas, como acontece com as crianças nascida e que vivem presas nas penitenciárias femininas do Brasil, se caracterizam como violência institucional ou violência do Estado.

Por conseguinte, há uma enorme distância entre o texto das leis e das normas com situações concretas ao interior do Conjunto Penal Feminino de Salvador e isso exige um posicionamento crítico diante do cotidiano vivido pelas mães e crianças presas.

Às presidiárias serão asseguradas condições para que possam permanecer com seus filhos durante o período de amamentação (BRASIL, Constituição 1988, artigo 5º).

Os estabelecimentos penais destinados a mulheres serão dotados de berçário, onde as condenadas possam amamentar seus filhos. (BRASIL, Lei de Execução Penal, artigo 83).

A penitenciária de mulheres poderá ser dotada de seção para gestante e parturiente e de creche com a finalidade de assistir ao menor desamparado cuja responsável esteja presa. (BRASIL, Lei de Execução Penal, artigo 89).

Chegada a hora do parto, a interna é escoltada pela polícia militar até o hospital, onde permanece num quarto separado, sempre vigiada. As policiais mulheres, em geral, não colocam as algemas, ficam entretendo-se com a parturiente dentro do quarto, enquanto os homens ficam do lado de fora. Às vezes, segundo os depoimentos das mães, é o próprio médico que exige que sejam tiradas as algemas.

Liberada pelo médico, a mãe com a criança volta à prisão e aí começa uma nova vida com novas e inúmeras dificuldades. A volta à prisão com o recém-nascido significa um retorno às circunstâncias indesejadas, como manifesta uma das mães: “eu chorei muito porque não queria vir para aqui com meu filho, chorei muito, depois fiquei”.

A penitenciária não tem creche, berçário, berço ou área reservada para os bebês. A criança dorme com a mãe, segue o ritmo, os horários, a disciplina da prisão. Algumas



## JURA GENTIUM



internas fumam cigarros de maconha e o ar se torna impregnado e impróprio. “Como tem três pessoas [na cela], eu dormia na comarca com ela (a criança) e a outra (interna) no chão”. À tardezinha, as portas e as grades de ferro da cela e da galeria são fechadas e se avizinha a hora do pranto, como confirma uma mãe. Durante a noite ela tem que abafar o choro da criança, pois as outras internas queixam-se da “zoada” [ruído]. Na galeria não há lugar para passear. A luz permanece apagada durante a noite, sendo o peito da mãe o único consolo ao bebê que chora.

Nenhuma criança ou adolescente será objeto de qualquer forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão, punido na forma da lei qualquer atentado, por ação ou omissão, aos seus direitos fundamentais.

(BRASIL, ECA, 1990, artigo. 5º).

Se há necessidade de trocar as fraldas e limpar o recém-nascido, isso é feito na latrina da cela, que, às vezes, se encontra sem água. Na prisão não tem água quente para o banho, as mães pagam dois reais para alugar o fogareiro elétrico de outra interna e assim chegam a aquecer a água do banho. As fraldas e a pouca roupa são lavadas e estendidas nas cordas do pátio. Nos dias de chuva, a roupa fica molhada, úmida, amarrotada, pois não tem o ferro de passar roupa. Os mosquitos deixam o corpo das crianças todo marcado por picadas.

A criança e o adolescente têm direito à liberdade, ao respeito e à dignidade como pessoas humanas em processo de desenvolvimento e como sujeitos de direitos civis, humanos e sociais garantidos na Constituição e nas leis.

Para compensar toda a inadequação do espaço institucional, a criança fica no colo da mãe o dia todo. As outras internas também carregam, abraçam, embalam o recém-nascido que passam-no de colo em colo. A chegada de uma nova criança é motivo de alegria, como declara uma interna, após o retorno à prisão depois do parto: “as meninas ficaram todas alegres, carregando o bebê”. Mas o ambiente prisional não é para criança, assim algumas mães evitam o contato do recém-nascido com as internas, pois há doenças dentro da prisão: infecção pelo HIV, tuberculose, doenças de pele etc. Vale destacar que existe solidariedade entre as internas, chegando a situações em que algumas cedem seu lugar, indo dormir no chão para permitir uma melhor acomodação para a mãe com o bebê. Contraria-se assim o que determina a lei:

A criança e o adolescente têm direito a proteção à vida e à saúde, mediante a efetividade de políticas sociais públicas que permitam o nascimento e o desenvolvimento sadio e harmonioso, em condições dignas de existência. (BRASIL, ECA, 1990, artigo. 7º).

As dificuldades e as peripécias que toda mãe pobre encontra no acesso ao atendimento médico, entre as mães prisioneiras se tornam mais evidentes e cruéis. Neste sentido, o caso de uma das meninas do presídio, Alice, é ilustrativo disso. Ela teve refluxo, a pediatra prescreveu uma “USG de abdome superior com *dopper* colorido para pesquisa de RGE”. O serviço interno passou a requisição para o formulário do Sistema Único de Saúde (SUS), a partir daí começou a *via crucis* de Alice. Os Postos Médicos da Prefeitura encontravam desculpas para o encaminhamento do exame à Central de Regulação do Município de Salvador, o Conselho Tutelar apelou ao artigo 136 do Estatuto da Criança e do Adolescente e solicitou a um hospital realizar o exame. O hospital não alcançou a pequena Alice, pobre, negra e presa com a varinha mágica do



“Deus que cura” e negou o pedido. A Promotoria de Justiça da Infância e Adolescência do Ministério Público do Estado da Bahia solicitou um relatório mais detalhado por parte da pediatra e, após entrar em contato telefônico com a responsável da prefeitura, comunicou para ir, após 12 dias, ao Hospital Roberto Santos, na parte da manhã, para marcar a data do exame. O hospital alegou que havia uma “sobrecarga” de pedidos e não recebia mais nenhuma requisição (4).

É dever de todos velarem pela dignidade da criança e do adolescente, pondo-os a salvo de qualquer tratamento desumano, violento, aterrorizante, vexatório ou constrangedor. (BRASIL, ECA, 1990, artigo 18).

Toda criança ou adolescente tem direito a ser criado e educado no seio da sua família natural e, excepcionalmente, em família substituta, assegurada a convivência familiar e comunitária, em ambiente livre da presença de pessoas dependentes de substâncias entorpecentes. (BRASIL, ECA, 1990, artigo 19).

A falta ou a carência de recursos materiais não constitui motivo suficiente para a perda ou a suspensão do pátrio poder.

Parágrafo único. Não existindo outro motivo que por si só autorize a decretação da medida, a criança ou o adolescente será mantido em sua família de origem, a qual deverá obrigatoriamente ser incluída em programas oficiais de auxílio. (BRASIL, ECA, 1990, artigo 23).

Por decisão da penitenciária em Salvador, após seis meses as crianças são tiradas do colo das mães e entregues a algum familiar ou à uma creche. Durante nosso período de observação, a maioria das crianças foi acolhida pelas avós ou pelas tias. Contudo, as mães, quando sentem a aproximação do momento da separação, passam a viver numa dupla realidade: a da ilusão e a da incerteza. Incerteza pelo fato de não saberem com quem a criança vai ficar: “minha mãe vai levar e tomar conta do menino”, “ não sei onde vai acabar”, “ talvez minha tia leva com ela”, “não tenho com quem deixar a menina”. Estas são as declarações mais comuns. Quando a mãe é estrangeira, as coisas se complicam, apela-se ao coração para que a criança permaneça um pouco mais. Cogitam-se possibilidades cheias de situações complicadas e com entraves legais, tipo: talvez o pai possa vir buscar a criança, talvez a avó.

A Lei de Execução Penal (BRASIL, 1984), no artigo 117 aventa outras alternativas admitindo o recolhimento do beneficiário de regime aberto em residência particular quando se tratar de: condenada com filho menor ou deficiente físico ou mental e de uma gestante. Não foram encontrados casos dessa natureza na instituição em foco. A esse propósito, no último Encontro dos Conselhos da Comunidade realizado em Salvador, nos dias 11 e 12 de setembro de 2008, foi apresentada a proposta da prisão domiciliar e monitoramento eletrônico para as mães grávidas e lactantes em substituição à pena de prisão. No mesmo encontro, um palestrante, ao falar das penas alternativas, se posicionou nesses termos: “mais do que uma prisão melhor, o sensato é procurar alguma coisa melhor do que a prisão”.



### **O estado de direito e a naturalização do aprisionamento de crianças**

A partir do quadro exposto, levantamos dois questionamentos centrais para a continuidade desta reflexão: a privação do direito à liberdade e à integridade física e psíquica de uma criança reclusa é compatível com o conceito de Estado de Direito? Manter uma criança presa, devido ao fato de a mãe dela está em situação privada da liberdade, constitui-se numa grave violação dos direitos fundamentais de todo ser humano?

Para tanto é preciso esclarecer o conceito de Estado de Direito e, em seguida, relacioná-lo ao contexto das crianças presas. O Estado de Direito “atribui ao ordenamento jurídico a função primária de tutelar os direitos civis e políticos, contrastando, com essa finalidade, a inclinação do poder ao arbítrio e à prevaricação” (ZOLO, 2006, p.45). O Estado de Direito tem como função básica “a garantia dos direitos fundamentais do indivíduo” (ZOLO, 2006, p. 51).

Os direitos fundamentais são aqueles reconhecidos como naturais, inerentes à própria natureza do ser humano e não dependem do beneplácito do soberano, “e, como tais, invioláveis por parte do detentor do poder público, inalienáveis pelos seus próprios titulares e imprescritíveis” (BOBBIO, 1992, p.74). Ao mesmo tempo, os Direitos Fundamentais são aqueles considerados indispensáveis à pessoa humana e necessários para assegurar a todos uma existência digna, livre e igual.

Esses direitos transferem aos seus titulares o poder de fazê-los valer em âmbito judiciário, também contra órgãos do Estado e a favor do cidadão, uma vez que num Estado de Direito, a autoridade pública tem o dever de reconhecer, tutelar e promover as liberdades fundamentais do indivíduo. (ZOLO, 2006). A partir disso, os direitos fundamentais passam a se constituir em matérias sobre as quais os poderes do Estado não podem dispor, uma vez que se constituem no fundamento de legitimidade do próprio Estado.

Assim a garantia dos direitos fundamentais de liberdade e a implementação dos direitos fundamentais positivos se tornam um dever do Estado e a mesma legitimidade dos poderes constituídos. Sendo assim, não se trata de direitos apenas proclamados, mas de direitos efetivamente protegidos num ordenamento jurídico (BOBBIO, 1996; CADEMARTORI, 1999). No Estado de Direito há, portanto, uma inversão na relação entre Estado e cidadãos:

da prioridade dos deveres dos súditos em relação à autoridade política (e religiosa) passou-se, no decorrer da formação do Estado Moderno, à prioridade dos direitos do cidadão e ao dever da autoridade pública de reconhecê-los, tutelá-los e, enfim, também de promovê-los (ZOLO, 2006, p.32).

Às crianças presas são negados os direitos essenciais, como o direito à liberdade, à dignidade, à igualdade. O artigo 1º da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 afirma que “todos as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos”. Deve ser excluída, portanto, toda discriminação fundada em diferenças específicas como aquelas entre adultos e crianças, indivíduos nascidos em cárcere ou em casa. O artigo 2º da mesma Declaração explicita e aprofunda mais essa igualdade de direitos, afirmando que “toda pessoa tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades



## JURA GENTIUM



estabelecidas nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição”

O direito à liberdade é um direito primário e como tal, não é sujeito a nenhuma limitação, é um direito absoluto e como direito primário é incluyente, isto é, todas as pessoas devem gozá-lo.

A partir dessa perspectiva o aprisionamento de crianças fere profundamente o conceito de Estado de Direito que tem como sua essência e prioridade a defesa dos “direitos do homem” e o dever de garantia dos direitos fundamentais. Nasce, assim, uma contradição entre os direitos das crianças e a situação do aprisionamento de filhos de mães condenadas em regime fechado. Concluindo-se que uma criança do direito à liberdade e à saúde torna-se uma grave violação dos direitos fundamentais e do direito à cidadania.

Outro aspecto a ser considerado é o fato de que o sistema penitenciário é percebido como algo “natural” e como a única alternativa à prática do delito. Em consequência, o aprisionamento de crianças é também aceito como inevitável e como única alternativa uma vez que a mãe se encontra presa. Nasce, portanto, a necessidade de refletir criticamente sobre o fenômeno do mesmo sistema prisional.

O fato de achar natural que a criança fique retida devido à condenação da mãe, dando a sensação de inevitabilidade do aprisionamento de recém-nascidos, canaliza as ações unicamente para a solução de problemas práticos (existência de berçários, lugar para amamentar, creche etc.) como se as instituições penais fossem algo de natural, e sua legitimidade não fosse fundamentada em convenções sociais, como afirma Santoro:

aceitando como um dado de fato a estrutura e a racionalidade das práticas penais existentes elimina-se a necessidade de refletir criticamente sobre os fundamentos do sistema punitivo. Uma vez aceita a indelével delicto-castigo como algo de “natural”, não resta nada senão garantir que o castigo não viole o “sentido de humanidade”, e não seja “desumano” (SANTORO, 2004, p. 4).

Em geral as leis e as convenções objetivam a melhorar o ambiente das prisões, exigindo espaços reservados e creches para os bebês, visando à humanização da permanência das crianças dentro da prisão. Não é contestado o fato de que uma criança esteja presa atrás das grades, isto é visto como algo “natural” e não como uma violação dos direitos fundamentais e da cidadania da criança e contrário ao conceito de Estado de Direitos.

A esse respeito é oportuno se reportar à declaração de um responsável da organização internacional que presta sua solidariedade no campo da saúde, Médicos Sem Fronteiras:

na política internacional [...] a ação humanitária conquistou uma forma de quase monopólio da moral e da ação internacional. É essa situação que nos queremos denunciar. A intervenção humanitária representa a expressão melhor da humanidade, se está junto à ação política e à justiça. Na falta dessas, a ação humanitária é destinada à falência e acaba, sobretudo no caso de grandes crises que encontra ressonância nos *media*, para ser um instrumento da política internacional, do artifício que tranqüiliza as consciências (MARCON, 2002, p.62, tradução livre).

Nesse sentido, o ECA, superando a visão preconceituosa, repressiva e assistencialista do Código do Menor, coloca como fundamento a “doutrina da proteção integral” para todas



as crianças e institui uma nova concepção do status da criança como sujeito e não como objeto de direitos.

Entretanto, as crianças em situação de encarceramento se tornam objeto de caridade. A política é a verdadeira ausente. As organizações não-governamentais são convidadas a não se envolverem em política. Nasce, assim, a necessidade de reafirmar, embora pareça redundante, que as crianças nascidas e que vivem atrás das grades se encontram numa situação especial, debaixo da responsabilidade direta do Estado que, nesse caso, se constitui como o maior violador dos direitos de quem tem o dever de proteger.

Para pensar ao criar alternativas vamos nos apoiar no estudo realizado pela Representação Quaker junto a ONU que coloca alguns questionamentos que podem ser motivo de reflexão e objeto de propostas concretas para a realização de políticas públicas para as crianças que vivem com as mães atrás das grades nas penitenciárias feminina do Brasil. Apresentam-se, aqui, numa transcrição livre, algumas das perguntas que esse estudo sugere a respeito dessa problemática:

Qual o impacto que o aprisionamento causa na vida da criança? Como preparar a mãe e os familiares que vão receber o recém-nascido após a permanência na prisão? Há alternativas, sem a privação da liberdade, que dêem apoio à maternidade e ao desenvolvimento da criança? Quais são os direitos de uma criança quando a mãe está presa ou detenta? Em relação aos direitos da criança, quem é o responsável para garantir que se respeitem e como conseguir isto? Em que etapa o sistema de justiça compartilha a responsabilidade de garantir o acatamento dos direitos da criança ao considerar as questões de detenção ou encarceramento da mãe? Existe a obrigatoriedade de investigar se a mãe tem filhos antes de estabelecer uma detenção preventiva ou no momento de ditar a sentença? Há controle das obrigações e das medidas a serem tomadas para garantir a proteção dos direitos das crianças? (The Quaker United Nations Office, 2005).

As modalidades punitivas das sociedades modernas colocaram a problemática do castigo no quadro das relações entre o indivíduo e a autoridade política. Ao analisar as modalidades punitivas modernas, Santoro (2004) caracterizou a corrente revisionista dos anos setenta de “hermenêutica do suspeito”, pois, por baixo dos ideais reformistas e dos valores éticos, estão os interesses econômicos, a vontade de poder e as culturas sociais.

Para tanto, é necessário refletir-se que a população interna da Penitenciária Feminina de Salvador e do Brasil em geral, é constituída de mulheres que pertencem às camadas mais pobres da população, àquelas que Darcy Ribeiro (1997) identifica como as classes oprimidas, marginalizadas, formadas principalmente de negros e mulatos, moradores das favelas e periferias da cidade. Cidadãos que fazem parte da comunidade política nacional apenas nominalmente e “na prática ignoram seus direitos civis ou os têm sistematicamente desrespeitados por outros cidadãos, pelo governo, pela polícia e não se sentem protegidos pela sociedade e pelas leis” (CARVALHO, 2008, p. 216).

É significativa, a esse respeito, a visão social que preso não tem direito e que “filho de marginal é marginal também”. Embora o preso seja reconhecido, no plano jurídico, como portador de direitos e obrigações, a sociedade ainda o enxerga como uma pessoa destituída de qualquer direito. Nascem, assim, os estereótipos e os estigmas das crianças



filhas e filhos de presas. O depoimento de tortura de uma presa revela claramente esta atitude: “Um dos torturadores falou, me lembro ainda como fosse hoje, falou assim: - tá grávida, né? mata o filho dela que vai ser outro marginalzinho”.

A caracterização da população carcerária como pertencente aos estratos mais humildes da sociedade tem sua influência na aplicação das penas. Pois a aplicação das penas tem relação direta com a classe social. Como bem demonstraram Rusche e Kirchheimer (1978) ao estudar em que medida o desenvolvimento dos instrumentos punitivos é determinado pelas relações sociais fundamentais. Há uma distinção de classe na lei penal com penas diferentes para patrões e escravos, para nobres e plebeus. A pena muda de acordo com a distinção de classe, ela está fundamentada na classe social do réu e da parte lesionada. Mais as massas se tornam miseráveis, mais severas e arbitrarias se faziam as penas com a finalidade de afastá-las do delito. A crueldade em si mesma é um fenômeno social que pode ser compreendido somente a partir das relações sociais dominantes em um período determinado (RUSCHE- KIRCHHEIMER, 1978). Vem daí que o encarceramento de crianças pobres, negras e/ou estrangeiras só é possível numa sociedade discriminadora e profundamente estratificada.

### **Considerações finais**

Esta breve análise tinha como objetivo dar visibilidade ao problema específico das crianças aprisionadas sob a perspectiva dos Direitos Humanos e tendo como pontos de referência a documentação relativa aos direitos das crianças, o conceito de Estado de Direito e uma reflexão sobre a “naturalização” das penas de privação de liberdade.

O estudo revelou a pouca atenção que é dada às crianças que vivem no cárcere com suas mães. O cárcere não é um lugar adequado para as crianças e as mães grávidas ou lactantes. Para o problema, não há soluções fáceis, mas a complexidade dessa situação não pode ser tomada como desculpa para deixar de proteger os direitos das crianças e das mães na prisão.

A Lei de Execução Penal brasileira que determina a construção de berçários e de um lugar reservado para as mães privada de liberdade não é uma resposta aos direitos estabelecidos na Constituição brasileira, ao conceito de criança sujeito de direito do Estatuto da Criança e do Adolescente, nem às determinações, ao nível internacional, da Convenção sobre os Direitos da Criança e do Adolescente. Não podem ser chamadas medidas humanitárias, pois ferem diretamente os direitos do ser humano. São medidas paliativas, que aliviam o sofrimento, mas mantêm a condição de preso para toda criança que nasce no cárcere. A ação humanitária pode representar a expressão melhor da humanidade se estiver junto à ação política, à justiça e à defesa dos direitos.

Assegurar à criança o direito à liberdade, ao respeito e à dignidade como pessoas humanas em processo de desenvolvimento são princípios que constituem, no dizer de Hannah Arendt, o direito a ter direito. Todavia, a essência de todo direito humano não consiste somente em seu reconhecimento, mas também em sua efetivação prática, como bem acentua Bobbio:

a linguagem dos direitos tem indubitavelmente uma grande função prática, que é emprestar uma força particular às reivindicações dos movimentos que demandam para si e para os outros a satisfação de novos carecimentos materiais e morais; mas ela se



torna enganadora se obscurecer ou ocultar a diferença entre o direito reivindicado e o direito reconhecido e protegido (BOBBIO, 1992, p. 10).

Refletir criticamente sobre a existência e relevância social dessa problemática nos permitirá a construção de políticas públicas que considerem a criança, presa, sujeito de direitos, com absoluta prioridade e tenham como fundamento a defesa dos direitos fundamentais que, num Estado de Direito, exigem a atuação direta e efetiva do Poder Público.

### Notas

1. O Complexo Penitenciário do Estado da Bahia é formado por quatro unidades carcerárias: a Penitenciária Lemos de Brito, destinada à custódia de presos definitivos do gênero masculino em regime fechado; o Conjunto Penal Feminino; o Presídio de Salvador e o Centro de Observação Penal; a esses se acrescenta a Colônia Agrícola Lafayette Coutinho e a Casa de Albergados e Egressos situadas fora do Complexo Penitenciário. Na Bahia, além do Conjunto Penal Feminino em Salvador, existem áreas destinadas à reclusão de mulheres nos Conjuntos Penais de Feira de Santana e Jequié.

2. Para aprofundar a problemática da mulher e das crianças aprisionadas é interessante ler o documento de trabalho de Florizelle O'Connor: *Administración de Justicia, Estado de Derecho y Democracia*, 2004.

3. A Constituição Brasileira de 1988, em seu artigo 227, estabelece que: “é dever da família, da sociedade e do Estado assegurar à criança e ao adolescente, com absoluta prioridade, o direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária, além de colocá-los a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressa”.

4. Vinicius de Moraes, poeta e cantor brasileiro, interpretou magistralmente sentimentos e fantasias de crianças. A partir do poema de sua autoria, elaboramos a paródia a seguir, ilustrativa da situação das crianças que vivem atrás das grades:

Era uma casa muito engraçada, não tinha berço, não tinha nada.

Ninguém podia ficar doente, porque pediatra era ausente.

Ninguém podia fazer pipi, porque fraldas não tinham ali.

Ninguém podia dormir tranquilo, porque mosquito havia naquilo.

Ninguém podia nem chorar, porque mandavam logo parar.

Ninguém podia nem respirar porque maconha estava no ar.

Ninguém podia nascer naquela, porque por certo tinha seqüela.

Ninguém parou para pensar, e os homens os jogaram neste lugar.

Cidadania, justiça, direitos humanos, gritavam todos por debaixo dos panos.

Mas era feita com pouco esmero, na rua dos bobos, numero zero.

### Referências bibliográficas

BRASIL., *Constituição da República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, Senado 1988.

BRASIL., *Lei de Execução Pena*, Lei 7.210 de julho de 1984.



## JURA GENTIUM



BRASIL., *Estatuto da Criança e do Adolescente. Lei 8.069/90*, Porto Alegre, UNICEF, 1995.

CARVALHO, José Murilo de., *Cidadania no Brasil: o longo caminho*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2004.

CENDHEC, *SISTEMA DE GARANTIA DE DIREITOS.*, *Um caminho para a proteção integral*, Recife, Cendhec, 1999.

[\*The Quaker United Nations Office \(QUNO\).\*](#)

MARCON, J., *Le ambiguitá degli aiuti umanitari*, Milano, Feltrinelli, 2002

PIOVESAN, F., *Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional*, São Paulo, Max Limonad, 2002

RUSCHE, G.,-KIRSCHHEIMER, O., *Punição e estrutura social*, Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1999

SANTA RITA, P. R., *Mães e crianças atrás das grades: em questão o princípio da dignidade da pessoa humana*, Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, 2005.

SANTORO, E., *Carcere e Societá Liberale*, Torino, Giappichelli, 2004.

ZOLO, D - COSTA, P. (a cura di), *O Estado de Direito: história, teoria, crítica*, São Paulo, Martins Fontes, 2006.

# La liberté religieuse en tant que droit de l'homme dans l'Islam

Mohammed Amin Al-Midani

## Introduction

La "Liberté" est une des caractéristiques des droits de l'homme en Islam. Les autres caractéristiques sont : l'égalité et la justice.

Pour les croyants, la soumission à Dieu est une libération de l'être humain vis-à-vis de ses semblables, et d'autres soumissions qui peuvent porter atteinte à sa dignité et à sa personnalité. C'est d'abord, une "libération spirituelle" qui est traduite, ensuite, par une capacité de choisir, compte tenu de ce que Dieu nous a dotés de raison et de la possibilité d'agir selon notre choix.

La liberté religieuse est un composant essentiel de la liberté en Islam. Et, cette liberté est reconnue, garantie et défendue par les deux sources principales de la *Charria* ou le droit musulman, à savoir : le Coran (I), et la Sunna ou la tradition du Prophète Muhammad (II). Il n'en reste pas moins qu'il y a quelques sujets délicats liés à la liberté religieuse en Islam (III). Enfin, quelques textes adoptés par les organisations islamiques traitent de la liberté religieuse (IV).

## I - La liberté religieuse dans le Coran

Le Coran se divise en 30 chapitres, et en cent quatorze sourates avec 6236 versets. Quatre-vingt cinq sourates révélées à Muhammad au cours de douze années, cinq mois et treize jours : la durée de son séjour à La Mecque. Ces sourates qui sont appelées les *sourates mecquoises* établissent le dogme musulman. Vingt-neuf sourates révélées à Médine après l'émigration (*hégire*) (1) du Prophète à cette ville, appelées les *sourates médinoises* concernent les rapports entre les musulmans, traçant les règles de la vie sociale et familiale, et contiennent les dispositions générales du droit (pénal, international, etc.). Ce sont, en un mot, les règles de la Cité musulmane. Il est à noter qu'il n'y a que cinq cents versets dans le Coran concernant les questions juridiques. Par contre, il y a 1300 versets concernant les cieux et la terre.

Les sourates du Coran n'ont pas été révélées en une fois, mais quand le besoin s'imposait, à savoir à l'occasion d'un événement particulier. La révélation a été faite par des versets longs ou courts. Selon les docteurs musulmans, cette façon de révéler le Coran raffermissait le cœur du Prophète, et d'autre part, permettait aux compagnons du Prophète d'apprendre par cœur les versets du Coran. A la fin de sa vie, le Prophète a dicté les codifications actuelles du Coran selon l'ordre de Dieu.

Plusieurs versets coraniques traitent de la liberté religieuse :

- " Dis à ceux auxquels le Livre a été donné et aux infidèles : " Etes-vous soumis à Dieu ? " S'ils sont soumis à Dieu, ils sont bien dirigés ; s'ils se détournent. Tu es seulement chargé de transmettre le message prophétique " (2/20) (2).
- " Pas de contrainte en religion ", (2/256).



## JURA GENTIUM



- “ Si Dieu l’avait voulu, il aurait fait de vous une seule communauté. Mais il a voulu vous éprouver par le don qu’il vous a fait ” (5/48).
- “ A moi mes actes, à vous les vôtres. Vous désavouez ce que je fais, et je ne suis pas responsable de ce que vous faites ” (10/41).
- “ Si ton Seigneur l’avait voulu, tous les habitants de la terre auraient cru ” (10/99).
- “ La plupart des hommes ne sont pas croyants, malgré ton désir ardent ” (12/103).
- “ Appelle les hommes dans le chemin de ton Seigneur, par la Sagesse et une belle exhortation ; discute avec eux de la meilleure manière ” (16/125).
- “ Dis : “ La Vérité émane de votre Seigneur. Quel celui qui le veut croie donc et que celui qui le veut soit incrédule ” (18/29).
- “ Appelle donc les hommes à la foi ; marche droit comme on te l’a ordonné ; ne suis pas leurs passions ; dis : “ Je crois à tout ce que Dieu a révélé en fait de Livre. On m’a ordonné d’être juste envers votre Seigneur ! A nous nos œuvres ; à vous vos œuvres. Qu’il n’y ait pas de discussions entre nous et vous. Dieu nous réunira ; vers lui sera le Retour ” (42/15).
- “ Fais entendre le Rappel ! Tu n’es que celui qui fait entendre le Rappel et tu n’es pas chargé de les surveiller ” (88/21-22).
- “ A vous votre religion ; à moi, ma religion ” (109/6).

Nous voulons attirer l’attention sur quelques points très importants et très significatifs concernant ces versets, ce qui nous montre la façon dont le Coran garantit cette liberté :

1. La plupart de ces versets coraniques sont des versets des *sourates mecquoises* (Sourates n° 10, 12, 18, 42, 88 et 109) ce qui signifie que le respect d’autres religions et la liberté religieuse d’autres croyants font partie de la croyance et de la foi des musulmans, et du dogme musulman.
2. Les religions des “ Gens du Livre ”, c’est-à-dire les religions juive et chrétienne, sont les religions reconnues par l’Islam.
3. Il y a une reconnaissance totale et un profond respect d’autres religions que l’Islam. Les versets coraniques parlant de la liberté religieuse commencent toujours par les autres religions avant de mentionner l’Islam, ex. “ A vous votre religion ; à moi, ma religion ” (109/6).

## II - La liberté religieuse dans la *Sunna*

La *Sunna* est constituée par toutes les paroles et actes attribués au Prophète Muhammad. Il s’agit de ses habitudes, de ses règles de conduite, de sa façon de faire ou de ne pas faire, de ses silences à telle ou telle occasion.

La *Sunna* a joué un grand rôle dans l’interprétation des dispositions du Coran, et du développement de ses principes et ses règles. Elle a apporté des solutions aux problèmes



de la nouvelle communauté musulmane. Il reste que sa place est toujours inférieure à celle du Coran dans la hiérarchie des sources du droit musulman.

Si le Coran possède une valeur authentique et incontestable, on peut dire que ce n'est pas le cas pour toutes les paroles les (*hadith*). Ce fut la chose qui poussait d'ailleurs quelques savants musulmans à consacrer leur vie toute entière à chercher, à vérifier et à regrouper dans des ouvrages de savants des (*hadith*) authentiques. Les ouvrages de ces savants sont nombreux, mais les plus célèbres et connus parmi eux sont : *Bukharî* (m. 870), *Muslim* (m. 875), *Abû Dâwûd* (m. 889), et *Tirmidhî* (m. 892) (3).

Plusieurs *hadith* du Prophète Muhammad traitent de la liberté religieuse et du respect d'autres religions :

- “ La foi consiste en ce que tu crois en Dieu, en ses anges, en ses livres, en sa rencontre, en ses Prophètes, et en la future résurrection ”.
- “ Tout homme est atteint par le diable le jour où sa mère l'a enfanté à l'exception de marie et de son fils (Jésus).

D'autre part, le Prophète Muhammad n'a pas hésité à citer les paroles des “ Livres ” d'autres religions. Ainsi, il a dit :

- “ Il est écrit dans l'Évangile : “ Ce que tu prêtes, on te le rendra, et avec la même mesure que tu pèses aux autres, ils pèseront pour toi ”.
- Il est écrit dans la Tora : “ Celui qui veut jouir d'une longévité, et que ses biens s'accroissent, qu'il maintienne le lien de parenté ”.

### III - Quelques sujets délicats liés à la liberté religieuse

#### A. Le changement de religion

Nous allons donner un exemple concernant la question du changement de religion à partir de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948.

L'article 18 de cette Déclaration universelle, stipule : “ *Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement de rites* ”.

Dix Etats islamiques (ce sont les Etats membres de l'Organisation de la Conférence Islamique) ont participé à l'élaboration de cette Déclaration universelle. Ce sont : l'Afghanistan, l'Arabie saoudite, l'Égypte, l'Iraq, l'Iran, le Liban, le Pakistan, la Syrie, la Turquie, et le Yémen. Tous ces Etats islamiques ont voté en faveur de cette Déclaration, le 10 décembre 1948, à l'exception de l'Arabie saoudite qui s'est abstenue, avec 7 autres Etats membres des N.U. à l'époque. Et, le représentant du Yémen était absent lors du vote final.

L'article 18 a soulevé, avant son adoption par l'Assemblée générale de l'O.N.U, de vives protestations de la part des représentants des Etats islamiques concernant la phrase : “ *ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction* ”.



Le représentant de l'Arabie saoudite était à la tête des délégations des Etats islamiques qui ont protesté contre cet article. Il s'est opposé à cette clause concernant le changement de religion. Pour lui, cette clause joue en faveur des interventions politiques étrangères qui se présentent comme des missions pratiquant le prosélytisme (4). Le représentant de l'Egypte s'est joint au représentant saoudien en expliquant que la proclamation, par la Déclaration, de cette liberté de changer de religion, traduit " les machinations de certaines missions bien connues en Orient, qui poursuivent inlassablement leurs efforts en vue de convertir à leur foi les populations de l'Orient " (5).

On comprend bien les motifs de ces missions dites " missions civilisatrices " qui n'ont d'autre but que d'imposer leur " propre conception des droits de l'homme : la conception libérale " (6), dans laquelle se trouve la liberté de changer de religion.

A ces raisons politiques et " civilisatrices ", il faut ajouter l'interdiction stricte faite par la *Charria* d'abandonner la religion musulmane (7).

Mais si nous cherchons les raisons de cette interdiction énoncée par la *Charia*, concernant le changement de religion, nous trouverons ses origines dans les événements historiques qui ont justifié son introduction après l'émigration (*hégire*) du Prophète Muhammad et de ses compagnons de La Mecque à Médine, en l'an 622 de l'ère chrétienne. Les Arabes de Médine se sont convertis dans leur totalité à la religion musulmane, ils étaient unis après une période de rivalité armée. A Médine, il y avait des gens qui se sont convertis à l'Islam dans un premier temps puis ont abjuré semant le doute chez les musulmans en ce qui concerne leur religion et leurs convictions. Le Coran a parlé de cet épisode (8) et a interdit le changement de religion pour faire échec aux tentatives de ceux qui cherchent à faire naître le doute chez les croyants. Dès lors, " nul n'envisagera plus d'adopter la foi islamique sans qu'il ait au préalable mûri sa décision à la lumière de la raison et de la science, et en vue d'une conversion définitive et permanente " (9).

Les docteurs musulmans contemporains, qui parlent aujourd'hui des conséquences de changement de religion, s'efforcent de distinguer deux catégories de personnes : celles pour qui le changement reste une affaire personnelle et privée et qui ne proclament pas ce changement ou ne poussent pas les autres à le faire. Le deuxième groupe est celui dont les personnes cherchent à semer le doute chez les musulmans, à attaquer leur religion ou à troubler l'ordre public à travers leurs gestes, paroles ou publications. Pour la première catégorie aucune intervention n'est justifiée " en ce monde " (10). Par contre, il faut adopter une position ferme concernant ceux qui cherchent à troubler l'ordre public, parce qu'aucune autorité, dans n'importe quel pays, ne tolère les troubles et elle sanctionne toujours les coupables. Nous partageons pleinement, le point de vue de ces docteurs musulmans, car cette position est celle qui reflète le mieux l'esprit du droit musulman qui n'intervient jamais dans la vie privée de l'homme, mais qui la protège au-delà de toute conviction ou croyance (11).

D'autre part, il ne faut pas oublier non plus que la liberté de changer de religion est un élément de la liberté religieuse dans son ensemble et cette liberté peut être restreinte pour différentes raisons à savoir, par exemple, la paix entre les hommes, le respect de l'ordre public.



## **B. Les non-musulmans et la liberté religieuse**

Le statut des non-musulmans en Islam a été traité par ces oulémas musulmans sous l'angle de l'égalité.

Les non-musulmans peuvent pratiquer en pays d'Islam leur liberté de conscience et de religion. On lit dans le Coran: " A vous votre religion; à moi, ma Religion " (109/6), ou encore: " Pas de contrainte en religion! " (2/256), ou encore: " Est-ce à toi (Muhammad) de contraindre les hommes à être croyants? " (10/99), car " Si Dieu l'avait voulu, il aurait fait de vous une seule communauté. Mais il a voulu vous éprouver par le don qu'il vous a fait " (5/48).

## **IV - Les Organisations islamiques et la liberté religieuse**

Il faut faire la distinction entre les textes adoptés par l'Organisation de la Conférence Islamique en tant qu'Organisation inter gouvernementale et les textes adoptés par le Conseil Islamique de Londres en tant qu'Organisation non gouvernementale.

### **A. Les textes adoptés par l'Organisation de la Conférence Islamique**

#### **1. La Déclaration du Dacca sur les droits de l'homme en Islam 1983**

La Déclaration Dacca (12) ne mentionne pas la liberté religieuse malgré son importance et sa place parmi les règles de la *Charria*.

#### **2. La Déclaration du Caire sur les droits de l'homme en Islam 1990**

Aucun article dans la Déclaration du Caire (13) ne mentionne la liberté de croyance ou la liberté de manifester sa religion ! L'article 10 explique seulement qu'" Aucune forme de contrainte ne doit être exercée sur l'homme pour l'obliger à renoncer à sa religion... ". Pourquoi, a-t-on négligé de mentionner la liberté de croyance ?

L'Islam respecte pourtant toutes les religions et interdit formellement toute contrainte dans la religion (14), et plusieurs versets coraniques insistent sur la liberté de religion (15). D'autre part, les règles de la *Charia* protègent la présence des minorités religieuses, surtout les " *gens du Livre* " (juifs et chrétiens).

### **B. Les textes adoptés par le Conseil Islamique de Londres**

#### **La Déclaration islamique universelle des droits de l'homme 1981**

Le Conseil Islamique de Londres a publié, à l'occasion de la célébration du commencement du 15<sup>ème</sup> siècle de l'hégire du calendrier musulman, deux documents : le premier est " *La Déclaration islamique universelle* ", et le deuxième est " *La Déclaration islamique universelle des droits de l'homme* ". Cette dernière a été proclamée, le 19 septembre 1981, par le Secrétaire général de ce Conseil au siège de l'Unesco à Paris.



L'article 13 de cette Déclaration parle du droit à la liberté religieuse : “ Toute personne a droit à la liberté de conscience et de culte conformément à ses convictions religieuses ”.

### Conclusion

Les deux sources principales de la Charria insistent d'une façon claire et nette sur le respect et l'importance de la liberté religieuse en tant que droit de l'Homme en Islam.

L'histoire musulmane contient des exemples concernant le respect de la liberté religieuse des non-musulmans à travers les siècles.

La question de changement de religion en Islam est nuancée aujourd'hui compte tenu des nouvelles interprétations des règles de la *Charria*.

Les Organisations islamiques inter gouvernementales et non gouvernementales n'ont pas mentionné la liberté religieuse dans leurs textes, et c'est le cas de l'Organisation de la Conférence Islamique, ou elles n'ont pas insisté, d'une façon claire et nette sur cette liberté, et c'est le cas du Conseil Islamique de Londres (16).

### Notes

1. Le lundi 12 (*Rabi' al-'awal*) de l'an 1 de l'hégire correspondant au 31 mai 622 de l'ère chrétienne, le Prophète Muhammad arrivait à Médine quittant ainsi sa ville natale La Mecque pour émigrer chez les habitants de Médine marquant le commencement de l'année de l'hégire de l'Islam.

2. *Le Coran. Introduction, traduction et notes* par D. MASSON, Paris, Gallimard, 1967.

3. Voir concernant les sources du droit musulman, Mohammed Amin AL-MIDANI & Ralph STEHLY, “ Islam ” in *Dictionnaire des droits de l'homme*, sous la direction de Joël ANDRIANTSIMBAZOVINA, Hélène GAUDIN, Jean-Pierre MARGUENAUD, Stéphane RIALS, Frédéric SUDRE, Paris, PUF, 2008, pp. 543 et s.

4. *Documents officiels de la troisième session de l'Assemblée générale des Nations Unies*. Première Partie. Questions sociales, humanitaires et culturelles. Troisième Commission. Comptes rendus analytique des séances, 21 septembre - 8 décembre, 1948, note 22, p. 391-392.

5. *Comptes rendus*, AG, 3<sup>ème</sup> Commission vol. 2, 127 séance pp. 391-392 ; A/C3/247 Rev. 1, 9 oct. 1948.

6. Yves MADIOT, *Droits de l'homme et libertés publiques*, Paris, New York, Barcelone, Milan, Masson, 1976, p. 73.

7. “ Ceux qui combattent ne cesseront pas, tant qu'ils ne vous auront pas contraints, s'ils le pouvait de renoncer à votre Religion. Ceux qui, parmi vous, s'écartent de leur religion et qui meurent incrédules : voilà ceux dont les actions seront vaines en ce monde et dans la vie future ; voilà ceux qui seront les hôtes du Feu ; ils y demeureront immortels ”. *Le Coran*, (2/217).



8. “ Une partie des gens du Livre dit : “ Au début du jour, croyez à ce qui a été révélé aux croyants ; à son déclin, soyez incroyables ”. -Peut-être reviendront-ils ”. *Le Coran*, (3/72).
9. Colloque de Riyad (Arabie saoudite). “ *Le Mémoire* ” du gouvernement du Royaume d’Arabie saoudite relatif au dogme des droits de l’homme en Islam et à son application dans le Royaume, adressé aux Organisations internationales intéressées, in Colloque de Riyad, de Paris, du Vatican, de Genève et de Strasbourg sur le dogme musulman et les droits de l’homme en Islam, éd. (Dar al-Kitab al-lubnani), Beyrouth (s.d), p. 57.
10. “ Ceux qui, parmi vous, s’écarterent de leur religion et qui meurent incroyables : voilà ceux dont les actions seront vaines en ce monde et dans la vie future ; voilà ceux qui seront les hôtes du Feu ; ils y demeureront immortels ”. *Le Coran*, (2/217).
11. Voir, Mohammed Amin AL-MIDANI, “ La Déclaration universelle des droits de l’homme et le droit musulman ”, in *Lectures contemporaines du droit islamique. Europe et monde arabe*, Franck Frégosi (dir.). Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 2004, pp. 154-186.
12. Voir le texte de cette Déclaration in Mohammed Amin AL-MIDANI, *Les droits de l’homme et l’Islam. Textes des Organisations arabes et islamiques*. Préface Jean-François Collange, Association des Publications de la Faculté de Théologie Protestante, Université Marc Bloch, Strasbourg, 2003, pp. 69 et s.
13. Voir le texte de cette Déclaration, *Ibid.*, pp. 67 et s.
14. On lit dans *Le Coran* : “ Pas de contrainte en religion ”, *Le Coran*, (2/256).
15. Voir, *Le Coran*, chapitres : 2/256 ; 10/41 ; 10/99 ; 12/103 ; 18/29 ; 109/6 ; 17/70
16. Texte d’une conférence donnée le 4 mai 2009 à Strasbourg lors de la Conférence des Eglises Riveraines du Rhin.

# Contributo allo studio dell'Islam in Europa

Giovanni Cimbalo

## Premessa

In un'Europa nella quale cresce il numero di coloro che non credono e di quelli che non praticano alcun culto (1) l'appartenenza religiosa e le pratiche assumono un'importanza sempre maggiore. Ciò è dovuto al fatto che in società secolarizzate come quelle dei paesi europei l'afferenza a una religione non comprende solo i credenti o i praticanti il culto, ma coloro che culturalmente e sociologicamente fanno riferimento a quell'area comunemente identificata con la denominazione religiosa (2). Ne consegue che quelli che provengono dal Nord Africa sono, per convenzione, mussulmani, quelli che migrano in Europa dall'oriente asiatico, buddisti, quelli che hanno origine nell'Est Europa, ortodossi. Naturalmente spesso non è così e la realtà è molto più complessa di quanto appare: rimane il fatto che il fenomeno viene così percepito e che sulla base di questa percezione si muove non solo l'opinione pubblica, ma perfino i Governi e le istituzioni (3).

L'immagine appena descritta è anche frutto dell'assenza molto frequente di strutture formali di comunità. Nell'emigrazione del secolo scorso verso l'America (sia del Nord che del Sud) vennero create nei paesi di destinazione strutture come sindacati, camere del lavoro, movimenti e organizzazioni politiche, che sovente si caratterizzavano per l'appartenenza linguistica o nazionale, o che tenevano conto della segmentazione linguistica, delle tradizioni e culture di provenienza (4). Né va sottovalutato in questo contesto il ruolo svolto dalle Chiese (5). Queste presenze accompagnarono, caratterizzarono, condizionarono, ma anche facilitarono, l'inserimento dei migranti. Manca, invece, oggi in Italia a molte organizzazioni solidaristiche laiche la capacità di creare luoghi di aggregazione per i migranti, malgrado lodevoli eccezioni (6). Così l'esercizio dei comportamenti scaturenti dalle tradizioni e dalla cultura dei migranti si traduce in pratiche, in esigenze delle quali si fanno portatrici organizzazioni di culto che svolgono la loro azione di supplenza, ben motivate a rappresentare gli interessi e i bisogni suddetti, al fine di radicarsi nel territorio (7). Pertanto il codice presunto di appartenenza a un'area cultural religiosa diviene lo strumento identificativo del gruppo, anche quando questo è diverso da quello dominante nel territorio. Nessuno spazio viene lasciato alle appartenenze dei singoli, dimenticando la dimensione essenzialmente e prioritariamente individuale della libertà religiosa e di coscienza. Così gli afferenti ad un determinato culto - benché numerosi - scompaiono dalla rappresentazione mediatica che viene data di esso in relazione alle aree di provenienza: tutti coloro che provengono dai paesi arabi sono islamici (8) così come i rumeni e i moldavi sono ortodossi (9) e gli albanesi non hanno una caratterizzazione religiosa (10).

Notiamo tuttavia una prima differenza tra i problemi che si pongono in Occidente e quelli che prevalgono nell'Est del continente. Ad Ovest primeggia il problema della gestione della presenza islamica, sia sotto il profilo dei rapporti con l'Islam organizzato che delle pratiche di culto (uso del foulard, edificazione e apertura di moschee, diritto alla preghiera, pratiche alimentari, sepoltura, ecc...) (11). A Est s'impone il problema della convivenza sullo stesso territorio di appartenenti a diverse comunità, caratterizzate



anche religiosamente, che provoca frequenti e persistenti tensioni (12). Il rapporto con i nuovi culti sconvolge la gestione di un territorio provato dagli scontri interreligiosi, e caratterizzato dalla presenza di *enclaves* mono-religiose sul territorio, frutto della pulizia etnica che ha caratterizzato le recenti guerre balcaniche (13). Ciò malgrado, nei nuovi Stati nati dalla dissoluzione jugoslava e negli ex Stati socialisti la composizione del mercato religioso non è mai stata così frammentata e anzi è accentuata dal risorgere di conflitti all'interno dell'ortodossia (14). La scomposizione e ricomposizione dei confini, ma ancor più il riposizionamento di numerose popolazioni sul territorio, rendono il quadro delle appartenenze estremamente mobile (15). Si aggiunga che la grande migrazione verso occidente avvenuta dopo l'apertura delle frontiere del 1992 ha "esportato" questi problemi in occidente, complicando ulteriormente il grado di frantumazione delle appartenenze religiose sul territorio d'Europa (16).

E' in questo quadro, sommariamente descritto, che si collocano le riflessioni che seguono, limitate all'Islam. Ci riserviamo di affrontare in altro momento le problematiche altrettanto complesse e gravide di conseguenza sotto il profilo dell'uguaglianza, della libertà e della pace religiosa che riguardano in particolare gli ortodossi e la presenza dei Rom nell'occidente europeo, sempre più dispersi sul territorio (17).

### **1. Semplificazioni e sviamenti negli studi sull'Islam in Europa**

Non vi è dubbio che una parte consistente dell'immigrazione diretta in Europa occidentale è a maggioranza islamica. Ma di quale Islam si tratta? Sono, infatti, islamici molti africani, ma anche asiatici e, perché no?, statunitensi, ma il loro Islam ha spesso poco a che fare con l'Islam proveniente dalla penisola arabica, non è un Islam militante e nemmeno particolarmente praticante (18). Certamente i segni comuni dell'appartenenza all'Islam sono costituiti da comportamenti, cultura, usi e costumi, festività e pratiche alimentari, pratiche di tumulazione (19). Da qui la richiesta di soddisfare queste esigenze: da quella più elementare di pregare sul luogo di lavoro (20) al diritto di disporre di luoghi di culto (21). Poi, a ben guardare, ci si accorge che anche su questi elementi apparentemente unificanti esiste un'estrema articolazione di comportamenti, quanto mai vasta, che segue percorsi vecchi di secoli, ma che nelle comunità migranti, spesso indotte a una concentrazione territoriale in quartieri o aree ghetto, subisce una mortificante tendenza all'omologazione, che induce a pratiche di culto che sembravano dimenticate sotto la spinta di processi di laicizzazione e che divengono di nuovo strumento d'identità (22). Quanto più grandi sono le differenze socio-culturali e l'emarginazione - magari supportata da una differente pigmentazione della pelle - quanto più è maggiore la tendenza a riscoprire con orgoglio l'appartenenza, anche a costo di doversi sottomettere a pratiche penalizzanti dalle quali ci si era liberati con fatica.

Il ricordo, le tradizioni proprie, le peculiarità di gruppo si attenuano notevolmente nelle seconde, terze e quarte generazioni di migranti, ma quando questo processo non ha il supporto di una nuova identità condivisa, frutto di una positiva relazione con le culture e le tradizioni presenti sul territorio che si sono create per effetto della contaminazione delle diverse esperienze, si assiste alla riscoperta della religione in funzione identitaria e di reazione al contesto sociale ritenuto ostile (23). Ormai deprivati di una cultura e di una



storia propria, questi soggetti “rinascono” alla religione, immaginando un Islam non mediato dalla storia, dalle tradizioni, dalle esperienze e dai secoli, ma assoluto e fondamentalista, trasmesso dal Corano, dalla *shari'a* e dagli *hadit*, nella forma e nella lettura dell' Islam wahabita (24).

Quando gli Stati europei cercano di individuare un interlocutore unico con le comunità islamiche, ignorandone specificità e differenze, aiutano questo processo di desertificazione della storia, del ricordo, delle tradizioni delle singole comunità. Quando gli studiosi, anche quelli di diritto, animati dal rispetto della libertà religiosa, guardano all' Islam con gli occhiali, pressoché esclusivi, dell' Islam arabico e suffragano la strategia della rappresentanza unica, divengono oggettivamente, e a volte inconsapevolmente, fiancheggiatori di un processo di rifondazione su base “ideologica” dell' Islam (25); concorrono a annullare gli effetti del lavoro di assimilazione svolto dalle istituzioni civili verso l' Islam, che storicamente si è sviluppato soprattutto nell' Europa dell' Est e ha dato i suoi frutti con la progressiva inclusione delle comunità mussulmane nel quadro democratico della vita sociale dei diversi paesi (26).

Va ricordato che molti migranti provenienti dall' Est del continente appartengono all' area culturale islamica (27). Portano nelle loro tradizioni, nella loro storia nel loro vissuto relazionale valori d' integrazione, di convivenza, di secolarizzazione delle loro pratiche religiose, dei loro usi, dei loro costumi, del loro vissuto (28). Ebbene costoro vengono ricacciati in un Islam a loro estraneo, perfino nell' architettura dei luoghi di culto (29) e sottoposti a un processo indotto di re islamizzazione: divengono anch' essi dei “rinati”, destinati ad alimentare le fila di quello “scontro di civiltà” vaticinato dai nuovi crociati (30). Fondamentalisti islamici e fondamentalisti cristiani divengono così alleati nell' alimentare lo scontro che viene vissuto come una vera e propria guerra, non solo e non tanto in Europa, ma soprattutto nell' Africa australe, dove forti sono le tensioni tra i movimenti carismatici e l' Islam in espansione, a tutto detrimento della pace di quelle popolazioni e con gravi e irreparabili danni alla cultura di quei popoli (31). Per non parlare dello scontro in atto nel Medio Oriente ormai endemico e di quello vivissimo con l' Islam asiatico che, a nostro avviso, non ha ancora dispiegato tutta la sua potenzialità distruttiva e che rischia di estendersi nei territori cinesi e opera già nelle ex repubbliche sovietiche.

Le considerazioni appena svolte ci hanno portato a individuare tanti Islam, ognuno dei quali è portatore di una propria visione del mondo, di una propria cultura, di usi e costumi con i quali, nell' era della globalizzazione e di un' accentuata circolazione di popolazioni sul territorio, abbiamo il dovere di confrontarci per capire e essere capiti.

## **2. La dimensione globale dell' Islam e l' Islam europeo: caratteri e specificità**

Esiste una dimensione globale dell' Islam spesso trascurata dalla maggioranza degli studiosi italiani ed europei, senza la quale si rischia di praticare un provincialismo culturale che induce a considerare la possibilità dell' esistenza di un Islam unico per ciò che attiene non solo le pratiche di culto, ma anche l' attitudine verso il ruolo dello Stato, dei poteri pubblici e il rapporto con gli altri culti (32). Questa carenza di approccio alle problematiche del mondo islamico si ripercuote in modo devastante in ambito politico e influisce sulle scelte relative alla gestione dei rapporti con le comunità islamiche (33).



Ancor più, ha ripercussioni drammatiche nel vissuto collettivo delle popolazioni autoctone in Europa occidentale, in quanto contribuisce ad alimentare comportamenti xenofobi e al limite del razzismo (34).

Per un approccio culturalmente corretto al problema bisognerebbe innanzi tutto distinguere tra area sociologico-culturale islamica e fedeli islamici. Certamente, l'area sociologico culturale costituisce un aggregato più vasto e poliforme all'interno del quale vive una componente fortemente minoritaria che pratica il culto e lo fa insieme a soggetti appartenenti alla popolazione autoctona convertitisi individualmente all'Islam (35). Costoro, come tutti i neofiti e i converti, sono nella maggior parte dei casi fortemente motivati e finiscono per assumere una posizione di *leadership* all'interno dell'organizzazione religiosa, complice la conoscenza della lingua e il maggiore inserimento a livello sociale (36). La contemporanea presenza di "rinati" all'Islam e cioè di immigrati di seconda e terza generazione, quando non di quarta, con un'identità religiosa in crisi, che riscoprono l'Islam come fattore identitario, induce molti di questi a pratiche religiose fortemente radicali e certamente ortodosse che, estremizzando le posizioni complessive della comunità, mossi dalla forte ambizione a creare gli spazi di sviluppo delle organizzazioni culturali alle quali hanno dato vita, formulano richieste di accordo con lo Stato che garantiscano ad essi possibilità d'istituzionalizzazione della loro presenza e di egemonia verso l'area socio cultura-religiosa di afferenza (37). Divengono essi stessi autoreferenziali: una rappresentanza chiassosa di piccoli gruppi fortemente motivati, che rivendicano il diritto a mantenere e affermare la propria identità. Così le posizioni di rifiuto di una società multiculturale e multi-etnica e quelle di radicale opposizione all'integrazione si sostengono a vicenda, nel comune propendere verso lo scontro di civiltà (38).

Coltivare e consentire la diversità, dare la possibilità di mantenere il ricordo e i valori maturati nella storia dalle diverse comunità, è invece elemento essenziale per garantire l'integrazione sociale e la costruzione di un nuovo amalgama, certamente multiculturale e multi-etnico, in grado di dare un contributo rilevante a una politica di pace e d'incontro tra i popoli (39). Coltivare la specificità delle comunità significa conoscere e apprezzarne la storia, accettarne le differenti pratiche di culto, la visione dell'utilizzazione delle strutture solidali della comunità religiosa, le particolari credenze e tradizioni (40). Significa, soprattutto, rendersi conto che esiste un'area culturale islamica europea autoctona che vive all'interno di associazioni di culto islamiche differenti, che hanno introiettato nell'arco dei secoli la nozione di confessione religiosa, dando vita a organizzazioni di culto che si auto qualificano come tali, con una propria struttura organizzativa, propri ministri di culto, propri dottori della legge, come figure di riferimento, propri magistrati, propri e specifici edifici di culto. Così vive e prende corpo una rielaborazione dei principi religiosi islamici che, lasciando immutati i cinque pilastri dell'Islam, tuttavia interpreta e vive in modo differente la parola di Dio (41).

Se non ci si rende conto di questo fenomeno, se non si coglie l'estrema complessità della composizione dell'Islam in Europa oggi si trasforma di colpo la metà dell'immigrazione di area culturale islamica, proprio in quanto più laica e dotata di pratiche di culto più "compatibili" con abitudini e valori del continente europeo, maturati in secoli di faticoso e a volte sanguinoso confronto, in una massa indistinta di persone, potenzialmente re islamizzabile. Vi è già chi opera in questa direzione: si tratta



di componenti islamiche di matrice araba che considerano l'Europa terra di missione e la reislamizzazione delle persone di cultura mussulmana un obiettivo prioritario da conseguire (42). Questo obiettivo sostegno delle posizioni più radicali e tradizionali dell'Islam arabico si ripercuote soprattutto sulle libertà individuali di coloro provengono da quest'area, alimenta il fenomeno della "rinascita", fa strame di quanto di positivo l'Islam ha dato all'elaborazione della cultura dell'intero continente europeo (43).

### 3. Le radici islamiche dell'Europa

A lungo si è dibattuto e si dibatte sulle radici cristiane dell'Europa (44). Vi è stato poi chi ha proposto di aggiungere il riferimento all'ebraismo, ricordando il grande apporto dato dalla cultura di queste comunità, cosicché le origini del continente sarebbero tributarie della cultura giudaico-cristiana. Da parte laica si è sottolineato l'apporto della cultura illuministica nel plasmare l'identità culturale del continente, soprattutto in materia di uguaglianza e libertà politiche, sociali e individuali e questo costituirebbe un terzo elemento che si amalgama all'interno del crogiolo di fusione con quelli prima citati (45). Tuttavia non sfugge a un'analisi priva di pregiudizi che anche la cultura islamica ha dato un rilevante contributo a questa sintesi di valori ed esperienze. Ciò è avvenuto per quanto attiene il pensiero filosofico, poiché proprio attraverso la cultura araba-islamica d'Andalusia la cultura europea ha recuperato l'eredità greca e latina, la matematica, le scienze. Dagli arabo-islamici l'Europa ha appreso la tecnica del poema e la poesia moderna e profana: le *qasida* descrivevano la natura, la bellezza dei giardini, del vino e dell'amore, dei piaceri della vita, e lo *zagal* cantava la vita delle città e dei mercati, la vita della gente comune e della malavita, quando ancora nelle altre parti d'Europa poesia e letteratura si ispiravano a temi religiosi (46). La musica medioevale ha conosciuto numerosi strumenti e si è rinnovata nella contaminazione con quella arabo-islamica. Né questo apporto si è fermato di fronte al diritto e all'elaborazione degli istituti giuridici, a proposito dei quali l'Islam non si è limitato a trasmettere gli antichi testi, ma ha contribuito a maturare esperienze di governo, istituti giuridici in tutti i campi delle relazioni umane, strumenti per la gestione della cosa pubblica, per il perfezionamento di una rete di sostegno di servizi alla persona che nasce fuori dallo Stato nel mondo bizantino e si perfeziona in quello islamico (47). Questo insieme di fattori ha inciso nell'elaborazione di comportamenti e costumi, tradizioni e usi che costituiscono quell'amalgama, vero patrimonio comune delle popolazioni e della cultura delle sia delle classi colte che di quelle subalterne d'Europa (48). Il forte senso di comunità dell'islamismo è antesignano dell'elaborazione del concetto moderno di comunità, alla quale vanno garantiti collettivamente un insieme di servizi, in un quadro di solidarietà, con un ruolo importante riconosciuto alle formazioni sociali. Non si tratta ancora di diritti universali, ma limitati al popolo dei credenti. Sarà l'illuminismo a introdurre il concetto di diritti universali.

Nel campo delle relazioni con i culti l'Islam si è misurato con le conseguenze della complessità del messaggio religioso, ha elaborato il concetto di pluralismo delle afferenze religiose e, al suo interno, ha assunto consapevolezza delle differenti scuole di pensiero nella lettura del messaggio salvifico del Profeta (49), al punto da accettare l'idea del pluralismo confessionale al suo interno (50). E' l'Islam che dopo aver garantito ai *dhimmî* la libertà religiosa nel proprio spazio vitale, nel *Dār al Islam*, a



condizione che essi paghino la *jizya* (la tassa di religione), ne permette la partecipazione alla vita sociale, senza creare ghetti, lasciando che ebrei e cristiani ricoprano importanti ruoli sociali, sviluppino la loro cultura, vivano le proprie tradizioni (51). Quando ancora gli ebrei sono chiusi nei ghetti d'Europa (52) la cultura ebraica nello spazio musulmano dispiega le sue capacità creative, e anche le Chiese cristiane nello spazio islamico riescono a resistere all'omologazione, mantenendo in vita le loro tradizioni e la loro identità, frutto di secoli di dispute teologiche e di un'originale visione del messaggio di Cristo (53). Ed è così ancora la cultura musulmana a insegnare all'Europa la libertà di approccio al messaggio religioso, accettando di vivere dialetticamente come componente minoritaria in un contesto non islamico, in quell'Andalusia e in quella Spagna nella quale i cattolicissimi ed europei sovrani d'occidente imporranno come risposta a questa disponibilità prima le conversioni forzose di ebrei e musulmani e poi la loro espulsione dal paese (54).

#### **4. L'inclusione delle diverse appartenenze religiose nel vissuto culturale dell'Europa e l'elaborazione dei principi di laicità, pluralismo e tolleranza**

E' pur vero che in Occidente la riforma protestante, spargendo il seme di una professione di fede diversificata, di differenti letture del messaggio evangelico, giunse a consentire che una confessione religiosa potesse perdere nel suo insieme la professione di fede, permettendo ad ogni credente di ritrovare nelle opere e nella propria coscienza il dialogo diretto con Dio. Si ruppe così il monopolio della gerarchia ecclesiastica nell'intrattenere l'esclusivo rapporto con Dio, ma essa pretese, dove era maggioranza, l'adesione di tutti al protestantesimo, negando la possibilità del pluralismo religioso (55). Fu necessario attendere la Rivoluzione francese perché i germi della libertà di religione e dalla religione si sparsero nelle terre d'Europa e del nuovo mondo e si aprissero i cancelli dei ghetti d'Europa, così che l'ebraismo ritrovò libertà d'espressione e d'interazione con la restante parte della società (56). Ad oriente, l'impero ottomano, eroso dal colonialismo e dai nazionalismi balcanici, abolì il califfato (57), divenne una Repubblica e con la rivoluzione kemalista scelse la laicità, giungendo a vietare non solo il velo, ma anche (nel 1927) il fez. Le scelte dei "giovani turchi" fecero sì che all'esterno della Turchia l'Islam europeo imboccasse una diaspora autonomistica a livello etnico-nazionale che gli consentì di disegnare caratteri autonomi e originali. Si rafforzò così quel processo di stesura degli Statuti delle comunità religiose islamiche nazionali, prima unitarie e poi articolate in diverse società o confessioni (58). A fronte di un'Europa occidentale bisognevole ancora di Concordati, incapace - come nel caso italiano - di cogliere le differenze all'interno dei culti diversi da quello cattolico, tanto da varare per essi una legge unica, quella sui culti ammessi, ad Est si scelse la strada del riconoscimento dei diversi culti e del pluralismo religioso: il relativismo illuminista impregnava così di sé il vissuto culturale di quell'Europa, mentre dispiegano i loro effetti i principi di laicità, pluralismo e tolleranza (59).

Le conseguenze della Seconda Guerra mondiale bloccano il processo di evoluzione degli Stati e delle società dell'Est Europa peraltro provati dalle derive autoritarie che li avevano caratterizzati prima della guerra. Costituzioni caratterizzate dalla libertà religiosa si affermano nell'Europa occidentale. Fu necessario quaranta anni perché ad Est sia affermassero i principi di laicità, pluralismo e tolleranza. Solo nel 1992 il



continente sembra ricomporsi con il collasso delle democrazie popolari e socialiste. Si apre così in Europa una nuova stagione per la libertà religiosa e di coscienza. Non si tratta di un parto indolore, perché è anzi travagliato e fatto di pause e dubbi fomentate dalle guerre balcaniche: il continente conosce così la pulizia etnica ammantata anche di motivi religiosi.

Intanto, al rapido sviluppo economico e sociale si accompagna quello delle scienze umanistiche e filosofiche, della scienza e della medicina e questo fa sì che vengano rimessi in discussione valori fondamentali come la vita e la morte (60). Istituti tradizionali come il matrimonio vengono ridefiniti alla ricerca di nuove forme di convivenza affettiva (61). A questa discussione corale partecipano tutte le componenti della cultura europea (62). Sarebbe un esercizio faticoso, ma possibile, quello volto a individuare i diversi apporti che concorrono all'apertura degli istituti giuridici, alla loro rimessa in discussione, in una società che si evolve e cambia rapidamente, fino al punto da rendere incerti i suoi caratteri distintivi per poi scoprire che unica soluzione possibile è il relativismo di valori, il pluralismo e la tolleranza come valori (63). Per vedere gli effetti di questa consapevolezza basta guardarsi intorno e cogliere nell'incertezza e nell'insicurezza il germe vivo di una tensione morale ed etica, della perenne ricerca di nuove sintesi, di nuovi traguardi di fronte alle sfide che lo sviluppo della biologia, della medicina, delle scienze, le modificazioni della struttura produttiva e le trasformazioni conseguenti dei rapporti interpersonali pongono (64).

##### **5. Le prospettive di un'Europa relativista e secolarizzata e il pericolo della caratterizzazione religiosa del territorio**

Nello sforzo di rifondarsi e ripensarsi l'Europa si è data proprie strutture, avviando un processo di progressivo allargamento e di fondazione di una nuova identità unitaria. Si tratta di un processo non lineare, come tutti i processi storici, ricco d'incertezze, di battute d'arresto, ma che costituisce certamente una sfida ai pericoli in agguato e porta con sé uno scontro di interessi e di valori (65). Ma comunque vadano le cose una è certa: la costruzione dell'Europa dovrà fare i conti con la presenza nei suoi territori dell'Islam.

Se le politiche degli Stati continueranno, contro ogni ragionevole motivazione, a considerare l'Islam come una componente esterna al continente, inventando carte dei valori, impegni contrattuali con le comunità, Statuti particolari per consentirne una presenza vigilata nell'ambito europeo, introdurranno un elemento di forte instabilità a livello sociale, che renderà più difficile se non impossibile l'integrazione dei popoli europei in un'unica compagine statale (66). Arrecherà un *vulnus* ai propri principi e alle proprie conquiste di civiltà, rimettendo in discussione acquisizioni come quelle della laicità, del pluralismo e della tolleranza, frutto di secoli di lotte e di conquiste.

Quanto più le istituzioni saranno invece laiche, tolleranti, pluraliste e faranno tesoro di ciò che la sedimentazione delle relazioni sociali ha prodotto in materia di convivenza, quanto più considereranno opportuno un approccio di tipo relativistico, alle tradizioni, ai valori, alle stesse verità rivelate, tanto più si rafforzerà il processo d'integrazione, e il progresso civile e sociale (67).



D'altra parte, il continente ha conosciuto di recente nei Balcani la politica delle verità assolute e dello scontro etnico e religioso. Il risultato è sotto gli occhi di tutti: una guerra dolorosissima e tra le più crudeli, i cui obiettivi di produrre aggregazioni identitarie sul territorio sono falliti all'indomani della conclusione delle ostilità, sotto la spinta economica della comune richiesta di adesione alla Comunità Europea e per effetto della globalizzazione che, non solo ha tolto ogni argine alla circolazione delle idee, ma ha determinato giganteschi spostamenti di popolazione che hanno rimescolato ancora una volta le carte dell'appartenenza etnico religiosa (68).

Malgrado la presenza in ogni paese di forze che operano sul territorio per conservare lo *status quo ante*, a meno di una inversione radicale del ciclo economico e di un totale capovolgimento della struttura produttiva e dei mercati, il processo di integrazione è destinato - malgrado battute d'arresto più o meno lunghe - ad andare avanti e allora sarà opportuno fare tesoro dell'esistenza di un Islam europeo, facendolo entrare nel gioco per garantire un equilibrio compatibile di valori coerente con la storia e le tradizioni del continente (69).

## Note

1. Sulla tendenza a una crescita dell'ateismo o comunque del numero dei non credenti, soprattutto nei paesi dell'Est Europa dopo il 1992, e quindi non per effetto dell'ateismo di Stato vedi: A. De Oto, *Diritto e religione nella Repubblica ceca e in Slovacchia*, in *Libertà di coscienza e diversità di appartenenza religiosa nell'Est Europa*, (a cura di G. Cimbalo e F. Botti), Bononia University Press, Bologna, 2008, pp. 201-202. Lo stesso fenomeno è rilevabile ad esempio in Lituania, mentre mancano dati recenti per gli altri paesi.

2. Quando si usa il termine "area sociologica di afferenza religiosa" ci si riferisce a un ambito di appartenenza ben più vasto e cioè a quello ottenuto tenendo conto di comportamenti che trovano la loro origine nella religione, quali l'osservanza di determinate festività, l'uso di un certo calendario, regimi e abitudini alimentari, struttura dei rapporti familiari, modalità e usi di sepoltura e altri comportamenti e molte convenzioni di carattere culturale come le scelte in materia di etica e bioetica: insomma ad un sistema valoriale e tradizionale complesso che concorre a definire la base dell'identità. Questi valori e pratiche di origine religiose che trasmigrano nella cultura, nelle tradizioni, quando non nel folklore, costituiscono un kit identitario che segna gli ambiti dell'influenza esercitata da un culto. Riteniamo di poter desumere questa definizione da letture di carattere generale quali: R. De Vita, F. Berti, L. Nasi, *Identità multiculturale e multi religiosa*, FrancoAngeli, Milano, 2004, G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi, *Manuale di storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari, 1998; F. Mattioli, *Introduzione alla sociologia dei gruppi*, Edizioni Seam, Roma, 2000; J. Habermans - C. Taylor, *Multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano, 1998

3. Questo comportamento è particolarmente ricorrente per quanto riguarda l'Islam, a proposito del quale molti Governi europei si sono inventate delle Consulte islamiche, quasi che le Costituzioni europee abbiano bisogno, per alcune categorie di cittadini i cui caratteri distintivi sono a priori inaccettabili, di assicurazioni suppletive che si esprimono attraverso dichiarazioni d'impegno al rispetto dei valori costituzionali



sottoscritte da organizzazioni di culto che li rappresenterebbero. Si veda a riguardo l'intervento di R. Aluffi Beck-Peccoz, al convegno *Identità religiosa e integrazione dei Musulmani in Italia e in Europa*, (omaggio alla memoria di Francesco Castro, Roma, 22 maggio 2008), in corso di stampa, al quale rinviamo.

Se è vero che queste Carte dei valori sembrano scaturire dalla preoccupazione per l'inserimento delle comunità islamiche nel contesto dell'Europa occidentale, certamente esse sono il segno evidente di una debolezza e impreparazione progettuale dei diversi ordinamenti nell'affrontare con gli strumenti esistenti il problema, immemori di tutte le esperienze istituzionali maturate nel contesto europeo continentale dai paesi dell'Est Europa che hanno ben saputo integrare tali presenze. G. Cimbalo, *L'esperienza dell'Islam dell'Est Europa come contributo a una regolamentazione condivisa della libertà religiosa in Italia*, [Stato, Chiese e pluralismo confessionale](#); ID., *Religione e diritti umani nelle società in transizione dell'Est Europa*, [Stato, Chiese e pluralismo confessionale](#). Le cosiddette Carte dei valori sono state volute anche dalle diverse organizzazioni di culto formatesi nei paesi occidentali le quali, attraverso questo strumento, perseguono una "selezione" al loro interno e cercano di ottenere uno statuto speciale che le differenzi dalle altre comunità, conservandone i tratti identitari distintivi.

4. Negli Stati Uniti le diverse comunità costituirono spezzoni nazionali di sindacati sia di fabbrica che dell'AFL. Ancor più significativa l'esperienza degli Industrial Workers of the World (IWW) che si posero e realizzarono l'amalgama delle diverse componenti etniche e nazionali del movimento operaio americano. Vedi: A. Dadà, *L'Industrial Workers of the World*, "Ricerche Storiche", XI, 1, 1981, pp. 131 ss.. In generale: R. Vecoli, *The Italian Immigrants in the United States Labor Movement from 1880 to 1929*, in B. Bezza (a cura di), *Gli italiani fuori d'Italia. Gli emigranti italiani nei movimenti operai dei paesi d'adozione 1880-1940*, FrancoAngeli, Milano, 1983, pp 258 ss.; R. Vecoli, *Etnia, internazionalismo e protezionismo operaio: gli immigrati italiani e movimenti operai negli Usa, 1880-1950*, in V. Blengino, E. Franzina e A. Pepe (a cura di), *La riscoperta delle Americhe: Lavoratori e sindacato nell'emigrazione italiana in America Latina 1870-1970*, Teti editore, Milano, 1994.

Per quanto riguarda l'America del Sud basti fare riferimento alla Federación Obrera Regional Argentina (FORA) che raggiunse una considerevole forza e all'interno della quale erano presenti in modo strutturato le componenti nazionali delle singole comunità migranti. D. A. de Santillán *La Federación Obrera Regional Argentina. Ideología y trayectoria*, Editorial Proyección, Mendoza (Argentina), 1971.

5. La Chiesa cattolica si dotò di specifici strumenti per svolgere la propria azione all'interno delle comunità migranti. Si distinsero in quest'opera gli Scalabriniani. Cfr. M. Francesconi (a cura di), *Un progetto di Mons. Scalabrini per l'assistenza religiosa agli emigrati di tutte le nazionalità*, Studi Emigrazione, IX, 1972, pp. 25 ss; G. Rosoli (a cura di), *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo. Atti del convegno storico internazionale (Piacenza, 3-5 dicembre 1987)*, Roma, Centro Studi Emigrazione, 1989; G. Terragni, *Un progetto per l'assistenza agli emigrati cattolici di ogni nazionalità. Memoriale di Giovanni Battista Scalabrini alla Santa Sede*, Studi Emigrazione, XLII, 2005, pp. 159 ss..

6. Un esempio positivo è costituito dalla CGIL che ha dato vita presso numerose Camere del Lavoro a coordinamenti migranti, e così pure la CISL. Questa attenzione si



rinnova oggi in Italia con le iniziative della CARITAS e con quelle di alcune comunità religiose la più nota delle quali è forse quella di Sant'Egidio e tuttavia le iniziative attivate non sembrano sufficienti a rispondere alle necessità.

7. Si assiste all'insediamento nei paesi di destinazione dei migranti delle Chiese e delle confessioni religiose dei paesi di origine. Un caso significativo è costituito in Italia e Spagna dalla Chiesa Ortodossa Romana (BOR) la quale ha recentemente rinnovato il proprio Statuto modificando profondamente le sue strutture all'estero. Sulle modifiche di Statuto: G. Grigoriță, *Lo statuto giuridico della Chiesa ortodossa rumena secondo la legge n. 489/2006 riguardante la libertà religiosa ed il regime generale dei culti, in Libertà di coscienza e diversità ...*, cit., p. 111 ss..

8. Spesso si dimentica che tra le cause dell'emigrazione vi sono anche ragioni di carattere religioso costituite dall'espulsione più o meno forzata di iracheni, palestinesi e nord africani di religione cristiana o di non credenti dai loro paesi di origine. In questo caso a emigrare sono il più delle volte appartenenti alle classi medie che vogliono sottrarsi all'accentuazione del controllo religioso islamico sulla vita politica e sociale dovuto alla crescita del fondamentalismo islamico che sta rimettendo in discussione le stesse radici dell'Islam. Per i paesi europei praticare una politica di separazione e di non integrazione dei migranti significa rispingere queste persone all'interno di comunità ghettizzate e ghettizzanti, innescare un processo di identità-rifugio che produce danni insanabili. Caritas - Migrantes, *Dossier Statistico Immigrazione 2005*, XV rapporto, Immigrazione è globalizzazione, Centro studi e ricerche IDOS, Roma, 2005; M. I. Macioti, E. Pugliese, *L'esperienza migratoria. Immigrati e rifugiati in Italia*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

9. Il mondo ortodosso appare in genere insondabile e sconosciuto e, agli occhi dell'opinione pubblica e degli studiosi occidentali, si presenta come un tutt'uno indistinto. Per aiutare ad orientarsi tra le diverse Chiese ortodosse si legga: T. Petrescu, *La Chiesa ortodossa e la sua attuale organizzazione amministrativa*, in *Libertà di coscienza e diversità di appartenenza religiosa ...*, cit., p. 104 ss.

10. Ignoranza della possibile appartenenza dei migranti albanesi a una religione è assoluta. Essi sono percepiti come privi di qualsiasi afferenza religiosa e ciò non perché avrebbero introiettato gli effetti della politica ateista del precedente regime, ma per una sostanziale indifferenza verso di essi. Ne deriva una sostanziale ignoranza e di un grande disinteresse per i problemi di questi migranti. E' pur vero che la società albanese è oggi fortemente laicizzata e secolarizzata, ma non per questo le popolazioni migranti provenienti da quel paese sono prive d'appartenenza socioculturale alle diverse componenti religiose del paese ben rappresentate dalla distribuzione della popolazione in quattro culti principali: Mussulmani sunniti, mussulmani Bektashi, Ortodossi, Cattolici. Sul punto: G. Cimbalo, *L'esperienza dell'Islam dell'Est Europa ...*, cit..

11. Va ricordato che l'Islam si rappresenta sotto la forma di pratiche di culto, ma anche culturali, che si pongono immediatamente in antitesi con i comportamenti dominanti, producendo un notevole effetto sotto il profilo identitario. Ciò non toglie che i singoli problemi potrebbero essere separatamente affrontati e risolti, evitando che si crei una "massa critica" che da luogo a comportamenti collettivi di carattere identitario. Sono già in vigore provvedimenti legislativi e norme regolamentari la cui applicazione lascerebbe largo spazio al libero esercizio di questi diritti, solo che non si procedesse alla



disapplicazione di fatto di queste norme quando a beneficiarne sono gli islamici. Ad esempio il diritto a disporre di edifici di culto nel nostro ordinamento è incontestabile e appartiene ad ogni culto, ma sovente disapplicato quando riguarda gli islamici. E' invece proprio su queste discriminazioni che i gruppi confessionali fanno aggio per indurre le comunità migranti ad identificarsi con l'Islam e proporsi come difensori dell'area sociologico cultural religiosa alla quale essi fanno riferimento. Per il diritto a disporre di edifici di culto, sia consentito rinviare a G. Cimbalo, *Gli strumenti della multiculturalità: il diritto a disporre di edifici di culto*, in A. Castro Jover - A. Torres Gutierrez (a cura di), *Inmigraciòn, Minorias y Multiculturalidad*, Lejona, 2007, p. 121 ss..

12. La presenza di una consistente minoranza russa in Estonia, divisa nell'obbedienza a due diverse Chiese ortodosse - quella Russa e il Patriarcato di Costantinopoli, i conflitti in Ucraina e in Romania tra le Chiese ortodosse e gli Uniati e ancora il conflitto inter-ortodosso in Macedonia, segnalano una turbolenza che mette in discussione il rispetto dei diritti di libertà di religione e di culto. Sul punto G. Grigoriță, *Autonomie et synodalité dans l'Eglise orthodoxe (les prescriptions ses saints canons et les réalités ecclésiastique actuelles)*, "Studii Teologice", 2009, n.1; K. Petrova Ivanova: *La Corte Costituzionale della Repubblica Macedone dichiara illegittimo l'insegnamento della religione nella scuola pubblica*, [Stato, Chiese e pluralismo confessionale](#).

13. Benché le guerre balcaniche abbiano teso a creare territori religiosamente e etnicamente omogenei, questa distribuzione è messa in crisi dalla crescita sempre più rilevante dei cosiddetti nuovi culti. Il diffondersi di queste presenze sta portando a ripetuti interventi della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, la quale chiede con forza ai Governi di modificare le leggi sulla libertà religiosa e di consentire il pluralismo confessionale, affiancata in questo compito dalla Commissione di Venezia e dal Consiglio d'Europa. Vedi ad esempio: Council of Europe, *Case of Biserica Adevărat Ortodoxă din Ortodoxă din moldova and others v. Moldova* (Application no. 952/03) Strasbourg, 27 February 2007. Si impone in prospettiva un ruolo forte della Comunità Europea nel dirimere questi conflitti, valorizzando le autonomie territoriali in un quadro di generale tutela della libertà religiosa e di coscienza. G. Cimbalo, *L'incidenza del diritto dell'Unione europea sul diritto ecclesiastico: verso un diritto della Comunità Europea* in *L'incidenza del diritto dell'Unione Europea sullo studio delle discipline giuridiche* (a cura di L.S. Rossi e G. Di Federico) Edizioni Scientifiche, Napoli 2008, pp. 213-239.

14. Per un'analisi di questi problemi dal punto di vista della canonistica ortodossa vedi: G. Grigoriță, *Il concetto di Ecclesia sui iuris. Un'indagine storica, giuridica e canonica*, P.A.M.O.M., Roma, 2007.

15. Particolarmente acuto si presenta il problema in Kosovo, dove l'anomalia della procedura seguita per giungere alla sua autonomia e le persistenti forti tensioni con la Serbia costituiscono un problema aperto. Q. Lobello, *La libertà religiosa in Kosovo, ovvero un ossimoro "in fieri"*, in *Libertà di coscienza e appartenenza religiosa ...*, cit., p. 315. Emblematico poi il caso del Montenegro dove si va verso la creazione di una Chiesa ortodossa autocefala. Cfr. J. Frosini - F. Rinaldi, *L'avverarsi della "condizione sospensiva" costituzionale per l'esercizio dello jus secessionis in Serbia-Montenegro*, in *Libertà di coscienza e diversità ...*, cit., p. 169 ss.



16. I conflitti interreligiosi dei paesi d'origine si stemperano, ma non si annullano nell'emigrazione, grazie al contesto secolarizzato e laico nel quale si sviluppano le relazioni tra i migranti. Tuttavia senza attenzione per le loro specifiche esigenze in questo campo da parte dei paesi ospitanti si allarga l'area di sradicamento socio-culturale, producendo comportamenti di disadattamento che ostacolano fortemente i processi d'integrazione. M. Ambrosini, *Gli immigrati e la religione: fattore di integrazione o alterità irriducibile?*, FIERI - Forum Internazionale ed Europeo di Ricerche sull'Immigrazione, Milano, 2005; A. Colombo, G. Sciortino, *L'immigrazione in Italia. Assimilati o esclusi: gli immigrati, gli italiani, le politiche*, il Mulino Bologna, 2004.

17. Mentre per quanto riguarda gli ortodossi facciamo riferimento alla bibliografia fin qui utilizzata, per ciò che concerne i Rom va detto che benché essi si adattino in genere a condividere la religione di maggioranza del paese ospitante e siano animati da una forte tolleranza in materia religiosa, afferiscono all'ortodossia o all'Islam pur avendo costruito una propria mitologia non priva di influssi dell'ebraismo. Vedi l'affascinante viaggio nel mondo dei miti e delle tradizioni Rom in *Traditions, coutumes, légendes des Tsiganes Chalderash*. Textes recueillis par le R. P. Chatard présentés par Michel Bernard, La Colombe, Paris, 1959.

18. *Islam Plurale*, (a cura di M. El Ayoubi) Edizione Com-nuovi tempi, Roma 2000; M. Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam*, Princeton University Press, Princeton, 2007.

19. L'afferenza all'area culturale islamica traspare in modo spesso evidente dagli abiti indossati, dai regimi alimentari praticati, dalle relazioni interpersonali e familiari. Tuttavia, benché questi elementi siano condivisi e vissuti, si crea una continua tensione tra mantenimento dell'identità e timore-desiderio di integrarsi, sensazioni e sentimenti ben descritti da A. Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Cortina, Milano, 2002.

20. A. De Oto, *Precetti religiosi e mondo del lavoro. Le attività di culto tra norme generali e contrattazione collettiva*, Ediesse Roma, 2007, *passim*.

21. Molto si è discusso e si discute del diritto di disporre di luoghi di culto, diritto che nel nostro ordinamento è indipendente dall'aver stipulato un'Intesa con lo Stato ai sensi dell'art. 8 Cost. La funzione di tali edifici va spesso al di là della soddisfazione delle esigenze di celebrazione del culto, costituendo un presidio di questi culti sul territorio che funga da luogo di aggregazione della comunità. Comunque, nella vastità dei riferimenti giurisprudenziali e dottrinali a riguardo, ci sia consentito rinviare per brevità a G. Cimbalo, *Fabbricerie, gestione degli edifici di culto costruiti con il contributo pubblico e competenze regionali sui beni culturali ecclesiastici*, in *Le fabbricerie. Diritto, cultura, religione*, Bologna, Bononia University Press, p. 81 ss., 2007, e alla bibliografia ivi citata.

22. Emblematico il caso delle mutilazioni genitali femminili che non sono certamente una pratica religiosa islamica, anche sono state introiettate nell'Islam in alcuni paesi, soprattutto africani, e vengono consigliate da alcuni Imam, come elemento culturalmente identitario proprio agli appartenenti alle comunità migranti. Vedi a



riguardo quanto evidenziato da F. Botti, *L'escissione femminile tra cultura ed etica in Africa*, Bonomia University Press Bologna, 2009.

23. Le relazioni interpersonali e intercomunitarie che si realizzano nelle istituzioni aggreganti quali la scuola, le manifestazioni sportive, le celebrazioni pubbliche di riti, i concerti, le esposizioni di arte, l'offerta sul mercato di alimenti tradizionali prima sconosciuti, le feste e le nuove sagre gastronomiche, ecc. contribuiscono a creare quel *melting pot* che, rielaborando il vissuto del territorio, crea una nuova identità condivisa, segno d'integrazione culturale più che di assimilazione. L. Lombardi Satriani, *Alimentazione ed emigrazione. Rivista di Antropologia* 76, 1998, pp. 7-12; A. Coluccia, M.L. Mangia, *Immigrazione: i cambiamenti alimentari e culturali. ADI Magazine*, Atti XV Congresso Nazionale ADI, Siena, 2002; M. Salani, *A tavola con le religioni*. Ed. Dehoniane, Bologna, 2000.

24. Un "rinato" è un individuo che, deprivato di un vissuto di valori, tradizioni, abitudini e inserito in un ambiente ostile, riscopre la fede in sé e decide d'ora in avanti di condurre una vita all'insegna di questa riscoperta, riplasmando cioè *ex novo* il proprio rapporto con la realtà che lo circonda. I "rinati" rappresentano oggi la gran parte dei fedeli tra gli immigrati di seconda, terza e quarta generazione e costituiscono una minoranza dei credenti nel senso tradizionale del termine. Michalski Krzysztof (ed.), *Conditions of European Solidarity*, vol. II, *Religion in the New Europe*, Central European University Press, 2006.

25. Si realizza così una singolare oggettiva alleanza tra i gruppi religiosi fondamentalisti e gli uffici dei diversi Governi che si occupano delle relazioni con i culti. Azzerare le differenze tra le diverse componenti religiose semplifica per gli Stati l'identificazione dei referenti istituzionali, soddisfacendo il bisogno di trovare interlocutori certi, esalta il ruolo di organizzazioni formatesi al di fuori di ogni processo di selezione sulla base di una assunzione delle funzioni di leader, in una situazione di strutture fragili e incerte della comunità. Ciò attribuisce maggiori capacità operative ai gruppi estremisti ma contemporaneamente rende vulnerabili queste organizzazioni, consentendo che esse divengano permeabili a ogni forma di controllo da parte degli organismi di sicurezza. CNEL, *Organismo nazionale di coordinamento per le politiche di integrazione sociale degli stranieri*, Roma, 1999.

26. Varrebbe forse la pena di farsi carico del rispetto delle tradizioni d'afferenza anche culturale, non lasciarsi spaventare dalla diversità delle appartenenze, ricordando quanto può essere ricco e affascinante il vissuto dei diversi popoli. Così il pluralismo, tanto osannato sulla carta, verrebbe finalmente positivamente utilizzato per consentire l'integrazione pacifica dei popoli. N. Lonardi, A. Jabbar, *Pluralismo delle fedi in una società in trasformazione*, Iprase Trentino, Collana studi e ricerche, 15, 2003; A. Jabbar, [\*Multiculturalismo: la cultura delle differenze\*](#).

27. L'appartenenza a comunità di fede islamica, sovente molto diverse tra loro, viene ignorata, prova ne sia che all'interno della Consulta islamica quest'area pure molto vasta di afferenze religiose ed etniche è quasi completamente trascurata. D.M. 10 settembre 2005, *Istituzione presso il Ministero dell'Interno della Consulta per l'Islam italiano*.



28. Capire, ad esempio, che all'interno della comunità degli emigrati albanesi vi è certamente una componente che fa riferimento alle tradizioni Bektashi significa perdere un'occasione preziosa per relazionarsi con un Islam integrato e certamente compatibile con il quadro culturale e giuridico europeo. Basti fare riferimento alla concezione di assoluta parità di genere che caratterizza questa confessione per cogliere l'importanza della diversità. R. Morozzo della Rocca, *Nazione e religione in Albania, 1920-1944*, Il Mulino, Bologna, 1990, AA.VV., *Historia e popullit shqiptar*, II, Tiranë, 2002; A. B., Tomori, *Historia e bektashianzmit*, "Rivista Urtesia", nr. 3, Tiranë, 1994.

29. Dal punto di vista architettonico si ha l'idea della moschea come di un edificio costruito secondo le architetture classiche degli Stati arabi. Ma non è così: come esistono chiese di diverso stile e differenti caratteristiche che variano a seconda del culto cristiano dal quale vengono utilizzate e dell'epoca nella quale sono state costruite, lo stesso accade per le moschee. Nulla o quasi accomuna una moschea costruita nei Balcani a quelle tipiche del mondo arabo-islamico. Diversa è anche la loro funzione e differenti sono le modalità di celebrazione del culto. L'appiattimento architettonico sui modelli preferiti dai finanziatori, di solito provenienti dal mondo arabo, degli edifici costruiti dopo il 1992 nei Balcani contribuisce a cancellare le differenti tradizioni, a mortificare la libertà religiosa e le differenze di culto all'interno delle diverse componenti dell'Islam albanese. In generale, sul ruolo delle componenti dell'Islam nei Balcani, X. Bougarel - N. Clayer, (sous la direction de), *Le Nouvel Islam Balkanique. Les musulmans, acteurs du post-communisme. 1990-2000*, Paris, 2001.

30. Sui problemi attuali all'interno dell'Islam europeo di origini balcaniche: R. Aluffi Beck-Peccoz. G. Zincone (eds), *The Legal Treatment of Islamic Minorities in Europe*, Peeters, Leuven 2004; A. Popovic, *L'Islam Balkanique. Les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane*, Berlin, 1986.

31. Ci riferiamo ad alcune componenti dei movimenti cosiddetti carismatici che si sono dati come obiettivo quello di sottrarre territori e popolazioni all'Islam soprattutto in Africa, consolidando la loro presenza nella fascia centro meridionale del continente per risalire poi a nord verso i paesi islamizzati. Sono così nate Chiese ancor più radicali come quelle kimbanguiste che operano nel Congo e la *Deeper Christian Life Mission e la Calvary Ministries*, queste ultime di origine nigeriana. Si noterà che la loro presenza coincide con aree di conflitti "etnico-religiosi" con notevoli implicazioni economiche relativamente al controllo delle materie prime. G. Cimbalò, *L'Africa val bene una messa*, Antipodi, Nuova Serie, 2009.

32. L'Islam è una religione alla quale fanno riferimento un miliardo e trecento milioni di persone circa, ha carattere policentrico e vive di una continua rielaborazione del Corano, degli *hadit* e della tradizione interpretativa di questi. Fino a un secolo fa queste diverse scuole erano geograficamente e territorialmente collocabili, mentre ora, con la globalizzazione e la migrazione dal sud al nord del mondo, hanno perso la dimensione territoriale classica e ne hanno acquisita una molto peculiare, soprattutto in Europa dove hanno trovato delle strutture giuridiche caratterizzate dalla libertà religiosa e di coscienza. Se è certamente vero che questa dimensione è contraria alla visione della società religiosamente ben orientata che ha l'Islam, esso ha imparato ad adattarsi a questa nuova situazione, rivendicando il libero esercizio del culto e opera per darsi una dimensione organizzata. Per farlo ha bisogno di trovare un'identità collettiva che può



essere costituita dalla presa d'atto delle tante differenze, e ciò contribuirebbe a farle mantenere una struttura pluralista. Questa può scaturire da un processo di sintesi indotta dalle strutture giuridiche, ma per farlo deve denudare del proprio vissuto coloro che vi afferiscono, con il risultato di radicalizzarsi intorno a forme d'interpretazione letterale della scrittura. Dalla politica complessiva dei paesi dell'occidente europeo dipenderà il volto del proprio Islam e la crescita in numero, ruolo e importanza dei "rinati". Cfr. K. Fouad Allam, *L'islam globale*, Milano 2002; T. Ramadan, *Maometto. Dall'islam di ieri all'islam di oggi*, Einaudi, Torino, 2007; B. De Poli, *I mussulmani nel terzo millennio*, Carocci editore Roma, 2007; M. Lapidus, *Storia delle società islamiche*, Vol. II, *La diffusione dell'Islam*, Einaudi, Torino, 1994; G. Vercellin, *Istituzioni del mondo mussulmano*, Einaudi, Torino, 2002; S. Aldeeb.Abu-Sahlieh, *Il diritto islamico*, Carocci, Roma, 2008.

33. Particolarmente discutibile appare la scelta dei Governi italiani di utilizzare la cosiddetta Consulta islamica. Sul punto: A. FERRARI, *L'intesa con l'Islam e la consulta: osservazioni minime su alcune questioni preliminari*, in I. Zilio Grandi (a cura di), *Il dialogo delle leggi. Ordinamento giuridico italiano e tradizione giuridica islamica*, Venezia, 2006, p. 33 ss.; N. COLAIANNI, *Mussulmani italiani e Costituzione: il caso della Consulta islamica*, *QDPE*, 1/2006, 251 per il quale l'istituzione della Consulta costituisce un caso di revisione informale, implicita e strisciante della Costituzione. Inoltre per G. Casuscelli, *La rappresentanza e le intese*, in A. Ferrari (a cura di), *Islam in Europa / Islam in Italia tra diritto e società*, Il Mulino, Bologna, 2008, p. 311 "La nomina ministeriale [della Consulta] viola principi costituzionali, regole giuridiche e prassi amministrativa, e sembra assolvere una funzione risarcitoria, per la mancata riforma della legge sui culti ammessi, ed insieme di concertazione sociale *extra ordinem*: gli strumenti consultivi di partecipazione democratica "senza forme" si collocano, infatti, all'esterno dei vincolanti schemi formali (di rango costituzionale) della contrattazione pattizia, dei connessi poteri di controllo del Parlamento, e della conseguente responsabilità politica del potere esecutivo nei confronti di quest'ultimo".

34. Il confinamento delle comunità migranti al di fuori dei processi d'integrazione, il conseguente potenziamento, per reazione, della coesione interna delle loro comunità è vissuto con diffidenza e preoccupazione dalla maggioranza dell'opinione pubblica, smarrita a causa dell'indebolimento dei rapporti di coesione e solidarietà all'interno delle comunità autoctone. Da qui nascono fenomeni di "ritorsione" e di difesa che prendono corpo nel rifiuto a consentire l'accesso dei migranti ai diritti di cittadinanza, con la motivazione che i loro comportamenti ledono valori ritenuti fondamentali, come la sicurezza. L'effetto di questa politica è quello d'incrementare i comportamenti criminali dei migranti. E' quanto avviene ad esempio con il rifiuto del permesso di soggiorno che pone automaticamente ogni migrante in una situazione di illegalità per cui atti e attività successive, che potrebbero essere considerate compatibili con il principio di legalità, diventano di perciò stesso illegittimi, in quanto posti in essere da tali soggetti. Questa scelta è ben spiegata dalla "*Critical Race Theory*" (CRT). Sul punto vedi K. Thomas, *Legge, Razza e Diritti: "Critical Race Theory" e politica del diritto negli Stati Uniti*, in "Filosofia politica", 3, 2003; T.D. Creenshaw et al., *Critical Race Theory: The Key Writings that Formed the Movement*, The New Press, New York, 1995; Z. Bauman, *Globalization*, Polity Press - Blackwell, Cambridge-Oxford, 1998; L.



Wacquant, *Simbiosi mortale. Neoliberismo e politica penale*, Ombrecorte, Verona, 2002; M. Barbagli, *Immigrazione e criminalità in Italia*, il Mulino, Bologna, 1998; A. Dal Lago, *Non persone*, Feltrinelli Milano, 1999; F. Belvisi, *Identità, minoranze, immigrazione*, in *Diritto, Immigrazione e cittadinanza*, n. 4, 2002.

35. Questo elemento potrebbe contribuire a produrre integrazione, nel rispetto della vocazione di accoglienza che caratterizza molta parte del territorio italiano. Basti pensare alla perfetta integrazione nelle regioni centro meridionali in occasione di un'emigrazione di massa di popolazioni albanesi, che all'epoca (1400) dovette creare non pochi problemi. I punti di incontro con le comunità autoctone vennero trovate nella progressiva integrazione di usi, costumi, regime alimentare, facendo salva la differenza di religione e di culto insieme alla lingua. Vedi F. Altamari, *Educazione e multiculturalismo: il caso albanese*, in C. Pitto (a cura di), *L'identità, il multiculturalismo, i diritti umani. Le ragioni dell'antropologia*, Fondazione Guarasci, 2000, pp. 101-110 Questa vocazione matura delle popolazioni meridionali all'accoglienza e al rispetto delle differenze è testimoniata oggi dalle iniziative in corso in comuni come [Riace](#), Caulonia, Stigliano.

36. Le particolari procedure dell'ordinamento italiano che prevedono la costituzione di enti religiosi civilmente riconosciuti come requisito necessario a consentire la stipula di un'intesa, inducono anche le organizzazioni islamiche a indicare come rappresentanti cittadini italiani convertiti che assumono così una funzione di *leadership* all'interno del gruppo religioso. Sui problemi connessi alla costituzione di enti ecclesiastici islamici: N. Colaianni, *L'ente di culto e gli statuti nell'islam*, in *Islam in Europa / Islam in Italia* ..., cit., p. 259 ss.

37. La necessità di attingere a Iman formati in scuole, soprattutto localizzate nei paesi arabo-islamici, produce la progressiva omologazione dei fedeli a queste tradizioni culturali, contribuendo a estirpare le tradizioni e i valori di un Islam diverso, europeo. Da qui l'opportunità - forse - di riconsiderare la scelta di dar vita anche in Italia a scuole coraniche che provvedano alla formazione del personale religioso. Tuttavia - ad avviso di chi scrive - questa iniziativa può nascere solo nell'ambito dell'autonomia confessionale.

Per completezza si segnala che il dibattito sull'istituzione di Facoltà di teologia e di alta formazione in campo religioso è da tempo presente nel nostro paese. La Chiesa cattolica ha creato una rete di proprie Facoltà di Teologia distribuita su tutto il territorio. A riguardo, il D.P.R. 2/2/1994 n. 175, art. 2 - ad integrazione di quanto già stabilito negli Accordi di revisione del Concordato - stabilisce che "I titoli accademici di baccalaureato e di licenza nelle discipline di cui all'art. 1, conferiti dalle Facoltà approvate dalla Santa Sede, sono riconosciuti, a richiesta degli interessati, rispettivamente come diploma universitario e come laurea con decreto del Ministro dell'università e della ricerca scientifica e tecnologica". Inoltre, l'art. 15 dell'Intesa tra la Repubblica italiana e la Chiesa Valdese sottoscritta nel 1984 stabilisce che "Le lauree e i diplomi rilasciati dalla Facoltà valdese di teologia sono riconosciuti dalla Repubblica italiana". Analoga scelta potrebbe essere fatta per i mussulmani.

38. S. P. Huntington. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti Milano, 2000, le cui tesi ispirarono i neo-con statunitensi e la politica dell'amministrazione di J W. Bush, nonché i pamphlet razzisti e xenofobi di Oriana



Fallaci, della quale si veda soprattutto la *Trilogia di Oriana Fallaci* (contenente *La Forza della Ragione*, *Oriana Fallaci intervista sé stessa - L'Apocalisse* e *La Rabbia e l'Orgoglio*), Garzanti, Milano, 2004. Per una posizione equilibrata su questi problemi: G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, Rizzoli, Milano, 2000.

39. La ricomposizione dei conflitti interetnici e interculturali è possibile attraverso l'integrazione. Le politiche adottate sono invece ispirate dal principio di assimilazione, tanto da richiedere agli immigrati di adeguarsi al quadro normativo e soprattutto valoriale del paese ricevente, con la conseguenza di creare una permanente conflittualità tra le popolazioni autoctone e i nuovi cittadini. Solo la socializzazione dei ricordi e delle esperienze, delle tradizioni e dei costumi, delle culture e del vissuto, possono costituire la base di una serena convivenza e contribuire alla creazione di una comunità coesa, attraverso una fusione spontanea di volontà, intesa nel significato ad essa conferito originariamente da Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2005. Il grado di acculturazione caratteristico delle società di provenienza della gran parte dei migranti che risente ancora del mondo rurale e le politiche di criminalizzazione attuate dallo Stato e da alcune forze politiche rendono impraticabile una forma societaria di socializzazione, basata sulla razionalità e sullo scambio.

40. Festività e cibo, ma anche immaginario, - come i racconti e le favole - la musica come la letteratura e la poesia, il gusto per le arti visive, l'uso degli oggetti, delle ceramiche, gli stili di vita, i rapporti interpersonali e affettivi, i legami familiari, costituiscono efficaci strumenti di amalgama. Tuttavia spesso più che di scoperta di cose nuove si tratta di riscoprire le affinità: basti pensare alle tante affinità in materia culinaria tra le sponde del mediterraneo. A chi scrive, ad esempio, è capitato di ritrovare il gusto di tanti piatti siciliani alla mensa di un Mufti di Costanza, sul Mar Nero, presentati come piatti tradizionali del suo Islam!

41. L'islam balcanico si è misurato nei secoli con l'eredità della cultura greca e persiana, con la cultura e la mistica ortodossa, fortemente introiettate nel vissuto di quei territori e ne è stato considerevolmente contaminato, fino ad elaborare caratteri propri, largamente compatibili con i valori elaborati in occidente sulla forma di Stato, l'unicità della giurisdizione per tutti i cittadini, i principi dello Stato di diritto, la libertà religiosa e il pluralismo, la laicità e la separazione tra Stato e religione e perfino gli effetti della secolarizzazione che ha portato con sé l'uguaglianza di genere e l'emancipazione della donna. R. Morozzo della Rocca, *Nazione e religione ...*, cit.

42. Si veda a riguardo l'attività della *Lega Musulmana mondiale* in Europa, organizzazione non governativa, fondata il 18 maggio 1962 alla Mecca da un "Comitato" composto da 21 intellettuali islamici.

43. Pensare che costringendo tutti in un organismo unico si possa meglio condizionarli e controllarli è una scelta tipica di funzionari pigri che non desiderano in alcun modo farsi carico delle differenze ed esigenze dell'interlocutore e ne ignorano perciò le specificità. Significa altresì negare quei principi di pluralismo e libertà (anche religiosa) che hanno costituito uno dei caratteri distintivi delle democrazie europee e soprattutto rappresentano il punto d'arrivo di un cammino di libertà delle popolazioni e dei popoli del continente. L'Islam può scegliere di darsi una struttura unitaria di comunità, ma questa deve essere una scelta non indotta dall'eterno, ma frutto di dinamiche interne che



affondano le radici nella storia della comunità. Si vedano ad esempio le vicende della Comunità islamica bulgara ad oriente e quelle delle comunità islamiche in Spagna. Sulla comunità islamica bulgara ci sia consentito rinviare a G. Cimbalo, *L'esperienza dell'Islam dell'Est Europa ...*, cit. Per quanto riguarda la Spagna si veda: F. García de Cortázar, José M. González Vesga, *Storia della Spagna*, Bompiani Milano, 2001.

44. Certamente l'inserimento di un riferimento alla religione nel preambolo della futura Costituzione europea ha rappresentato e rappresenta l'aspirazione di numerose confessioni religiose le quali, per meglio svolgere l'attività di rappresentanza dei loro interessi presso gli organismi comunitari, si sono dotate di una presenza stabile e organizzata a Bruxelles, mediante organismi scrupolosamente elencati da F. Margiotta Broglio, *Il fenomeno religioso nel sistema giuridico ...*, cit., p. 130 ss. L'attività di *lobbyng* viene svolta con costanza, attenzione e metodo e tuttavia non sempre questa azione risulta efficace, come dimostra il fallimento delle iniziative poste in essere per ottenere l'inserimento nella Costituzione del riferimento alle radici giudaico cristiane dell'Europa. Sul dibattito intorno a questo tema vedi: J. H. H. Weiler *Un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, Rizzoli, Milano, 2003; C. Pinelli, *Il momento della scrittura. Contributo al dibattito sulla Costituzione europea*, Il Mulino, Bologna, 2003; C. Cardia, *Laicità e multiculturalismo*, in A. Celotto (a cura di), *Processo costituente europeo e diritti fondamentali*, Giappichelli, Torino, 2004, 29 ss.; *Europa laica e puzzle religioso: dieci risposte su quel che tiene insieme l'Unione* (a cura di K. Michalski e N. zu Furstenberg), Venezia, 2005; A. Santoni Rugiu, "Radici cristiane e altre radici", in *Il Ponte*, n. 9, 2003, p. 15 ss.; G. Macri, *Europa, lobbyng e fenomeno religioso. Il ruolo dei gruppi religiosi nella nuova Europa politica*, Giappichelli, Torino, 2004.

45. G. Cimbalo, *La laicità come strumento di educazione alla convivenza*, in *Laicità e diritto* (a cura di S. Canestrari), Bononia University Press Bologna, 2007, pp. 269-313.

46. I. M. Lapidus, *Storia delle società islamiche ...*, cit., pp. 152 ss.

47. Il *zakât* è una tassa obbligatoria che deve essere versata dai musulmani che abbiano oltrepassato il *nisâb* (la soglia imponibile: la linea di demarcazione, basata sul concetto di bisogni essenziali, tra coloro che sono in stato di bisogno e coloro che non lo sono). Esso corrisponde alla decima legale e costituisce un versamento obbligatorio proporzionale all'ammontare delle proprietà lecite possedute da ogni musulmano. La decima legale è uno dei cinque pilastri dell'islam. Il Corano (IX, 60) fissa le regole per la sua redistribuzione. La maggior parte dei musulmani è consapevole di questo obbligo e paga annualmente la sua quota di *zakât*. F. Castro, voce *Diritto musulmano*, in *Digesto delle discipline civilistiche*, vol. VI, 1994, p. 295 ss.; *zakah*, sub vocem, in *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, 2003, vol. XI, pp. 441.

Il *waqf* ("fondazione pia") è un istituto del diritto islamico attraverso il quale il proprietario di un bene lo vincola per sempre al servizio della Umma; il suo scopo è ben definito e i suoi beni sono inalienabili. Esso costituisce lo strumento attraverso il quale vengono erogati servizi sociali ai musulmani. F. Castro, *Diritto musulmano*, cit., 305 ss.; *wakf*, sub vocem, in *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, 2003, Vol. XI, pp. 65 ss.; A. D'Emilia, *Per una comparazione tra le piae causae nel diritto canonico, il charitable trust nel diritto inglese e il waqf khayri nel diritto musulmano*, in *Scritti di Diritto islamico* (a cura di F. Castro), Roma, 1976, pp. 237-276



48. S. Noja, *Storia dei popoli dell'Islam. L'Islam dell'espansione (632-1258)*, vol. II, Milano, 1993, pp. 187 ss.; F. J. Peirone, G. Rizzardi, *La spiritualità islamica*, Roma, 1986; B. De Poli, *I mussulmani nel terzo millennio*, cit., *passim*.

49. Sul ruolo degli *ulama* e dei maestri *sufi* che dettero vita alle diverse scuole e alle innumerevoli confraternite, consentendo l'espansione dell'Islam e la sua diversificazione per adeguarsi ai diversi contesti culturali e sociali che incontrava: I. M. Lapidus, *Storia delle società islamiche ...*, cit.; M. Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam ...*, cit.; G. Vercellin, *Istituzioni del mondo mussulmano...*, cit.

50. G. Cimbalo, *L'esperienza dell'Islam dell'Est Europa ...*, cit.

51. A. Hussain Al- Aayed, *I diritti dei non-mussulmani nei Paesi islamici*, Kounouz Eshbilia Editore, Riad, 2004; G. Vercellin, *Istituzioni del mondo mussulmano...*, cit., p. 36 ss..

52. Già Giacomo d'Aragona ordinava nel 1242 ai mussulmani di Tarragona di concentrarsi a vivere in un unico quartiere della città. Col tempo l'idea venne perfezionata e applicata agli ebrei. Nel 1415-16 il quartiere nel quale vennero concentrati gli ebrei della città di Venezia assunse il nome di ghetto. A sanzionare e generalizzare questa scelta provvide Papa Paolo IV nel 1555 con la Bolla "*Cum Nimis Absurdum*", alla quale si adeguarono gli Stati cattolici d'Europa. Ancora una volta fu la Rivoluzione francese a decretare la chiusura dei ghetti, ma quello di Roma venne chiuso solo nel 1870.

53. Al riparo da ogni intervento della Chiesa di Roma continuano ad esistere ancora oggi nell'area che fu soggetta alla dominazione mussulmana numerose Chiese ortodosse autocefale, la Chiesa Caldea, quella Maronita, quella Armena, i Nestoriani, ecc.

54. Quella del ghetto fu una scelta magnanima in quanto verso i mussulmani e i cattolici vennero applicate, soprattutto in Spagna, le conversioni forzate e l'espulsione quando non la tortura dell'Inquisizione. K. Deshner, *Storia criminale della Chiesa*, Tomo VII (XIII e XIV sec.), Ariele, Genova, 2006, p. 183 ss.

55. G. Cimbalo, *I rapporti finanziari tra Stato e confessioni religiose nei Paesi Bassi*, Giuffré, Milano, 1989. E. G. Leonard, *Storia del protestantesimo. Il declino e la rinascita*, vol. III, 1, Milano, 1971; M. E. Kluit, *Het protestante Réveil in Nederland en daarbuiten (1815-1864)*, Amsterdam, 1970.

56. Dopo la Riforma, per sfuggire alle guerre di religione si ebbe una significativa emigrazione di popolazioni dell'Europa centro settentrionale verso Est. Questo flusso migratorio fu stimolato soprattutto dai principi tedeschi per estendere i propri domini verso Est lungo i grandi fiumi a cavallo dei confini con la Russia. Se ne trova traccia ancora oggi nel nome delle città, nelle lingue delle popolazioni, nella cultura, nelle tradizioni e nei culti praticati. Questi migranti si incontrarono e si fusero non solo con la cultura slava, ma con quella ebraica, dando progressivamente vita al fiorire della cultura yiddish che nella seconda metà dell'800 germoglierà in coincidenza con il progressivo disfaccimento dei ghetti e beneficerà del nuovo clima di confronto che caratterizzerà le società europee, irrobustite dal pluralismo tipico del liberalismo ottocentesco. Vedi in generale AA.VV. *Storia d'Europa*, Vol. 4. (L'età moderna) e Vol. 5 (L'età contemporanea), Einaudi, Torino, 1995-1996.



57. Nel 1924, sulla spinta della laicità propugnata dalla rivoluzione kemalista, viene abolito l'istituto del Califfato che costituiva una forma di controllo centralistico delle diverse interpretazioni del Corano e degli *hadit*. Si rafforzava così quella feconda diaspora delle diverse componenti dell'islamismo dell'Est Europa che consentirà alla cultura e ai costumi islamici, nonché alle pratiche di culto dei diversi gruppi religiosi che si richiamano all'Islam di formare quell'Islam Europeo autoctono. Esso è riuscito a superare la difficile fase di passaggio che va dalla dissoluzione dell'impero ottomano alla nascita degli Stati nazionali. Proprio questa possibilità di autogoverno e di evoluzione statutaria, organizzativa e culturale dispiegata sul territorio in modo confacente alle sue tradizioni ha consentito un inserimento in modo giuridicamente e organizzativamente diversificato dell'Islam nella moderna Europa degli Stati nazionali.

Il problema del Califfato ottomano è complesso e non può essere compiutamente affrontato nell'economia di questo lavoro. Sul punto, per tutti, C.A. Nallino, *Appunti sulla natura del "Califfato" in genere e sul presunto "Califfato ottomano"*, Promemoria pubblicato a cura del Ministero delle Colonie, Direzione generale degli Affari Politici, Roma 1917 (ripubblicato in Nallino, M. (ed.) *Carlo Alfonso Nallino, Raccolta di Scritti editi e inediti, Vol. III: Storia dell'Arabia preislamica - Storia e istituzioni musulmane*, Roma Istituto per l'Oriente 1940, p. 234 ss.; B. De Poli, *I mussulmani nel terzo millennio....cit.*, pp. 178 ss.

58. A. Popovic, G. Veinstein, *Les ordres mystiques dans l'islam. Cheminements et situation actuelle*, Editions de l'EHESS, Parigi, 1986; F. Kressing, *A Preliminary Account o Research regarding the Albanian Bektashis - Myths And Unresolved Questions*, in K. Kaser, F. Kressing, *Albania - A country in transition. Aspects of changing identities in a south-east European country*. Baden-Baden, 2000, pp. 65-92 e bibliografia ivi contenuta.

59. G. Cimbalo, *La laicità come strumento di educazione alla convivenza ...*, cit., pp. 269 ss.

60. Le profonde trasformazioni intervenute nell'organizzazione nella durata stessa della vita, la medicalizzazione della malattia e della parte terminale dell'esistenza, hanno prodotto mutamenti nella percezione del passaggio del tempo, nel rapporto tra le generazioni, in un quadro di complessivo allungamento del tempo vita. E' in corso perciò una rivisitazione di valori, degli istituti giuridici, dei rapporti di relazione che rimette in discussione valori che sembravano indiscutibili. Sul punto vedi: G. Cimbalo *Appunti sulla vita, sui valori e sulla morte, "Antipodi"*, n. 1, 2004, pp. 41-43.;

61. J.I. Alonso Pérez, *I nuovi modelli normativi in materia di convivenza familiare e assistenziale in Europa*, p. 7 ss.; M. Andreani, *Genealogia sull'unione d'amore come accesso alla verità: l'amore vero e giusto*, p. 79 ss.; G. Antonelli, *Metamorfosi della famiglia in quanto organizzazione economica*, p. 99 ss., tutti in M. Costa (a cura di), *Metamorfosi del matrimonio e altre forme di convivenza affettiva*, Liberia Bonomo Editrice, Bologna, 2007.

62. In una società libera, non teocratica, non confessionale, laica, i valori si definiscono attraverso un costante confronto dialettico delle posizioni dei diversi soggetti collettivi e individuali, che se ne fanno portatori. Pertanto in una società laica la cultura religiosa svolge un ruolo critico in funzione dialettica, insostituibile, che concorre



all'elaborazione di valori nuovi o alla revisione e/o evoluzione di quelli esistenti e ne permette il consolidamento. Più ricco dunque è il parco dei soggetti religiosi che concorrono al confronto, più efficace è la sintesi e sono le acquisizioni possibili di quel laboratorio collettivo che è la vita sociale e di relazione, la quale sedimenta il sentire sociale. Solo queste dinamiche di confronto, non prive di conflitti, possono produrre posizioni condivise che consistono anche nell'accettazione della presenza di posizioni differenziate e sistemi valoriali diversificati, segnati da un unico tratto comune: la scelta di poter coesistere e convivere. Da questo processo scaturisce la forza e l'efficacia del relativismo valoriale. Sul punto vedi da ultimo: R. Boudon, *Il relativismo*, Il Mulino, Bologna, 2009.

63. In questo contesto la laicità assume il valore di formante culturale, di strumento operativo che permea di sé l'ordinamento, si inserisce, si insinua nelle norme che regolano i diversi istituti giuridici, li plasma e li rende tra di loro coerenti, contribuendo a fornire al sistema giuridico i caratteri di strumento di libertà e di efficace gestione dei conflitti. Per una riflessione sul relativismo etico che costituisce "l'ambiente" nel quale opera la laicità dell'ordinamento: G. Giorello, *Di nessuna chiesa*, Cortina, Milano, 2005, pp. 11-21. E. Diciotti, [\*Relativismo etico, antidogmatismo e tolleranza\*](#); L. Marchettoni, [\*Verità, pluralismo e realismo\*](#).

64. Sul prolungamento biologico della vita, G. Cimbalo, *Cure palliative e diritto ad una vita dignitosa nella recente legislazione di Danimarca, Olanda e Belgio*, in S. Canestrari, G. Cimbalo, G. Pappalardo (a cura di), *Eutanasia e diritto*, Giappichelli, Torino, 2003, pp. 133-172; F. Botti, *L'eutanasia in Svizzera*, Bononia University Press, Bologna, 2008.

65. Va rilevato che l'Unione Europea nasce su basi e per ragioni economiche e sugli strumenti giuridici progettati per il coordinamento dell'economia costruisce le proprie istituzioni. I valori ideali e etici che presiedono alla confluenza dei differenti Stati nell'Unione dovranno scaturire da un graduale e non certo lineare processo di convergenza. Tuttavia già ora si vedono i progressivi effetti dell'integrazione nel settore del diritto di libertà religiosa e dei rapporti con i culti. M. Ventura, *La laicità dell'Unione Europea*, Giappichelli Torino, 2001.

66. Una tale strategia è inoltre incompatibile con il quadro costituzionale dei diversi paesi che ha fatto propri e introiettato i valori di uguaglianza, libertà religiosa e di coscienza, valori che costituiscono dei marcatori ordinamentali frutto di una lunga, faticosa e sofferta evoluzione. G. Cimbalo, *Integrazione dei migranti: un Islam plurale per l'Europa*. (Rielaborazione dei marcatori ordinamentali della nozione di "culto" e di "confessione religiosa" nella prospettiva dell'U.E.), in *Revista General de Derecho Publico Comparado*, Iustel, ed.. luglio 2009.

67. Vi è un'apparente inconciliabilità tra dissoluzione di compagni statali come la Jugoslavia e la creazione di piccoli Stati identitari, monoetnici e monoreligiosi e la ricomposizione dell'unità all'interno dell'Unione Europea. Soprattutto gli Stati nati dalla dissoluzione balcanica aspirano ad entrare nell'Unione perché si rendono conto dell'impossibilità di sopravvivere ai margini di un'area economica molto forte e fanno oggi quelle concessioni che ieri furono causa di guerre e massacri. Si veda a riguardo il ruolo svolto dalla Commissione di Venezia e dal Consiglio d'Europa nel dotare gli Stati che chiedono l'adesione di una legislazione *octroyée* in molte materie "sensibili". Viene



in rilievo, ad esempio, la legge della Serbia sulla libertà religiosa modificata su richiesta della Commissione di Venezia per agevolare l'accoglimento della richiesta di aderire all'U.E..

68. Gli spostamenti di popolazione da Est verso Ovest sono destinati a stabilizzarsi e hanno ormai irrimediabilmente segnato la composizione etnico, religiosa e culturale dell'Europa, gettando le basi effettive dell'unità dei popoli del continente. M. Delle Donne, U. Melotti, *Immigrazione in Europa: strategie di inclusione-esclusione*, Ediesse, Roma, 2004.

69. Si ringrazia per la collaborazione il personale della biblioteca dell'Institut du Monde Arabe di Parigi.

# La condizione giuridica della minoranza musulmana in Grecia

Christina Katsiana

## 1. Il contesto storico

Il regime giuridico relativo ai cittadini greci di religione islamica che risiedono in Tracia risale al 1881 e risulta imperniato sul parziale riconoscimento della giurisdizione confessionale per le questioni di statuto personale. La legislazione in materia ha avuto origine dalla Convenzione di Costantinopoli (1), con cui furono annesse allo Stato greco la regione di Tessaglia e la città di Arta, nelle quali viveva una numerosa comunità musulmana (2). Oltre a definire i nuovi confini dello Stato, la Convenzione riconosceva la minoranza musulmana della Grecia, ne garantiva (art. 8) la libertà di religione e di culto e la facoltà di mantenere i contatti con le guide spirituali, così come assicurava la continuità della presenza delle comunità musulmane (*umma*) nei loro tradizionali luoghi di insediamento (3).

L'aspetto giuridico-religioso maggiormente peculiare fu il riconoscimento formale della giurisdizione del *mufti*, considerato quale portatore naturale ed interprete autentico delle tradizioni sacre dell'Islam, a cui venne permesso di continuare a svolgere la propria funzione nei tribunali islamici (*cheri*). Questa giurisdizione riguardava solo le cause di natura "puramente religiosa" (art. 8, par. 3); nelle stesse veniva compresa anche la risoluzione delle questioni di natura familiare e successoria perché collegate alla religione islamica. Tuttavia le decisioni dei tribunali sciaraitici non producevano effetti giuridici nell'ordinamento dello Stato, perché erano i tribunali ordinari ad applicare direttamente la legge islamica, pur tenendo in considerazione le decisioni ed i pareri emanati dal *mufti* alla stregua dei principi islamici (4).

Le decisioni del *mufti* avrebbero acquisito la capacità di produrre effetti giuridici nell'ordinamento greco con la conclusione della Convenzione di Atene (14 novembre 1913), la quale pose fine alla situazione belligerante tra la Grecia e la Turchia e regolamentò ulteriormente le questioni relative alle minoranze di entrambi gli Stati (5). Per quanto riguarda le minoranze musulmane rimaste in Grecia, questo atto internazionale riproduceva quanto previsto dalla Convenzione di Costantinopoli, limitandosi ad apportare alcune innovazioni in ordine alla regolamentazione della figura del *mufti*. Secondo l'art. 11 i *mufti* dovevano essere eletti, ciascuno nel proprio distretto, dai cittadini musulmani. Il *Gran mufti* veniva nominato dal Re, il quale lo sceglieva fra tre candidati precedentemente eletti da tutti i *mufti* della Grecia (6). Quest'ultima regolamentazione fu modellata sul sistema dei *millet* (7), in linea con i principi vigenti nell'Impero ottomano. Le decisioni dei singoli *mufti* venivano recepite dalle autorità competenti dello Stato greco soltanto dopo che erano state revisionate e convalidate dal *Gran mufti*.

Il diritto di rivolgersi al *mufti* per le questioni di statuto personale ed il conseguente recepimento della legge islamica all'interno dell'ordinamento giuridico greco furono consacrati con l'art. 4 della legge n. 147/1914 (emanata proprio per dare esecuzione alla Convenzione di Atene). Tale disposizione, ancora oggi in vigore (8), determina i casi in



cui il diritto islamico può essere applicato (per esempio nelle questioni riguardanti il contratto e lo scioglimento del matrimonio oppure i rapporti personali tra i coniugi ed i legami di parentela che si regolano e si giudicano sulla base della legge religiosa). Successivamente venne emanata la legge n. 2345/1920, che dava esecuzione al Trattato di Sevrés. Questo accordo internazionale pose fine alla Prima Guerra Mondiale e stabilì i nuovi confini dell'Impero Ottomano annettendo l'intera regione della Tracia e la città di Smirne allo Stato greco. Così un altro gruppo di fedeli dell'Islam venne ad aggiungersi alla minoranza musulmana che già viveva all'interno dei confini dello Stato greco.

Subito dopo la fine della Prima Guerra mondiale, la Grecia ritenne che la situazione politico-militare fosse divenuta particolarmente favorevole ed organizzò una spedizione nell'Asia Minore al fine di espandersi territorialmente. L'esito di questa spedizione fu però la disfatta dell'esercito greco in Anatolia e a Smirne (1922, definita come *μικρασιατική καταστροφή*) e la vittoria di Mustafa Kemal Pascià in Turchia (9). A porre la parola fine allo scontro tra i due Stati intervenne la Convenzione di Losanna (24/7/1923), il cui obiettivo principale fu proprio quello di stabilire una pace duratura nell'area (10). A questo fine, il 30 gennaio 1923 fu firmata la Convenzione per lo "Scambio obbligatorio delle popolazioni tra Grecia e Turchia" (che divenne successivamente parte della Convenzione di Losanna), con cui si volle attuare un processo di nazionalizzazione attraverso *l'omogeneizzazione* delle popolazioni (11). Infatti, l'art. 1 della Convenzione stabiliva lo scambio obbligatorio (12) dei *Greci ortodossi* che vivevano in Turchia e possedevano la cittadinanza turca con i *musulmani* che vivevano in Grecia ed avevano la cittadinanza greca. Quest'articolo creò dunque degli immigrati, i quali acquistavano di diritto (art. 7) la cittadinanza dello Stato che li accoglieva al momento del loro arrivo e perdevano quella precedente, così come perdevano anche la possibilità di tornare in futuro nelle proprie abitazioni. Da questa regola generale furono esclusi i Greci ortodossi di Costantinopoli, di Imbros e di Tenedos e, come un simmetrico contrappeso, i musulmani della Tracia occidentale (art. 2) (13). Vennero in questo modo create delle minoranze etniche alle quali fu permesso di rimanere nelle zone in cui abitavano (14). Infatti, quello che fu ritenuto prioritario nelle trattative precedenti la conclusione della Convenzione riguardava proprio le minoranze che sarebbero rimaste in Grecia e in Turchia dopo lo scambio (15) ed, in particolare, la tutela della loro libertà religiosa. In seguito alle trattative si emanarono disposizioni più specifiche a garanzia della libertà delle minoranze religiose. Esse si inserirono nella terza parte della Convenzione di Losanna (artt. 37-45) sotto il titolo: "Protezione delle minoranze". In particolare, gli articoli 37-44 riguardavano la minoranza non musulmana della Turchia, ossia i Greci, mentre l'art. 45 regolava il principio che avrebbe determinato al contempo il comportamento della Grecia nei confronti della minoranza musulmana.

Va precisato, comunque, che la maggior parte delle facoltà disciplinate da queste disposizioni rimasero lettera morta, a causa della scarsa disposizione dei due Stati, specie quello turco (16), a garantirne una piena ed effettiva applicazione. A conferma di quanto appena affermato, può farsi riferimento alla drastica diminuzione delle popolazioni minoritarie in Turchia e in Grecia. La minoranza greca di Costantinopoli sostanzialmente si è spenta: delle 110.000 persone che la costituivano nel 1923 oggi ne rimangono appena 2.000; il popolo greco di Imbros e di Tenedos è diminuito, nello



stesso periodo, da oltre 9.000 a 300 unità. La minoranza musulmana nella Tracia occidentale conta oggi un numero di persone leggermente minore rispetto alle 120.000 del 1923 (17). Essa è composta da popolazioni di origine turca (quasi il 50%), Pomachi (35%) (18) e un numero minore di rom (15%) che vivono principalmente nel distretto di Evros (19).

## 2. Il mufti nell'ordinamento greco

Lo Stato greco, basandosi prevalentemente sul sistema dei valori della Convenzione di Losanna, ma anche delle Convenzioni stipulate in precedenza, ha emanato delle leggi dirette a garantire la libertà di religione, di coscienza e di culto della minoranza musulmana che vive nella Tracia occidentale, in armonia con i fondamenti del diritto sciaraitico (20). Lo Stato greco ha mantenuto la validità di tutta la legislazione inerente la libertà religiosa di questa minoranza anche a prescindere dai propri obblighi internazionali (21): un esempio peculiare in questo senso è, appunto, il mantenimento dell'istituto del *mufti* che è, per l'ordinamento giuridico greco, sia un ministro di culto sia un organo giurisdizionale per certe questioni di diritto familiare e successorio che riguardano i musulmani cittadini greci del proprio distretto (22).

Si tratta di una giurisdizione *speciale* (a base religiosa e territoriale) posto che possono ricorrere al *mufti* soltanto i musulmani che vivono in Tracia (23). Essi godono di una sorta di doppia giurisdizione per le questioni di statuto personale: possono scegliere di ricorrere al *mufti* per essere giudicati in base alla legge islamica o decidere di ricorrere al giudice ordinario per sottoporsi alla legislazione greca. La giurisdizione del *mufti* è *concorrente* a quella del giudice ordinario dunque *opzionale* e *supplementare*. Nonostante ciò, i musulmani della Tracia occidentale si rivolgono con maggiore facilità al *mufti* e, preferendolo, rendono questa giurisdizione, di fatto, quella prevalente (24). A questo esito hanno contribuito spesso gli stessi giudici dei tribunali ordinari quando si sono rifiutati di esaminare i casi che coinvolgevano i musulmani di Tracia e di esercitare giustizia nei loro confronti perchè hanno ritenuto che quelle controversie rientrassero nella competenza del *mufti* (25).

L'istituto del *mufti* è regolato dalla legge n. 1920/1991. Secondo l'art. 5, par. 1, il *mufti* esercita tutti i doveri che derivano dalla sacra legge islamica e dunque nomina, controlla e dimette i ministri di culto musulmani (*ulama* e *imam*), celebra i matrimoni religiosi tra musulmani ed emette pareri non obbligatori in questioni inerenti la legge islamica (*fatwa*). Inoltre, amministra le moschee e il patrimonio *vacuf* (enti religiosi e fondazioni pie), controlla l'andamento delle scuole religiose islamiche e certifica le conversioni di religione all'Islam. La stessa disposizione (par. 2) introduce una norma di diritto processuale elencando le competenze giurisdizionali del *mufti* (26) che includono i matrimoni, i divorzi, il mantenimento familiare e gli alimenti (*nefaka*), la tutela e l'emancipazione dei minori (27), i testamenti islamici e le successioni dal momento in cui questi rapporti vengono regolati dalla legge islamica. La giurisdizione islamica prevede due gradi di giudizio e il *mufti* assume le sue decisioni in base alla *shari'a* ma anche in base a norme consuetudinarie locali ed al suo buon senso (28). Non è prevista la presenza di avvocati e le parti del processo possono depositare, a sostegno delle proprie tesi, *fatwa* redatte da esperti della sacra legge islamica.



Ai sensi dell'art. 5, par. 3, le decisioni del *mufti* relative a casi di dubbia giurisdizione non sono eseguibili né passano in giudicato se non ricevono l'approvazione del Tribunale statale competente per territorio. Se il pronunciamento del *mufti* rientra nei limiti della sua giurisdizione e non è contrario alla Costituzione, il Tribunale lo approva. Contro le decisioni del Tribunale Monocratico è previsto ricorso presso il Tribunale collegiale, chiamato ad accertare soltanto la competenza del *mufti* e privo del potere di controllare il merito della decisione da questi assunta. La pronuncia del Tribunale collegiale è inappellabile (29) e non sono ammessi altri rimedi, ordinari o straordinari. La verifica della conformità costituzionale delle decisioni del *mufti* costituisce una novità rilevante introdotta dalla legge n. 1920/91, sebbene come detto il controllo venga effettuato solo a livello di giudice del primo grado.

In questo modo, la Grecia adotta di fatto all'interno del proprio ordinamento giuridico la legge islamica e fa coesistere due sistemi giuridici paralleli: uno si struttura intorno all'applicazione della *shari'a* e l'altro si sviluppa secondo quanto disposto dal Codice Civile greco. E ancora, ciò non vale per tutti i greci musulmani ma solo per quella minoranza storica che è rappresentata dagli islamici della Tracia (30).

La legge n. 1920/91 regola anche il procedimento di elezione e di nomina del *mufti* e prevede tre fasi: il consenso da parte dello Stato per i candidati definitivi, l'elezione di chi prevale durante la prima fase e l'insediamento politico (nomina e giuramento) del *mufti* eletto. In particolare, l'art. 1 dispone che entro tre mesi da quando resta vacante il posto di un *mufti*, il Prefetto del luogo invita formalmente gli aspiranti *mufti* a presentare domanda. Le persone idonee alla nomina sono musulmani cittadini greci, laureati all'università di teologia islamica (autoctona o straniera) o diplomati *Izazet name* o *imam* da almeno dieci anni e si distinguono per i loro alti principi morali e per un'appropriata conoscenza teologica. La domanda, opportunamente documentata, arriva al Prefetto locale. Egli la trasmette al Segretario Generale del distretto e quest'ultimo convoca una commissione di undici membri che si pronuncerà sui candidati (31). In base al rapporto, il Ministero dell'Istruzione e delle Religioni opera la scelta definitiva. Il *mufti* viene nominato con Decreto Presidenziale valevole per dieci anni rinnovabili. Chi viene nominato, prima di assumere i suoi compiti, presta il giuramento del pubblico impiegato davanti al Prefetto competente (art. 1, par. 7) (32).

La legge n. 2345/1920, precedentemente in vigore, prevedeva l'elezione del *mufti* da parte degli elettori musulmani dei vari distretti, in attuazione dell'art. 11 della Convenzione di Atene. In realtà questa disposizione non è stata mai applicata perché nella prassi il *mufti* è stato sempre nominato dallo Stato, proprio in ragione della circostanza che le sue competenze non si esaurivano nell'adempimento di meri compiti religiosi. Il procedimento di nomina era simile a quello previsto dalla legge attualmente vigente, con la differenza che quest'ultima lo disciplina espressamente ed è stata emanata considerando che il *mufti* esercita anche una competenza giudiziaria: tutti i giudici in Grecia vengono nominati dallo Stato, e non sono eletti dal popolo, al fine di garantire la loro indipendenza e imparzialità (33). In realtà, l'emanazione della legge 1920/1991 ha dato origine a due ricorsi individuali alla Corte Europea dei Diritti dell'Uomo con i quali la Grecia è stata accusata di violazione della libertà religiosa (art. 9 della Convenzione europea): si tratta dei casi Serif e Agga, eletti *mufti* delle città di



Komotini e di Xanthi dai fedeli musulmani del loro distretto e, in seguito, processati e condannati dai tribunali penali della Grecia.

### 3. La giurisprudenza della Corte Europea

Il caso di Ibrahim Serif ha avuto origine qualche anno dopo la morte del *mufti* del Rodope (1985). In quell'occasione lo Stato greco ha proceduto a nominare un *mufti* provvisorio, ben presto sostituito a causa delle sue dimissioni. Il 6 aprile del 1990 il Presidente della Repubblica ha convalidato la nomina di quest'ultimo *mufti* per il Rodope. Ma il 24 dicembre del 1990 due parlamentari musulmani, di Xanthi e del Rodope, hanno chiesto allo Stato di organizzare delle elezioni del *mufti* per i due loro distretti secondo la legge allora vigente (2345/1920). Al contrario, il Presidente della Repubblica ha emanato lo stesso giorno un atto legislativo con il quale è stata prevista la nomina di un *mufti* anziché l'elezione (l'atto legislativo fu convalidato il 4 febbraio 1991 con l'emanazione della legge n. 1920/1991). I due parlamentari non hanno ricevuto alcuna risposta alla loro petizione ed hanno deciso di organizzare elezioni autonome scegliendo la data del 28 dicembre del 1990. Le elezioni si sono svolte nelle moschee e in quell'occasione Ibrahim Serif è stato eletto quale *mufti* del Rodope dai fedeli che seguivano le preghiere del venerdì.

Il governo greco non ha mai riconosciuto tale elezione e Serif è stato in seguito accusato di aver usurpato la funzione di ministro di culto di "religione conosciuta" e di aver indossato pubblicamente la stola dello stesso senza averne il diritto (artt. 175 e 176 del codice penale) (34). Serif è stato condannato in primo grado ad una pena di otto mesi di reclusione convertita poi in sanzione pecuniaria e confermata nei successivi gradi di giudizio: Serif è stato considerato a tutti gli effetti un "usurpatore".

Serif si è così rivolto alla Corte di Strasburgo accusando lo Stato greco di aver violato l'art. 9 della Convenzione europea (35). La Corte ha affermato che la sua condanna equivaleva a un'ingerenza da parte dello Stato greco sulla manifestazione della libertà religiosa, giacché le restrizioni di tale diritto sono consentite solo nel caso in cui corrispondano a una "pressante necessità sociale" e la condanna contro una persona che ha agito unicamente come capo spirituale di un gruppo religioso che lo ha seguito volontariamente non risulta giustificata da questa necessità, né appare compatibile con il pluralismo religioso proprio di una società democratica. Inoltre, il ricorrente non aveva mai esercitato le funzioni amministrative o giuridiche che normalmente fanno parte delle mansioni del *mufti* o di altri ministri di culto di "religione conosciuta". Di conseguenza, le motivazioni del governo greco non sono apparse valide ai giudici della Corte perché ogni intervento deve essere diretto a garantire la tolleranza tra i gruppi religiosi e non a ridurre il pluralismo esistente.

Nemmeno erano emersi nel corso del procedimento elementi che permettessero di ritenere che vi fosse un significativo e reale pericolo di tensioni (tra musulmani e cristiani o tra Grecia e Turchia) causato dalla contemporanea esistenza di due capi spirituali, per cui l'intromissione dello Stato greco non poteva essere considerata, secondo la Corte, una misura necessaria diretta a tutelare "l'ordine pubblico" in un paese democratico.



Molto simile al caso Serif appare la successiva vicenda che ha come suo protagonista Mehmet Emin Agga. Il 17 agosto 1990 questi viene eletto *mufti* di Xanthi da credenti musulmani aventi diritto di voto che seguivano le preghiere del venerdì. Un anno dopo il governo greco emana, come già visto, un Decreto Presidenziale con il quale viene abrogata la legge che prevedeva l'elezione del *mufti*, e successivamente provvede alla nomina di un altro *mufti* per Xanthi.

Agga non ha mai riconosciuto questa nuova nomina, ritenendo di possedere il titolo di "Mufti eletto di Xanthi", ed ha continuato la propria attività senza alcuna variazione. Egli è stato dunque accusato di aver usurpato l'esercizio delle funzioni di un ministro di culto di "religione conosciuta" (art. 175 par. 2 c.p.) e nel 1997 il Tribunale monocratico di Lamia lo ha dichiarato colpevole per tre dei quattro capi d'imputazione per i quali era stato processato. Nel 1999 egli è stato dichiarato colpevole anche per il quarto capo di imputazione (36). La Corte Suprema (sessione VI, 1045/2002), tenendo presente il pronunciamento della Corte di Strasburgo nel caso "Serif contro Grecia", ha parzialmente accolto il ricorso presentato da Agga annullando la decisione del Tribunale collegiale di Larisa (n. 159/2001). La sentenza è stata quindi rinviata alla Corte d'Assise Collegiale di Lamia che ha emesso la propria decisione conformandosi alle indicazioni della Corte Suprema: Agga, rivolgendo messaggi di contenuto religioso a gruppi di persone che volontariamente lo seguivano come capo spirituale, ha esercitato solamente il proprio diritto alla libertà religiosa (art. 9 Convenzione Europea) e non ha usurpato l'esercizio delle funzioni di un ministro di culto di "religione conosciuta" (37).

Quella appena citata è stata la prima decisione in cui un Tribunale della Grecia si è conformato alla giurisprudenza della Corte di Strasburgo relativa alla questione del *mufti*. Questo riconoscimento, tuttavia, è arrivato con eccessivo ritardo, posto che la Corte Europea dei Diritti dell'Uomo aveva già condannato la Grecia per la violazione dell'art. 9 della Convenzione europea anche per il caso di Agga, riproponendo le medesime osservazioni svolte nel caso Serif (38).

#### 4. Conclusioni

L'applicazione della legge islamica nell'ordinamento giuridico greco alle questioni di diritto di famiglia e di diritto di successione rappresenta un caso davvero singolare, un'eccezione nel quadro del diritto vigente in Europa. Lo Stato greco ha conservato il riconoscimento del *mufti* e ne ha perpetuato la funzione giurisdizionale nei confronti della minoranza musulmana della Tracia (39), introdotta nel momento in cui la Grecia annesse questa regione. La Grecia considera a tutt'oggi questa disciplina una forma di rispetto e di salvaguardia della peculiarità della tradizione islamica e un elemento di pluralismo giuridico, religioso e culturale, nonostante essa risalga alla precedente epoca dei *millet* e sia un istituto tipicamente ottomano.

La figura del *mufti* e gli atti giuridici da esso emanati sono di importanza innegabile per la comunità musulmana della Tracia e servono sia per conservare l'unità e l'identità religiosa e culturale dei membri sia per garantire l'ordine interno. Nello stesso momento questo statuto giuridico basato sulla religione ed incuneato nei principi tipici di un ordinamento giuridico europeo può determinare pericolose collisioni tra diritti individuali e principio di eguaglianza, tra libertà religiosa e altri diritti fondamentali



della persona. Infatti, il diritto di famiglia e il diritto ereditario islamici includono regole discriminatorie nei confronti delle donne e dunque contrastano con i diritti umani riconosciuti da norme internazionali e costituzionali (40).

Nemmeno può sfuggire come il riconoscimento di un' autonomia disciplinare così estesa possa certo favorire il mantenimento e la riproduzione di una tradizione religiosa, ma anche agevolare la separatezza della comunità musulmana dal resto della popolazione, determinando in ultima analisi l'affievolimento delle politiche di integrazione e il consolidamento di un ghetto impenetrabile ed impermeabile ad ogni tipo di evoluzione.

Ugualmente, non mancano le frizioni prodotte dalla coesistenza di due sistemi giuridici, dei quali uno applica il codice civile e l'altro la legge religiosa. Emerge ancora una volta una certa disparità di trattamento e disuguaglianza tra i due sessi che penalizza principalmente i diritti delle donne ed, in genere, alcuni diritti fondamentali. Gli istituti maggiormente controversi e, peraltro ancora applicati in Grecia, riguardano il ripudio della moglie tramite il quale un uomo ottiene unilateralmente il divorzio, varie regole del diritto di successione a vantaggio degli eredi maschi (un uomo è legittimato a ereditare il doppio di una donna, etc), il permesso di effettuare un matrimonio tramite autorizzazione a terzi e, infine, la poligamia (41). Secondo il Ministero degli Interni ellenico, tuttavia, questi ultimi due istituti contrastano con l'ordine pubblico greco e con il buon costume, limiti insuperabili ai sensi della Costituzione e della Convenzione di Losanna (42).

Mi pare evidente, dunque, che l'applicazione della legge islamica, almeno in certi casi, mette in crisi il sistema perchè comporta la violazione dei principi fondamentali di un ordinamento giuridico democratico a favore del rispetto della libertà religiosa della minoranza musulmana. Questa duplicità provoca divisioni forti a livello di dibattito scientifico, venendo considerata anacronistica, anticostituzionale e contrastante la Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo da una parte della dottrina. Si argomenta, infatti, che la giurisdizione del *mufti* risulta incompatibile con il diritto ad un *giusto processo* (art. 6 Convenzione europea) dato che non esistono rimedi efficaci di controllo nel merito delle sue decisioni e, in caso di appello, il giudice civile può controllare unicamente la loro conformità alla Costituzione greca. Infine non viene espressamente stabilito, quale giurisdizione prevalga laddove una delle due parti scelga il *mufti* e l'altra si rivolga al giudice civile greco, e ancora non si precisa se il *mufti* sia competente o meno a sancire un divorzio tra musulmani stranieri o tra musulmani greci che non siano residenti in Tracia (43).

I vari problemi fin qui elencati derivano principalmente dalla mancata riforma della figura del *mufti*, la cui regolamentazione è ancora legata a quanto veniva disposto con la legge n. 2345/1920. E' evidente che quella disciplina è stata largamente superata dall'evoluzione sociale e che esiste la necessità di aggiornarla e ripensarla. Nel fare ciò bisognerebbe continuare a prestare la massima attenzione alle tradizioni religiose e culturali dei musulmani, ma anche assicurare la tutela e la promozione dei valori fondamentali dell'ordinamento giuridico greco e dei diritti individuali. Si potrebbe cominciare con un controllo più appropriato sul contenuto sostanziale delle decisioni del *mufti* per verificare eventuali contrasti con le leggi greche, attraverso l'utilizzazione della clausola dell'ordine pubblico. Questo controllo andrebbe esercitato al momento della deliberazione effettuata dai giudici ordinari, che oggi troppo spesso si limitano a



verificare la sola competenza del *mufti* e non esaminano la conformità costituzionale della sua decisione, violando a loro volta la legge. Vi è inoltre la necessità di prevedere, per la carica del *mufti*, gli stessi criteri e le stesse qualità che la legge richiede per i giudici ordinari. In questo modo verrebbe valorizzata l'importanza del ruolo del *mufti* ma verrebbero anche tutelati i diritti fondamentali dei cittadini che ad esso si rivolgono. Infine, i Tribunali ordinari dovrebbero concedere agli appartenenti alla minoranza una possibilità concreta di scegliere tra le due giurisdizioni accogliendo le loro domande su questioni di diritto di famiglia e di successioni, evitando dunque di dichiararsi incompetenti e di rimandare il caso al *mufti*. È compito dei giudici ordinari rendere la giurisdizione del *mufti* effettivamente concorrente e facoltativa.

Solo a partire da questi, pur minimi, accorgimenti sarà possibile parlare di un vero pluralismo giuridico che si esprime nel rispetto delle tradizioni religiose e culturali dei membri della minoranza e che evita, nello stesso momento, la loro esclusione dalla società più ampia che li circonda.

### Note

1. Prima della conclusione della Convenzione di Costantinopoli (1830-1881) lo statuto personale dei greci musulmani veniva regolato attraverso il *rinvio* al diritto islamico da parte dello Stato greco in accordo con le autorità ottomane. Cfr. M. Christoforou, *Gli "opountia" Locride e Atalanta, memorie e testimonianze*, (in greco), I parte, Etairia istorikon kai laografikon erevnon, Atene 1991, pp. 203 ss.

2. K. Ailianos, *Austroungheria e l'annessione della Tessaglia e dell'Epiro (1878-1881)*, (in greco), Tessalonica 1988, pp. 23 ss.

3. N.P. Eleuteriadou, *I musulmani in Grecia*, (in greco), Papazisis, Atene 1913, pp. 13 ss.

4. Nel rispetto della Convenzione di Costantinopoli fu emanata la legge AΛH/1882 "Dei capi spirituali delle comunità musulmane" (59/1.7.1882), la quale stabiliva le prime regolamentazioni relative al mufti e riconosceva lo stesso come *capo spirituale delle comunità musulmane*. Questa legge considerava i mufti "pubblici funzionari" e disponeva che, come tali, "vengono nominati o sospesi tramite Decreto Reale al fine di garantire l'indipendenza giuridica e spirituale dei giudici islamici. La stessa legge definiva anche le competenze dei mufti (art. 4) e stabiliva l'emanazione di un Decreto Reale per la definizione più specifica delle competenze e del modo di esercitarle. Cfr. A. Minaidis, *La libertà religiosa dei musulmani nella legislazione greca*, (in greco), Atene-Komotini 1990, pp. 97 ss; A. Kalliklis, *Il diritto ottomano in Grecia*, (in greco), Themis, Atene 1931, pp. 37 ss.

5. La Convenzione di Atene eseguiva le Convenzioni di Londra (17/30 maggio 1913) e quella di Bucarest (28 luglio/10 agosto 1913) che furono concluse tra gli Stati belligeranti dei Balcani (Grecia, Bulgaria, Montenegro, Serbia) e la Turchia dopo le Guerre Balcaniche. Si annetteva allo Stato greco l'Epiro, la Macedonia, le Isole del Mar Egeo e la Creta; dunque un'altra parte di popolazione musulmana divenne nuovamente minoranza. Cfr. S. Antonopoulos, *Le Convenzioni di Londra, di Bucarest e di Atene*, (in greco), Pelasgos, Atene 1917, pp. 117 ss.



6. G. Bekiaridis, *I Mufti come capi spirituali del proprio distretto e come autorità pubbliche*, (in greco), in Armenopoulos 1973, pp. 448 ss.
7. Con il termine *millet* (che significa confessione religiosa), si indicano quelle comunità religiose dell'Impero Ottomano che godevano di una serie di diritti e prerogative nel quadro del sistema istituzionale dell'Impero. Le comunità religiose riconosciute avevano una giurisdizione autonoma nell'ambito dello statuto personale (diritto di famiglia e delle successioni), mentre le comunità religiose (gran rabbino di Costantinopoli, patriarchi cristiani) godevano di alcune potestà normative e giurisdizionali oltre che di una funzione di rappresentanza politica della propria comunità nei confronti del sultano e della sua amministrazione. Cfr. H. Kyriakopoulos, *La Convenzione di Atene*, (in greco), in *Megali Elliniki Egiklopaideia*, vol. II, Atene 1927, pp. 297 ss.
8. I. Spiridakis, *Diritto di famiglia*, (in greco), A.N. Sakkoulas, Atene 2006, pp. 84 ss.
9. N. Psiroukis, *La disfatta nell'Asia Minore, 1918-1923*, (in greco), Nea Synora-A. Livani, Atene 1973, pp. 38-52.
10. N. Svoronos, *Analisi della Storia greca moderna*, (in greco), Themelio, Tessalonica 1985, pp. 117 ss.
11. B. Vlagopoulos, *Itinerario di 146 anni (1821-1967) - Convenzioni-tappe della Storia*, (in greco), A.N. Sakkoulas, Atene 1998, pp. 308 ss.
12. La pratica per lo "scambio delle popolazioni" era già conosciuta, specialmente nell'Europa sud-orientale, ma era basata sul principio della "scelta" (*clause d'option*) e riguardava i residenti delle zone in conflitto -mai di un intero paese-. Con la Convenzione di Losanna la comunità internazionale, per la prima volta nella Storia, impose legalmente uno sradicamento di persone in violazione dei diritti fondamentali dell'uomo e dello stesso Diritto Internazionale. Cfr. K. Svolopoulos, *La decisione per lo scambio obbligatorio delle popolazioni tra Grecia e Turchia*, (in greco), Etairia Makedonikon spoudon, Tessalonica 1981, p. 6 ss.
13. È bene notare che il criterio fondamentale in base al quale furono divise le popolazioni fu la loro appartenenza religiosa e non tanto quella etnica. Infatti, nell'art. 2.a fu utilizzato il termine *Greci* mentre nel 2.b il termine *musulmani* e non *Turchi* per la minoranza della Tracia occidentale. Cfr. K. Tsitselikis, *Lo scambio delle popolazioni greco-turche*, (in greco), Kritiki/KEMO, Atene 2006, pp. 93 ss.
14. L. Divanis, *Grecia e minoranze*, (in greco), Nefeli, Atene 1995, pp. 312 ss.
15. Per i motivi che contribuirono all'eccezione dalla convenzione "Dello scambio delle popolazioni greco-turche" di una parte delle minoranze greche e musulmane e le conseguenze che essa comportò ai rapporti tra Grecia e Turchia, cfr. I. Petropoulos, *Lo scambio obbligatorio delle popolazioni (1922-1930)*, (in greco), Gnosi, Atene 1989, pp. 64-67.
16. Mentre i diritti della minoranza greca si limitano a ciò che stabilivano il Trattato di Pace di Losanna, la Convenzione dello Scambio ed il Trattato di Ankara, i musulmani della Tracia occidentale hanno visto riconosciuti diritti minoritari anche da parte di due altri testi giuridici: il Trattato di Atene ed il suo Protocollo n. 3 (14 novembre 1913) e la



Convenzione per la Protezione delle Minoranze in Grecia (10 agosto 1920). Cfr. B. Oran, *Rapporti greco-turchi e la questione della Tracia occidentale*, Bilgi, Ankara 1991, pp. 72-75, 101-112, 477-488.

17. L. Whitman, *Destroying ethnic identity-The Turks of Greece*, Helsinki Watch, New York 1990, p. 29.

18. I Pomachi sono i più antichi abitanti della Tracia occidentale e furono islamizzati con la violenza da parte dei conquistatori ottomani. Cfr P. Foteas, *I Pomachi della Tracia occidentale*, (in greco), Zygos, Komotini 1977, pp. 67 ss.

19. Secondo il censimento del 1991 i musulmani della Tracia occidentale risalgono a 98.000 in una popolazione generale di 338.000, rappresentando il 30% della popolazione che vive in questa regione. Cfr. K. Tsitselikis-D. Christopoulos, *Il fenomeno minoritario in Grecia*, (in greco), Kritiki/KEMO, Atene 1997, pp. 146-149.

20. E. Roukounas, *Diritto Internazionale*, (in greco), A.N. Sakkoulas, Atene 1997, pp. 273 ss.

21. D. Christopoulos, *Questioni giuridiche di diversità religiosa in Grecia*, (in greco), Kritiki/KEMO, Atene 1999, pp. 23 ss.

22. Nonostante la Convenzione di Losanna non tratti questo aspetto in modo esplicito, attualmente sono in funzione tre uffici del mufti: uno a Komotini, uno a Xanthi e uno a Didimoticho e rientrano nella legislazione inerente le funzioni pubbliche.

23. Gli altri musulmani che vivono in Grecia possono rivolgersi al mufti per usufruire solamente della sua qualità di capo spirituale e non di quella del giudice. Cfr. I.M. Konidaris, *Manuale di diritto ecclesiastico*, (in greco), A.N. Sakkoulas, Atene-Tessalonica 2000, p. 123.

24. E. Tsoukalas, *La giurisdizione dei mufti*, (in greco), in *Elliniki Dikaiosini*, 1988, pp. 1652 ss.

25. Tribunale di Atene, prima istanza 16613/1981, in 33 *Arheio Nomologias* 1982, p. 48; *Areios Pagos* 1723/1980, in *Nomiko Vima* 29, p. 1217.

26. Z. Bekos, *Le competenze del mufti e la legislazione greca*, (in greco), A.N. Sakkoulas, Atene-Komotini 1991, pp. 40 ss.

27. I casi di adozione, invece, non sono compresi nella giurisdizione del mufti. Cfr. Tribunale di prima istanza di Xanthi 60/1954, in *Efimeris ellinikis kai gallikis nomologias* 1957, p. 560 e Corte di Appello di Tracia 356/1995, in 37 *Elliniki Dikaiosini* 1996, p. 1368.

28. G. Bekiaridis, *I mufti come capi spirituali dei musulmani del proprio distretto e come pubbliche autorità*, (in greco), in *Armenopoulos*, 1973, pp. 815 ss.

29. D. Tsourkas, *I tribunali straordinari. Contributo all'interpretazione dell'art. 8 par. 2 della Costituzione*, (in greco), Tessalonica 1986, pp. 209 ss.

30. In Grecia esistono due categorie di Islam. Il "vecchio Islam", al quale appartiene la minoranza musulmana che vive nella Tracia occidentale e viene considerata dall'ordinamento giuridico come *storica* e il "nuovo Islam" che riguarda i musulmani stranieri immigrati in Grecia i quali sono sottoposti al diritto che regola i rapporti degli



stranieri e non esiste per loro una regolamentazione specifica. Cfr. Z. Papasiopi-Pasia, *Riflessioni sull'ambito di applicazione del diritto personale in Grecia e la competenza giurisdizionale del Mufti*, (in greco), in *7.b Koinodikion* 2001, pp. 399 ss.

31. K. Tsitselikis-D. Christopoulos, *op.cit.* pp. 98 ss.

32. *Symvoulío tis Epikrateias* 1331/2001 "...egli deve prestare giuramento nella lingua greca, dato che non si tratta del giuramento che prestano i musulmani durante l'interrogatorio come testimoni... è impensabile effettuarlo tramite interprete...".

33. L. Divanis, *Questioni minoritarie*, (in greco), Nefeli, Atene 1995, pp. 142 ss.

34. Art. 175 c.p.: "Chi intenzionalmente usurpa l'esercizio di una funzione pubblica... viene condannato con reclusione fino a un anno o con pena pecuniaria. Questa disposizione si applica per l'usurpazione ... dell'esercizio della funzione di un ministro di culto di religione conosciuta in Grecia".  
Art. 176 c.p.: "Chi indossa pubblicamente e senza averne il diritto la stola o altro segno distintivo di... un ministro di culto tra quelli menzionati nel par. 2 dell'art. 175... viene condannato con reclusione fino a sei mesi o con una pena pecuniaria".

35. Caso Serif c. Grecia, Petizione n. 38178/97, Sentenza del 14.12.1999. Cfr. K. Tsitselikis, *Il caso Serif contro la Grecia*, (in greco), in *Anthropina Dikaiomata* 2001 (8), pp. 946 ss; K. Kyriazopoulos, *Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, Caso Serif contro Grecia*, (in greco), in *To Syntagma* 2000 (26/2), pp. 347-354.

36. Sentenze dei tribunali nazionali nn. 3913/1997, 3914/1997, 3915/1997 e 4919/1999.

37. K. Tsitselikis, *Valutazione della decisione di Areios Pagos 1045/2002*, (in greco), in *Nomokanonika* 2002 (2), pp. 128-132.

38. Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, decisione del 17 ottobre 2002, caso Agga contro Grecia, Petizioni nn. 50776/99 e 52912/99.

39. La Turchia, due anni più tardi, adottò il Codice Civile svizzero per tutte le questioni di statuto personale, comprese quelle del diritto di famiglia e di successione. Di conseguenza, la sacra legge islamica e la giurisdizione del mufti cessarono di essere vigenti. Cfr. S. Georgoulis, *L'istituto del mufti nell'ordinamento giuridico greco e straniero*, (in greco), A.N. Sakkoulas, Atene-Komotini 1993, pp. 19 ss.

40. G. Ktistakis, *La sacra legge islamica e i musulmani cittadini greci*, (in greco), A.N. Sakkoulas, Atene-Tessalonica 2006, pp. 167 ss.

41. Sui casi di poligamia (configurata come reato e perseguitata penalmente) che si sono verificati in Grecia i Tribunali hanno evitato di realizzare controlli sui conflitti che la legge islamica potrebbe presentare con l'ordine giuridico greco ed europeo. Cfr. S. Soltaridis, *La storia degli uffici del mufti della Tracia occidentale*, (in greco), Nea Synora-A. Livani, Atene 1997, pp. 82 ss.

42. Segreteria Generale, Ministero degli Interni, Decisione n. 31/20.09.2002.

43. Il mufti di Komotini (decisione n. 7/2000) emise un divorzio tra una donna musulmana di cittadinanza greca e un uomo musulmano immigrato e la decisione venne approvata dal Tribunale di primo grado di Komotini.

# **Ripartire dal Mediterraneo: storia e prospettive di un dialogo da ricostruire**

**Sintesi sul dibattito che avvolge la questione mediterranea**

**Francesca Annetti**

Luogo privilegiato dell'incontro fra Nord e Sud, Est ed Ovest, durante tutta la sua storia millenaria il Mediterraneo ha messo in contatto popoli e civiltà diverse, segnandone l'evoluzione attraverso i secoli. Come molti autori hanno sottolineato, primo fra tutti lo storico Fernand Braudel che a questo mare ha dedicato le opere più intense ed originali (1), la peculiarità del Mediterraneo non sta solamente nella dolcezza del clima o nella bellezza della vegetazione, ma nel fatto di essere un vero e proprio "mare fra le terre" attraverso il quale tradizioni, religioni e culture differenti possono interagire ed arricchirsi dal confronto reciproco; esso è sempre stato una frontiera nell'accezione più positiva del termine, confine proiettato verso l'altro dove la purezza si perde in favore di una contaminazione continua. Nessun impero, neanche quello romano, è mai riuscito a dominare stabilmente questo mare, e nessuna egemonia culturale ha mai caratterizzato la sua storia; la tradizione greca e latina, erroneamente considerata da molti la principale e quasi esclusiva fonte culturale mediterranea, si è invece intrecciata fruttuosamente sia con quella ebraica sia con quella araba e islamica, generando delle comuni radici storico-culturali che permettono di trattare il Mediterraneo con un'ottica globale ed unitaria che ricomprenda tutte le sue componenti ed il loro essere così strettamente interconnesse.

La posizione geografica e strategica del Mediterraneo costituisce pertanto la sua unicità, tanto che si può parlare di "Modello Mediterraneo", o "Fenomeno Mediterraneo" (2), intendendo con queste espressioni la molteplicità di relazioni dirette, siano esse pacifiche o antagoniste, che grazie alla caratteristica conformazione del bacino si verificano fra i paesi bagnati dalle sue acque. Richiamandosi a questo modello alcuni osservatori hanno riconosciuto l'esistenza di altri due "Mediterranei": il primo si può individuare fra l'America Centrale e quella Settentrionale e Meridionale, formato dal Golfo del Messico ed il Mare delle Antille, mentre il secondo è il mare che si estende tra la Cina, l'Indocina e gli arcipelaghi dell'Asia Sud-orientale. Ma questi insiemi geografici non solo racchiudono un numero minore di stati, ma dal momento che il Mediterraneo Americano è composto da stati tutti eredi della colonizzazione europea del XVI secolo e non è per niente toccato dal mondo musulmano, e quello Asiatico è tutt'oggi sotto l'egemonia cinese, non permettono il crearsi di una vita tanto complessa e ricca come quella del Mediterraneo. È solo nell'area mediterranea che si può osservare la compresenza di così tante culture diverse, con tutte le conseguenze che essa porta con sé; il Mediterraneo è sempre stato un "pluriverso" (3) all'interno del quale le diverse forze che lo animano si sono mescolate fra di loro in un'incessante sovrapposizione i cui segni sono tutt'oggi visibili.

Ma qual è il ruolo giocato dal Mediterraneo nell'attuale scenario mondiale? Quale la percezione che di esso hanno i paesi che ne fanno parte? Ma soprattutto, è il Mediterraneo ancora un "mare fra le terre" dove i diversi popoli possono confrontarsi ed instaurare un dialogo fra pari o ha perso queste sue caratteristiche di pluralismo e inclusività?



Attraverso un'analisi storica accurata è possibile ricostruire l'evoluzione delle relazioni intercorse fra Sponda Nord e Sud, in particolare fra Europa e mondo arabo, per comprendere efficacemente i tratti essenziali della costituzione del pluriverso Mediterraneo e capire se, ed in che misura, essi sono ancora presenti all'interno dell'area. Come è noto, continue interazioni e scambi reciproci hanno plasmato la storia delle due Rive, unendole in un profondo legame rintracciabile nelle molteplici influenze avvenute fra le due aree nei più diversi ambiti, da quello artistico e scientifico a quello filosofico e dell'organizzazione politica e sociale. Anche se non viene sempre riconosciuto unanimemente, la cultura europea, a partire dalla straordinaria esperienza di Al-Andalus, si è formata attraverso il contatto con quella araba e con quella islamica e tante e di ogni tipo sono state le idee che dalla Riva Sud sono state portate in Europa ed adattate al contesto ed alla tradizione locali. Il XVIII secolo poi, con la Rivoluzione Industriale, che consente all'Europa di acquisire un vantaggio tecnologico, economico e militare enorme, e la Rivoluzione Francese, che porta una nuova concezione dello stato e della politica con l'affermazione del concetto di stato-nazione ed il conseguente delinearsi di un nuovo orizzonte politico e sociale, segna un capovolgimento nei rapporti di forza all'interno della regione in quanto l'Europa non musulmana inizia a prevalere sull'Europa musulmana e sull'intero mondo islamico, dopo un lunghissimo periodo di vantaggio culturale e strategico di quest'ultimo; nonostante però questo importante mutamento gli scambi fra le due sponde continuano ininterrottamente in entrambe le direzioni. Un bell'esempio di questi intrecci è quella corrente di riforma nota alla storiografia con il nome di *Nahda*, ovvero "Rinascimento" o "Risveglio", che dalla seconda metà del XIX secolo ha attraversato le società del Mediterraneo meridionale con rilevanti conseguenze sia sulla cultura araba (ed in seguito anche sulle altre culture della regione, quali quella curda, armena, etc.) sia successivamente sul pensiero islamico. Il contatto con l'Europa moderna figlia delle due rivoluzioni induce infatti in questi paesi una forte spinta al rinnovamento che, ispirato al modello positivista allora diffusosi in tutto il vecchio continente, diede vita ad un periodo di grande fervore intellettuale all'interno della cultura araba durante il quale fiorirono riviste, periodici, film ed associazioni culturali che in seguito sarebbero divenute anche politiche. Questo slancio di rinnovamento ebbe in seguito effetti anche sul mondo islamico e molti pensatori musulmani, affascinati dalle idee provenienti dalla Sponda Nord, iniziarono a teorizzare una modernizzazione dell'Islam, rimasto a loro avviso troppo ancorato al passato ed alle antiche tradizioni che, seppur gloriose, lo rendevano incapace di adattarsi velocemente al progresso. L'influsso della Riva Nord è forte anche in altri aspetti: l'Impero Ottomano inaugura nel XIX secolo il periodo delle *Tanzimat*, letteralmente "riforme", che intendono ristrutturare l'impero secondo il modello positivista e razionalista europeo, applicando politiche di tipo secolare e introducendo un sistema centralizzato sul modello francese, mentre nelle società arabe inizia a diffondersi il nazionalismo arabo, movimento che, ispiratosi ai movimenti che dopo la rivoluzione francese e le idee da essa affermate si stavano formando in tutta Europa, rivendicava la formazione di un grande stato arabo affrancato dall'autorità turca.

In tutte queste esperienze le due Rive mediterranee si sono influenzate a vicenda inserendo all'interno della propria cultura degli elementi tratti dal confronto con l'altro che, pur essendo appunto ispirati ad esempio esterno, sono però sempre stati introdotti nel nuovo contesto in modo autonomo ed adattati allo scenario locale. Sono quindi



## JURA GENTIUM



queste le caratteristiche essenziali del pluriverso Mediterraneo, che può essere perciò descritto come un incontro fra tradizioni differenti che attraverso scambi reciproci e multidirezionali avviano un dialogo paritario all'interno del quale nessuna forza impone i propri valori alle altre ma al contrario tutte sono in grado di ripensarsi autonomamente intrecciandosi fra di loro.

Proseguendo però con l'analisi storica vediamo che dopo il primo conflitto mondiale la situazione cambia radicalmente ed all'interno del mondo Mediterraneo inizia a consumarsi una grave frattura che intacca gli stessi tratti essenziali del pluriverso Mediterraneo. Già alla fine del 1800 Inghilterra e Francia avevano instaurato un dominio economico nei paesi della Sponda meridionale e dopo la fine della prima guerra mondiale completano la loro conquista con il sistema dei protettorati nati dagli accordi di Sykes-Picot del 1916; nonostante infatti l'Inghilterra avesse promesso ai nazionalisti arabi dello Sherif Hussein la creazione di un grande stato arabo in cambio della loro rivolta contro l'Impero Ottomano, rivolta avvenuta e rivelatasi fondamentale per la sconfitta dell'antico impero, le potenze europee si spartiscono le spoglie di quest'ultimo dando vita ad un sistema di dominio coloniale che provocherà gravi alterazioni nelle società locali. I diplomatici europei tracciano con il loro righello nuovi confini e li impongono alle popolazioni, creando stati prima inesistenti senza tener conto delle diverse componenti etnico-religiose, anzi spesso concedendo privilegi e favorendo al potere alcune classi a scapito di altre, generando così seri problemi per il futuro di questi stati che dopo la decolonizzazione risulteranno deboli, privi di legittimità e segnati da gravi conflitti per il potere e dalle conseguenti divisioni interetniche ed interreligiose. Il tradimento del sogno dell'unità araba e la successiva imposizione di un durissimo modello di sfruttamento coloniale e di imperialismo culturale da parte delle potenze europee generano pertanto una prima divisione all'interno dell'unità del Mediterraneo. Ma è soprattutto dopo la seconda guerra mondiale che questa divisione si approfondisce. La guerra fredda, durante la quale alcuni stati della Riva Sud, quali Turchia e paesi del Golfo Persico, si alleano con gli Stati Uniti mentre altri, come Siria, Libia e Algeria, con il blocco sovietico, l'autoproclamazione nel 1948 dello stato d'Israele e le successive guerre che ne sono seguite fra questo, esplicitamente appoggiato dagli Stati Uniti e favorito dalla mancanza di esplicite condanne da parte europea verso le continue violazioni dei diritti umani e delle convenzioni internazionali da esso praticate, e gli stati arabi, che lo considerano un avamposto occidentale nelle loro terre da combattere congiuntamente, accelerano il processo di frammentazione del mondo Mediterraneo, processo giunto al culmine con l'emergere degli Stati Uniti come unica superpotenza mondiale, alle cui strategie unilateralistiche l'Europa si è sostanzialmente allineata tralasciando le proprie radici mediterranee e chiudendosi sempre più nella difesa dei cosiddetti "valori occidentali" considerati principi superiori da imporre al resto del mondo.

Le stesse categorie di Nord e Sud, Est ed Ovest, hanno assunto negli ultimi decenni diversi significati. A partire dal 1949 con il discorso di Truman sul sottosviluppo, i paesi del Sud del mondo sono divenuti paesi in ritardo, costretti ad inseguire il Nord sviluppato ed a ripercorrere pedissequamente le tappe da esso dettate per poter finalmente raggiungere progresso e modernizzazione, negando così ogni possibilità di sviluppo autonomo ed alternativo (4). E per il mondo arabo, ovvero l'Oriente, il processo di mistificazione inizia ancora prima: come ha illustrato Edward Said (5),



soprattutto a partire dall'epoca coloniale nell'immaginario europeo l'Oriente è sempre stato descritto con un'ottica essenzialista, considerato come l'altro, il diverso, mai descritto attraverso categorie sue proprie ma piuttosto come un'inversione negativa dell'Occidente che nega e rifiuta i suoi valori. L'etnocentrismo sottostante a queste categorizzazioni è lampante. I paesi occidentali, prima con il colonialismo e la loro missione civilizzatrice, poi attraverso classificazioni come quelle appena descritte, impongono il proprio modello al quale tutto il resto del mondo deve convertirsi: esperienze come quella della *Nahda*, durante la quale una cultura decide autonomamente di introdurre al suo interno delle idee provenienti da un'altra, senza nessuna costrizione ed adattandole alle proprie tradizioni, non sono mai state così lontane. Il pluriverso Mediterraneo rischia oggi di scomparire, distrutto dalle politiche universalistiche ed aggressive dell'Occidente e dal suo tentativo di esportare ovunque la propria cultura, anche a costo di distruggere le altre. Il ruolo del Mare Nostrum è sempre più marginalizzato, sopraffatto dalle derive oceaniche provenienti dal Nuovo Continente; oggi più che mai il Mediterraneo è un mare lacerato. È soprattutto fra Oriente ed Occidente che la tensione ideologica e politica è più forte; nell'arco degli ultimi decenni, soprattutto dopo le "nuove guerre" che le potenze occidentali hanno scatenato o direttamente sostenuto, dai Balcani all'Afghanistan, dall'Iraq al Libano, gli attentati dell'undici settembre, di Londra, Madrid e Casablanca e l'inasprirsi della questione palestinese, l'opposizione fra le due sponde del Mediterraneo si è aggravata fortemente, tanto che esso viene ormai percepito come un'area di insicurezza e di instabilità, culla del terrorismo mondiale ed epicentro dello scontro di civiltà prospettato da Samuel Huntington (6). In particolare dopo l'affermarsi di gruppi islamisti radicali in Medio Oriente il mondo arabo è oggi descritto come un mondo omogeneo, violento e fanatico, che ripudia la modernità ed i valori ad essa connessi, attraverso un'ottica astorica e riduttiva che invece di soffermarsi a riflettere sulle cause di questo fenomeno riduce culture variegata e millenarie a pochi tratti stigmatizzati; Oriente ed Occidente sono pensati come blocchi monoculturali contrapposti fra i quali non sono possibili che relazioni conflittuali.

È proprio in questo contesto invece che l'importanza ed il valore del Mediterraneo, che durante tutta la sua storia è stato al centro di molteplici incontri fra forze differenti nessuna delle quali è mai riuscita a distruggere e sopraffare le altre, devono essere riscoperti. Il Mare fra le terre può infatti essere in grado di demolire questa concezione culturalista, sostituendola con una visione improntata al dialogo ed alla conoscenza reciproca: come dimostrano analisi come quella di Franco Cassano e Danilo Zolo (7), il Mediterraneo è un mare dove i diversi etnocentrismi e le loro derive fondamentaliste, non solo quelle islamiche, ma anche quelle occidentali, incarnate soprattutto nell'obbedienza al libero mercato e nella pretesa di esportare nel resto del mondo i propri valori ritenuti superiori, possono essere contrastati. È necessario che l'Europa si dissoci dalle strategie statunitensi e riscopra le sue radici mediterranee, considerando questo mare come una grande opportunità per instaurare un confronto costruttivo e paritario con tutte le culture variegata che lo attraversano, un confronto all'interno del quale ognuna abbia pari importanza e dignità e nessuna cerchi di prevalere sulle altre, recuperando così le caratteristiche fondamentali del pluriverso Mediterraneo.



## Le politiche europee nei confronti del Mediterraneo

Come abbiamo visto quindi il Mediterraneo è oggi attraversato da una grave frattura; i caratteri distintivi del pluriverso sembrano essere venuti meno e le relazioni all'interno del bacino si basano non più su scambi reciproci e paritari ma sull'imposizione unilaterale di una parte sull'altra. Le recenti politiche promosse dall'Unione Europea sembrerebbero però muoversi proprio nel senso di una riscoperta dell'importanza del Mediterraneo e della sua capacità di mettere in contatto le diverse culture che lo circondano. In particolare il Partenariato Euro-Mediterraneo nato dalla Conferenza di Barcellona del 27 e 28 Novembre 1995 ha segnato un profondo punto di svolta nelle dinamiche di scambio all'interno dell'area e rispetto alle precedenti strategie attuate dall'Unione nei confronti dei paesi del Mare Nostrum; nonostante infatti fin dalla creazione della Comunità Economica Europea l'Europa abbia implementato numerose politiche rivolte ai paesi della Riva Sud, la maggior parte di queste riguardavano solamente accordi di tipo commerciale e non riconoscevano al Mediterraneo nessun ruolo di particolare rilievo, dimostrando di non aver appreso appieno le enormi possibilità che questo mare può offrire.

Nel trattato di Roma i sei fondatori della CEE riconoscono il principio di associazione economica con i paesi della Riva Sud al fine di contribuire al loro sviluppo ed accrescere gli scambi commerciali costituitisi durante il periodo coloniale. Negli anni '60 vennero stipulati degli accordi con Grecia, Turchia, Tunisia e Marocco, ma erano questi solamente patti bilaterali volti a concedere privilegi commerciali a questi stati in virtù del loro status di ex colonie, secondo un'impostazione paternalistica interessata solo all'aspetto economico e pertanto non in grado di avviare un processo di profonda integrazione regionale (8). A partire dagli anni Settanta alcuni paesi europei, soprattutto Francia ed Italia, iniziarono a fare pressioni affinché la Comunità si concentrasse maggiormente sulla sua dimensione mediterranea (9). Frutto di queste pressioni fu il summit di Parigi del 1972, nel quale i governi europei optarono per un impegno più attivo nei confronti del Sud del Mediterraneo; in riferimento a questo periodo si parla di "*Politica Globale Mediterranea*", strategia basata sull'attuazione di forme di aiuto economico per lo sviluppo e sulla possibilità per i manufatti provenienti dai cosiddetti paesi terzi mediterranei di accedere al mercato europeo, escludendo però i prodotti agricoli (10). Si applicava quindi un approccio certamente più teso alla cooperazione che però risultava ancora incentrato solamente sulle questioni economiche e non riconosceva gli stati della Sponda Sud come partners specifici e primari. Anche l'implementazione di quest'iniziativa è risultata scarsa: i fondi stanziati per sostenere lo sviluppo della Riva Sud furono esigui e lenti nell'erogazione, e già solo dopo qualche anno dal lancio della strategia la Comunità decise di restringere l'accesso al suo mercato ai prodotti del Sud (11). Come è evidente quindi queste strategie erano quasi esclusivamente di tipo economico; l'obiettivo non era quello dell'instaurazione di una cooperazione onnicomprensiva che toccasse anche altri aspetti, da quello politico e sociale a quello culturale, e avviasse un percorso comune all'interno del quale tutti partecipanti, compresa l'Europa, potessero confrontarsi ed imparare attraverso la conoscenza delle altre culture, ma solo quello di fornire aiuti economici di tipo assistenzialista, in un rapporto di tipo asimmetrico in cui la gerarchia dei rapporti di forza non poteva certo essere messa in discussione. Nel 1992 l'Europa rinnovò il ruolo



del Mediterraneo nelle sue politiche tramite il lancio della cosiddetta “*Politica Mediterranea Rinnovata*”, finalizzata a migliorare gli aiuti ed a garantire alle esportazioni dei paesi della Sponda Sud un accesso facilitato al mercato europeo. Nell’ambito di questa strategia furono promosse numerose conferenze nelle quali si affermò la necessità di sanare gli squilibri non solo economici, ma anche politici e sociali presenti fra le due rive (12), ma l’approccio adottato fu ancora una volta di tipo prettamente economico ed i risultati furono insoddisfacenti.

Bisogna attendere pertanto la Conferenza di Barcellona per registrare una vera inversione di tendenza nelle politiche europee. Nella città spagnola infatti si riunirono i 15 membri dell’allora appena costituita Unione Europea e 12 paesi della Sponda Sud, ovvero Algeria, Cipro, Malta, Egitto, Siria, Marocco, Turchia, Tunisia, Israele, Libano, Giordania e Autorità Palestinese, per dare vita al “*Partenariato Euro-Mediterraneo*”. Già la terminologia utilizzata indica l’inizio di una nuova fase nei dei rapporti fra le due Rive in grado di ricucire la frattura apertasi all’interno dell’unità mediterranea: i paesi della Sponda Sud non sono più denominati Paesi Terzi Mediterranei o Paesi in via di sviluppo, ma *Partners*, indicando l’intenzione di valorizzare il Mediterraneo come obiettivo primario dell’Unione Europea e di perseguire una reale cooperazione fra stati che, seppur diversi per tradizioni e culture, vengono tutti considerati interlocutori di pari importanza con i quali avviare un dialogo pacifico e paritetico che possa arricchire tutti i partecipanti. Sulle orme degli accordi di Oslo fra Israeliani e Palestinesi, Barcellona afferma per la prima volta un sistema di cooperazione multilaterale che supera le precedenti politiche assistenzialiste conformi ad una concezione paternalistica di derivazione post-coloniale dimostratesi incapaci di raggiungere i loro obiettivi, ed enfatizza il ruolo del Mediterraneo considerando questo mare con una visione unitaria che valorizza le continue interconnessioni che avvengono fra i diversi paesi affacciati sul bacino (13). Tra le grandi innovazioni proclamate alla conferenza è di fondamentale importanza il riconoscimento della necessità di abbandonare il criterio settoriale in favore di un approccio onnicomprensivo che non si limiti, come nelle precedenti strategie, al solo aspetto economico, ma leghi quest’ultimo a quello politico, culturale e sociale, dimostrando l’interdipendenza e l’uguale importanza dei diversi campi d’azione e la necessità di instaurare un confronto che riguardi ogni aspetto della vita sociale. Seguendo quest’impostazione il programma di lavoro del Partenariato è diviso in tre capitoli, o volets (14):

*Partenariato politico e di sicurezza*, volto alla realizzazione di uno spazio comune di pace e stabilità attraverso l’instaurazione di un regolare dialogo politico; l’attenzione è rivolta soprattutto a garantire il rispetto dei diritti e delle libertà fondamentali, a combattere il terrorismo, l’immigrazione clandestina e la criminalità organizzata ed a rendere la regione mediterranea una zona priva di armi di distruzione di massa;

*Partenariato economico e finanziario*, finalizzato alla costruzione di un’area di prosperità condivisa conseguendo uno sviluppo sostenibile ed equilibrato attraverso l’instaurazione entro il 2010 di una zona di libero scambio tra le due rive in grado di migliorare le condizioni di vita delle popolazioni e di aumentare l’occupazione e l’integrazione regionale;

*Partenariato Sociale ed Umano*, dedicato alla promozione della conoscenza reciproca ed alla ricerca del delicato equilibrio tra il riconoscimento ed il rispetto di culture



diverse e l'affermazione di radici comuni; si afferma inoltre l'indispensabile ruolo della società civile nella costruzione di un dialogo non imposto dall'alto ma condiviso dai popoli, secondo il concetto della cooperazione decentrata.

Le innovazioni introdotte con il Partenariato Euro-Mediterraneo sono quindi molte e di notevole importanza; grazie a questa strategia sembrava possibile ricostruire il pluriverso Mediterraneo e le sue caratteristiche principali, ma a più di dieci anni dal lancio dell'iniziativa il bilancio che si può trarre è tristemente deludente. Il processo di Barcellona costituiva per l'Europa una grande occasione per riproporsi come soggetto internazionale forte ed autonomo attraverso la riscoperta del ruolo del Mediterraneo e delle possibilità di confronto che esso può garantire: quest'occasione è stata purtroppo sprecata. Uno degli aspetti più critici riguarda l'impostazione stessa della strategia: pur riconoscendo lo stretto legame esistente fra questioni politiche e sociali e questioni economiche, il processo di Barcellona accorda la sua preferenza a queste ultime, ispirandosi alle logiche del Washington Consensus, all'idea cioè che le liberalizzazioni politiche ed i processi di democratizzazione siano semplicemente l'effetto di liberalizzazioni economiche di stampo liberista e che quindi basti un'apertura progressiva dei mercati a creare uno spazio pacifico senza violazioni delle libertà fondamentali, come propugnato da Banca Mondiale e Fondo Monetario Internazionale. Ciò dimostra come l'Europa non sia ancora in grado di proporre una strategia autonoma sganciata dalle logiche economiciste tipiche delle organizzazioni finanziarie mondiali e degli Stati Uniti che di fatto queste istituzioni controllano. L'attuazione stessa del partenariato si è rivelata ben lontana da quel principio di cooperazione multilaterale e paritetica proclamato nella dichiarazione di Barcellona; quest'ultima è solo una dichiarazione d'intenti sprovvista di valore giuridico vincolante e pertanto necessita per la sua implementazione della stipulazione di accordi successivi, i cosiddetti accordi di associazione euro mediterranea (AAEM). Sono questi però patti bilaterali stipulati dall'Unione Europea con ogni singolo paese della Sponda Sud che quindi non aiutano l'integrazione regionale che il Partenariato Euro-Mediterraneo dichiara di avere come obiettivo (15), ma anzi producono politiche fortemente radicate nei rapporti di forza nelle quali l'Europa gioca la parte dell'attore dominante, inibendo la cooperazione Sud-Sud e aumentando la frammentazione del mondo mediterraneo. Il carattere unilaterale e asimmetrico di tutta l'iniziativa è evidente: mentre l'Europa continua la sua tradizionale politica protezionista nel settore agricolo, escludendo i prodotti agricoli dalla zona di libero scambio, e si assicura la stabilità nell'approvvigionamento energetico e l'espansione dei propri manufatti nei mercati dei paesi della Riva Sud, a questi ultimi spetta il peso maggiore della realizzazione del Partenariato economico e finanziario. A questi vengono imposte pesanti ristrutturazioni dei propri sistemi produttivi, soprattutto attraverso cospicue riduzioni della spesa pubblica, audaci liberalizzazioni e privatizzazioni e l'abbattimento delle restrizioni all'accesso ai propri mercati dei prodotti europei, la cui maggiore concorrenza rischia di causare la scomparsa di moltissime piccole imprese locali, aggravando così la già diffusa disoccupazione. Peraltro laddove le privatizzazioni sono avvenute non hanno portato neanche benefici di tipo politico in quanto hanno maggiormente favorito i gruppi vicini alle élites al potere nei regimi del Sud (16), rafforzando questi ultimi e dimostrando come le aperture politiche ed i processi di democratizzazione non sono dirette conseguenze di liberalizzazioni sfrenate ed obbedienza al libero mercato. Secondo il Partenariato per



aiutare questi paesi nel loro compito di ristrutturazione l'UE dovrebbe stanziare dei finanziamenti a loro favore, i cosiddetti fondi MEDA, la cui erogazione è stata però spesso troppo lenta ed insufficiente. Ma l'aspetto più critico è dato dal fatto che l'accesso a questi fondi è subordinato all'adempimento di condizionalità che se non rispettate possono giustificare la fine dell'erogazione stessa. Infatti per sottolineare il valore onnicomprensivo del Partenariato ed i collegamenti tra i tre settori dello stesso, i paesi che non rispettano i diritti umani possono essere esclusi dai fondi; ma a decidere quando applicare questa clausola unilaterale e selettiva è ovviamente solo l'Unione, che oltretutto la utilizza con opportunismo economico e politico e non secondo criteri oggettivi, come dimostra il suo continuo silenzio sulle gravissime violazioni commesse da Israele (17) o su quelle compiute nella Tunisia di Ben Ali perché questa ha immediatamente applicato le ricette neoliberiste propugnatele (18). Invece di promuovere un dialogo fra le diverse culture come auspicato anche dal terzo volet del Partenariato, l'Europa ha imposto un *Diktat* ideologico attraverso prescrizioni dogmatiche alle quali i paesi arabi devono acriticamente adattarsi. Anche alla società civile infine non è stata concessa l'importanza assegnata dalla Dichiarazione di Barcellona, negando alle popolazioni il loro importantissimo ruolo nella creazione di uno spazio mediterraneo pacifico e condiviso (19).

Molti aspetti del processo di Barcellona sono insomma sostanzialmente falliti, a cominciare dalla zona di libero scambio il cui termine fissato per il 2010 si avvicina senza incontrare significativi risultati concreti. Dopo Barcellona il Mediterraneo rimane purtroppo un mare diviso. Soprattutto sono state gravi e numerose le difficoltà ad avviare proprio ciò che doveva essere contemporaneamente il fine ed il mezzo dell'intera iniziativa, ovvero un dialogo paritario e per questo costruttivo; in particolare dopo l'undici Settembre l'attenzione dell'Europa si è concentrata quasi esclusivamente sui temi della sicurezza, del terrorismo e della lotta alle migrazioni clandestine, considerati peraltro tutti pericoli provenienti dal Sud del Mediterraneo, facendo in questo modo passare in secondo piano gli altri obiettivi, in primis proprio quello dell'integrazione mediterranea, e rendendo estremamente difficile l'avvio di un cammino condiviso con i paesi arabi. Queste difficoltà sono emerse chiaramente durante la conferenza organizzata per celebrare i 10 anni del Partenariato, svoltasi a Barcellona nel 2005. Le preoccupazioni europee hanno monopolizzato l'agenda dell'evento: sicurezza, terrorismo e lotta all'immigrazione clandestina sono i principali argomenti trattati nei documenti (20) adottati dalla conferenza, lasciando così poco spazio agli argomenti che più interessavano i paesi arabi che per protesta hanno inviato solo delegazioni di basso livello e generando forti tensioni fra i partecipanti all'iniziativa, in particolare riguardo alla definizione del concetto di terrorismo, sul quale non si è raggiunta nessuna posizione comune (21).

Se quindi con la Dichiarazione di Barcellona l'Europa sembrava ripensare e valorizzare il ruolo del Mediterraneo, considerandolo come un'enorme opportunità di dialogo e di incontro con i paesi arabi, il carattere unilaterale ed eurocentrico della sua implementazione e soprattutto lo spostamento di tutta l'attenzione, in conformità con l'agenda delle priorità dettata dagli Stati Uniti, verso i temi della sicurezza e dell'antiterrorismo dimostrano come la percezione europea del mare nostrum sia quella di un mare lacerato, area di rischio dalla quale possono provenire solo minacce per la stabilità e l'identità occidentale. Questa visione è confermata dal lancio unilaterale nel



2003 di una nuova iniziativa dell'Unione, la "*Politica Europea di Vicinato*" (22). Il ruolo del Mediterraneo viene ulteriormente limitato nell'ambito di questa strategia rivolta a tutti i paesi limitrofi dell'UE, in quanto i paesi mediterranei non sono più considerati partners specifici con i quali instaurare un confronto multilaterale, ma esclusivamente dei vicini con i quali stabilire niente più che buoni rapporti di vicinato. Oltretutto nella nuova strategia europea la ricerca da parte dell'UE di buoni rapporti con i proprio vicini è finalizzata anche e soprattutto a scongiurare i possibili pericoli che essa ritiene provengano dal Sud del Mediterraneo, rimarcando ed aggravando così la frattura esistente fra le due sponde. L'Europa passa quindi dal promuovere un co-sviluppo mesoregionale che riconosceva la specificità del Mediterraneo e ne esprimeva perfettamente le potenzialità alla reintroduzione del criterio bilaterale e competitivo nei rapporti con gli altri singoli stati in una politica fortemente eurocentrica e unilaterale secondo la quale gli altri paesi possono stringere rapporti di buon vicinato con l'Unione solo se affermano acriticamente di riconoscerne i valori ed i principi, eliminando così ogni possibilità di confronto con le forze che da secoli hanno contribuito alla sua storia; il cambiamento apportato è talmente profondo che molti vi hanno visto la fine implicita del Partenariato.

Risulta chiaro insomma come anche dopo il Partenariato le relazioni all'interno del Mediterraneo si basino ancora non più sugli scambi e sul confronto reciproco, ma su imposizioni e limitazioni di una parte sull'altra. L'Europa detta le sue regole e si rifiuta di mettere in discussione i propri valori ritenuti superiori; nonostante il grande punto di svolta rappresentato dalla Dichiarazione di Barcellona e la rivalutazione da parte dell'UE del ruolo del Mediterraneo che in essa è stata espressa, nella pratica le strategie europee hanno decisamente contraddetto lo spirito e gli obiettivi solennemente proclamati nella città spagnola, impedendo in questo modo la costruzione di un reale pluriverso multicentrico che invece la storia millenaria della regione indica come possibile ed auspicabile. Il Mediterraneo rischia in questo modo di perdere definitivamente le sue caratteristiche di pluralismo ed inclusività.

### **Due rive che si allontanano?**

Le recenti politiche promosse dall'Unione Europea hanno quindi fallito il loro obiettivo: nessun passo avanti è stato fatto verso la ricostituzione del pluriverso Mediterraneo ed anzi i rapporti all'interno del bacino sembrano oggi più che mai di tipo conflittuale. La situazione in cui versa l'area mediterranea è preoccupante, e il profondo divario economico, politico e sociale fra le due sponde si allarga sempre più.

Fino alle rivoluzioni moderne le sponde sud-orientali erano integrate nel mercato mondiale ed in grado di competere con le economie della Riva Nord; successivamente però, con la progressiva diffusione degli effetti della rivoluzione industriale, l'area meridionale iniziò a sperimentare una veloce emarginazione economica finendo a far parte della "periferia" del mercato mondiale (23). Con la dissoluzione dell'Impero Ottomano e la creazione dei primi protettorati inglesi e francesi nella regione il gap tra le due Rive così iniziato si è aggravato ed è perdurato fino ad oggi, ingrandito da diversi fattori quali gli aggiustamenti strutturali imposti dalle istituzioni finanziarie internazionali dalla seconda metà degli anni Ottanta in quasi tutti gli stati del Mediterraneo meridionale o il difficile e caotico clima politico che ha caratterizzato queste nazioni per gran parte della loro storia (24). Negli ultimi anni non si è assistito a



nessun tipo di miglioramento ed anzi per molti versi la distanza si è allargata: se da un lato i progressi tecnologici, soprattutto nel campo dei trasporti e dei mezzi di comunicazione, permettono di restringere gli spazi nella regione, dall'altro le performance economiche all'interno di questa sono notevolmente diversificate fra Nord e Sud, basti pensare per esempio che tre nazioni della Sponda Nord, ovvero Francia, Italia e Spagna, totalizzano da sole l'ottanta per cento del reddito dell'intero bacino, mentre i risultati delle economie della Sponda meridionale continuano a decrescere, ad eccezione di quelli di Israele che registra livelli di reddito prossimi a quelli dei paesi più avanzati (25). E la situazione va progressivamente aggravandosi non solo dal punto di vista economico: i cosiddetti paesi terzi mediterranei non fanno progressi rilevanti nel loro indice di sviluppo umano che rimane estremamente basso (26), e le spese per le politiche sociali e di welfare in questi stati stanno diminuendo drasticamente: le spese dedicate alla sanità sono scese in Algeria da 103 dollari pro capite nel 1990 a 64 dollari nel 2001, e in Siria sono passate da 42 dollari pro capite nel 1990 a 30 dollari nel 2001; una condizione nettamente differente da quella di cui possono godere i cittadini dei paesi della riva Nord (27). A questo si aggiunge la stratificazione sociale sempre più marcata all'interno delle società del Sud, dove gli strati più poveri della popolazione si allargano costantemente e la qualità della vita di queste classi sociali peggiora di giorno in giorno.

Il divario fra le due Rive va insomma acuitizzandosi: l'obiettivo della prosperità condivisa promesso dal Partenariato Euro-Mediterraneo è ancora ben lontano dal realizzarsi e gli effetti di questo ritardo si fanno sentire sempre più pesantemente. Solo con una reale integrazione e una seria cooperazione fra le due rive sarebbe possibile sanare questo squilibrio, ma come abbiamo già visto questo traguardo è ben lontano dall'essere realizzato. Ciò che è più grave è che la frattura apertasi all'interno del mondo mediterraneo aggiunge a questo gap politico ed economico una lontananza culturale che rischia di aggravare le già difficili condizioni dell'area, una frattura che l'Europa, con i suoi atteggiamenti di chiusura verso i paesi arabi, contribuisce ad approfondire. Tutto ciò è particolarmente evidente se prendiamo in esame il fenomeno migratorio all'interno del Mediterraneo e si analizza come questo viene affrontato in Europa.

Le due rive differiscono enormemente sia per quanto concerne il livello numerico che per quanto concerne la struttura per età delle loro popolazioni. Mentre i paesi che fanno parte dell'area settentrionale del bacino sono caratterizzati da una crescita pressoché nulla, quando non proprio negativa, delle loro popolazioni, quelli della zona Sud registrano alti tassi di crescita dovuti soprattutto ai loro elevati tassi di fecondità, la cui conseguenza più evidente si può leggere nella struttura per età di queste popolazioni che suggeriscono come la componente giovanile costituisca la maggioranza degli abitanti dei paesi della Riva Sud, mentre nella Riva Nord sono le classi più anziane ad essere maggioritarie (28). Questi squilibri nelle rispettive piramidi delle età fanno sì che la pressione sociale sia molto intensa nelle società della costa meridionale del Mediterraneo, a causa della presenza di questo elevato numero di giovani che cercano di immettersi nei locali mercati del lavoro senza ottenere risultati soddisfacenti, situazione questa resa ancora più grave dal fatto che nella Sponda Sud, al contrario che in quella Nord, i grandi centri urbani che esercitano una grande attrazione come poli di destinazione dei flussi migratori sono un numero esiguo e si affollano quindi di migranti



in cerca di maggiori possibilità, divenendo così metropoli di difficile gestione (29). Queste condizioni, unite al già descritto divario economico e politico esistente fra le due sponde, hanno come ovvia conseguenza l'aumento dei flussi migratori all'interno del bacino, facilitati dalla sua conformazione geografica che agevola enormemente gli spostamenti. Secondo i dati forniti dall'Unione Europea sui migranti di prima e di seconda generazione sarebbero complessivamente circa 10,6 milioni le persone stabilitesi in Europa che hanno legami diretti con gli stati del Mediterraneo meridionale (30). Questo avviene soprattutto perché ai tradizionali paesi di immigrazione del vecchio continente, come Francia, Germania e gli stati settentrionali, dagli anni Ottanta si sono aggiunti come possibili destinazioni i paesi meridionali, come Italia, Spagna, Portogallo e Grecia, che sono passati dall'essere società di emigrazione all'essere prima paesi di transito e poi, grazie all'aumento della loro richiesta di manodopera, all'espandersi del loro mercato del lavoro sommerso ed alle restrizioni alle immigrazioni effettuate dai paesi del Nord Europa, paesi di immigrazione definitiva (31). L'aumento dei flussi provenienti dalla Sponda Sud dimostra fra l'altro, come aveva dimostrato precedentemente il cospicuo numero di migranti originari del Sud-Est Asiatico o quello elevato degli spostamenti dal Messico agli Stati Uniti, che le ricette neoliberiste non riducono le migrazioni, come sostenuto da queste teorie economiche, in quanto liberalizzazioni, privatizzazioni e delocalizzazioni portano benefici solo a pochi settori sociali, aggravando contemporaneamente le condizioni dei già vasti strati poveri della società (32).

Gli effetti di questo imponente fenomeno migratorio sono molteplici. Per i paesi di provenienza le migrazioni rappresentano un'importante valvola di sfogo per quelle porzioni di società più emarginate che quindi emigrando non costituiscono fonti di rivolte sociali e di problemi per i regimi; d'altra parte però questo vasto esodo rischia di alterare in maniera permanente la struttura per età di queste popolazioni, con effetti che possono incidere in modo cospicuo per esempio sul locale mercato del lavoro. Un altro elemento da segnalare è l'importanza delle rimesse che i migranti inviano nelle società di origine che permettono di alleviare le condizioni di chi è rimasto e vengono spesso utilizzate per finanziare importanti progetti di sviluppo in loco. Nonostante diversi studi abbiano dimostrato come la maggior parte dei migranti venga impiegata nei lavori definiti pericolosi, difficili e sporchi (le cosiddette tre D: Dangerous, Demanding and Dirty) che i lavoratori nazionali si rifiutano di fare, nelle società di arrivo l'argomento più utilizzato per cercare di restringere l'accesso alle frontiere è proprio quello della possibile concorrenza nel mercato del lavoro che condurrebbe ad una maggiore disoccupazione della manodopera nazionale, ignorando invece i possibili benefici che i flussi migratori possono apportare, quale per esempio l'effetto di ringiovanimento della popolazione dovuto al più elevato tasso di fecondità dei migranti ed al fatto che la maggioranza di essi appartenga a giovani fasce d'età.

L'aspetto più controverso resta comunque quello dell'integrazione, un'integrazione spesso difficile e costosa, i cui clamorosi fallimenti sono sotto gli occhi di tutti, ma che necessita di essere perseguita con attenzione e rispetto per le altre culture, in modo da poter diventare una grande opportunità per conoscere più a fondo popoli e tradizioni diverse e stringere con essi contatti più stretti e pacifici. Le migrazioni sono sempre state presenti nella storia del Mediterraneo ed hanno contribuito profondamente alla circolazione delle idee e dei saperi all'interno del bacino, partecipando alla formazione



di quelle radici culturali comuni che appartengono a tutti i popoli delle due rive. La visione che l'Europa attualmente mostra di avere verso le migrazioni sembra però non riconoscere a questo fenomeno tali importanti peculiarità: per l'Unione i flussi migratori devono essere controllati e i confini severamente pattugliati per non mettere a rischio sicurezza e stabilità.

Fin dagli inizi degli anni Novanta la questione del controllo dei flussi migratori è considerata di fondamentale importanza da parte di tutti i paesi europei, in particolare la diminuzione dei flussi, la lotta all'immigrazione clandestina, la stipulazione con i paesi di provenienza di accordi di riammissione e l'eventuale introduzione di quote all'ingresso sono gli obiettivi primari delle politiche migratorie europee e, soprattutto dopo l'entrata in vigore del trattato di Schengen, l'importanza riservata al controllo delle frontiere e al rafforzamento della loro sorveglianza è divenuta sempre più cospicua (33). Parallelamente a questo accresciuto interesse verso il fenomeno migratorio, l'Unione Europea ha iniziato a concentrarsi maggiormente anche sul tema della sicurezza; la stessa Conferenza di Barcellona nasce sulla scia di alcuni accordi redatti precedentemente e riguardanti proprio questo tema, come per esempio l'esperienza della Conferenza per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa (CSCE) che nell'Ottobre 1990 ha ispirato l'idea di promuovere un'analogia istituzione, la Conferenza per la Sicurezza e la Cooperazione nel Mediterraneo (CSCM), volta a istituire delle relazioni di buon vicinato con i paesi del bacino per risolvere i problemi politici e di sicurezza di quest'area (34). Ma ciò che è soprattutto più grave è il fatto che dopo l'undici Settembre e la successiva ascesa del terrorismo al primo posto dell'agenda politica dei paesi occidentali, queste questioni diventano prioritarie e sovrapposte: le politiche migratorie e quelle sulla sicurezza sono state infatti sostanzialmente fuse assieme, come dimostrato dai documenti successivamente approvati dall'UE e in particolare il Piano d'Azione redatto alla Conferenza di Valencia nel 2002 che in nome della guerra al terrorismo giustifica l'inasprimento delle politiche migratorie (35). Il migrante è diventato una minaccia da guardare con sospetto, soprattutto ovviamente se proviene da paesi arabo-islamici. Come abbiamo visto la sicurezza è uno dei temi principali dello stesso Partenariato Euro-Mediterraneo e la sua centralità è stata ribadita ancora di più con il passaggio alla Politica Europea di Vicinato nel 2003; nell'ambito di questa strategia infatti gli stati che aspirano a diventare "buoni amici" dell'Unione devono accettare di stipulare con essa accordi di riammissione ed impegnarsi ad operare un controllo più rigido delle proprie frontiere (36). Ecco quindi come l'attuale clima di chiusura e di scontro incide sul fenomeno migratorio: l'Europa deve proteggersi dalle minacce provenienti dal Sud del Mediterraneo, in particolare le cosiddette due bombe, quella islamica e quella demografica, in un'ossessione securitaria che si riflette sull'inasprimento delle sue politiche migratorie, trasformando il vecchio continente in una fortezza la cui preoccupazione primaria è la difesa dei propri valori e principi e mettendo al centro delle sue politiche il rispetto dei confini, in una dura logica di inclusione/esclusione (37). Solo chi può servire alle economie della riva Nord può attraversare quei confini: le politiche dell'UE, compreso il Partenariato, sembrano avere come scopo la creazione di un bacino di mobilità relativa limitata ai gruppi sociali della riva Sud con più capitale umano.

Questo crescente clima di insicurezza e di pericolo ha ovviamente grandi ripercussioni sulla percezione che i cittadini europei hanno nei confronti dei migranti, soprattutto



quelli provenienti dal Sud del Mediterraneo; in un contesto dove la maggior parte dei discorsi politici e dei dibattiti pubblici ruota attorno al problema della minaccia del terrorismo, inteso praticamente esclusivamente come terrorismo di matrice islamica e avvertito come problema riguardante soprattutto l'Europa data la sua vicinanza geografica ai paesi arabi, la sfiducia verso le persone provenienti da questi stati e la chiusura dei cittadini europei nei loro confronti è un'evidente conseguenza. In un sondaggio effettuato nel 2005 commissionato dalla Fondazione Nord Est e da LaPolis, la rilevazione realizzata su sei nazioni appartenenti all'Unione Europea, tre entrate a farvi parte nel 2004, cioè Repubblica Ceca, Polonia e Ungheria, e tre membri fondatori, ovvero Italia, Francia e Germania, mostra come i migranti originari dei paesi arabi sono quelli verso i quali i cittadini di tutti gli stati analizzati nutrono in assoluto meno fiducia (38).

Il problema più grave che sorge in situazioni di questo tipo è legato al fatto che la marginalizzazione a cui vengono sovente sottoposti questi migranti può indurli a rinchiudersi nella loro diversità, in un processo di progressiva differenziazione e allontanamento reciproco i cui effetti possono essere, ed in passato sono spesso stati, disastrosi. Questi migranti infatti vengono di frequente considerati come appartenenti ad una cultura violenta ed incompatibile con i principi di propri di quella europea, ma in realtà nella maggior parte dei casi si registra una profonda ignoranza delle culture araba e musulmana, rappresentate semplicemente con pochi tratti stigmatizzati e riduttivi e senza una loro reale conoscenza. Questa ignoranza, unita alla chiusura che l'attuale clima xenofobo genera nei confronti dei migranti del Sud del Mediterraneo, impedisce purtroppo di vedere le diverse sfaccettature che compongono le culture arabe ed islamiche e di riconoscere come in realtà i migranti che si stabiliscono in Europa non importano con loro in modo durevole gli usi e i costumi delle loro società di origine, ma subiscono un processo di adattamento alla nuova società, non nel senso che vengono assimilati dal modello dominante, ma nel senso che i valori e le tradizioni di cui sono portatori vengono da loro reinterpretati alla luce del nuovo contesto sociale, non costituendo quindi nessun pericolo per l' "identità" europea, ma al contrario arricchendola enormemente (39). L'importanza della conoscenza e del rispetto delle altre culture è fondamentale per la costruzione di un'integrazione e di un'inclusione soddisfacente sia per i cittadini europei che per i migranti; l'ossessione europea per la sicurezza e l'antiterrorismo e le sue conseguenti politiche migratorie fortemente restrittive rischiano di far allontanare ancora di più le due rive.

Le migrazioni invece dovrebbero essere considerate un'enorme opportunità per confrontarsi con le altre culture, come la storia millenaria del Mediterraneo e dei continui viaggi e scambi fra popoli diversi che lo hanno attraversato insegna; grazie infatti ai migranti si possono instaurare profondi rapporti di cooperazione che uniscano le società di arrivo e quelle di partenza, tramite ad esempio il fenomeno delle rimesse già citato precedentemente che permette di finanziare e realizzare progetti di sviluppo nei paesi di origine dei migranti, creando con essi un legame diretto. Attraverso le migrazioni i diversi popoli hanno la possibilità di incontrarsi e di convivere, scoprendo le tradizioni altrui e non barricandosi nella protezione delle proprie, ma anzi riflettendo criticamente sui propri errori e imparando dal confronto con gli altri; ma perché ciò possa accadere l'Europa deve abbandonare i propri metodi polizieschi e favorire un clima di fiducia reciproca che possa portare ad un effettivo dialogo, non dipingendo



quindi la cultura islamica come una cultura violenta e retrograda che rifiuta la modernità ed i valori europei legati ad essa, ma anzi impegnandosi per conoscerla in modo più approfondito.

Il fenomeno migratorio, specie quello proveniente dai paesi arabi, è un fenomeno ancora poco studiato e di conseguenza altrettanto poco compreso (40); l'Europa dovrebbe dimostrare di comprendere non solo a parole che è soprattutto la crescente asimmetria fra le due Rive, di cui essa è in gran parte responsabile, a generare questi vasti spostamenti (41), ed adoperarsi seriamente per cercare di risolverla e realizzare un clima non più repressivo che permetta una convivenza armoniosa fra i propri cittadini ed i migranti, cogliendo le opportunità di integrazione che le migrazioni possono offrire. I migranti potrebbero in questo modo riuscire laddove il Partenariato Euro-Mediterraneo ha fallito: portatori di culture e tradizioni diverse, mescolandosi con le società di arrivo possono ricreare quegli scambi reciproci e quel dialogo paritario caratteristici del pluriverso Mediterraneo, riuscendo così finalmente a riavvicinare le due rive.

### **Ripartire dal Mediterraneo**

Abbiamo visto quindi come a partire dalla fine del primo conflitto mondiale all'interno del mondo Mediterraneo si sia aperta una grave frattura che è andata progressivamente allargandosi. Fra le due sponde mediterranee regna un clima di opposizione e di scontro, tanto che il Mediterraneo è oggi percepito come un'area di rischio e di insicurezza globale. Ma solo attraverso il mare fra le terre potrebbe essere possibile creare un futuro di pace e di stabilità, riscoprendo i suoi valori e la sua storia fatta di incontri e scambi reciproci, senza imposizioni unilaterali di una parte sulle altre, una storia propria di un pluriverso di popoli e culture che si contaminano fra di loro conoscendosi e imparando gli uni dagli altri. L'UE continua purtroppo a vedere il bacino come diviso in due distinti blocchi monolitici, rimarcando in svariate occasioni la differenza tra la cultura europea e la tradizione islamica come se queste fossero assolutamente omogenee al loro interno e soprattutto incompatibili fra loro, ignorando invece che l'Islam ha sempre fatto parte della storia e della formazione dell'Europa e che attualmente parte della popolazione europea è musulmana; il rifiuto di alcuni paesi membri dell'Unione di permettere alla Turchia di entrare a farne parte solo perché è un paese musulmano è un esempio perfetto di questo atteggiamento. Ma anziché ragionare in termini di scontro di civiltà additando l'Islam come una cultura violenta che facilmente sfocia nel fondamentalismo e nel terrorismo attentando all'identità europea, l'Unione dovrebbe interrogarsi sull'origine dei movimenti islamisti e cercare di capire il contesto nel quale si sono formati. Sono questi infatti movimenti politici assolutamente moderni che lottano per conquistare il potere nei loro stati: la loro origine risale al periodo della dominazione coloniale, durante il quale si formarono i primi nuclei contrari all'imposizione esterna; successivamente l'avvento in questi paesi di regimi secolari che si sono dimostrati corrotti e incapaci di soddisfare i bisogni delle loro popolazioni ha rafforzato l'opposizione condotta da questi gruppi, che non avendo mai governato prima potevano presentarsi agli occhi dell'opinione pubblica come l'unica alternativa possibile in grado di rilanciare lo sviluppo di queste società e portarvi più benessere. Analizzando più attentamente la situazione l'Europa vedrebbe che il vasto consenso da loro raccolto nella società è dovuto alle attività sociali e di welfare da loro svolte e non ad una propensione della cultura islamica verso il fondamentalismo; la frammentazione



## JURA GENTIUM



religiosa ed etnica e la nascita di partiti e fazioni che vi si richiamano per raccogliere consensi sono fenomeni che diventano imponenti quando le società sono fortemente polarizzate e le condizioni di vita all'interno delle stesse sono precarie; in questi contesti dove il potere risulta fortemente concentrato nelle mani solo di alcuni gruppi sociali la lotta per conquistarlo si fa accanita e fa appello alle divisioni presenti all'interno della popolazione.

È solo attraverso la conoscenza ed il rispetto reciproco che si possono costruire una convivenza armoniosa ed un futuro di pace; purtroppo l'atteggiamento europeo sembra muoversi proprio nel senso opposto. Soprattutto dopo il lancio della guerra al terrore degli Stati Uniti, i paesi arabi e/o musulmani sono visti solo come un pericolo per l'Occidente; il Mediterraneo nel XXI secolo è percepito come un'area di rischio ed il suo ruolo di crocevia tra i differenti popoli e le diverse tradizioni è dimenticato, schiacciato dai dettami provenienti da oltreoceano. Scordandosi la propria storia mediterranea, l'Europa si è allineata alle strategie atlantiche, preoccupate di difendere i valori occidentali dalle minacce che arrivano dal Sud del bacino e finalizzate all'esportazione in tutto il resto del mondo di questi principi, in un comportamento unilaterale ed etnocentrico che può portare solo allo scontro diretto. Oltretutto questa atmosfera repressiva e poliziesca e l'enfasi ossessionante sulla sicurezza e l'antiterrorismo giustificano l'inasprimento delle politiche e dei controlli, rafforzando così il potere dei regimi della Riva Sud invece di spingerli all'apertura democratica che UE ed USA dicono invece di voler esportare. Apertura democratica che oltretutto quando non dà risultati conformi alle aspettative occidentali non viene accettata dagli stati occidentali; ne è un esempio la vittoria elettorale conseguita nel 2006 da Hamas nei Territori Occupati, ottenuta con metodi assolutamente democratici ma non riconosciuta né dagli Stati Uniti né dall'Unione Europea, che anzi hanno preferito congelare gli aiuti destinati al popolo palestinese, aggravandone le già insostenibili condizioni e provocando una forte battuta d'arresto alle speranze di una possibile risoluzione pacifica del conflitto arabo-israeliano che incendia il Medio Oriente ormai da più di sessanta anni (42).

Negli ultimi decenni gli Stati Uniti hanno accresciuto la propria pressione sull'area mediterranea, soprattutto attraverso l'espansione della NATO e numerose iniziative militari alle quali anche alcuni paesi europei hanno partecipato; l'Unione dovrebbe abbandonare queste politiche egemoniche e le strategie militariste statunitensi, elaborando una politica autonoma che metta al centro il Mediterraneo e la sua capacità di mettere in contatto diverse culture e tradizioni. Un altro importante tentativo in questa direzione è stato fatto dall'Unione che nella Conferenza tenutasi nel Luglio 2008 a Parigi ha lanciato, insieme con altri 16 paesi della Riva Sud ed Est, ovvero Albania, Algeria, Bosnia, Croazia, Egitto, Giordania, Israele, Libano, Marocco, Mauritania, Monaco, Montenegro, Palestina, Siria, Tunisia e Turchia, l'iniziativa intitolata "*Processo di Barcellona: Unione per il Mediterraneo*". La strategia, inizialmente ideata dal Presidente francese Sarkozy, dichiara di voler ripartire dal Processo di Barcellona per promuovere la cooperazione fra le due sponde; le sue priorità principali sono la risoluzione delle problematiche relative all'immigrazione dai paesi meridionali verso quelli settentrionali, la lotta al terrorismo, la risoluzione del conflitto israelo-palestinese e la tutela del patrimonio ecologico mediterraneo. In particolare è stata data attenzione a sei iniziative concrete: il disinquinamento del Mediterraneo, la costruzione di autostrade



marittime e terrestri per migliorare la fluidità del commercio fra le due sponde, il rafforzamento della protezione civile, la creazione di un piano solare comune, lo sviluppo di un'università euromediterranea e un'iniziativa di sostegno alle piccole e medie imprese. Purtroppo però, nonostante alcuni progetti, quali il disinquinamento del Mediterraneo o l'intensificazione degli scambi universitari, siano indubbiamente positivi ed auspicabili, l'Unione Europea dimostra di non aver imparato nulla dal fallimento del Partenariato Euro-Mediterraneo: l'attenzione principale della nuova politica è ancora incentrata sulle questioni della sicurezza e della lotta al terrorismo e all'immigrazione clandestina, mentre il contenuto del resto della strategia rimane vago e non si prende in considerazione lo stato dell'economia reale della Sponda Sud in quanto non vengono elaborate soluzioni al problema del crescente divario fra le due Rive (43). Alcuni osservatori vedono inoltre nell'iniziativa di Sarkozy un modo per tenere la Turchia fuori dall'Unione creando un foro di cooperazione mediterranea alternativo. Rimangono poi alcuni importanti nodi irrisolti che non facilitano l'adempimento dell'iniziativa, a cominciare dalla situazione palestinese, questione che riguarda l'intero mondo Mediterraneo perché dalla risoluzione di questo tragico conflitto dipende in larga misura la pacificazione dell'intera area mediterranea. È necessario quindi che l'Unione si adoperi seriamente per trovare una soluzione definitiva a questo problema, ma soprattutto è necessario che l'Unione riesca a consolidarsi politicamente al proprio interno non prestando attenzione esclusivamente alle questioni di tipo economico, riuscendo così a riacquistare un concreto ruolo internazionale indipendente. La strada per la conquista di questo ruolo passa attraverso la valorizzazione del Mediterraneo ed il confronto pacifico con gli stati arabi.

Anche questo tentativo europeo non sembra pertanto in grado di cogliere le opportunità fornite dal mare fra le terre. Ma è solo tramite una vera riscoperta dei valori mediterranei che si può sperare di ricomporre la frattura fra le due Rive, creando un orizzonte condiviso che permetta alle differenti culture di tornare ad incontrarsi e conoscersi. Dall'analisi delle politiche intramediterranee si evince come queste siano politiche di controllo e di imposizione di modelli economici e culturali, un'imposizione che può portare solo a risentimento e scontro. Abbiamo visto però come dal basso, grazie per esempio ai migranti, si possa intravedere uno scambio più reale capace di mettere in contatto popoli diversi e le loro tradizioni e che potrebbe quindi essere in grado di ricreare le dinamiche di dialogo del pluriverso Mediterraneo. Un altro esempio di questo arricchimento reciproco che parte dal basso è fornito dal femminismo islamico, un movimento che condividendo i fini del suo corrispondente occidentale li reinterpreta sulla base della cultura islamica. Nato alla fine del Novecento, propone una lettura esegetica dei testi islamici dimostrando come essi non inneggino alla subordinazione patriarcale della donna, come molti credono in Europa o professano per scopi specifici nei paesi arabi, ma anzi contengano molte indicazioni a favore dell'uguaglianza e della giustizia di genere (44). A Barcellona nel 2005 si è svolta la prima Conferenza Internazionale del Femminismo Islamico, alla quale hanno partecipato intellettuali provenienti da tutti i continenti: questa iniziativa è un esempio perfetto di come movimenti di questo tipo, attraverso i contatti che permettono di stabilire fra attivisti e realtà differenti, stimolino la conoscenza reciproca e la cooperazione unendo nello stesso fine, in questo caso l'uguaglianza e la giustizia di genere, popoli diversi, legando i contesti locali a quello internazionale e dimostrando



come attraverso il Mediterraneo le idee possano circolare fra le diverse società, venendo reinterpretate alla luce delle differenti tradizioni grazie ad uno scambio fra pari all'interno del quale nessuna forza cerchi di imporre la propria visione alle altre. Queste esperienze si impongono al riconoscimento dell'Europa, che deve quindi imparare da esse per favorire un clima di dialogo con tutte le forze che abitano il Mediterraneo. La valorizzazione delle caratteristiche del mare fra le terre, in particolare del suo pluralismo, costituisce l'alternativa da seguire per promuovere la comprensione reciproca e la cooperazione multilaterale necessarie per raggiungere una pace finalmente libera da ogni deriva fondamentalista, non solo all'interno del bacino mediterraneo, ma in tutto il mondo; nell'attuale processo di globalizzazione in atto ripartire dal Mediterraneo significa adoperarsi perché questo fenomeno non finisca per diventare imposizione unilaterale del modello dominante, ma costituisca al contrario occasione di incontro e feconda ibridazione fra le diverse tradizioni, per creare una reale integrazione ed un sentiero comune nel quale le differenti culture imparino le une dalle altre e siano in grado di ripensare se stesse per mettere da parte le loro divisioni.

È certo un compito difficile, anche perché spesso queste divisioni sono usate per giustificare le proprie azioni in nome della non accettazione altrui della propria cultura, ma diviene sempre più necessario intraprenderlo e ripartire dal Mediterraneo per essere veramente "uniti nelle diversità".

### Note

1. F. Braudel (a cura di), *La Méditerranée*. I, *L'espace et l'histoire*; II, *Les hommes et l'héritage*, Paris, Arts et Métiers Graphiques, 1977-1978, trad. it. *Il Mediterraneo. Lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*, Milano, Bompiani, 1987 (con scritti di F. Coarelli, M. Aymard, R. Arnaldez, J. Gaudemet, P. Solinas, G. Duby). Braudel, F., *Il Mediterraneo*, Milano, Bompiani, 1985. Braudel, F., *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Colin, 1966, trad. it. *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, voll. 2, Torino, Einaudi, 1976. Braudel, F., *Les mémoires de la Méditerranée*, Paris, De Fallois, 1998, trad. it. *Memorie del Mediterraneo*, Milano, Bompiani, 1998.

2. Y. Lacoste, *Géopolitique de la Méditerranée*, Paris, Armand Colin, 2006, introduzione.

3. D. Zolo, "La questione mediterranea", in F. Cassano, D. Zolo (a cura di), *L'alternativa mediterranea*, Milano, Feltrinelli, 2007, pag. 18.

4. F. Cassano, "Necessità del Mediterraneo", in F. Cassano, D. Zolo (a cura di), *op. cit.*, pag. 84.

5. E. Said, *Orientalism*, Vintage books, 1979, trad. It. *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli, 1999, introduzione.

6. S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996 trad. it. *Lo scontro di civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti, 1997.

7. F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, Roma-Bari, Laterza, 2007. F. Cassano, *op. cit.*, pag. 80.



8. R. Pepicelli, 2010. *Un nuovo ordine mediterraneo?*, Messina, Mesogea 2004, pag. 35.
9. D. Zolo, *op. cit.*, pag. 22.
10. B. Amoroso, “Politica di vicinato o progetto comune?”, in F. Cassano, D. Zolo (a cura di), *L’alternativa mediterranea*, Milano, Feltrinelli, 2007, pag. 513.
11. R. Pepicelli, *op. cit.*, pag 36-37
12. R. Pepicelli, *op. cit.*, pag.39.
13. V. M. Donini, [La conferenza di Barcellona: una vera svolta nei rapporti mediterranei?](#).
14. Cfr. [Dichiarazione di Barcellona e Partenariato Euromediterraneo.](#)
15. D. Zolo, *op. cit.*, pag 33.
16. R. Pepicelli, *op. cit.*, pag. 77.
17. D. Zolo, *op. cit.*, pag 38.
18. R. Pepicelli, *op. cit.*, cap.3.
19. R. Pepicelli, *op. cit.*, cap. 5.
20. Cfr. *Euro-Mediterranean Code of Conduct on Counter Terrorism, Five Year Work Programme, Cumbre Euromediterranea de Barcelona.*
21. D. Zolo, *op. cit.*, pag 25.
22. B. Amoroso, *op. cit.*, pag 495.
23. A. Gallina, “La mobilità migratoria”, in F. Cassano, D. Zolo(a cura di), *L’alternativa mediterranea*, Milano, Feltrinelli, 2007, pag.236.
24. A. Gallina, *op. cit.*, pag. 236.
25. R. Pepicelli, *op. cit.*, pag.20.
26. Cfr. [Human development reports.](#)
27. R. Pepicelli, *op. cit.*, pag. 21.
28. C. Gérard, *Migrations en Méditerranée*, Paris, Ellipses, 2002, pag. 18.
29. R. Pepicelli, *op. cit.*, pag. 111.
30. A. Gallina, *op. cit.*, pag. 239.
31. C. Gérard, *op. cit.*, pag. 45.
32. R. Pepicelli, *op. cit.*, pag. 111.
33. R. Pepicelli, *op. cit.*, pag.110.
34. D. Zolo, *op. cit.*, pag 22.
35. R. Pepicelli, *op. cit.*, pag.102.
36. H. Ulla, *The EU’s Neighbourhood Policy: A Question of Space, Time and Security*, Danish Institute for International Studies (DIIS), 2006, Copenhagen.



37. H. Ulla, “*The EU’s Security Policy Towards the Mediterranean: An (im)possible Combination of Export of European Political Values and Anti-Terror Measures?*”, DIIS Working Paper no 13, Danish Institute for International Studies, 2004, Copenhagen.
38. Cfr. I. Diamanti, F. Bordignon, Quaderni FNE Collana Osservatori, n. 21, *Immigrazione e cittadinanza in Europa. Orientamenti e atteggiamenti dei cittadini europei*, 2005.
39. M. Campanini, K. Mezran, *Arcipelago Islam. Tradizione, riforma e militanza in età contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
40. A. Gallina, *op. cit.*, pag.235.
41. R. Pepicelli, *op. cit.*, cap.IV.
42. M. Emiliani, *La vittoria di Hamas, Prospettive, sviluppi, paure*, Bologna, Il Ponte, 2006.
43. G. Corm, *Tutti contro tutti sulle sponde del Mediterraneo*, [LeMondeDiplomatique il manifesto](#).
44. M. Badran, “Il femminismo islamico”, in F. Cassano, D. Zolo, (a cura di) *L’alternativa mediterranea*, Milano, Feltrinelli, 2007.

## Links

[Sito UNDP, sezione Human Development Report](#)

[World Bank](#), sito ufficiale

[Unione Europea](#), sito ufficiale

[Forum Euromediterraneo di istituzioni economiche.](#)

[Anna Lindh Euro-Mediterranean Foundation](#)

[Euromediterranean Study Commission](#), rete di istituti non governativi per lo studio di problematiche di difesa e politica estera

[Eurobarometro](#)

[Le Monde Diplomatique.](#)

[Fondazione Mediterraneo](#)

[Euro-Mediterranean Human Rights Network](#)

# LETTURE

# **Donne migranti**

**Una riflessione a partire dal libro a cura di M.I. Maciotti, G. Vitantonio, P. Persano, *Migrazioni al femminile***

**Eleonora Luciotto**

In questi ultimi 25 anni, alla crescita senza precedenti delle interdipendenze economico-politiche che legano tra loro gli stati nazionali e i grandi operatori istituzionali ed imprenditoriali, è andato affiancandosi lo sviluppo di un intreccio di microlegami, che procede per linee proprie lungo assi imprevedibili e spesso informali e sotterranei, e che appare in grado di mettere in comunicazione tra loro, attraverso reti individuali, familiari, di gruppo e associative, anche le aree più lontane.

Le migrazioni sono ormai diventate un fenomeno globale. Le migrazioni su lunga distanza non sono una novità di questi ultimi anni, né del Novecento (1). Nell'ultimo periodo si può affermare, però, che la qualità delle migrazioni abbia subito l'influenza della globalizzazione, che, secondo alcuni, può costituire una sorta di "brodo" comunicativo e relazionale dove è più difficile sentirsi del tutto smarriti (2).

Le ragioni delle migrazioni internazionali sono molteplici. Nel rapporto finale della Conferenza ONU sulla Popolazione e lo Sviluppo (Conferenza del Cairo, 1994), si individuavano tra i fattori che costringevano le persone a migrare, "squilibri economici internazionali, povertà e degrado ambientale, insieme all'assenza di pace e sicurezza, violazioni di diritti umani e livelli diversi dello sviluppo di istituzioni giudiziarie e democratiche" (3); ma vi sono anche fattori meno drammatici quali la ricerca di maggiore emancipazione dal contesto familiare, di libertà di espressione, di crescita culturale, nonché curiosità intellettuale.

Per quanto riguarda invece le ragioni d'attrazione per la manodopera straniera (a basso costo), se ne possono evidenziare alcune tra le più rilevanti: indebolimento dei sistemi di welfare, aumento della flessibilità e segmentazione dei mercati del lavoro (4), invecchiamento della popolazione, crescita dell'economia informale, terziarizzazione e crescita della domanda di donne nel terziario, miglioramento della condizione femminile in occidente (nonostante persista una "diffusa resistenza al riequilibrio della suddivisione del carico di lavoro domestico tra partners nell'ambito delle coppie coniugali" (5)).

L'Italia fa parte di quel gruppo di paesi, dell'area mediterranea, di recente immigrazione (come Spagna, Grecia e Portogallo) poiché risulta interessata dal fenomeno soltanto negli ultimi due decenni (6). In passato, l'immigrazione verso l'Italia era dovuta principalmente alle politiche restrittive adottate dagli altri paesi europei, che fino ad allora avevano assorbito i maggiori flussi migratori, così che la penisola rappresentava per lo più un paese di transito più che di soggiorno definitivo. Soltanto dagli inizi degli anni novanta il flusso in entrata degli immigrati ha superato quello in uscita.

I cittadini italiani si sono rivelati ostili ad integrare o, semplicemente, ad accogliere gli stranieri (poveri); essi sono spesso contrari a garantire ai "nuovi arrivati" un futuro, dei diritti, una "cittadinanza" piena. D'altronde in Italia le politiche migratorie si dimostrano fortemente inadeguate ad accogliere e valorizzare le competenze e le professionalità degli immigrati, oltre che a offrire loro dei servizi di accoglienza che li



guidino in un percorso di cittadinanza reale, che porterebbe a una concreta integrazione. A ciò si aggiunge che, come avviene in molti altri paesi industrializzati, gli atteggiamenti nei confronti della presenza degli immigrati sono spesso ambigui: sempre più è inevitabile riconoscere che questa presenza è necessaria per il paese e fondamentale per alcuni settori d'attività, ma allo stesso tempo la stessa viene spesso stigmatizzata come causa di molti mali della società, dando, spesso, origine a comportamenti xenofobi diffusi.

Per dirla con le parole di Ferruccio Pastore: “gli immigrati fanno cose che gli autoctoni non vogliono fare (perlomeno non ai salari correnti) [...] servono a svolgere tutti quei lavori che nel mondo anglosassone sono spesso designati sinteticamente con tre “d” : dirty, dangerous, demanding, ossia sporchi, pericolosi e duri”. Secondo quanto affermato da Anna Maria Artoni, ex presidente dell'associazione dei giovani imprenditori di Confindustria: “il lavoro degli immigrati ha consentito nell'ultimo decennio la sopravvivenza, o ha rivitalizzato interi settori produttivi. Tra gli esempi più evidenti, la pesca a Marzara del Vallo, la floricoltura della Liguria, la pastorizia in Abruzzo o nel Lazio” (7).

### **Principali paesi di provenienza**

I principali paesi di provenienza degli stranieri, al 1° gennaio 2008, erano: Romania (625 mila), Albania (402 mila), Marocco (366 mila), Cina (157 mila), Ucraina (133 mila) (8), Filippine, Perù, Tunisia, Polonia, Sri Lanka. Gli immigrati regolari in Italia, a fine 2008, oscillavano fra i 3.800.000 e i 4 milioni, con un'incidenza del 6,7% sul totale della popolazione, leggermente al di sopra della media Ue, secondo la stima fatta da Caritas italiana e Fondazione Migrantes nel dossier annuale presentato il 30 ottobre a Roma (9).

L'attenzione al migrante non può essere, però, indifferenziata: appare necessario dare importanza alla specificità dei percorsi non solo in relazione alla cultura di provenienza, ma anche ad altri fattori, tra i quali il livello socio-culturale e l'appartenenza di genere (10). Quest'ultimo punto sarà al centro di questa breve analisi relativa, appunto, ai percorsi migratori femminili, che nelle ultime due decadi sono emersi come il risultato di conflitti geo-politici e di processi di ristrutturazione economica riguardanti, in particolare, l'est Europa e il Terzo Mondo (11). E' questo un elemento che mostra la grande capacità di adattamento delle migrazioni internazionali di questo periodo e la duttilità delle strutture familiari di molti paesi d'emigrazione nella scelta delle proprie strategie, rivelando un completo ribaltamento delle tradizionali relazioni di genere all'interno del processo migratorio (12).

### **Migrazioni al femminile**

L'esistenza di migrazioni il cui elemento dominante è costituito da donne rappresenta un importante fattore di novità del fenomeno ed è, a tal proposito, che s'inizia a parlare di “femminilizzazione” dei flussi migratori per indicare che “tali flussi corrispondono ad una crescente domanda di manodopera femminile immigrata [...] per due principali settori: le occupazioni tradizionalmente femminili – domestiche, infermiere, prostitute (delle quali, però, non tratterò) – e i settori produttivi così detti *labour intensive*” (13).



I paesi dell'area mediterranea sono, infatti, caratterizzati da un modello migratorio femminile in cui prevale l'immigrazione di donne attive, immigrate da sole per inserirsi in un mercato del lavoro riservato nello specifico ad una manodopera femminile (14).

### **La situazione attuale in Italia**

In Italia le donne rappresentano oggi quasi la metà dei migranti (48,6%); quelle che arrivano da sole rappresentano ormai circa il 69%, di cui il 9% con figli, da sommarsi al 31% che giunge per ricongiungimento familiare, anche se ultimamente le percentuali si stanno di nuovo invertendo.

Mentre, in un primo periodo, le donne straniere giungevano in Italia soprattutto tramite ricongiungimento familiare, che riservava loro lo statuto di "migrante al seguito" (15) (ovvero soggetti passivi del progetto migratorio), nella fase attuale **le immigrate arrivano per lavorare ("migrante lavoratrice"), e frequentemente da sole**. Esse diventano in molti casi, le protagoniste del progetto migratorio, scegliendo di partire secondo un piano familiare ben strutturato e prendendo su di sé la responsabilità di dare un futuro alla famiglia. La donna si fa *breadwinner* (16) e abbandona il classico ruolo di *housewife*.

Tale fenomeno risponde direttamente ad un **aumento della richiesta di lavoro da impiegare in mansioni tipicamente "femminili"** (17), che smaschera il maschilismo latente, di cui è permeata la società in cui viviamo. Le lavoratrici straniere sono, difatti, divenute necessarie all'interno di alcune *nicchie* di mercato riservate specificatamente a donne, soprattutto nel settore dei servizi a bassa qualificazione, che, garantendo condizioni di lavoro estremamente precarie, paghe basse e scarsa considerazione sociale, fanno sì che simili occupazioni divengano appetibili solo per le straniere, più povere e bisognose di denaro.

Potrei intanto elencare **5 diverse tipologie** di donne immigrate in Italia, senza pretese di essere esaustiva, ma soltanto al fine di una semplificazione generale:

1. le donne venute da sole con un progetto lavorativo (principalmente eritree, etiopi, latinoamericane, filippine, donne provenienti dall'est europeo (18));
2. le donne appartenenti a flussi prevalentemente maschili, giunte per ricongiungimento familiare (soprattutto marocchine, tunisine, senegalesi, ghanesi, albanesi..) spesso disposte a lavorare;
3. le donne giunte insieme ai coniugi in u percorso migratorio più familiare e che spesso sono inserite in attività economico-commerciali etniche e /o gestite direttamente dalla famiglia (cinesi, indiane, cingalesi) (19);
4. le rifugiate;
5. le donne che arrivano attraverso il mercato del sesso.

Questo lavoro, a causa della sua brevità, si soffermerà in particolare sulle lavoratrici immigrate, appartenenti per lo più al primo e secondo gruppo, e nello specifico maggiormente sul "lavoro di cura", rappresentando ormai l'impiego del 57% delle donne arrivate da sole.



## Donne e lavoro

Se, da una parte, la scelta migrativa per le donne sole potrebbe costituire la **possibilità di mettere in crisi le strutture patriarcali dei paesi di provenienza**, così come dei paesi d'arrivo, è da considerare, però, che d'altra parte esse vengono solitamente imbrigliate attraverso un vero e proprio **“addomesticamento al lavoro”** ( come ha suggerito Maria Mies (20)) nei luoghi di approdo:

- **chiusura nella sfera domestica**, invisibilità (in particolare nel caso delle badanti, ma d'altro lato, pure in quello delle ricongiunte che, per scelta familiare, non lavorano e si occupano della casa e dei figli);
- **spoliticizzazione del lavoro**, ovvero assenza di sindacati che tutelino la professione di badantato, di luoghi d'incontro dove sarebbe possibile confrontarsi con altre donne in simili situazioni per potersi organizzare e, quindi, tutelare maggiormente (21).

In particolare l'indebolimento dei sistemi di welfare, sopra citato tra le cause di attrazione, appare destinato a ricadere principalmente sulle donne, dal momento che sopravvive la logica per cui il carico di lavoro o, appunto, la suddivisione domestica dello stesso, in senso lato (cura della casa, dei figli o degli anziani), resta “per definizione” una mansione propriamente femminile.

## La “doppia esclusione”

Le caratteristiche proprie dell'identità “di genere” femminile, la condizione subalterna della donna, la mansione lavorativa svolta frequentemente ai margini e la poca conoscenza della lingua italiana sono i principali presupposti della cosiddetta **“doppia esclusione”**, di cui le donne migranti sono comunemente vittima.

Per **“doppia esclusione”** s'intende, chiaramente, che la donna migrante riassume in sé le caratteristiche per esser vittima di una doppia discriminazione: essa è prima di tutto una donna, e per questo vittima di una società maschilista; in aggiunta la migrante è una straniera “portatrice di un bagaglio culturale sconosciuto, percepita come l'*altro*, come il differente, irriducibile alle identità che una cultura considera come acquisite e non rimettibili in discussione” (22).

In relazione a quanto appena detto vi è **la paura dello straniero, che è soprattutto paura dell'uomo straniero, giovane e maschio, e quindi potenzialmente violento**. Nel caso delle badanti, la società che le “accoglie” vede comunemente di buon grado l'assenza della componente maschile; questo è dovuto al fatto che “nel pensiero occidentale perdura tuttavia nei confronti della donna migrante questa visione della donna come un ‘niente’, concependola come **un corpo funzionale al mantenimento di altri corpi**, con cui non può sviluppare un rapporto paritario” (23). Tale ipotesi spiegherebbe, innanzi tutto, l'impiego quasi esclusivo di donne nel badantato e, in seconda battuta, la totale alienazione alla quale, le nostre società “civilizzate”, stanno sottoponendo, senza alcuno scrupolo, delle persone.

Appare interessante anche la descrizione che Palidda fornisce alla visione della straniera come della “buona selvaggia”: “le migranti possono anche rivelarsi generose, affidabili,



in grado di imparare molte cose, persino di cucinare pietanze appetitose e che, malgrado le stranezze dei popoli “un po’ primitivi”, possono essere delle buone cattoliche; insomma, qualcosa di simile a un “buon selvaggio” che si lascia civilizzare e “ammaestrare” (24).

Un’altra teoria maggiormente ispirata a visioni di stampo neo-marxista, è quella del “**triplo svantaggio**” o, seguendo Campani, “**formula trinitaria**”, che aggiunge alla condizione “discriminatoria multipla e multiforme” (25) delle donne migranti la povertà, oltre al genere e alla provenienza, come ulteriore motivo di esclusione ed emarginazione, permettendo così di “ripensare le relazioni di genere all’interno del gruppo dominante dominato” (26).

### Il “**doppio sfruttamento**”

L’esclusione non è il solo aspetto ad essere duplice, essendo possibile definire tale anche lo sfruttamento, cui sono soggette le immigrate. Per questo, con il termine “**doppio sfruttamento**” si vuole intendere una situazione debilitante da due punti di vista: **socio-lavorativo e affettivo**.

Il primo riguarda la pressoché totale indifferenza nei confronti di titoli di studio, bagaglio culturale e professionalità delle donne arrivate in Italia.

Nella maggior parte dei casi, a lasciare il proprio paese, è la fascia più istruita della popolazione. Nello specifico, il flusso di lavoratrici proveniente dall’Europa dell’est appare caratterizzato da una significativa presenza femminile, tendenzialmente con un **alto livello d’istruzione** (la maggior parte possiede un elevato titolo di studio: laurea e diploma superiore insieme rappresentano il 53%, di cui il 10% sono le laureate (27)) che in Italia non incontra, però, alcun riconoscimento; questo comporta una generale non corrispondenza tra il titolo di studio posseduto e l’attività lavorativa svolta nel paese d’approdo.

Si delinea pertanto una situazione di **sottoutilizzo del capitale umano posseduto dalla popolazione immigrata**, che frena la possibilità di una circolazione dei saperi a livello globale.

Se già quest’aspetto, riducendole ad impieghi poco gratificanti, consegna le migranti ad una condizione di silenzio ed invisibilità, la frustrazione cresce al momento in cui esse prendono coscienza dell’isolamento affettivo al quale sono relegate. Appare necessario tenere in considerazione anche **l’aspetto affettivo** di queste persone che sono partite rinunciando frequentemente all’amore filiale, al legame con la famiglia di origine, con il luogo di nascita e, quasi, ai propri ricordi, rinchiusi nella memoria, o in una scatola piena di oggetti, difficilmente condivisibili con qualcuno.

Generalmente, una simile condizione di “segregazione fisico-emotiva” da vita ad una serie di reazioni, che concatenandosi sono all’origine della creazione delle così dette **identità multiple o complesse**, ovvero sintesi personali nate dall’incontro/scontro tra culture di provenienza e società occidentale, industrializzata, post-fordista (più toyotista). La cultura di origine rappresenta infatti una sorta di pelle, che contiene e dà forma alla soggettività e non può essere ignorata o sostituita troppo repentinamente,



senza lasciare traumi. Essa viene tuttavia continuamente interpretata e riadattata dall'individuo, attraverso lunghe e, a volte, dolorose trasformazioni (28).

Purtroppo, le donne arrivate da sole vivono frequentemente la “quadrupla” condizione di svantaggio, risultante da “doppia esclusione” e “doppio sfruttamento”. Esse mostrano di avere notevole urgenza nel cercare, al tempo stesso, un'occupazione stabile ed un'abitazione dove vivere; il fatto che non vogliano “perdere” molto tempo nella ricerca di un impiego gratificante elimina la possibilità di frequentare corsi gratuiti di lingua o di formazione, rendendo quasi lineare la loro confluenza di massa nel lavoro domestico o di cura (che impiegherà il 57% delle “nuove arrivate”), l'unico in grado di assicurare loro entrambe le necessità in breve tempo (29) e, d'altro canto, di quadruplicare le incognite.

### **Mediatrici culturali**

Un compito fondamentale che vede impegnati tutti i migranti è lo svolgimento di una continua **mediazione tra culture differenti**. Anche le donne sono responsabili del difficile compito di bilanciare i rapporti tra cultura di provenienza e cultura d'arrivo. La prima vale in entrambi i paesi ai poli della migrazione, quello d'arrivo, dove verranno sempre identificate come straniere, e quello d'origine, dove torneranno dopo aver vissuto dei profondi cambiamenti interiori, visibili e, a volte, condannabili dalla famiglia.

A quanto pare, però, vi è chi sostiene che vi siano dati empirici che possono dimostrare come le donne riescano a realizzare, solitamente, le loro ambizioni meglio e di più rispetto agli uomini. Uno dei motivi è senz'altro la maggiore adattabilità che mostrano nei confronti, ad esempio, dei ruoli familiari del paese ospitante che, comunemente, si differenziano dall'impostazione patriarcale delle famiglie d'origine. Molte di loro riescono a ridisegnare la propria identità di madri e di mogli in modo soddisfacente (30).

### **Conclusioni**

Considerando la famiglia come centro decisionale per le scelte relative alla migrazione dei propri membri, nel nostro caso principalmente le donne, singolarmente o in gruppo, si apre la strada al concetto di “**famiglie transnazionali**”, che al posto dell'individuo razionale, mette a fuoco l'intera famiglia. Di comune accordo, i membri della famiglia decidono che, per massimizzare le entrate (e ambire ad “un futuro più roseo”, visto che il presente promette male), i propri membri debbano abitare e lavorare in diversi paesi o continenti (31). Le “famiglie transnazionali” hanno oggi un importante ruolo nel sostentamento di chi resta nel paese d'origine, siano essi i coniugi, i figli con un genitore, i genitori anziani o altri. Se, però, si prendono in considerazione i conflitti di potere e di status che possono sorgere all'interno del nucleo familiare (escludendo quindi la visione idillica della famiglia razionale), è nostro interesse focalizzare l'attenzione sulla donna come protagonista presente di importanti flussi migratori.

Sicuramente essa appare, oggi, come interprete principale d'un lento e silenzioso sviluppo all'interno della società d'accoglienza, come di quella d'origine; nel contempo



non è da trascurare il fatto che proprio il processo d'inserimento ed integrazione della donna straniera nel nostro Paese agevolerà il processo di edificazione e consolidamento di una società realmente multietnica ed interculturale.

Sarebbe, perciò, **necessario che le istituzioni agevolassero le donne straniere**, sole, con figli o, a maggior ragione, quelle che conciliano l'assenza di un compagno con l'esser madri. Possibili richieste da avanzare potrebbero essere:

- che facciano pressione sulle aziende perché vengano garantite pari opportunità sul lavoro;
- che aumentino il numero dei posti negli asili nido pubblici;
- che offrano nuovi spazi "temporanei" per i bambini per permettere alle donne di lavorare;
- che inizino col riconoscere i titoli di studio conseguiti all'estero seguendo un criterio equo e non discriminatorio.

“E' stato ampiamente dimostrato come la povertà produce un maggior impatto sulle donne mentre, al contrario, un aumento del potere delle donne porta ad un più forte e rapido processo di riduzione della povertà e delle differenze” (32).

#### Note

1. C. Bonifazi, *L'immigrazione straniera in Italia*, Bologna, il Mulino, 2007, pp. 123-4.
2. F. Pastore, *Dobbiamo temere le migrazioni?*, Rom- Bari, Laterza, 2004, pp. VII-VIII.
3. Progetto Utopie, [Migrazioni](#).
4. F. Lagomarsino, *Esodi ed approdi di genere. Famiglie transnazionali e nuove migrazioni dall'Ecuador*, Milano, Franco Angeli, 2006, p. 28.
5. M. I. Maciotti, G. Vitantonio, P. Persano (a cura di), *Migrazioni al femminile. Identità culturale e prospettiva di genere*, Macerata, EUM, 2006, p. 36.
6. Progetto Utopie, [Migrazioni](#), “È ben noto che l'Italia è stata a lungo un paese di emigrazione e che solo verso la fine degli anni '70 ha cominciato ad essere interessata dall'immigrazione proveniente dal Sud del mondo”.
7. F. Pastore, *Dobbiamo temere le migrazioni?*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 60.
8. [Immigrati/ Cresce il numero di extracomunitari in Italia. Raddoppiano gli irregolari.](#)
9. [Caritas, dossier immigrazione in Italia quasi 4 milioni i regolari.](#)
10. D. Iotti, *Percorsi migratori al femminile*, relazione presentata al convegno “Fra dijn e superIo” dall'associazione Diversa/mente, Bologna, 28 ottobre 2002.
11. F. Lagomarsino, *Esodi ed approdi di genere. Famiglie transnazionali e nuove migrazioni dall'Ecuador*, cit, p. 22.
12. C. Bonifazi, *L'immigrazione straniera in Italia*, cit, pp. 133-5.
13. F. Lagomarsino, *Esodi ed approdi di genere. Famiglie transnazionali e nuove migrazioni dall'Ecuador*, cit, p. 28.



14. Ivi, p. 22.
15. Ivi, p. 27.
16. M. I. Maciotti, G. Vitantonio, P. Persano, *Migrazioni al femminile. Identità culturale e prospettiva di genere*, cit., p. 32.
17. Ivi, p. 24.
18. F. Lagomarsino, *Esodi ed approdi di genere. Famiglie transnazionali e nuove migrazioni dall'Ecuador*, cit, p. 45 “paesi dove la religione più professata [...] è prevalentemente cristiana cattolica.”
19. F. Lagomarsino, *Esodi ed approdi di genere. Famiglie transnazionali e nuove migrazioni dall'Ecuador*, cit, p. 44-5.
20. Maria Mies è Professoressa di sociologia presso la Fachhochschule Köln; è autrice di numerosi influenti libri femministi, tra cui *Indian Women and Patriarchi*, New Delhi, Concept, 1980, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, London, Zed books, 1986.
21. M. I. Maciotti, G. Vitantonio, P. Persano (a cura di), *Migrazioni al femminile. Identità culturale e prospettiva di genere*, cit, p. 78.
22. Ivi, p. 172.
23. Ivi, p.175.
24. S. Palidda, *Introduzione alla sociologia delle migrazioni*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2008, pp. 137-8.
25. M. I. Maciotti, G. Vitantonio, P. Persano, a cura di, *Migrazioni al femminile. Identità culturale e prospettiva di genere*, cit, p. 30.
26. G. Campani, *Genere, etnia e classe*, Pisa, Edizioni ETS, 2000, p.71.
27. Dati relativi all'utenza dello sportello “Ponte”, offerto dall'associazione Nosotras, Firenze, 2007.
28. D. Iotti, *Percorsi migratori al femminile*, relazione presentata al convegno “Fra dijn e superIo” dall'associazione Diversa/mente, cit., p. 2.
29. Dati relativi al Progetto Zeinab, associazione Nosotras, Firenze, 2008.
30. M. I. Maciotti, G. Vitantonio, P. Persano, a cura di, *Migrazioni al femminile. Identità culturale e prospettiva di genere*, p. 35.
31. Secondo tale visione, il tempo trascorso con i figli è meno importante del fatto di poter procurar loro del denaro.
32. Giancamillo Trani, [Alcune riflessioni sulle donne immigrate.](#)

## **Bibliografia**

- Bonifazi C., *L'immigrazione straniera in Italia*, Bologna, il Mulino, 2007.
- Campani G., *Genere, etnia e classe*, Pisa, Edizioni ETS, 2000.



## JURA GENTIUM



Iotti D., *Percorsi migratori al femminile*, relazione presentata al convegno “Fra dijn e superIo” dall’associazione Diversa/mente, Bologna, 2002.

Lagomarsino F., *Esodi ed approdi di genere. Famiglie transnazionali e nuove migrazioni dall’Ecuador*, Milano, Franco Angeli, 2006.

Macioti M. I., Vitantonio G., Persano P., a cura di, *Migrazioni al femminile. Identità culturale e prospettiva di genere*, Macerata, EUM, 2006.

Palidda S., *Introduzione alla sociologia delle migrazioni*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2008.

Pastore F., *Dobbiamo temere le migrazioni?*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

Dati relativi all’utenza dello sportello “Ponte”, gestito dall’associazione Nosotras, Firenze, 2007.

Dati relativi al Progetto Zeinab, associazione Nosotras, Firenze, 2008.

# Che senso ha parlare di questione mediterranea e di alternativa mediterranea?

a cura di Renata Pepicelli

Il Mediterraneo si ritrova oggi imprigionato in un'immagine statica che lo sottrae ad un'analisi attenta della sua realtà, complessa e molteplice. Il discorso finisce per polarizzarsi o su posizioni che idealizzano la regione, intesa a-storicamente come culla delle tre grandi civiltà, terra dell'olivo, dell'uva, del grano, o al contrario come barriera tra culture in conflitto, palude da cui provengono i principali rischi per la sicurezza e la stabilità dell'Occidente (flussi migratori sconsiderati, terrorismo, traffici criminali, guerre). Già negli anni novanta Predrag Matvejevic nel suo *Breviario* (1) metteva in guardia da questo rischio, denunciando che il discorso sul Mediterraneo soffriva della sua stessa retorica: il sole e il mare, le ragazze precocemente maturate e le vedove avvolte nel nero; lo sfarzo e la miseria.

Gli avvenimenti degli ultimi anni (scoppio della seconda Intifada, repressione israeliana, 11 settembre, terza guerra del Golfo, attentati di Madrid, Londra, Casablanca, invasione israeliana del Libano, attacco israeliano di Gaza), hanno rafforzato l'immagine di una frontiera pericolosa e da tenere a debita distanza. Tale visione ha trovato eco nelle politiche nazionali e internazionali destinate all'area, come dimostrano il rafforzamento delle misure di sicurezza interna ed esterna, il restringimento delle politiche migratorie e l'accrescimento delle politiche di contrasto del terrorismo di matrice islamica. Di fronte a questa situazione, i progetti di dialogo tra le due rive - *in primis* il partenariato euromediterraneo - si trovano in uno stato di stallo, nonostante la recente iniziativa del governo francese di rilanciare il dialogo tra le due rive. Il Mediterraneo è sempre più visto come la linea di frontiera tra est e ovest, nord e sud, un'area limite su cui si fronteggerebbero civiltà destinate, secondo la teoria di Samuel Huntington (2), necessariamente a scontrarsi. In questo contesto l'immagine dell'altro quale avversario diretto si rafforza, e si perdono di vista la prossimità culturale, i comuni legami storici, gli interessi reciproci. Sulla riva nord come su quella sud un sentimento di paura si va affermando, rendendo sempre più difficile l'incontro e il dialogo tra le due sponde.

In Europa le analisi sul Mediterraneo si limitano troppo spesso a sottolineare l'avanzare del radicalismo islamico e delle forme più repressive dell'islam. I movimenti di riforma in chiave democratica che attraversano il mondo musulmano, il dinamismo dell'associazionismo di base, le battaglie delle donne, trovano poco spazio. Inoltre vengono lasciati del tutto in ombra gli aspetti che mostrerebbero la pluralità del mondo arabo, la ricchezza di risposte che esso sta producendo in questi anni per far fronte ai suoi problemi interni e a quelli globali posti dal liberismo e da una sempre più aggressiva logica militare.

Di fronte a un tal stato di cose assume sempre maggiore importanza rispondere alla domanda che si pone e ci pone Danilo Zolo (3): che senso ha parlare di questione mediterranea? E ancor più: che senso ha parlare di alternativa mediterranea? Gli interventi pubblicati qui di seguito provano a dare una risposta mostrando la complessità e le risorse che ci sono oggi nel Mediterraneo.



## Note

1. P. Matvejevic, *Breviario*, Milano, Garzanti, 1991.
2. S. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996, trad. it. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti, 1997.
3. F. Cassano, D. Zolo (a cura di), *L'Alternativa mediterranea*, Milano, Feltrinelli, 2007.

## L'associazionismo civile nei paesi arabo-musulmani del Mediterraneo

### Orsetta Giolo

Le società civili del sud del Mediterraneo vivono da un decennio una stagione di notevole dinamismo: né è testimonianza il fatto che il numero delle associazioni si è decuplicato, così come il numero degli iscritti e degli attivisti. Di fronte all'esponenziale crescita del fenomeno, i governi dei paesi maghrebini e mediorientali hanno adottato strategie diverse, ora contrastando l'attivismo dei cittadini, ora incoraggiandolo, in obbedienza alle diverse "ragioni di Stato". (1) Ma, indipendentemente dalle scelte governative, la rilevanza dell'operato delle associazioni è tale che non è più possibile affrontare seriamente un qualsiasi argomento di carattere politico, economico o sociale in relazione ai paesi arabi del Mediterraneo senza prendere in considerazione i documenti e le iniziative delle società civili. (2)

L'analisi che qui di seguito propongo mira a sottolineare la complessità dell'esperienza associativa in questi paesi, tentando di individuare le diverse vicende interne a tale esperienza, in base alle ispirazioni ideologiche o religiose, ai campi d'azione, alle finalità, ai rapporti con l'apparato statale.

In seno alla tradizione arabo-musulmana i temi della giustizia (sociale, politica, internazionale, di genere) ricoprono un'importanza fondamentale. *Al-'Adl* (il Giusto) è uno dei novantanove nomi di Allah: "giusta" è la città governata secondo i principi dell'uguaglianza di tutti gli esseri umani di fronte a Dio, della solidarietà tra fedeli, della tolleranza verso la Gente del Libro, dell'assistenza nei confronti di chi versa in condizioni di difficoltà e bisogno. (3) Spesso si citano a testimonianza dell'attenzione della religione islamica nei confronti dei poveri e degli emarginati le pratiche della *zakat* (l'offerta obbligatoria) e della *sadaqa* (l'offerta volontaria), ma l'ampiezza e l'importanza della nozione di giustizia nella tradizione musulmana non sono limitate a queste due pratiche: la giustizia è un valore fondante e la solidarietà, il rispetto, la tolleranza ne sono declinazioni che ordinano la vita dei singoli e delle comunità. Operare con giustizia è per il credente un obbligo, mentre commettere ingiustizia è *harām*, proibito. L'Islam è, in questa prospettiva, una religione "rivoluzionaria e di giustizia, che induce gli uomini a rifiutare la subordinazione a ogni potere oppressivo" (4), che sceglie di schierarsi con gli oppressi, contro coloro che opprimono. (5)

La riflessione sui temi della giustizia sociale, della giustizia nelle relazioni internazionali, tra i generi, nell'amministrazione del potere politico si è sviluppata nel



corso dei secoli, arricchendosi di nuovi contenuti e di nuove ispirazioni. (6) Alla concezione coranica della giustizia si sono affiancate, in epoca contemporanea, concezioni politiche e ideologiche che mirano a realizzare quei principi tanto cari alla tradizione soddisfacendo le esigenze e le aspettative delle moderne società arabo-musulmane. (7)

La ricchezza del dibattito che attualmente si svolge in seno alle società arabo-musulmane sui grandi temi di politica interna ed internazionale (le spinte integraliste, le guerre, la questione palestinese, le ingerenze internazionali, la condizione delle donne) e la varietà delle soluzioni che progressivamente vengono teorizzate e proposte (dalla “teologia islamica della liberazione” (8) al femminismo islamico (9), alle riflessioni in materia di diritti fondamentali e di partecipazione alla vita politica (10), solo per citarne alcune) rappresentano lo sfondo sul quale si snoda l’esperienza dell’associazionismo arabo-musulmano. Il dibattito sulle idee si intreccia con l’azione dei movimenti e delle associazioni, che partecipano alla riflessione e che orientano le proprie azioni in base alle diverse ispirazioni e scelte ideologiche.

All’interno del mondo delle associazioni si elaborano e si sperimentano così le nuove strade e i nuovi equilibri nelle relazioni tra uomini e donne, nei rapporti interni alle differenti comunità (religiose e familiari), e nella gestione della cosa pubblica.

### **Le associazioni moderne**

I modelli tradizionali - *waqf*, confraternite in primo luogo - che sopravvivono ancora oggi, hanno subito numerose trasformazioni nel tempo dando vita a nuove forme di associazionismo.

Le prime associazioni di tipo “moderno” sono nate verso la fine dell’Ottocento, quando cominciò “la floraison d’une multitude de sociétés savantes et intellectuelles, et de sociétés de bienfaisance axées principalement sur l’éducation et la fondation d’écoles et d’hôpitaux”. (11) Molte nuove organizzazioni vennero fondate dalle *élites* arabo-musulmane preoccupate per lo stato di declino in cui versavano le società all’epoca: in particolare, l’azione di protesta era diretta non nei confronti delle autorità politiche locali, ma piuttosto contro le potenze coloniali, che costringevano alla sottomissione e allo sfruttamento intere popolazioni. I movimenti che diedero origine alle moderne associazioni avevano quindi fini politici, oltre che umanitari, coincidenti con l’obiettivo della riforma dello Stato e della società, collegato al tema della “riforma religiosa”. (12) L’Ottocento fu, infatti, il secolo durante il quale si sviluppò il movimento riformista arabo-musulmano, che raccoglieva in sé diverse ispirazioni, accomunate dalla volontà di riscoprire e rivalorizzare, da un lato, e rinnovare, dall’altro, il patrimonio culturale.

Come gli *waqf* e le confraternite, anche le moderne associazioni ricoprono ruoli socialmente e politicamente rilevanti, sia che si occupino dell’assistenza sanitaria e dell’educazione religiosa, sia che siano impegnate nella difesa dei diritti fondamentali. Come avveniva nell’esperienza tradizionale, le associazioni nascono per iniziativa dei membri delle *élites* culturali, politiche ed economiche, che dispongono dei mezzi necessari all’impresa: ciò non significa che la partecipazione popolare sia ridotta, al



contrario le *élites* sono numerose ed esprimono posizioni molto diverse tra loro e sono quindi in grado di raccogliere attorno a sé quantità notevoli di partecipanti e di attivisti.

Rispetto al passato si è accentuata la dimensione “urbana” dell’esperienza associativa: attualmente la maggiore concentrazione di associazioni è nelle città. Vi sono certamente delle eccezioni, esistono infatti associazioni che operano nei contesti rurali al fine di migliorare le condizioni di vita degli abitanti attraverso programmi per l’alfabetizzazione, l’installazione della luce elettrica, il potenziamento dell’irrigazione, la valorizzazione dei patrimoni culturali locali. Resta comunque il fatto che spesso anche queste associazioni che operano in ambiti non urbani nascono per iniziativa di soggetti “cittadini”. (13)

Un importante elemento di novità concerne l’attuale contesto giuridico, amministrativo, politico e sociale nel quale si inserisce il moderno associazionismo: il contesto “statale”. Nuovi sistemi di norme, che variano da Stato a Stato, disciplinano la libertà degli individui di associarsi, stabilendo quali sono i requisiti necessari al suo esercizio. Lo Stato stesso, e le deficienze della sua amministrazione, costituiscono in buona parte la ragione principale della nascita delle nuove associazioni: queste rispondono ai bisogni delle società civili quando le istituzioni statali non funzionano correttamente o efficacemente e quando i servizi sociali statali risultano insufficienti.

### **Alcune differenziazioni**

In relazione all’esperienza associativa moderna è possibile operare alcune distinzioni, individuando le diverse forme di associazionismo esistenti, in base ai principi ispiratori e alle finalità delle associazioni, al loro grado di autonomia dal potere politico e da soggetti internazionali, al finanziamento delle loro attività.

In generale, è possibile distinguere due finalità principali nell’operato delle associazioni arabo-musulmane: l’una concerne l’assistenza (economica, sanitaria, culturale, religiosa, ecc.) delle fasce della popolazione più disagiate ed emarginate; l’altra riguarda la partecipazione politica ed in particolare la difesa dei diritti e delle libertà fondamentali ad essa collegate. Per quanto riguarda le associazioni “umanitarie”, le ispirazioni possono essere sia di natura laica che religiosa: nel caso delle associazioni strettamente legate ai governi, è predominante la motivazione “laica” della semplice risposta alle esigenze primarie della società civile; nel caso invece delle associazioni indipendenti sono presenti più spesso l’ispirazione religiosa e la volontà di dare seguito ad alcuni precetti religiosi. Non solo, in questo secondo caso spesso l’ispirazione religiosa è diversa da quella “ufficiale” dello Stato e sovente in opposizione: le associazioni cioè promuovono forme di religiosità solitamente più conservatrici o maggiormente progressiste rispetto a quelle che ufficialmente gli Stati promuovono.

In genere, le associazioni di ispirazione religiosa tentano di dare sostegno alla comunità dei fedeli (la *Umma*), difendendo in particolare chi si trova in uno stato di oppressione, sia essa politica, militare o economica, su scala nazionale o internazionale. Tali associazioni fondano il proprio operato sul valore della giustizia sociale, così come teorizzato nell’etica religiosa islamica. Nei loro documenti e nelle dichiarazioni pubbliche, esse richiamano precisamente alcuni versetti coranici, nei quali si



raccomanda la distribuzione delle risorse e si afferma che tutti gli esseri umani sono uguali davanti a Dio, e sostengono le teorie elaborate nel corso dei secoli in merito all'organizzazione sociale ed economica più in linea con le concezioni islamiche della giustizia sociale. Non a caso, il rimprovero che più spesso tali associazioni muovono alle autorità politiche riguarda proprio l'incapacità di queste ultime di dare attuazione a tali principi di giustizia. All'etica di matrice religiosa si affianca, e a volte si oppone, una nuova etica "secolare" che anima l'attivismo delle associazioni che traggono anch'esse ispirazione dalla tradizione ma anche dai documenti prodotti a livello internazionale in materia di tutela dei diritti fondamentali. Sono queste le associazioni collegate alle più recenti teorie elaborate in seno alla cultura arabo-musulmana in materia di legittimità del potere, fondazione del diritto, questioni di genere, giustizia sociale.

Tra le associazioni si possono riconoscere quelle fondate o sostenute dal potere politico, differenziandole dalle associazioni indipendenti. (14) Le prime possono a loro volta essere suddivise in associazioni fondate direttamente da enti dello Stato (ministeri, amministrazioni e così via) e associazioni filo-governative (finanziate dalle agenzie governative). (15) Le seconde nascono invece dall'iniziativa di quei gruppi di cittadine e cittadini che si aggregano autonomamente, che si autofinanziano e che non richiedono alcun tipo di sostegno allo Stato.

Le associazioni si distinguono anche in base alla loro dipendenza da altre associazioni diffuse a livello internazionale, siano esse Organizzazioni non governative (ONG) di nascita occidentale o associazioni di matrice araba o islamica. Da un lato infatti vi sono le associazioni che nascono dalla necessità di rispondere ad esigenze proprie di determinati contesti nazionali o locali (regionali, urbani, rurali), dall'altro vi sono le associazioni che nascono come sedi locali di ONG internazionali.

ollegata al tema delle relazioni internazionali delle associazioni arabo-musulmane è la questione del finanziamento delle loro attività. In questo caso occorre distinguere le associazioni che si auto-finanziano, grazie all'interessamento e alla generosità dei propri membri, da quelle finanziate a livello statale o a livello internazionale da confraternite ed organizzazioni inter-governative islamiche o arabe.

### **Le società civili mediterranee**

Vorrei, citare almeno due esperienze associative che coinvolgono in modo diretto il Mediterraneo: si tratta della partecipazione delle società civili della sponda sud alla elaborazione di un progetto alternativo o correttivo rispetto al partenariato Euro-mediterraneo, e della "Carovana civica" (la *Caravane civique*) avviata in Marocco nel 1997, della quale è attiva sostenitrice Fatema Mernissi.

Le associazioni indipendenti arabo-musulmane hanno partecipato alla riflessione critica nei confronti del partenariato euro-mediterraneo sin dall'avvio del progetto, nel tentativo di proporre una resistenza ed insieme un'alternativa al progetto di espansione del mercato dell'Unione europea. Con particolare forza esse hanno denunciato la sudditanza degli Stati della sponda sud del Mediterraneo, la pretestuosità della clausola



di condizionalità relativa al rispetto dei diritti umani e la minima rilevanza riservata alla partecipazione al progetto delle società civili.

L'aspetto interessante di questa protesta riguarda l'azione "concertata" dalle società civili mediterranee, che hanno saputo, a differenza dei rispettivi governi, sedersi ad un unico tavolo per elaborare progetti rispettosi delle diverse identità culturali, delle sovranità nazionali e orientati a risolvere i reali problemi dell'area mediterranea. Esempi di tali iniziative sono il *Réseau euro-méditerranéen des droits de l'Homme* e l'*EuroMed Non-Governmental Platform*: entrambe raccolgono l'adesione di numerose associazioni europee, maghrebine e mediorientali.

La "Carovana civica" è nata dalla volontà di alcuni professionisti delle città marocchine (i *leaders* "civici") di dare risposta alle esigenze delle popolazioni residenti nelle zone rurali del Marocco: si tratta molto semplicemente dell'offerta gratuita (da parte di medici, giornalisti, docenti universitari, ingegneri) di consulenza ed assistenza ai giovani e in particolare agli abitanti delle zone desertiche e dei piccoli villaggi. Finalità principale è la "messa in rete" delle iniziative già esistenti in queste aree, e l'aspirazione dei *leaders* "civici" è di operare nel rispetto e nella valorizzazione dei patrimoni culturali locali, dei lavori e delle istituzioni tradizionali. Ad esempio, per aumentare la partecipazione all'associazione, i *leaders* civici del Sud tentano di integrare la *jāma'a* (il consiglio tradizionale locale) composto esclusivamente da uomini, includendovi le donne

La "Carovana civica" è solo una delle esperienze che animano la vita associativa delle moderne società arabo-musulmane, ed è importante poiché essa rappresenta pienamente la capacità delle associazioni indipendenti della regione di lottare per l'affermazione e la realizzazione di diritti e libertà fondamentali (il diritto alla salute, la libertà di manifestazione del proprio pensiero, il diritto al lavoro, il diritto alla partecipazione politica e così via) senza minimamente snaturare la propria identità culturale, senza declinarla secondo gli schemi o i metodi occidentali, senza nemmeno utilizzare le stesse terminologie.

Nell'operato di tutte le associazioni indipendenti, nessuna esclusa, vi è la forte consapevolezza della ricchezza del proprio patrimonio culturale e delle risorse che in esso si possono trovare per rimediare ai gravi problemi che affliggono le società arabo-musulmane e soprattutto per neutralizzare la spinta alla violenza che alcune correnti di pensiero (musulmane e occidentali) propongono come unica strada percorribile. Il Mediterraneo sarà un mare di pace e di cooperazione, e non di conquista e sopraffazione, solo se le istituzioni e gli interlocutori occidentali sapranno dialogare con le molte "sinergie civiche", simili all'esperienza della "Carovana civica"; che già esistono e che raccolgono attorno a sé molto più consenso di quanto noi europei pensiamo. (16)

## Note

1. In questo saggio l'analisi dell'esperienza associativa concerne in primo luogo i paesi del Maghreb e del Medio Oriente che si affacciano sul Mare Mediterraneo. Tuttavia nel testo cito alcune associazioni legate ad altri Stati, quali il Sudan, l'Iran o l'Arabia



Saudita: in questi casi il riferimento alle loro attività è relativo solamente alle influenze che queste esercitano sulle organizzazioni di stampo associativo che operano nei paesi maghrebini e mediorientali.

2. Ritengo sia utile esprimersi in merito all'esperienza arabo-musulmana utilizzando il semplice termine "associazione" piuttosto che non l'espressione "organizzazione non governativa" (ONG), sebbene moltissime associazioni della regione usino questa sigla per definire se stesse. La ragione di tale scelta è duplice: è possibile in questo modo evitare di utilizzare l'espressione ONG in termini ambigui, perché, come vedremo, anche le associazioni arabo-musulmane che dipendono fortemente dall'orientamento politico e dal finanziamento dei governi in carica si definiscono come tali, pur non essendo, appunto, governativamente indipendenti; allo stesso tempo si allontana il rischio di accomunare banalmente l'esperienza delle società civili maghrebine o mediorientali a quella delle ONG occidentali, poiché si tratta di vicende molto diverse, con genesi e sviluppi originali in entrambi i casi.

3. Sulla centralità dei principi di giustizia nella tradizione arabo-musulmana la letteratura è molto ampia. Si vedano, tra gli altri: M.H. Kamali, *Freedom, Equality and Justice in Islam*, Islamic Texts Society, Cambridge, 2002; M. Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1984; L. Rosen, *The Anthropology of Justice. Law as culture in Islamic Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989; Id., "Justice", in *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, New York, 1995, vol. 2, pp. 388-391; Id., *Islamic Concepts of Justice*, in M. King, *God's Law Versus State Law*, Grey Seal Books, London, 1995, pp. 62-72; Id., "Justice in Islamic Culture and Law", in R.S. Khare, (a cura di) *Perspectives on Islamic Law, Justice, and Society*, Rowman & Littlefield Publishers, Boston, 1999, pp. 33-52; Id., *The Justice of Islam. Comparative Perspectives on Islamic Law and Society*, Oxford University Press, New York, 2000; M. Campanini, *Dal quietismo all'attivismo. Due modelli di giustizia nel mondo islamico*, in "Daimon. Annuario di diritto comparato delle Religioni", (2004), 4, pp. 139-156.

4. M. Campanini, *Il pensiero islamico contemporaneo*, il Mulino, Bologna, 2005, pp. 142-143.

5. Ivi, p. 149.

6. Mi permetto di rimandare sul punto al mio *Giudici, giustizia e diritto nella tradizione arabo-musulmana*, Giappichelli, Torino, 2005, pp. 9 ss.

7. Vi sono oramai molti volumi che tentano di raccogliere e sintetizzare il pensiero dei principali intellettuali arabo-musulmani contemporanei; si veda, tra gli altri, A. Filali-Ansary, *Réformer l'islam? Une introduction aux débats contemporains*, La Découverte, Paris, 2003.

8. Cfr. M. Campanini, *Il pensiero islamico contemporaneo*, cit., pp. 142 ss; F. Esack, *Quran, Liberation and Pluralism*, Oxford, Oneworld Publications, 2002.



9. Cfr. M. Yamani (a cura di) *Feminism and Islam, Legal and Literary Perspectives*, London, Ithaca Press, 1997; L. Ahmed, *Women and Gender in Islam*, Yale University Press, New Haven & London, 1992; si veda anche il numero monografico CLIO--Histoire, Femmes et Sociétés, *Femmes du Maghreb*, (1999), 9.

10. Su questi temi mi permetto di rimandare all'Appendice bibliografica, da me curata, contenuta in F. Horchani e D. Zolo (a cura di), *Mediterraneo. Un dialogo fra le due sponde*, Jouvence, Roma, 2005, p. 175 ss. In questa sede utilizzerò l'espressione "partecipazione alla vita politica" piuttosto che democrazia, sebbene "democrazia" venga utilizzata da molte associazioni arabo-musulmane, per tentare di distinguere questa riflessione dal dibattito "sull'esportazione della democrazia". Allo stesso modo utilizzerò l'espressione "diritti fondamentali" e non "diritti umani" per significare che i diritti oggetto delle denunce e dei progetti delle associazioni arabo-musulmane sono riconosciuti anche nelle Costituzioni dei paesi della regione e nelle Convenzioni internazionali da essi ratificati e per distinguere tali istanze dalla "retorica" sui diritti umani che si affianca al tema dell'esportazione della democrazia.

11. S. Ben Nefissa (a cura di), *Pouvoirs et association dans le monde arabe*, Paris, CNRS Editions, 2002, p. 14.

12. Ivi, pp. 15 ss.

13. Ivi, p. 22. Cfr. Id., "ONG et gouvernance dans le monde arabe: l'enjeu démocratique", *Working paper*, (2004), 10, Le Caire, CEDEJ.

14. Le associazioni non indipendenti sono soprannominate dagli stessi attivisti arabo-musulmani "Government sponsored NGOs" o "Organisations véritablement gouvernementales -OVG-"). Cfr. S. Amin, A. El Kenz, *Le monde arabe. Enjeux sociaux- Perspectives méditerranéennes*, cit., p. 46.

15. Sui legami tra governi e associazioni filogovernative si veda in particolare la ricostruzione di Jean Noël Ferrié in *Les limites d'une démocratisation par la société civile en Afrique du Nord*, in "Maghreb/Machrek", (2003), 175, pp. 15-35.

16. La Carovana civica ha già ottenuto l'attenzione di istituzioni, associazioni e intellettuali europei, che hanno invitato alcuni rappresentanti della rete marocchina a raccontare la propria esperienza in Spagna nel 2003 e in Italia nel 2004.

## **I diritti delle donne nel Mediterraneo**

### **Renata Pepicelli**

La questione dei diritti delle donne che abitano in Egitto, piuttosto che in Algeria o Marocco, così come di quelle che hanno lasciato questi paesi per emigrare in Europa, è oggi espressione paradigmatica di quell'ampio dibattito sui diritti umani all'interno del quale si giocano le interconnessioni e i conflitti tra locale e globale, si giustificano e si fanno guerre, si rivendicano identità oppostive e contrastanti. In particolare dopo l'11 settembre il discorso su donne e islam è diventato centrale per l'una e l'altra sponda del bacino. D'altronde come Seyla Benhabib scrive: "Da quando le società e le culture



umane hanno interagito e si sono confrontate tra loro, la condizione delle donne e dei bambini e dei rituali del sesso, del matrimonio e della morte hanno occupato un posto speciale nelle interpretazioni interculturali” (1). Da sempre figure simbolico-culturali in cui le società inscrivono il loro sistema morale, le donne sono tornate ad essere custodi e simbolo delle comunità a cui appartengono, campo di battaglia e ricompensa finale di scontri identitari e territoriali.

A partire dall’inizio degli anni ‘90 e in misura sempre più determinate dopo l’11 settembre, il discorso su donne e islam è al primo posto nelle politiche sia dei paesi musulmani, sia in quelli occidentali. I piani di cooperazione internazionale, così come gli interventi armati, pongono la giustificazione al loro essere nella difesa dei diritti umani, e femminili in particolare. “Dalla fine della guerra fredda, al pieno sviluppo della globalizzazione, all’espansione del mercato mondiale - scrive Giuseppe di Marco - si accompagna una politica mondiale che assume come fondamento la questione dei diritti umani. Voglio dire che sempre più i *casus belli* e i fondamenti della pace insomma il titolo di legittimità dell’agire politico, è dato dalla volontà di affermare o difendere i diritti umani in quegli stati dove essi sono negati” (2). Il discorso democratico, sia nella guerra in Afghanistan che in quella in Iraq, ha fatto più leva di quello della lotta al terrorismo decretata dopo l’11 settembre. Entrambi questi conflitti, benché intrapresi come guerra al terrore, si sono ben presto tramutati in guerre per l’affermazione dei diritti umani e la difesa delle donne. In Afghanistan, liberare le donne dal burqa e dai talebani è stato uno dei principali argomenti nella propaganda militare del governo americano. Mentre in Iraq la costruzione di un modello di democrazia per tutto il Medio Oriente continua a essere un elemento determinante del discorso sul mantenimento dell’occupazione. “Il presidente Bush ha ripetutamente affermato che sostenere e diffondere il rispetto dei diritti delle donne rappresenta un imperativo assoluto della politica estera degli Stati Uniti” (3), si legge in un documento di stato sulla situazione in Iraq del 17 luglio 2003.

Sia i progetti politici americani che europei nel Mediterraneo sono fortemente correlati al discorso sui diritti umani. Il piano per il Grande Medio Oriente (4) immaginato dall’amministrazione americana di George W. Bush per la cooperazione con un’area che va dalla Mauritania al Pakistan, verteva su tre punti: promozione della democrazia e della buona amministrazione, costruzione di una società della conoscenza, espansione delle opportunità economiche. Riproponendo l’ideologia del blocco contro blocco, secondo lo schema dell’epoca della Guerra fredda, ma con una trasposizione al mondo arabo-islamico questo progetto tracciava le linee strategiche del nuovo ordine mondiale e affermava la centralità di concetti quali emancipazione femminile e pari opportunità. Anche sul fronte europeo, il partenariato euromediterraneo (5) riconosce al rispetto delle libertà e dello stato di diritto uno spazio enorme. Il riconoscimento dei diritti umani e lo sviluppo di strumenti democratici rappresentano addirittura uno dei tre pilastri del progetto, una *conditio sine qua non* per l’attuazione della cooperazione commerciale e finanziaria tra le due rive del Mediterraneo. Tuttavia il processo di Barcellona ha a lungo trascurato il discorso sui diritti delle donne. Solo nel novembre 2001, a sei anni di distanza dall’avvio del progetto euromediterraneo, la specificità di genere è stata menzionata per la prima volta nelle conclusioni finali di una riunione del partenariato (6).



## JURA GENTIUM



Mentre le donne vengono innalzate a vessillo all'interno della ridefinizione del mondo, in Europa e negli Stati Uniti si assiste ad una rinegoziazione dei loro diritti. Tale ridefinizione esprime un più ampio dibattito sul rapporto tra culture, individuo e comunità, da cui le dirette interessate sono però spesso escluse. Teorici dell'universalismo dei diritti e del relativismo culturale discutono su quali debbano essere i diritti assicurati alle donne musulmane. I primi accusano i secondi di sacrificare le donne alla soggezione patriarcale in nome della difesa delle tradizioni culturali e della pluralità delle culture. Secondo loro, un diffuso pregiudizio culturalistico tenderebbe a ricacciare le donne musulmane nella gabbia dell'"appartenenza culturale", caricandole del fardello della rappresentanza dell'"identità culturale" dei gruppi minoritari. I difensori del relativismo culturale rispondono alle critiche argomentando che il concetto di eguaglianza con il quale è stata generalmente affrontata la questione femminile è frutto di un'idea di diritti costituita attorno ad un soggetto tutt'altro che asessuato, neutro, senza colore e senza appartenenza sociale. Dunque la condizione della donna musulmana, il suo processo emancipatorio nei paesi di origine ed in quelli dove emigra, sono appena la punta di un iceberg di una dinamica che non riguarda solo le donne. A partire dalla condizione specifica delle donne musulmane, si pongono questioni e si danno risposte sui percorsi del complesso intreccio tra rispetto delle diversità e riconoscimento dei diritti universali. Attorno alla condizione delle donne, si esplica la tensione tra una prospettiva universalizzante dei diritti umani e la tutela di pratiche culturalmente specifiche che negano la pretesa universalizzante. Difesa dei diritti culturali tradizionali e difesa del diritto di fuga da comunità tradizionali sono i due poli all'interno dei quali si muove oggi il dibattito sulle battaglie di genere. Cosa privilegiare, l'individuo o la comunità d'origine? Poste al centro del dibattito sul rapporto tra culture differenti le donne si ritrovano strette tra diritti culturali predefiniti e riconoscimento di diritti soggettivi.

All'interno di questo ampio dibattito nel quale le dirette interessate sono troppo spesso escluse, un nuovo punto di vista che cerca di conciliare i valori islamici e le istanze femministe sta emergendo in tutto il mondo sia nei paesi musulmani che in quelli della diaspora islamica. Molte attiviste e studiose chiamano questo movimento femminismo islamico. Si tratta come ha efficacemente spiegato Valentine Moghadam di "a Koran-centred reform movement by Muslim women with the linguistic and theological knowledge to challenge patriarchal interpretations and offer alternative readings in pursuit of women's advancement and in refutation of Western stereotypes and Islamist orthodoxy alike" (7). Questo movimento ha dimensioni globali, non è radicato in un paese, piuttosto che in un altro. Come ha sottolineato Margot Badran: "It is not a product of East or West. Indeed, it transcends East and West. As already hinted, Islamic feminism is being produced at diverse sites around the world by women inside their own countries, whether they be from countries with Muslim majorities or from old established minority communities. Islamic feminism is also growing in the Muslim diaspora and convert communities in the West" (8). Infatti se noi volessimo disegnare una mappa geografica del femminismo islamico, noteremmo che esso è diffuso in tutto il mondo, in Oriente come in Occidente.

Le cosiddette femministe islamiche sostengono che l'emancipazione delle donne non deve necessariamente realizzarsi attraverso l'abbandono della propria cultura a favore



dei valori occidentali e di una certa idea universale dei diritti delle donne. Alcune istituzioni o ruoli che appaiono essere forme di oppressione o discriminazione, come indossare l'*hijab*, potrebbero essere invece forme e pratiche identitarie capaci di aumentare il potere delle donne nelle loro comunità o famiglie. Dalla fine degli anni Ottanta, sempre più donne e anche alcuni uomini stanno rileggendo i testi sacri dell'Islam, in particolare il Corano e gli *hadith*, e stanno dimostrando che “the inequalities embedded in *fiqh* are neither manifestations of divine will nor cornerstones of an irredeemably backward social system; rather, they are human constructions” (9). Femministe islamiche, come l'afroamericana Amina Wadud, la pakistana Asma Barlas e l'iraniana Ziba Mir-Hosseini stanno, infatti dimostrando “how such unequal constructions contradict the very essence of divine justice as revealed in the Koran and how Islam's sacred texts have been tainted by the ideologies of their interpreters” (10). Secondo loro l'Islam riconosce tutti i diritti alle donne e sostiene l'uguaglianza di genere, ma nel corso dei secoli ristrette elite maschili hanno imposto interpretazioni distorte dei testi sacri e sostenuto il patriarcato in nome del Corano. Le femministe islamiche sostengono che oggi per ottenere l'affermazione dei diritti delle donne è necessario combattere l'ortodossia islamica e ritornare al messaggio originario dell'islam il quale garantisce la giustizia di genere.

Tuttavia coloro che sono chiamate femministe islamiche, non sempre accettano quest'etichetta. Alcune di loro rifiutano tale terminologia, perché considerano il concetto di femminismo come un prodotto peculiare della storia occidentale. Altre la rigettano perché si collocano all'interno delle battaglie del movimento femminista universale, e non credono che sia necessario riferirsi all'Islam anche se sono musulmane praticanti. Il premio nobel Shirin Ebadi è un esempio di questa corrente. Di fronte alla complessità delle definizioni e delle autodefinizioni, Ziba Mir Hosseini suggerisce di non soffermarsi troppo su etichette e categorie. Mir Hosseini scrive infatti: “It is difficult and perhaps futile to put the emerging feminist voices in Islam into neat categories and to try to generate a definition that reflects the diversity of positions and approaches of Islamic feminists. As with other feminists, their positions are local, diverse, multiple, and evolving. Many of them have difficulty with the label and object to being called either Islamic or feminist. They all seek gender justice and equality for women, though they do not always agree on what constitutes justice or equality or the best ways of attaining them” (11).

Per concludere, mi sembra che si possa dire che analizzare la condizione femminile nel Mediterraneo sia una strada per entrare nel merito della costruzione dello spazio geopolitico euromediterraneo e dei diritti di cittadinanza garantiti sulle due sponde del bacino. Come mette in evidenza Martha Nussbaum, porsi dal punto di vista delle donne, di ciò che possono e non possono essere, possono o non possono fare, significa proporre il test più severo e rigoroso alle politiche pubbliche. A ragione Seyla Benhabib afferma che è giusto considerare il femminismo una forma di filosofia decostruzionista, con la *d* minuscola. “Un'ermeneutica del sospetto”, per dirla con Paul Ricoeur, che invita a mettere in discussione il soggetto, gli assunti dell'epistemologia, dell'etica, della politica. La condizione femminile, e come questa viene utilizzata nel sostenere questa o quell'altra tesi, nel fare o non fare una guerra, nel concedere o meno diritti culturali a una data comunità, diventa una fondamentale chiave interpretativa della realtà e delle



forze in campo. In questa prospettiva il gender diventa una categoria utile per l'analisi storica, una variabile interpretativa nell'analisi sociale e politica dell'area mediterranea. I diritti delle donne della sponda sud-est del Mediterraneo sia quando si esplicano in paesi musulmani che in paesi d'emigrazione, così come l'immaginario in cui questi si iscrivono e come questi vengono recepiti, trattati e utilizzati da governi e organizzazioni, diviene sempre più una griglia concettuale per interpretare la realtà intera, le sfide e le poste in gioco nel Mediterraneo. Un'area geopolitica e geoculturale posta di fronte al bivio tra essere una zona di perenne disordine e destabilizzazione e divenire un laboratorio per sperimentare relazioni nuove tra le due rive del bacino.

### Note

1. S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, il Mulino, 2005, p.117.

2. G. A. Di Marco, Mercato mondiale della globalizzazione e politica dei diritti umani in Civiltà del Mediterraneo, giugno 2004, 4-5, pp. 71-132.

3. Si veda il foglio informativo "Gli Stati Uniti si impegnano a rendere le donne partecipi del processo di ricostruzione dell'Iraq" del 17 luglio 2002 pubblicato su [U.S. Mission to Italy](#).

4. Si tratta di un documento sul "Grande Medio Oriente" (*Greater Middle East, GME*) che Washington aveva distribuito in via riservata agli "sherpa" dei leader del G-8 in previsione del vertice previsto dall'8 al 10 giugno 2004 a Sea Island (Georgia) negli Stati Uniti e che era stato anticipato per una fuga di notizie, dal giornale di lingua araba, stampato a Londra "[Al-Hayat](#)" il 13 febbraio 2004, e che in seguito era stato ritirato. Il testo originale inglese è pubblicato sul sito Internet del quotidiano.

5. Per ulteriori informazioni sul partenariato euromediterraneo mi permetto di rimandare al mio testo: R. Pepicelli, *2010 un nuovo ordine mediterraneo?*, Messina, Mesogea, 2004.

6. Si parla di questione femminile nel paragrafo relativo al partenariato economico e finanziario, lì dove si afferma la necessità di migliorare le condizioni di vita delle popolazioni e di aumentare il livello di occupazione nella regione. Negli accordi di associazione invece in nessun punto si parla dei diritti delle donne. Nei programmi Meda (gli strumenti finanziari del partenariato) gli stanziamenti per le politiche di genere risultano esigui.

7. V. Moghadam, *Towards gender equality in the arab/middle east region: Islam, culture, and feminist activism*, Human development report office, Occasional paper, Undp, 2004, p. 14.

8. M. Badran, [Islamic feminism: what's in a name?](#), in *Al-Ahram Weekly Online*, Issue No. 569, 17-23 January 2002.

9. Z. Mir-Hosseini, 'Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism', *Critical Inquiry* 32 (4) (2006), pp. 629-45.



10. Ibid.

11. Ibid.

## **La detenzione sulle sponde del Mediterraneo**

**Lucia Re**

### **1. Introduzione**

A partire dalla fine del Novecento l'organizzazione del sistema penitenziario e la tutela dei diritti dei detenuti sono entrate a far parte dell'agenda politica internazionale e di quella europea. Le Nazioni Unite, il Consiglio d'Europa e l'Unione Europea hanno promosso, a livello internazionale e regionale, l'adozione di standard minimi di detenzione cui le amministrazioni carcerarie sono tenute a conformarsi. Sia le Nazioni Unite che il Consiglio d'Europa hanno inoltre favorito la costituzione di organismi internazionali di monitoraggio delle condizioni di detenzione. Infine, le Nazioni Unite e l'Unione Europea hanno promosso riforme in diversi paesi, finanziando progetti volti ad adattare i sistemi penitenziari locali al modello penitenziario delineato negli standard minimi internazionali ed europei. Accanto a questi attori istituzionali, alcune associazioni non governative, come *Amnesty International*, *Human Rights Watch* e *Penal Reform International*, da anni tengono sotto osservazione le carceri di tutto il mondo, denunciando la violazione dei diritti dei detenuti e segnalando le riforme più urgenti. Ciononostante, in molti paesi del mondo le carceri versano in pessimo stato e l'interesse dell'opinione pubblica per la questione penitenziaria resta limitato.

Perché occuparsi allora delle “carceri del Mediterraneo”? In primo luogo perché nell'area mediterranea il problema della tutela delle persone reclusi si pone, sebbene con alcune rilevanti differenze, sia sulla sponda sud che sulla sponda nord. E, in secondo luogo, perché esiste uno specifico problema riguardante la detenzione in quest'area. Negli Stati che si affacciano sul Mediterraneo le istituzioni detentive sono numerose e diversificate. Accanto ad aspetti legati alla storia dei singoli paesi, vi sono problemi comuni che possono essere affrontati soltanto a livello regionale. Basti pensare che la popolazione reclusa nelle carceri del Mediterraneo è tendenzialmente omogenea. In Grecia, in Italia, in Francia e in Spagna i detenuti stranieri sono in media il 30% del totale e provengono in maggioranza dai paesi della sponda sud e della sponda est del Mediterraneo (1).

Un'altra rilevante percentuale di detenuti (specialmente in Francia) è composta da cittadini europei di origine straniera, soprattutto maghrebina. Si tratta di giovani, figli di immigrati, che risiedono nelle periferie metropolitane. Sono queste due periferie - le “periferie mediterranee” e quelle metropolitane - i luoghi dai quali proviene un'alta percentuale delle persone reclusi nei penitenziari europei. I detenuti nelle carceri mediterranee del sud e del nord si assomigliano dunque per appartenenza nazionale, religiosa e culturale.

Infine, il Mediterraneo si avvia a divenire sempre più un'area di insediamento di istituzioni di reclusione, poiché le politiche migratorie inaugurate negli ultimi anni



dall'Unione Europea promuovono - nei paesi membri della sponda nord - la creazione di centri di permanenza temporanea dove sono detenuti i migranti irregolari e - nei paesi della sponda sud - la realizzazione di campi e di "centri di trattamento in transito" (2) dove trattenere i migranti prima che raggiungano il territorio europeo. I centri di permanenza temporanea sono strutture detentive a tutti gli effetti, che, insieme alle carceri vere e proprie, configurano un sistema integrato di istituti di reclusione preposti alla segregazione degli stranieri. Il sistema penitenziario nell'Europa mediterranea (3) ha assunto un ruolo importante come strumento di limitazione della libertà di movimento dei migranti all'interno dell'area europea. Le politiche penali e penitenziarie adottate nei paesi europei del Mediterraneo sono strettamente connesse a quelle migratorie. Le carceri dell'Europa del sud assomigliano sempre di più a centri di permanenza temporanea nei quali sono detenuti i migranti destinati a essere espulsi: detenzione ed espulsione sono strumenti complementari, in grado di assicurare la neutralizzazione degli stranieri.

Questo processo conduce a una trasformazione dei sistemi penitenziari dell'Europa mediterranea, finora orientati alla "rieducazione" dei condannati. Allo stesso tempo però, le istituzioni europee promuovono sulla sponda sud del Mediterraneo l'adozione di un "modello penitenziario europeo" che intenderebbe affidare alla pena una funzione "rieducativa" e che si vuole attento alla tutela dei diritti dei detenuti. La politica penitenziaria europea è dunque ambivalente: da una parte assume come bandiera di "civiltà" e come standard che i paesi candidati all'ingresso nell'Unione devono soddisfare un sistema penitenziario ispirato ai principi della risocializzazione e del rispetto dei diritti dei detenuti, dall'altra, ignora la trasformazione in corso nei propri penitenziari.

## **2. La detenzione sulla sponda nord del Mediterraneo**

La popolazione detenuta nelle carceri dell'Europa mediterranea è cresciuta notevolmente negli ultimi decenni del Novecento e nei primi anni del Duemila. Il sovraffollamento penitenziario e l'inadeguatezza delle strutture detentive dei paesi dell'Europa del sud sono stati più volte denunciati da organizzazioni non governative e da associazioni nazionali e internazionali, oltre che dagli ispettori del Consiglio d'Europa. Le stesse istituzioni statali considerano il sovraffollamento come uno dei principali problemi che affliggono il sistema penitenziario. Esso influisce anche sulle attività proposte ai detenuti. Nelle carceri dell'Europa meridionale la maggioranza dei detenuti non svolge alcuna attività scolastica o ricreativa, né ha un lavoro (4).

Un'altra caratteristica delle carceri dell'Europa del sud è, come si è accennato, la sovrarappresentazione degli stranieri nella popolazione penitenziaria. Questi sono infatti più del 30% dei detenuti, mentre gli stranieri residenti sono circa il 5%. Il Mediterraneo è divenuto una delle principali vie di accesso all'Unione Europea, i cui confini sono difficilmente valicabili per gli stranieri. In fondo al mare giacciono migliaia di corpi. Sono i corpi dei più sfortunati fra coloro che, aggirando le frontiere terrestri e i controlli negli aeroporti, hanno tentato di entrare in Europa via mare con imbarcazioni precarie. Molti dei sopravvissuti si sono trovati subito internati nei Centri di permanenza temporanea per migranti irregolari e nelle carceri dei paesi dell'Europa mediterranea. I



paesi sud-europei detengono il primato della carcerazione degli stranieri. In questi paesi, nei quali l'immigrazione è un fenomeno recente, il sistema penitenziario appare come un mezzo per gestire le migrazioni e per "regolare" l'immissione di forza-lavoro immigrata nel mercato nazionale.

La presenza di un numero elevato di stranieri nelle carceri europee, non solo mediterranee, è riconducibile a vari fattori: fra questi determinante è l'opzione a favore di politiche restrittive nei confronti dell'immigrazione. Negli ultimi anni le politiche migratorie dei paesi europei hanno teso a rafforzare gli strumenti di repressione penale dell'immigrazione clandestina. In questo quadro, sono state create nuove figure di reato, i cosiddetti reati "di immigrazione", collegati esclusivamente allo status di migrante, come il reato di ingresso clandestino o di reingresso nel territorio nazionale o i reati connessi alla falsificazione di documenti. Inoltre, in molti paesi europei sono stati irrigiditi i criteri di concessione dell'asilo ed è stata attuata una vera e propria degradazione dei richiedenti asilo da soggetti bisognosi di protezione a potenziali truffatori. Le politiche che risentono di questa ispirazione hanno finito spesso per favorire l'immigrazione irregolare (5).

L'orientamento repressivo nei confronti dell'immigrazione non è affatto esclusivo dei paesi europei mediterranei; anche gli altri paesi membri dell'Unione Europea hanno seguito questa direzione. Caratteristica dei paesi mediterranei è tuttavia la loro vicinanza geografica con molti paesi di emigrazione, vicinanza da cui deriva sia la tendenza ad accordarsi con i governi di questi paesi coinvolgendoli nel controllo delle migrazioni, sia il carattere emergenziale delle politiche migratorie. Tale orientamento favorisce violazioni molto gravi dell'incolumità dei migranti e dei loro diritti: da parte delle polizie di frontiera, delle polizie operanti nei Centri di permanenza temporanea e degli agenti penitenziari. Queste violazioni sono state constatate e denunciate da vari organi internazionali di tutela dei diritti fondamentali, fra i quali: il Commissario europeo per i diritti umani, il Comitato per la prevenzione della tortura le pene o trattamenti inumani o degradanti del Consiglio d'Europa, il Relatore speciale delle Nazioni Unite per i diritti umani dei migranti, l'Alto commissariato per i rifugiati delle Nazioni Unite, il Parlamento europeo e la Corte europea dei diritti umani. Queste denunce non hanno tuttavia condotto finora a un'inversione di rotta.

### **3. La detenzione sulla sponda sud**

Nei paesi della sponda sud del Mediterraneo gli attuali sistemi penitenziari sono spesso il risultato dei processi di riforma avviati durante la colonizzazione europea e portati a termine dopo l'indipendenza. In particolare, nei paesi del Maghreb le riforme realizzate dall'indipendenza a oggi hanno condotto a un progressivo miglioramento delle condizioni di detenzione. I problemi dei detenuti comuni in questi paesi sono dunque per molti aspetti simili a quelli riscontrabili nei paesi europei del Mediterraneo e sono legati principalmente al sovraffollamento e alla mancanza di risorse del sistema penitenziario. Essi sono tuttavia acuiti dalle più generali carenze strutturali ed economiche che affliggono i paesi arabo-islamici del Mediterraneo.

In Marocco i detenuti erano 53.580 alla fine del 2006, con un tasso di detenzione di 167 detenuti ogni 100.000 abitanti (6), superiore dunque a quello dei paesi sud-europei che



si aggira intorno ai 100 detenuti ogni 100.000 abitanti. La popolazione penitenziaria è cresciuta dagli anni Novanta del secolo scorso. Fra le cause principali dell'incremento della popolazione detenuta vi sono l'orientamento repressivo della legislazione penale e il ricorso frequente alla carcerazione preventiva: alla fine del 2006 i detenuti non definitivi erano il 46,6% del totale (7). In Algeria al novembre 2007 i detenuti erano 54.000, pari a 158 ogni 100.000 abitanti. Anche qui la popolazione carceraria è costantemente cresciuta, in particolare negli ultimi quattro anni (8). Fra i paesi del Maghreb è però la Tunisia a detenere il primato dell'incarcerazione, con 26.000 detenuti e un tasso di detenzione di 263 detenuti ogni 100.000 abitanti (9). Contrariamente a quanto si rileva per il Marocco, in Tunisia il ricorso alla detenzione preventiva non sembra incidere particolarmente sull'andamento della popolazione penitenziaria. Sono piuttosto il carattere repressivo della legislazione penale e le ferree norme antiterrorismo ad aver condotto in carcere una percentuale così elevata di cittadini. Più che negli altri paesi del Maghreb, in Tunisia si registra una mancanza di trasparenza per quanto riguarda le condizioni di detenzione (10) e le notizie ufficiali sul sistema penitenziario sono molto scarse.

Dall'analisi dei sistemi penitenziari del Mediterraneo del sud emerge inoltre chiaramente l'esistenza di un regime separato per i detenuti politici. In Algeria e in Marocco si possono notare alcuni tentativi di rimediare alle gravi violazioni dei diritti degli oppositori politici e dei membri delle minoranze che sono stati perseguitati dai regimi negli scorsi decenni e alcune aperture in questo senso sono avvenute anche in Tunisia. La rinnovata attenzione per i diritti umani non è tuttavia sufficiente a contrastare il ricorso alla tortura (11) e a innalzare il livello di protezione delle persone incarcerate.

Dalla fine degli anni novanta del secolo scorso le carceri del Maghreb, come altre carceri del mondo arabo, sono state oggetto di importanti interventi di riforma, realizzati sia attraverso il rinnovamento della legislazione penale, sia attraverso l'adozione di nuove leggi penitenziarie. In Marocco, con la morte di Hassan II, le autorità politiche hanno iniziato a rivedere criticamente la dura repressione delle opposizioni politiche e delle minoranze etniche che aveva caratterizzato la politica governativa fin dall'indipendenza. In questo quadro, nel 1999 è stata adottata una legge di riforma delle carceri con lo scopo di adeguare la legislazione penitenziaria marocchina agli standard internazionali. Le carceri sono state aperte ai controlli di organismi indipendenti e si sono avviate alcune collaborazioni con organizzazioni non governative per la tutela dei diritti umani. La Commissione europea, che ha finanziato un programma biennale gestito dall'organizzazione per il miglioramento delle condizioni carcerarie in Marocco (12). Programmi analoghi sono stati sovvenzionati dall'Unione Europea e dalla Nazioni Unite in Algeria, in Libano e in Palestina.

Le organizzazioni internazionali e l'Unione Europea sembrano dunque aver favorito alcuni importanti cambiamenti sulle sponde meridionale e orientale del Mediterraneo. E tuttavia, il disconoscimento dei diritti dei detenuti politici resta ancora oggi una caratteristica comune ai sistemi penali e penitenziari del Mediterraneo del sud. L'Unione Europea e gli altri paesi occidentali hanno una parte di responsabilità nel protrarsi di queste violazioni, poiché, da un lato, hanno sostenuto interventi volti ad adeguare le istituzioni penitenziarie dei paesi meridionali del Mediterraneo agli standard



internazionali, ma dall'altro hanno apertamente appoggiato la politica antiterrorismo dei paesi arabi moderati, favorendo un progressivo irrigidimento della legislazione penale e trascurando le denunce provenienti dalle società civili.

Del resto, anche sul territorio europeo la "lotta al terrorismo" ha condotto a una graduale erosione delle garanzie giurisdizionali e alla restrizione di importanti libertà civili. Su due fronti i paesi del sud e quelli del nord del Mediterraneo sembrano trovarsi uniti: quello della "guerra al terrorismo" e quello del controllo delle migrazioni. Sulle due rive del Mediterraneo la "battaglia" comune consente sempre più spesso di derogare ai principi che prescrivono il riconoscimento e la tutela dei diritti individuali.

La disponibilità dimostrata dai paesi della sponda sud del Mediterraneo a riformare i propri sistemi carcerari andrebbe incoraggiata e sostenuta nel contesto della cooperazione mediterranea fra paesi europei e paesi arabo-islamici, anche se questo non dovrebbe essere considerato sufficiente. Le istituzioni europee, insieme alle forze politiche democratiche e alle organizzazioni sociali euromediterranee, dovrebbero impegnarsi a favorire anche il rispetto dei diritti delle persone recluse per motivi politici e la revisione di molte leggi antiterrorismo, come le associazioni e i movimenti presenti nelle società arabo-islamiche reclamano da tempo. Questo non è tuttavia pensabile se l'Europa si presenta come la patria dei "diritti di carta" che tollera nei suoi confini il ricorso alla tortura, alle carceri segrete, alla detenzione *incommunicado* (13) nei commissariati o nei Centri di permanenza temporanea. Ed è ancor meno pensabile, se essa è percepita come la patria dell'ipocrisia, pronta com'è a stipulare con i paesi del sud del Mediterraneo accordi bilaterali per il controllo dell'immigrazione clandestina, al di fuori di effettive garanzie quanto alla tutela dei diritti dei migranti.

Quando si guarda alla tutela delle persone detenute nell'area mediterranea, benché si noti in molti casi un differente grado di protezione dei diritti dei detenuti, non si rileva una netta contrapposizione degli orientamenti prevalenti sulla sponda nord e di quelli invalsi sulla sponda sud: si rileva invece una sostanziale contiguità fra molte delle pratiche detentive in uso sulle due rive.

## Note

1. Vedi International Centre for Prison Studies, [World Prison Brief, Europe](#).

2. L'istituzione, fuori dai confini europei, di "Centri di trattamento in transito" dove recludere i richiedenti asilo è stata proposta dal Regno Unito. Già da alcuni anni, inoltre, i paesi europei, attraverso accordi bilaterali con i paesi del sud e dell'est del Mediterraneo, hanno promosso la creazione di campi e di luoghi di reclusione ai confini dell'Unione Europea dove sono trattenuti i migranti. In questi luoghi non vi è alcuna garanzia per la tutela dei diritti e per la stessa incolumità delle persone trattenute. Si pensi, ad esempio, agli accordi intercorsi fra l'Italia e un paese come la Libia, certo non noto per la sua adesione agli standard internazionali di protezione dei diritti umani.

3. Utilizzo il termine "Europa mediterranea" per riferirmi ai paesi membri dell'Unione Europea che si affacciano sul Mediterraneo (Grecia, Italia, Francia, Spagna e i nuovi membri Malta e Cipro). Tralascio i paesi balcanici. In alcuni casi utilizzerò anche



l'espressione "Europa del sud" o "Europa meridionale". Questa espressione si adatta meno dell'espressione "Europa mediterranea" a designare un'area che comprende anche la Francia. Molti inoltre inseriscono fra i paesi dell'Europa meridionale anche il Portogallo, che non si affaccia sul Mediterraneo. Al di là del problema della più generale collocazione della Francia - paese dell'Europa continentale - nell'orizzonte mediterraneo, credo che entrambe le espressioni possano essere utilizzate trattando delle carceri greche, italiane, francesi, spagnole, maltesi e cipriote. Per motivi giuridici e culturali, la Francia mi pare accomunabile in questo settore ai paesi dell'Europa meridionale. Il penitenziario di Loos, ad esempio, nel nord del paese, descritto in un recente rapporto del Cpt, ricorda più le carceri italiane che le carceri olandesi, geograficamente più vicine.

4. Cfr. per l'Italia, Ufficio del Commissario per i diritti umani, *Rapporto sulla visita in Italia 10-17 giugno 2005*, Consiglio d'Europa, Strasbourg, 14 dicembre 2005, p. 19.

5. È stato stimato, ad esempio, che quasi due terzi dei migranti legalmente residenti in Italia nel 2005 è passato attraverso un periodo di clandestinità, cfr. E. Santoro, *La fine della biopolitica e il controllo delle migrazioni: il carcere strumento della dittatura democratica della classe soddisfatta*, in P. Cuttitta, F. Vassallo Paleologo (a cura di), *Migrazioni, frontiere e diritti*, ESI, Napoli 2006. Secondo Santoro: "se si sommano i dati delle varie sanatorie effettuate, i migranti che hanno ottenuto un permesso di soggiorno in conseguenza a sanatoria sono circa 1.548.500". Analisi simili sono state svolte dal Ministero dell'interno sia nel *Rapporto sulla criminalità* che nel *Primo Rapporto sull'immigrazione in Italia 2007*, Roma 2007.

6. International Centre for Prison Studies, [World Prison Brief for Morocco](#).

7. *Ibid.*

8. International Centre for Prison Studies, [World Prison Brief for Algeria](#).

9. International Centre for Prison Studies, [World Prison Brief for Tunisia](#). Dati della Ligue tunisienne des droits de l'homme risalenti al 2004.

10. La *Ligue tunisienne des droits de l'homme* in più di venti anni di esistenza è stata autorizzata solo due volte a entrare in un carcere tunisino, l'ultima nel 1991. Da allora, a nostra conoscenza, nessuna organizzazione indipendente ha più avuto accesso alle carceri. Vedi A. Othmani, tr. it. cit., p. 135, e Human Rights Watch, *Tunisia. Long-Term Solitary Confinement of Political Prisoners*, Human Rights Watch, New York 2004, vol. 16, 3 (E).

11. Benché tutti i paesi del Maghreb abbiano ratificato la Convenzione delle Nazioni Unite contro la tortura, la pratica resta molto diffusa in questi paesi, anche al di fuori delle istituzioni penitenziarie. Il Marocco e la Mauritania hanno inoltre apposto dichiarazioni e riserve alla Convenzione.

12. Vedi [Penal Reform International](#), *Moyen Orient et Maghreb*.

13. E cioè che non è comunicata dalle autorità a terzi; è ad esempio il caso della legislazione spagnola.