

1/2008

# STUDI CULTURALI



Il «Cakewalk» e l'Atlantico nero  
Violenza, etica e terrorismo  
Intervista a T.J. Pinch  
Il dionisismo nel Novecento



il Mulino

# La violenza fra discorso antropologico e umanitario

di Fabio Dei

## 1. Antropologia e diritti umani

Nella nostra sfera pubblica, il rapporto con quelli che un tempo si chiamavano gli «altri» – persone lontane e diverse da «noi» – e con il loro dolore e le loro sofferenze passa spesso attraverso il discorso umanitario. Ne sono emblema i volti smunti dei bambini sulle lettere con cui Medici senza frontiere, Unicef, Emergency e simili associazioni chiedono contributi ai cittadini; le immagini scioccanti di corpi mutilati o di montagne di crani nei documentari sulle guerre africane; le appassionate denunce sul lavoro minorile, sull'assenza di diritti civili per le donne, sulle mutilazioni genitali femminili. Veicolati ampiamente dai media, questi messaggi soprattutto iconici acquistano forza per la testimonianza dei militanti dei diritti umani: questi angeli del volontariato, incarnazioni dell'amore francescano nell'epoca della globalizzazione, che decidono di partire per un altro mondo con la missione di aiutare i dannati della terra. In questa sfera della rappresentazione degli altri, il discorso umanitario si incontra talvolta col meno nobile e più specialistico discorso delle scienze sociali e in specie dell'antropologia. L'incontro non è sempre facile: anzi, si rivela spesso un vero e proprio scontro.

I rapporti fra discorso antropologico e umanitario sono difficili sin dall'inizio: vale a dire dai tempi della Dichiarazione universale dei diritti umani (1948), con il rifiuto della Commissione ONU di accogliere i principi del relativismo culturale proposti da Melville Herskovits a nome della American Anthropological Association. Dal momento che «costumi e valori sono relativi alla cultura da cui derivano», sosteneva Herskovitz nel suo famoso *Statement on Human Rights*, il rispetto per i diritti individuali implica il rispetto per le differenze culturali. Laddove la cultura politica prevalente nelle Nazioni Unite vedeva le differenze come disuguaglianze, ostacoli da superare verso il perseguimento di una reale giustizia, gli antropologi le vedono come un patrimonio da salvaguardare. Una dichiarazione dei diritti veramente universale, e non puramente etnocentrica, deve tenere in considerazione la legittimità, per gli esseri umani, di pensare

e agire in conformità alle credenze, ai costumi, ai codici morali della propria cultura (Herskowitz 1947, 541). Qualche anno dopo, un antropologo europeo di tutt'altro orientamento teorico come Claude Lévi-Strauss faceva eco a queste posizioni nel suo celebre manifesto antirazzista, *Race et histoire*. «Le grandi dichiarazioni dei diritti dell'uomo» – scriveva – «hanno la forza e la debolezza di enunciare un ideale troppo spesso dimentico del fatto che l'uomo non realizza la propria natura in un'umanità astratta, ma in culture tradizionali» (Lévi-Strauss 1952, 107). Anche per il grande studioso strutturalista, gli scarti differenziali tra le culture – costitutivi della soggettività umana – sono patrimonio da difendere e non puramente ostacoli da superare; il che lo porterà infine a un violento scontro con le posizioni dell'UNESCO e con la cultura internazionale dei diritti (Lévi-Strauss 1983).

Apparentemente, siamo di fronte all'eterna contrapposizione fra universalismo e relativismo – con il consueto repertorio di argomentazioni di principio. Ed effettivamente, nella critica di Herskowitz e Lévi-Strauss ai diritti umani vi sono elementi di una visione relativista discutibile e paradossale, su cui tornerò. Tuttavia, il modo in cui vediamo oggi il problema è abbastanza diverso da come lo ponevano questi autori ancora a ridosso della Seconda Guerra Mondiale. L'antropologia oggi non crede più in entità culturali tanto compatte e autonome da dar vita a pratiche di vita e a codici morali incommensurabili, e tanto forti da determinare in modo ineluttabile i comportamenti degli agenti umani che ne fanno parte. Ma la tensione con il discorso umanitario e il suo universalismo resta, assumendo forme almeno in parte diverse. In questo articolo vorrei esaminarne due esempi, riguardanti i casi delle mutilazioni genitali femminili e dei bambini soldato; una scelta mossa dalla recente uscita di interessanti volumi su questi temi, nei quali il contrasto fra la logica dell'antropologia e quella dell'umanitarismo emerge con particolare acutezza. In conclusione tornerò su Herskowitz, il cui *Statement on Human Rights* potrà a quel punto esser riletto in una luce un po' diversa.

## 2. MGF

Nel gennaio del 2004 il tema delle cosiddette MGF (mutilazioni genitali femminili) infiammò improvvisamente la discussione politica e culturale italiana. Il dottor Omar Hussen Abdulcadir, un ginecologo somalo direttore del «Centro per la prevenzione e la cura delle complicanze delle MGF» dell'ospedale fiorentino di Careggi, aveva avanzato una proposta: istituire un rito simbolico alternativo alle MGF, da praticare nelle strutture pubbliche e consistente in una semplice puntura di spillo sul clitoride delle bambine. Qualcosa di simile al rito della *sunna*, una pratica alternativa diffusa in numerosi stati islamici dell'Africa. La

proposta trova all'inizio il parere favorevole del Comitato Etico Locale, ma improvvisamente contro di essa si scatena una tempesta di critiche. A muoverle sono alcune associazioni di donne immigrate, subito seguite da associazioni femministe e da organizzazioni politiche sia di destra che di sinistra. L'argomento fondamentale è che il rito alternativo conferma e accetta, istituzionalizzandolo, il principio che sta alla base delle MGF: la soggezione del corpo della donna al potere maschile. Proprio il carattere simbolico e non cruento della pratica, si sostiene, la rende subdola e pericolosa: il suo riconoscimento sarebbe un grave ostacolo per chi lotta per l'abolizione totale delle MGF nel mondo. Di più, riconoscere la *sunna* significherebbe aprire la strada a un atteggiamento «relativista» (un termine che si spende in modo sprezzante su tutti i versanti politici), che avrebbe conseguenze disastrose in molti altri campi di una società multietnica come la nostra.

Il consiglio regionale della Toscana, sotto questa pressione bipartisan, blocca immediatamente l'iniziativa; ma la discussione imperversa per qualche settimana anche a livello nazionale, con l'intervento di importanti personalità politiche e di commentatori e editorialisti sui maggiori quotidiani. L'atteggiamento prevalente è quello di una critica «senza se e senza ma», con poche eccezioni. Fra queste Carla Pasquinelli, antropologa con alle spalle un'ampia esperienza di ricerca sul tema, che esprime il suo appoggio alla proposta di Abdulcadir con un contestatissimo articolo sul *Manifesto*. Occorre notare che Pasquinelli è una fra le pochissime e pochissimi «specialisti» a intervenire, in un dibattito dominato invece da politici, opinionisti e militanti. Come spesso accade in relazione alle questioni interculturali, anche qui l'approccio professionale della ricerca socio-antropologica non sembra godere di particolare autorevolezza.

Gli argomenti portati da Pasquinelli sono essenzialmente tre. Primo, il rito alternativo segue una logica pragmatica di riduzione del danno; respingerlo a priori in nome di grandi principi significa anteporre un'etica dell'intenzione a un'etica della responsabilità. Se il rito alternativo potesse salvare anche una sola bambina dalle forme più severe di mutilazione, sarebbe difficile rifiutarlo per motivi puramente ideali. Secondo, oppositrici e oppositori della *sunna* non conoscono e non tengono conto del reale radicamento nelle culture di provenienza degli immigrati delle pratiche che noi chiamiamo MGF. Le considerano radicate nell'ignoranza, nella superstizione e nell'arretratezza, e pensano che sia possibile estirparle semplicemente attraverso campagne educative. Non comprendono quanto siano invece legate a reti di relazioni sociali e a sistemi di significato che per le donne migranti mantengono grande importanza; sottovalutano il fatto che queste stesse donne attribuiscono un valore positivo alle MGF, facendone un marcatore identitario per sé e per le proprie figlie. Terzo, il discorso progressista che si contrappone alla *sunna* sulla base di una concezione assoluta dei diritti umani è costruito attorno a categorie – come la contrapposizione progressio-

arretratezza, e soprattutto quella barbarie-civiltà – che ne fanno un erede del discorso coloniale sull'Altro.

L'articolo subì critiche decise da parte dello stesso quotidiano che l'aveva ospitato. L'invito a guardare alla concretezza dei contesti sociali più che ai grandi principi fu immancabilmente considerato apologia di relativismo (con poche eccezioni, fra le quali le posizioni cautamente possibiliste di Gianni Vattimo e Paolo Mieli). Carla Pasquinelli è tornata di recente su quei temi con un volume di ampio respiro, che riparte dal dibattito del 2004 inserendolo in una sistematica trattazione antropologica delle MGF. Oltre a ricostruire dettagliatamente il dibattito del 2004, il libro offre uno sguardo d'insieme sul fenomeno delle MGF e ne propone una specifica interpretazione antropologica. Pasquinelli si oppone a una concezione puramente «culturalista» delle MGF: si tratta di pratiche radicate non solo in «credenze» o «tradizioni», ma in ben precisi contesti socio-politici, al cui interno giocano un ruolo cruciale. In particolare, propone di porle in relazione con un'altra peculiare istituzione culturale, la cui diffusione in Africa coincide, sul piano geografico, con quella delle MGF. Si tratta del cosiddetto «prezzo della sposa» (o «ricchezza della sposa»): vale a dire di un passaggio di ricchezze, per lo più bestiame, che in occasione del matrimonio circolano dalla famiglia dello sposo a quella della sposa. L'integrità del corpo della donna, garantita dalla circoncisione, gioca un ruolo chiave in questo complesso sistema di scambi. È solo la donna escissa o infibulata, dunque «pura», che rappresenta un «valore» nel trasferimento da un gruppo sociale a un altro. Senza la circoncisione femminile, l'architettura complessiva della socialità sarebbe messa a rischio.

Si potrebbe discutere a lungo su questo punto. La coestensione geografico-culturale di prezzo della sposa e MGF è in effetti assai significativa; ma quale teoria sociologica può legare le due istituzioni? E poi, perché le MGF non sono praticate in altri sistemi sociali che comunque assegnano grande rilievo alla verginità della sposa? E ancora: la protezione dell'integrità femminile è certo assicurata dalle forme più classiche di MGF, come l'infibulazione cosiddetta faraonica, che cuce quasi completamente l'apertura vaginale. Ma come si può applicare lo stesso tipo di considerazione ad altre forme, come l'escissione e la clitoridectomia, nelle quali è piuttosto in gioco il controllo del piacere sessuale femminile, visto come pericolosa e incontrollabile pulsione antisociale? Ci sono molte dimensioni del fenomeno difficili da ricondurre a unità. In ogni caso, resta ferma l'importanza dell'invito a considerare le MGF come «fatto sociale totale»: cioè come parte di una complessa realtà culturale in cui gli aspetti politici, economici, religiosi, estetici si intrecciano in modo inestricabile. Per usare un linguaggio ancora diverso, si tratta di passare da un approccio primordialista (secondo il quale le MGF sarebbero legate a credenze arretrate e radicate nella tradizione, che si tratta di superare attraverso gli strumenti della pedagogia) a un approccio centrato sulla nozione di biopotere,

in grado di mostrare il corpo come crocevia delle strategie di dominio e di costruzione del consenso.

Il biopotere non è puro dominio né pura forza ideologica: la sua caratteristica è la capacità di plasmare a fondo le soggettività degli attori sociali. Quanto in profondità questo avvenga con le donne africane è mostrato nella terza parte del libro, che ci presenta il punto di vista delle immigrate somale e nigeriane in Italia (basandosi su una ricerca svolta a Torino e a Roma alla fine degli anni '90). Le donne raccontano qui le loro esperienze di circoncisione. Si tratta di racconti di violenza e sofferenza, spesso molto drammatici e di forte impatto sul lettore, non da ultimo per il paradosso di una violenza imposta alle figlie dalle stesse madri «per il loro bene». C'è in queste storie un conflitto tragico di valori: l'amore per le figlie e l'ineluttabile destino sociale si scontrano, venendo spesso rispettivamente interpretati da padri e madri (con i primi che ostentatamente si oppongono all'operazione sapendo però già benissimo come andrà a finire; e si tratta degli stessi uomini che si sarebbero rifiutati di sposare una donna non circondata). Il paradosso, e quasi lo scandalo, si accentua tuttavia quando scopriamo che le stesse vittime di quella violenza oggi la approvano, ne danno un giudizio positivo, e dichiarano l'intenzione di infibulare le loro attuali o future figlie. Com'è possibile? Non c'è in questo una denegazione della propria stessa esperienza autobiografica di sofferenza? Sì, certo; ma non siamo di fronte a un problema di «memoria traumatica», per dirla con l'ambigua espressione che è oggi tanto in voga. Piuttosto, l'esperienza dolorosa della circoncisione viene oggi letta da queste donne come fulcro di una intimità culturale cui non possono rinunciare. Nella loro posizione di migranti che stanno a cavallo tra due mondi, rischiando di non collocarsi stabilmente né nell'uno né nell'altro, non possono fare a meno di tenersi agganciate alle fedeltà, ai valori e alle reti di relazioni dei gruppi di origine. Possiamo davvero chieder loro di condannare le MGF in nome dell'illuminismo?

È per questo che le donne africane parlano malvolentieri di MGF, e non accettano anzi di chiamarle «mutilazioni». Dai loro discorsi, una volta che la ricercatrice ha superato il muro di diffidenza e sospetto, emerge la necessità di tenersi strette a un universo di valori e significati, morali ed estetici al tempo stesso, che trova proprio nella differenziazione rispetto all'«Occidente» il principale collante. Il corpo infibulato, chiuso e liscio, è più bello oltre che più puro; la forma delle donne occidentali, oscenamente aperte nelle loro pendule escrescenze, appare alle africane ridicolo e ripugnante. La diffusa convinzione che le MGF impediscano il piacere sessuale è decisamente negata. Relativismo? Non so: certo, nella difficoltà di capire il punto di vista delle donne migranti africane si manifestano tutti i limiti del discorso universalista sui diritti umani, i cui sostenitori o sostenitrici presuppongono, assolutizzandolo, il proprio stesso modello di soggettività. La polemica di Pasquinelli si rivolge qui in modo

particolare a quell'attivismo femminista che, così attento a cogliere il problema della differenza di genere nella costituzione della soggettività, non riesce invece a capire il ruolo svolto da altri tipi di differenza. Può così accadere che la lotta per i diritti delle donne si faccia paradossalmente erede di quelle «mitologie bianche» che hanno caratterizzato il discorso coloniale – e che gli studi postcoloniali oggi mettono in grande evidenza. La primitivizzazione delle MGF, la loro discussione in una cornice che contrappone barbarie e civiltà, è per Pasquinelli appunto un sintomo di questa tendenza.

Il che ci riporta al dibattito sulla *sunna* e alle due forme di etica pubblica che nel dibattito sono emerse. Dietro alle posizioni intransigenti di buona parte del movimento femminista e dei partiti politici sta un'intera concezione dei diritti umani, dove, per citare l'autrice, «un principio affermato a tutti i costi» vale di più della «sofferenza reale di quei corpi». La critica di Pasquinelli va ancora più a fondo quando discute il ruolo di una «élite di donne, in pole position nei partiti, in associazioni e in ONG», che dell'impegno umanitario fanno il fulcro della costruzione di una propria immagine di successo, di una identità da avanguardia civilizzatrice. Nel momento in cui perde di vista la «nuda vita» delle donne circoncise, la lotta occidentale contro le MGF rischia di ridursi a modo di «costruire la propria *agency* a ridosso delle pratiche barbariche delle altre, accomunate da una posizione condivisa di subalternità». Costruire la propria *agency*: tornerò oltre su questo punto.

### 3. Bambini soldato

L'impiego di minorenni in conflitti armati è stato negli ultimi dieci anni ai primissimi posti negli interessi e nell'impegno delle organizzazioni umanitarie internazionali. In precedenza, l'esistenza dei cosiddetti bambini soldato era vista come una delle drammatiche conseguenze delle guerre, più che come problema in sé. Nel corso degli anni '90 si è invece trasformato in voce autonoma dell'agenda umanitaria, per la convergenza di almeno due fattori: lo sviluppo di una peculiare cultura di protezione dell'infanzia, da un lato, e dall'altro i fenomeni «spettacolari» di reclutamento di bambini nelle «nuove guerre», in particolare quelle balcaniche e africane. Alcune tra le principali organizzazioni internazionali per i diritti umani si sono unite in una Coalition to Stop the Use of Child Soldiers, che ha prodotto ampi rapporti su scala globale (Coalition 2004) e un'azione di pressione sulle istituzioni internazionali; tra i frutti di quest'ultima vi è stata l'approvazione di un Protocollo opzionale alla Convenzione sui diritti dell'infanzia, che impegna gli Stati aderenti a innalzare a 18 anni l'età minima per la partecipazione ai combattimenti e per il reclutamento obbligatorio.

Il discorso umanitario ha prodotto in primo luogo una rappresentazione standard del fenomeno, costantemente ripresa nei siti delle associazioni, nella pubblicistica e negli appelli alla solidarietà dei cittadini. Sintetizzando all'estremo, è una visione che fa perno sui seguenti punti. Primo, per bambino si deve intendere – secondo quanto stabilito dalla Convenzione sui diritti dell'infanzia – «ogni essere umano di età inferiore ai diciotto anni». Le associazioni umanitarie hanno assunto con decisione la posizione «straight-18»: vale a dire, l'esclusione dai conflitti armati e dal reclutamento in reparti militari deve valere indistintamente per ogni minore di diciotto anni. Secondo: l'impiego massiccio e sistematico di bambini in guerra è un fenomeno recente, legato all'imbarbarimento della guerra nei contesti postcoloniali caratterizzati dalla disgregazione delle istituzioni statali e dall'assenza totale di regole. «L'esclusione dei bambini dalla guerra – che è sempre avvenuta in ogni cultura tradizionale – non è più garantita» – si può leggere nei siti umanitari (in questo caso [www.sositalia.it](http://www.sositalia.it)). In particolare, l'impiego dei bambini sarebbe favorito dalla vasta diffusione di armi automatiche leggere e di facile uso, efficienti anche in mani poco forti e poco esperte. Terzo: i minorenni coinvolti nelle guerre sono presentati come soggetti puramente passivi: vittime di adulti senza scrupoli che li costringono ad arruolarsi, attraverso rapimenti, minacce, o semplicemente perché, avendo distrutto la loro famiglia e il loro ambiente di vita, li privano di ogni alternativa. In altre parole, per usare il linguaggio delle scienze sociali, ai minorenni viene negata ogni forma di *agency* – ogni capacità di agire secondo scelte razionali in rapporto a obiettivi, valori e presupposti culturali. Quarto: i report sui bambini soldato sono puntualmente corredati di brani di testimonianze, raccolte in modi e forme quasi mai specificate, dai quali emerge un intero repertorio dell'orrore. Bambini rapiti, che vedono uccidere le proprie famiglie o sono costretti a compiere indicibili violenze come riti di iniziazione alla guerra, ragazzine stuprate, condizioni di vita durissime e così via. Ai racconti si accompagnano sovente fotografie dalla funzione evocativa: ragazzini piccolissimi che imbracciano un mitra, con i simboli dell'infanzia che si mischiano a quelli di una virilità violenta. Immagini decontestualizzate che mettono in scena l'inquietante miscuglio categoriale tra innocenza e malvagità. Le immagini e i racconti orrifici suscitano reazioni emotive molto forti e rappresentano l'ingrediente fondamentale dell'immagine dei bambini soldato che si intende trasmettere: creature inermi e indifese, che avrebbero bisogno di amore e protezione e che sono invece vittime di una violenza barbara e disumana. Una violenza ad essi estranea, anche se la sua massima perversione è quella di costringere le vittime stesse a compiere atrocità, trasformandole a loro volta in carnefici.

Bastano questi accenni a capire quanto l'antropologia possa trovarsi in difficoltà rispetto al tentativo umanitario di fornire una rappresentazione globale del problema e regole generali per la sua risoluzione. L'approccio antropologico



al tema dell'infanzia si caratterizza per due principi fondamentali, che contrastano profondamente con quelli appena tratteggiati. In primo luogo, la consapevolezza dell'estrema variabilità storico-culturale delle costruzioni dell'infanzia e dei confini tra infanzia, gioventù ed età adulta; in secondo luogo, l'attribuzione ai bambini, sia come individui che come gruppo, di una specifica *agency* e di forme proprie e relativamente autonome di cultura. La pretesa del discorso umanitario di proiettare su scala universale un modello di infanzia maturato solo nella storia recente di alcuni paesi occidentali rischia di distorcere seriamente la comprensione di quanto accade nelle «nuove guerre». Si impone su realtà locali molto differenziate un modello unico che non può dar seriamente conto né dell'esperienza dei giovani soldati stessi, né di quella delle loro vittime; e che, di conseguenza, difficilmente può produrre risultati positivi, rischiando anzi di ostacolare i processi di giustizia e riconciliazione postbellica.

La produzione etnografica sul tema dei bambini soldato non è molto ampia, anche se negli ultimi anni sono emersi studi interessanti sull'onda di un nuovo interesse per il tema della violenza (si vedano ad esempio i contributi raccolti in Boyden, De Berry 2004). Il lavoro di maggior respiro è probabilmente quello di David M. Rosen, che ha impostato la sua opera maggiore (il volume *Armies of the Young*, di recente traduzione italiana; Rosen 2005) proprio come una confutazione punto per punto della visione umanitaria. Rosen smantella prima di tutto la tesi della novità dell'uso dei bambini in guerra, mostrando invece la continuità storica del fenomeno – in Occidente non meno che in Africa o in Asia (i suoi esempi sono presi dalla storia americana, ma non è difficile anche per noi rintracciare in una diffusa retorica nazionalista l'esaltazione del bambino che si sacrifica per la Patria; chi non ricorda la piccola vedetta lombarda di De Amicis?). Ma soprattutto Rosen se la prende con l'impianto *straight-18*, che ignora le concezioni locali della separazione fra infanzia e età adulta e porta a confondere situazioni diversissime, classificando nella stessa categoria bambini veri e propri, adolescenti e giovani. È chiaro che ragazzi di diciassette anni che si arruolano come volontari rappresentano un problema diverso dai tredicenni rapiti. In molti conflitti africani, ad esempio, i primi sono stati protagonisti diretti e consapevoli della violenza politica, e spesso sono stati coinvolti in atrocità di guerra. Ridefinirli nella generica nozione di bambini soldato, considerandoli dunque vittime innocenti e sottraendoli alla responsabilità delle proprie azioni, è un'operazione ambigua e pericolosa. Come è stato mostrato a proposito della Sierra Leone, ciò ha introdotto distorsioni nei contesti di giustizia e riconciliazione postbellica e nella distribuzione di fondi e aiuti internazionali, rovesciando paradossalmente i ruoli di vittime e carnefici (Rosen 2007).

Nel suo libro, Rosen affronta il problema della *agency* dei giovani combattenti analizzando a fondo tre casi storici. Il primo è quello dei ragazzi ebrei dell'Europa orientale entrati nella Resistenza antinazista negli anni della Shoah.

Una scelta, compiuta spesso contro il parere delle famiglie, che si rivelò alla fine la più razionale – e che dimostra la capacità dei minorenni di scegliere e di agire secondo valutazioni e presupposti culturali propri anche in contesti estremi di conflitto. Il secondo caso riguarda la Sierra Leone, dove la guerra civile combattuta negli anni 1991-2001 fra truppe governative e RUF (Fronte Unito Rivoluzionario) ha esibito un intero catalogo delle peggiori violenze sui minori e dei minori. Rosen, che ha esperienza di *fieldwork* in Sierra Leone negli anni precedenti alla guerra, pone l'accento sulla continuità di queste forme di violenza e sul costante coinvolgimento dei giovani nella storia del paese. Una continuità che affonda le radici nel periodo dello schiavismo – il cui tratto caratterizzante consisteva proprio nello strappare individui e soprattutto bambini alle proprie comunità e nel «risocializzarli» attraverso riti brutali; e che si manifesta anche nella fase postcoloniale, con forme di lotta politica assai violenta che pone i gruppi giovanili in primo piano. Del resto, se si pensa che all'inizio del XXI secolo più del 50% della popolazione africana ha meno di 19 anni, si capisce quanto il significato stesso del termine «giovani» sia diverso da quello che gli osservatori occidentali hanno in mente. Non è la barbarizzazione delle nuove guerre, vuol dimostrare Rosen, a produrre le atrocità e lo sfruttamento dei bambini: sono piuttosto le condizioni strutturali e di lunga durata di una società e di uno stato postcoloniale. L'ultimo caso affrontato è quello del conflitto israelo-palestinese. In particolare, l'autore si sofferma sulla lunga storia del coinvolgimento di giovani e bambini nella resistenza palestinese – sia nelle forme di lotta come l'Intifada sia nel vero e proprio terrorismo, fino al fenomeno degli attentatori suicidi. Questa è una partecipazione dal significato ancora diverso rispetto alle prime due: si colloca nel contesto di un movimento di liberazione fortemente connotato in senso nazionalista e religioso, dominato da una ideologia che vede nella mobilitazione dei giovani il fulcro del riscatto della Patria. Rosen pone l'accento sulla continuità di un modello culturale che agisce in Palestina fin dai primi passi della lotta antisionista, e che spinge i giovani in prima linea nel radicalismo politico – contro una presenza israeliana considerata come inaccettabile profanazione della sacralità islamica e nazionale del territorio; e fa rimarcare quanto il martirio di giovanissimi e ragazzi sia onorato ed esplicitamente incoraggiato non solo dal fondamentalismo islamico, ma dai media e da ampi settori della società e della cultura palestinese.

Tutti questi casi andrebbero discussi più a fondo, ma non è questa la sede per farlo. Interessa solo notare come la visione umanitaria dei bambini soldato si riveli del tutto inadeguata a comprendere anche solo superficialmente i rispettivi contesti storico-sociali. Come uno schiacciasassi, essa impone un'unica concezione dell'infanzia e un unico lessico morale, restando cieca alle peculiarità e ai significati che la violenza assume – oltre che inefficiente e persino, talvolta, controproducente negli interventi di aiuto. Come scrive Rosen (2005, 214),

nel diritto internazionale «la volontà di creare una norma morale universale ha cancellato qualsiasi preoccupazione circa i diversi modi di intendere l'infanzia, e ha reso le pratiche locali devianti e inumane». Se ne potrebbe concludere che non esiste in sé un problema dei bambini soldato, distinto dal problema delle specifiche guerre e dei contesti di disgregazione dello stato e delle strutture basilari della convivenza civile in cui il fenomeno si manifesta – che hanno fra l'altro l'effetto di erodere, come nei casi africani, i confini tra infanzia, adolescenza e età adulta. Qui l'infanzia viene «rubata» ai bambini (per usare la consueta immagine del discorso umanitario) in tempo di pace non meno che in guerra; e in ogni caso, commenta Rosen, «la presunta infanzia rubata dei giovani della Sierra Leone non va confusa con l'infanzia così come è intesa dalle classi medie di Londra, Parigi o New York» (ivi, 92).

#### 4. Il fardello dell'uomo bianco

I casi delle MGF e dei bambini soldato sono molto diversi, ma presentano alcuni aspetti comuni. In entrambi, siamo di fronte alla battaglia di avanguardie progressiste dell'Occidente contro forme di violenza considerate barbare e disumane che si concentrano nel mondo degli «altri». In entrambi i casi la lotta avviene per mezzo dell'affermazione di rigidi standard internazionali che, se da un lato esprimono un'istanza di giustizia egualitaria, dall'altra trascurano vistosamente i sistemi locali di significato e le modalità di costituzione culturale dei soggetti. In entrambi i casi, per riprendere le parole di Pasquinelli, l'etica dell'intenzione prevale largamente su quella della responsabilità; l'affermazione di grandi principi va avanti per la propria strada, senza ripiegamenti riflessivi e senza alcuna considerazione per i contesti storicamente e culturalmente situati nei quali le questioni morali e giuridiche sono poste. Però dobbiamo riconoscere che sviluppare una simile critica anti-etnocentrica provoca qualche disagio. Siamo di fronte non a innocue differenze culturali ma a forme crude e drammatiche di violenza. Il richiamo alle particolarità e ai contesti locali non è forse una resa alla violenza stessa? Non è un modo di abdicare a un impegno di difesa di irrinunciabili ed elementari diritti dei più deboli? Davvero, se vogliamo esercitare una sufficiente sensibilità antropologica, non possiamo stare dalla parte della militanza per i diritti umani?

Si potrebbe rispondere in modo generico che il punto è proprio la collaborazione fra i due ordini di discorso, in vista di una politica dei diritti umani meno ideologica e più consapevole della complessità dei contesti storico-sociali (per una più ampia discussione dell'integrazione fra ricerca antropologica e politiche dei diritti umani rimando a Wilson 1997; Wilson e Mitchell 2003; Goodale e Merry 2007). Ed è così, certo. Pasquinelli critica l'intransigenza progressista

non perché è troppo efficace, ma perché non lo è abbastanza. Comprendere antropologicamente le MGF non significa certo per lei dare via libera ai barbari costumi locali: significa al contrario superare la concezione di barbarie e vedere il problema non tanto nei termini di una pratica inumana da abolire, quanto nella prospettiva dell'aiuto alle donne che vi sono coinvolte. Rosen, da parte sua, ritiene compito della riflessione antropologica non una critica fine a se stessa, ma la elaborazione di «approcci più efficaci in grado di proteggere i membri più vulnerabili della società e di dare alle vittime della guerra il senso che giustizia sia stata fatta, qualunque sia il contesto culturale di riferimento» (Rosen 2007, 304-5). Ma perché questa collaborazione fra antropologia e difesa dei diritti possa esercitarsi, occorre andare fino in fondo nell'identificare le radici della tensione. I paradossi di un umanitarismo rivolto più ai principi che alle persone ci venivano ricordati qualche anno fa da Talal Asad (1997), a proposito degli inglesi che, nell'India dell'Ottocento, avevano proibito tassativamente la pratica dell'*hookbanging* – il rituale in cui gli uomini si appendevano a ganci infilati nei muscoli pettorali. Troppo crudele, barbaro, inumano per europei civilizzati e progressisti. La pena per i trasgressori era l'impiccagione. In questo tipo di lotta all'inumanità, quale può essere la posta se non l'affermazione di un certo modello di umanità – di *agency* razionale – in base al quale ci sentiamo in dovere di proteggere gli altri da se stessi, magari al costo di ucciderli?

Asad sviluppava questa riflessione in un saggio dedicato all'articolo 5 della Dichiarazione dei diritti umani, quello che stabilisce che «nessun individuo potrà essere sottoposto a tortura o a trattamento o a punizioni crudeli, inumane e degradanti». Ripercorrendo la storia delle imposizioni civilizzatrici dell'Occidente coloniale nei confronti delle culture «barbare» e «primitive», Asad fa notare come dietro le proibizioni della violenza ci fosse, più che la pietà per le vittime, la volontà di imporre universalmente un certo concetto di «cosa significa essere veramente umani»; vale a dire ciò che gli occidentali stessi considerano «standard civilizzati di giustizia e umanità». La dichiarazione dei diritti eredita almeno in parte questa tendenza civilizzatrice, che fa tutt'uno con il dominio coloniale e post-coloniale. L'unica soggettività che il linguaggio umanitario riconosce è quella di un individuo astratto giuridicamente definito, portatore cioè di diritti di carattere generale. Certo, il diritto non può ammettere eccezioni: esso postula la tendenziale uguaglianza degli individui che vi sono soggetti (la legge è uguale per tutti). Ma il problema è proprio la tendenza a rappresentarsi i problemi della violenza nel mondo contemporaneo esclusivamente in termini di «diritti». La «perenne lotta giuridica», commenta Asad (ivi, 208), «è divenuta la modalità dominante dell'impegno morale» nel mondo globalizzato; ma tale appiattimento sulla dimensione giuridica può oscurare altri modi di sperimentare, giudicare e trattare socialmente la violenza. In altre parole, può oscurare la possibilità di diversi linguaggi morali.

Svolgere questo tipo di critica significa ammettere la possibilità di trattamenti crudeli, inumani e degradanti? Significa rimandare tutto a una questione di relativismo culturale? Ovviamente no. Il che ci riporta, in conclusione, a Herskowitz. Nella sua critica ai diritti umani dobbiamo distinguere e disincagliare due aspetti diversi. Il primo è la sua pretesa di affermare il relativismo come principio generale. Ogni dichiarazione dei diritti dovrebbe a suo parere partire dal riconoscimento di «standard mondiali di libertà e giustizia, basati sul principio che l'uomo è libero solo quando vive nel modo in cui la sua società definisce la libertà, che i suoi diritti sono quelli che egli riconosce in quanto membro della sua società» (Herskowitz 1947, 543). La sensibilità antropologica contemporanea può difficilmente riconoscersi in affermazioni come queste, che presuppongono l'idea di individui chiusi all'interno di culture isolate e incommensurabili, che ne determinano in modo stringente i valori e il comportamento. Ed è facile vedere come una simile visione essenzialista e determinista sia incompatibile con ogni possibile nozione di diritto e di etica internazionale, portando di fatto a deresponsabilizzare gli individui rispetto alle loro scelte (sarebbe in qualche modo come alleggerire le responsabilità dei perpetratori della Shoah sulla base del fatto che agivano spinti da un potente modello culturale antisemita; oppure viene in mente la recente e aberrante sentenza di un giudice tedesco, che ha concesso le attenuanti a uno stupratore sardo per la sua origine in una cultura che lo porterebbe a «una particolare visione dei rapporti tra uomo e donna»). Ma c'è un'altra componente nel discorso di Herskowitz: la capacità di mostrare come il discorso dei diritti umani affondi le radici in un assolutismo culturale e in una istanza di dominio che caratterizzano peculiarmente la storia occidentale. In quest'ultima l'espansione economica, il dominio militare, la tradizione evangelica hanno tradotto il riconoscimento delle differenze degli altri in un imperativo assolutistico e nella tendenza alla soppressione di ogni alternativa. La concezione del «fardello dell'uomo bianco» si è proiettata anche nel campo della definizione dei valori, delle finalità della vita e della concezione stessa della soggettività umana. Cosicché «le definizioni di libertà, i concetti della natura umana e simili sono stati tracciati in modo troppo ristretto» (ivi, 540).

Ciò spinge a un ripiegamento riflessivo, che ci porta abbastanza lontano dall'alternativa relativismo-universalismo. I libri di Pasquinelli e Rosen mostrano che queste due categorie epistemologiche, per quanto costantemente evocate nel dibattito pubblico, poco hanno a che fare con i problemi posti. Certo, i diritti umani devono essere universali, altrimenti che diritti sarebbero? La comprensione interculturale, d'altra parte, deve porsi il problema del relativismo (che è cosa diversa dalla dottrina relativista), altrimenti non sarebbe una comprensione ma una tautologia. Ma l'alternativa che conta sul piano delle pratiche politiche è piuttosto quella tra il fondamentalismo e l'etica della responsabilità, tra un impegno civile principalmente orientato a mostrare quanto siamo buoni, aperti

e ragionevoli, e uno disposto ad ascoltare – per citare ancora Pasquinelli – «la sofferenza reale di quei corpi». Bisogna ammettere che nella pratica è molto difficile districare questi due elementi, che in una qualche misura si trovano fusi in ogni forma di attivismo umanitario. L'antropologia deve fare i conti col rischio che una iperconsapevolezza riflessiva si traduca nel blocco dell'azione; il fronte progressista e umanitario, da parte sua, deve però essere in grado di vedere criticamente quel tanto di fardello dell'uomo bianco che porta ancora al suo interno.

## Bibliografia

- Asad, T. (1997) *Tortura e trattamenti inumani, crudeli e degradanti*, in F. Dei (a cura di), *Antropologia della violenza*, trad. it. Roma, Meltemi, 2005.
- Boyden, J. e De Berry, J. (a cura di) (2004) *Children on the Frontline*, Oxford-New York, Berghahn Books.
- Coalition (2004) *Child Soldiers Global Report 2004*, London, Coalition to Stop the Use of Child Soldiers.
- Herskowitz, M. (1947) *Statement on Human Rights*, in «American Anthropologist», 49 (4), pp. 539-543.
- Goodale, M. e Merry, S.E. (a cura di) (2007) *The Practice of Human Rights. Tracking Law Between the Global and the Local*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1952) *Razza e storia*, trad. it. in Id., *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Torino, Einaudi, 1967.
- Lévi-Strauss, C. (1983) *Lo sguardo da lontano*, trad. it. Torino, Einaudi, 1984.
- Pasquinelli, C. (2007) *Infibulazione. Il corpo violato*, Roma, Meltemi.
- Rosen, D.M. (2005) *Un esercito di bambini. Giovani soldati nei conflitti internazionali*, trad. it. Milano, Cortina, 2007.
- Rosen, D.M. (2007) *Child Soldiers, International Humanitarian Law, and the Globalization of Childhood*, in «American Anthropologist», 109 (2), pp. 296-306.
- Wilson, R.A. (a cura di) (1997) *Human rights, culture and context. Anthropological perspectives*, London, Pluto Press.
- Wilson, R.A. e Mitchell, J.P. (a cura di) (2003), *Human rights in global perspective. Anthropological studies of rights, claims and entitlements*, London, Routledge.