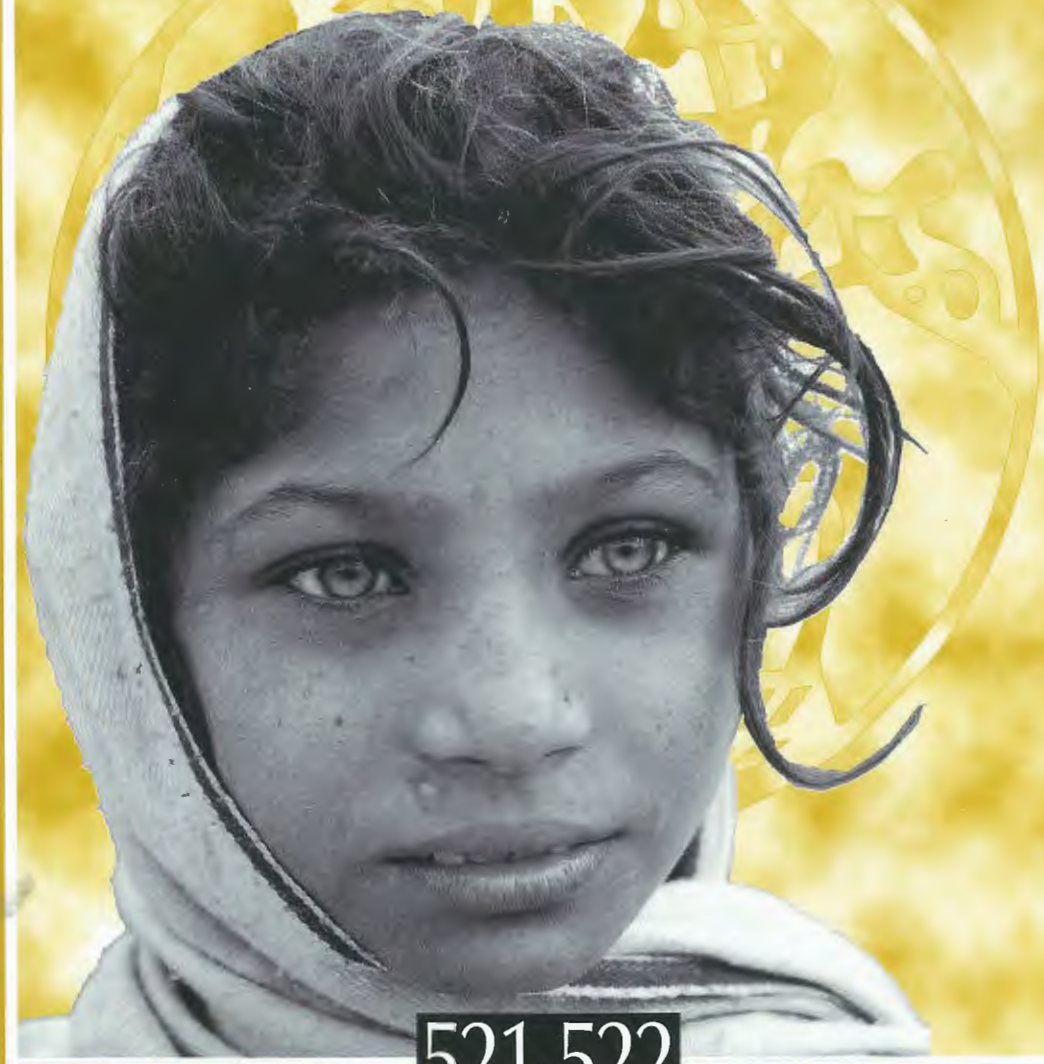


# TESTIMONIANZE

*Rivista fondata da Ernesto Balducci*

## **1948-2018: diritti umani in cammino**



**521-522**

# QUESTONUMERO

---

## 5 **1948-2018: diritti umani in cammino**

(Volume monografico speciale a cura di Francesco Comina, Severino Saccardi, Simone Siliani e Stefano Zani)

Un volume monografico speciale per ricordare i settanta anni dalla *Dichiarazione universale dei diritti umani*, proclamata il 10 dicembre 1948 all'Assemblea generale delle Nazioni Unite. Un volume particolare anche perché la sua uscita cade a conclusione del sessantesimo della nostra rivista, fondata nel 1958 da Ernesto Balducci, che seppe raccogliere quella sfida, dando voce ai grandi temi dei diritti umani, della lotta alle disuguaglianze, della cultura del dialogo e della pace anche attraverso le pagine della nostra pubblicazione che, in quest'ambito, ha profuso decenni di impegno e di promozione di un'approfondita riflessione culturale, come testimoniano gli articoli di chiusura del volume, dedicati alla memoria di tre stimati protagonisti della storia di «Testimonianze» (Lodovico Grassi, Danilo Zolo, Attilio Monasta) recentemente scomparsi, a cui questo lavoro è idealmente dedicato. Quello del 1948 fu un passo avanti fondamentale nel riconoscimento dei diritti per tutti gli esseri umani, come i diversi contributi del presente volume ricostruiscono, ma il bilancio che ne emerge, ripercorrendo un cammino lungo settanta anni, presenta luci ed ombre, perché alla proclamazione di principi e valori non ne è seguita, sempre e ovunque, una effettiva traduzione sul piano della pratica politica. Inoltre, nel mondo che cambia e come attesta anche il dibattito che attraversa le nostre pagine, ai diritti inizialmente individuati ed approvati (non senza accese discussioni di carattere filosofico e antropologico e comunque con alcune astensioni) ne vanno aggiunti altri, legati alle emergenze sociali, economiche, ambientali che gli anni che stiamo vivendo impongono di prendere in considerazione e di promuovere. Il nostro compito sembra allora quello di preservare il «diritto ad avere diritti» come ha affermato Hannah Arendt e il diritto alla sopravvivenza e alla vita sul pianeta terra, la nostra «casa comune». Un dovere nei confronti delle future generazioni.

## 6 **Wlodek Goldkorn** in dialogo con Severino Saccardi, *Un nuovo protagonismo sociale per il «mondo liquido»*

## 21 **Settanta anni dopo: bilanci e prospettive**

22 **Domenico Quirico**, *L'uomo dei diritti, in carne e ossa*

24 **Donatella Di Cesare**, *L'età dei muri e il tracollo dei diritti umani*

27 **Marcello Flores**, *Diritti civili o diritti sociali? Una questione aperta per il XXI secolo*

32 **Gualtiero Bassetti**, *Con lo sguardo alle periferie del mondo*

35 **Alessandro Andreini**, *La verità, la libertà di coscienza e il cammino dei cattolici*

45 **Mario Giro** (intervista a cura di Severino Saccardi), *Il «cantiere aperto» della cultura della pace*

48 **Vannino Chiti**, *Un'eredità importante e uno scenario non entusiasmante*

53 **Valdo Spini**, *Obiettivi per lo sviluppo sostenibile*

56 **Gigi Riva**, *1948-2018: un bilancio, per un rilancio*

59 **Valentina Pagliai**, *Una lunga storia*

64 **Davide Romano**, *Il «mondo in ogni singola persona»*

- 70 Diritti sì, diritti come**
- 71 **Agnes Heller**, *Dei diritti e dei doveri*
- 80 **Fabio Dei**, *Un universalismo ben temperato*
- 88 **Giuliana Sgrena**, *I diritti delle donne sono universali*
- 91 **Giuseppe Vettori**, *Far combaciare forma e sostanza*
- 96 **Samia Kouider**, *Finché rimangono violabili il corpo e i diritti delle donne*
- 104 **Leila El Houssi**, *Mediterraneo: guardando dalla sponda Sud*
- 108 **Vittoria Franco**, *Uomo-donna: i diritti come preconditione della «democrazia paritaria»*
- 115 **Stefano Anastasia e Luigi Manconi**, *Un argine alla follia della sopraffazione*
- 118 **Piero Meucci**, *Informazione e potere: come vivere dopo una rivoluzione (digitale)*
- 124 **Michele Brancale**, *Il tonfo*
- 127 **Pierluigi Di Piazza**, *I diritti umani e la preveggenza metafora di Balducci*
- 132 **Mauro Sbordoni**, *Storie di migranti fra cronaca, letteratura, memoria*
- 138 **Roberto Mosi**, *Il Festival di Cortona e l'impegno delle donne fotografe*
- 141 Nuove priorità: sviluppo umano e «questione ambiente»**
- 142 **Giorgio Valentino Federici**, *Società cosmopolitica e cultura del limite*
- 152 **Tommaso Pacetti**, *Per il diritto all'acqua: azione locale e governance globale*
- 158 **Nicoletta Dentico**, *La «Chernobyl amazzonica» della «Texaco-Chevron»*
- 163 **Nicoletta Dentico**, *Nel mercato globalizzato: uno scenario da Far West organizzato*
- 169 **Deborah Lucchetti**, *Il grido d'allarme della «Campagna Abiti Puliti»*
- 174 **Riccardo Petrella**, *Diritti e beni comuni nell'età della «globalizzazione guerriera»*
- 181 **Federico Palumbo** (intervista a cura di Coto Montenegro), *La battaglia-simbolo di Milagro Sala*
- 187 **Laura Renzi**, *Le narrazioni del potere e l'impegno per le libertà*
- 192 Educare al futuro**
- 193 **Anna Sarfatti**, *Nelle mani dei bambini*
- 199 **Gianni Scotto**, *Con l'occhio al domani, curando educazione ed empowerment*
- 205 **Silvia Guetta**, *La cultura dei diritti sul fronte cruciale della scuola*
- 213 **Laura Coser**, *Una «Rondine» alle Nazioni Unite*
- 217 Memoria**
- 218 **Stefano Zani**, *Lodovico Grassi e Danilo Zolo: percorsi diversi e comune impegno per la cultura dei diritti*
- 221 **Lodovico Grassi**, *La sfida nucleare*
- 231 **Danilo Zolo**, *Fondamentalismo umanitario?*
- 244 **Fernando Cancedda**, *Un'amicizia cementata da grandi maestri*
- 246 **Severino Saccardi**, *Attilio Monasta o della premura per il «bene comune»*

# 1948 2018

## UN UNIVERSALISMO BEN TEMPERATO

di Fabio Dei

Nello stesso periodo storico, l'Antropologia culturale e il Diritto internazionale affrontano il tema dei diritti umani, ma da prospettive differenti: la difesa dei diritti delle popolazioni indigene contro l'etnocentrismo e i pregiudizi culturali da una parte e la difesa dei diritti individuali universali contro il ripetersi della barbarie delle guerre e del nazismo dall'altra. La distanza fra le due prospettive (quella antropologica dello *Statement on Human Rights* del 1947, ispirata al relativismo culturale e al riconoscimento delle diversità, e quella dell'*Universal Declaration of Human Rights* del 1948, improntata ad una visione universalistica e individualistica del diritto) ha continuato a creare tensioni tuttora irrisolte, che possono essere affrontate solo ricercando un equilibrio fra il rispetto delle peculiarità culturali e l'affermazione delle istanze del diritto a misura di soggetti singoli e separati, nel mondo globalizzato.

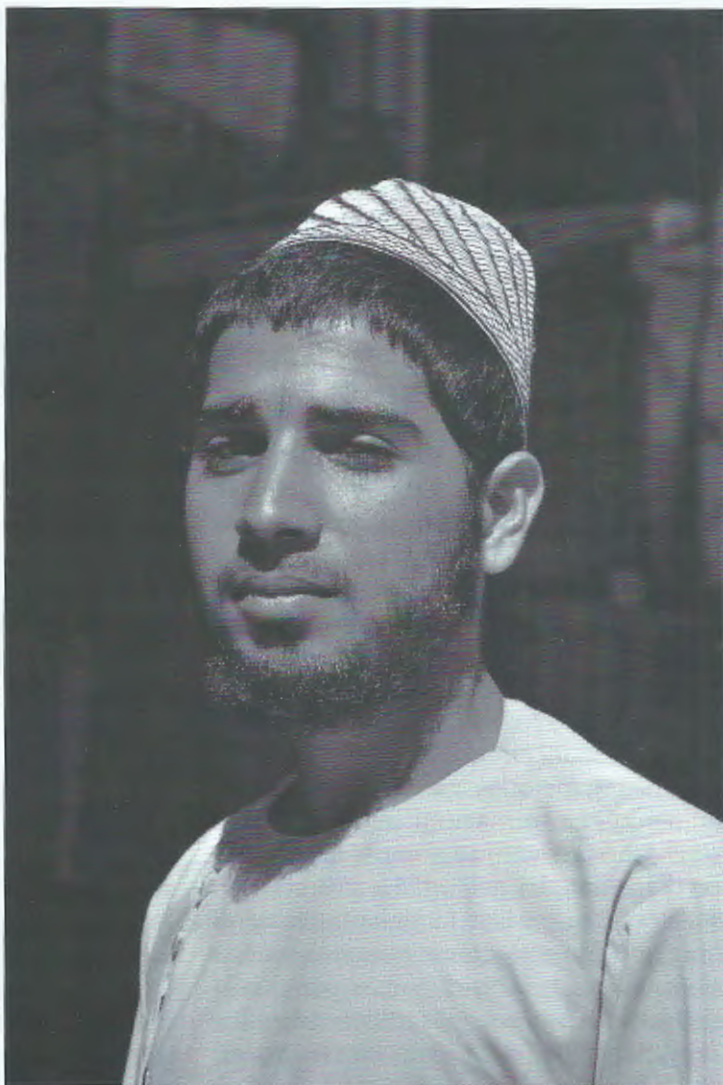
### Finalità analoghe e strategie opposte

Il rapporto tra l'Antropologia culturale e la concezione filosofica e giuridica dei diritti che plasma la Dichiarazione universale

del 1948 (da ora UDHR, *Universal Declaration of Human Rights*) è stato fin dall'inizio difficile. Eppure gli obiettivi erano simili. L'antropologia si era battuta per tutta la prima metà del Novecento contro il

razzismo e il determinismo biologico, e contro i pregiudizi etnocentrici e coloniali che plasmano largamente il senso comune occidentale. Soprattutto la scuola antropologica nordamericana, fondata da Franz Boas (e che annoverava personaggi del calibro di Margaret Mead e Ruth Benedict), era intervenuta in difesa dei popoli indigeni, vittime di una oppressione coloniale e di una violenza spesso genocida che appariva alla maggioranza dell'opinione pubblica come un inevitabile sottoprodotto del progresso. Non sono forse le medesime finalità che la Commissione per la UDHR persegue? Certo: ma le strategie adottate sono diverse, persino opposte. Infatti la Commissione intraprende una strada decisamente illuminista e universalista. A fronte

dei disastri provocati dai nazionalismi trionfanti, dalle ideologie e dalle pratiche razziste, dal radicale antiumanesimo del nazismo e dalla sua svalutazione del valore della vita degli esseri umani «inferiori», si sente il bisogno di aggrapparsi a un'etica egalitaria e razionalista, basata su imperativi categorici che devono essere gli stessi per tutto il genere umano, per qualunque individuo indipendentemente dalle sue caratteristiche di appartenenza. La strada intrapresa dall'antropologia, in-



vece, è stata quella del riconoscimento della diversità – in altre parole, del relativismo culturale. La battaglia contro il razzismo e la discriminazione non può essere condotta in nome di una visione universale del soggetto umano – dove la pretesa universalità finirebbe per nascondere assunti e pregiudizi etnocentrici. Studiando soprattutto le piccole società tradizionali, gli antropologi pongono l'accento sulla loro irriducibile peculiarità. Certo, non negano l'esistenza di universali culturali: ma

sono soprattutto interessati alla variabilità con cui le diverse culture affrontano i problemi del rapporto con l'ambiente, dell'organizzazione sociale, della comunicazione linguistica, dell'espressione estetica e così via. L'uguaglianza si ottiene non annullando queste differenze, bensì ammettendole tutte come ugualmente legittime, come ugualmente «umane» e non classificabili come superiori o inferiori, avanzate o arretrate. Ma nella UDHR non si fa menzione delle differenze, né del fatto che gli individui – a cui i diritti si applicano – vivono all'interno di configurazioni sociali o comunitarie e di tradizioni culturali specifiche. Nell'impianto giuridico della UDHR esistono da un lato gli stati, dall'altro gli individui (che non sono sostanzializzati ma resi attraverso l'uso pronominale: *everyone, no one*; per inciso la corrente traduzione italiana, rendendo questi pronomi con «ogni individuo», «nessun individuo», accentua ulteriormente l'individualismo metodologico che ispira il documento). Le formazioni intermedie non sembrano rilevanti, se non per la menzione della famiglia nell'art. 16 (che si riferisce comunque a una famiglia nucleare di tipo occidentale, come estensione della sfera privata e individuale); e per quella della «comunità» negli articoli 18, 27 e soprattutto 29 («Ciascuno ha dei doveri verso la comunità, nella quale soltanto è possibile il libero e pieno sviluppo della sua personalità» – l'unico punto della UDHR che fa riferimento alla natura intrinsecamente sociale della soggettività).

### **Nel Settecento era più semplice**

La distanza fra le due prospettive si fece presente già prima dell'approvazione della UDHR. Nel 1947, infatti, la «Tripla A» («American Anthropological Association») pubblicò lo *Statement on Human Rights*,

un documento che proponeva l'inserimento dei principi del relativismo culturale tra i diritti fondamentali dell'uomo. Melville Herskovits, ispiratore e redattore del testo, sottolineava come il rispetto delle culture dei diversi gruppi umani sia importante quanto il rispetto dei diritti dei singoli individui all'interno di una specifica cultura. Si tratta anzi di due facce della stessa medaglia, non isolabili: giacché non si rispetta un individuo se non rispettando la cultura complessiva in cui egli vive e attraverso il cui filtro vede il mondo. Nel 700, argomenta Herskovits, era più semplice redigere le grandi Carte dei diritti: si aveva in mente non un mondo globale percorso da diversità, bensì la condizione dei cittadini all'interno di un'unica società. Ma basta pensare al fatto che alcuni dei redattori di «nobili documenti» come la *Dichiarazione di indipendenza* o la *Carta dei diritti* americana erano mercanti di schiavi, per rendersi conto della relatività storica di quel concetto di «diritto». Il problema è allora: come può una dichiarazione dei diritti applicarsi davvero a tutti gli esseri umani, e non esser concepita «(...) solo nei termini dei valori prevalenti nei paesi dell'Europa occidentale e in America?». La risposta, per gli antropologi della AAA, è che la UDHR dovrebbe incorporare il diritto degli uomini di vivere nei termini delle proprie tradizioni. Il che li porta a formulare i seguenti tre principi, costruiti come una sorta di sillogismo: l'individuo realizza la propria personalità attraverso la sua cultura; dunque, il rispetto per le differenze individuali implica il rispetto per le differenze culturali; il rispetto per le differenze fra le culture è convalidato dal fatto che la scienza non ha scoperto alcuna tecnica di valutazione qualitativa delle culture; gli standard e i valori sono relativi alla cultura dalla quale derivano<sup>1</sup>.

La Commissione, in realtà, prese in ben scarsa considerazione questo documento.

## Una forma estrema di relativismo

Il principio del «diritto di vivere secondo le proprie tradizioni» avrebbe infatti incrinato l'intero impianto universalistico della UDHR, facendolo crollare dall'interno. E se una tradizione ammette o addirittura favorisce trattamenti crudeli, inumani e degradanti? Oppure ammette il maltrattamento dei bambini? O qualsiasi altra pratica contrastata dalla UDHR? Inoltre, il rispetto a-priori delle «tradizioni» non impedirebbe forse la condanna del razzismo e dei crimini nazisti, ai quali la UDHR vuole in primo luogo opporsi, impedendone la riproposizione storica? E non rischierebbe di contraddire gli stessi principi di responsabilità morale e giuridica affermati nei processi di Norimberga? Dopo tutto, i criminali di guerra nazisti potrebbero sostenere di aver seguito i valori e i criteri largamente affermati nella loro particolare cultura... Il fatto è che la Commissione aveva in mente soprattutto questi problemi, mentre gli antropologi pensavano alla applicabilità della UDHR per i popoli indigeni e coloniali; e temevano che potesse trasformarsi, più che in una loro difesa, in una ulteriore imposizione di carattere etnocentrico.

Oggi, a settant'anni di distanza, possiamo da un lato individuare un cruciale limite nello *Statement* degli antropologi americani: una forma estrema di relativismo che ingessa le culture umane in dimensioni statiche, separate e autonome, come se non facessero tutte parte di una stessa storia e non fossero caratterizzate da costanti contatti e intrecci. In altre parole, il sacrosanto principio della diversità viene formulato in modo che chiameremmo oggi «essenzialista». Come se appartenere a una cultura o una comunità equivallesse ad esser rinchiusi in una sfera morale incommensurabile rispetto a tutte le altre. Dall'altro lato, tuttavia, possiamo anche

apprezzare la capacità del documento di cogliere le necessarie implicazioni etnocentriche in cui si risolvono le pretese dell'universalismo filosofico e giuridico. Il dubbio, in altre parole, che il gesto di ricomprendere tutta l'umanità entro un comune diritto, mentre intende rompere con lo squilibrio delle relazioni coloniali, non finisca per riaffermarle nascondendo una ulteriore e più sottile imposizione civilizzatrice.

## E i diritti dei bambini?

Nei settant'anni che ci separano dalla UDHR il divario fra l'individualismo universalista che la plasma e il relativismo comunitarista dell'antropologia non ha finito di produrre tensioni e difficoltà. Propongo rapidamente un esempio, fra i molti che si potrebbero discutere: i diritti dei bambini.

Ai bambini non è rivolta particolare attenzione nella UDHR, se non per il riferimento nell'art. 25 al diritto «(...) della maternità e dell'infanzia a una speciale cura e assistenza». È vero che l'UNICEF («Fondo internazionale delle Nazioni Unite di emergenza per l'infanzia»), viene costituito dall'ONU già nel 1946, per intervenire sui disastri lasciati dalla guerra. Ma non c'è una connessione particolare tra questa problematica «d'emergenza» e la questione dei diritti. I bambini non sono ancora concepiti come soggetti attivi di un diritto specifico. Per questo bisognerà arrivare a documenti successivi, come la *Dichiarazione dei diritti del bambino* del 1959 e la *Convenzione sui diritti dei bambini* del 1989, nei quali l'universalismo giuridico si esprime appieno. A partire dalla definizione di «bambino» (*child*): che nella Convenzione del 1989 si stabilisce come «(...) ogni essere umano avente un'età inferiore a diciott'anni» (art. 1). Lo

spirito di questi documenti, soprattutto della Convenzione, è duplice. Da un lato, superare la visione del bambino come «adulto imperfetto», passivo recettore di cure e attenzioni da parte degli adulti, per affermarne la peculiare autonomia e personalità e riconoscerlo come legittimo soggetto titolare di diritti (si insiste infatti molto sul diritto che siano ascoltate le sue opinioni e i suoi punti di vista, che sia rispettata la sua libertà di parola e così via; punti che in precedenza sembravano non preoccupare troppo né i pedagogisti né i legislatori). Dall'altro lato, la Dichiarazione del 1959 e la Convenzione del 1989 sono consapevoli della grande disparità che nel dopoguerra si viene creando tra la condizione dei bambini nei ricchi paesi occidentali e nei paesi poveri del Sud del mondo. Si intende dunque enunciare condizioni di maggior equilibrio, capaci di estendere ai bambini dell'intero pianeta le garanzie e gli agi di cui godono quelli occidentali: la difesa dallo sfruttamento lavorativo e dalle violenze degli adulti, un'attenzione specifica alla salute e al benessere, il diritto di giocare e di studiare, e così via.

Non è semplicemente sacrosanto tutto questo? Sì, certo. E tuttavia, all'affermazione di principi normativi così forti non sembra corrispondere una altrettanto forte consapevolezza del carattere storicamente e culturalmente situato dei valori che vengono promossi: e, di conseguenza, delle difficoltà e contraddizioni che la loro applicazione può implicare. A cominciare, appunto, dalla definizione di che cos'è un bambino: nella gran parte della storia occidentale, così come in molte società e culture, le fasi della vita individuale sono intese in modo diverso dal criterio anagrafico dei 18 anni. Si diventa adulti (quindi soggetti dotati di una propria personalità e responsabilità sociale) di solito prima, caricandosi fin da un'età mol-

to bassa di compiti specifici rispetto alla famiglia e al più ampio gruppo sociale. La condizione dei bambini, al di fuori della modernità occidentale, è determinata da condizioni strutturali specifiche: ad esempio l'alto tasso di mortalità infantile, nonché la composizione demografica e la struttura delle classi d'età. Basta pensare ad esempio – per riferirsi all'attualità – che nel 2017 la componente di popolazione con meno di 15 anni è il 41% in Africa, contro il 16% dell'Europa (a fronte di quella sopra i 65, che è rispettivamente del 3% e del 18%)<sup>2</sup>. È chiaro, anche senza bisogno di tirare in ballo il relativismo culturale, che il significato di «bambino», «ragazzo», «adolescente» è molto diverso nei due contesti. E di conseguenza diversa dovrà essere una politica dei diritti che riguarda questa fascia d'età.

### **E se il minorenni è un criminale?**

Il punto è che nei paesi europei e occidentali degli ultimi 50-60 anni il ruolo e il modo di concepire l'infanzia è radicalmente cambiato. Nelle moderne famiglie nucleari, con tassi di nascita molto bassi e una sempre maggior precarietà dei legami coniugali, i bambini si sono posti al centro delle dinamiche relazionali: sono i veri «lari» della casa, i centri di irradiazione dei valori e dei sentimenti che tengono unita la famiglia e la parentela. Attorno a loro si organizzano le principali attività familiari e gran parte delle pratiche di consumo, strutturate in cicli dell'anno definiti appunto dalle esigenze infantili: dalla scuola alle vacanze, dal Natale ai compleanni e così via. Di conseguenza, il bambino è rappresentato come un essere «puro», oggetto di protezione e persino «devozione» da parte di genitori e parenti, che dev'esser tenuto lontano dai mali e dalle brutture del mondo – chiuso



per così dire all'interno di un universo simbolico costruito apposta per lui/lei, di una cultura specifica (rappresentata ad esempio dall'immaginario disneyano). La nostra attuale sensibilità per i bambini, fatta di repulsione contro ogni forma di violenza o punizioni corporee, dell'obbligo di progettare spazi e oggetti a loro misura, di segmenti di mercato dedicati, e così via, viene da questo contesto morale-culturale. Un contesto che non era ancora così affermato ai tempi della UDHR: e che, malgrado gli effetti della globalizzazione, non è oggi così pervasivo in altre parti del mondo.

Non si tratta qui di dare un giudizio. Certo, non potremmo tornare indietro su alcuni punti (ad esempio considerando «normale», come pure è stato per buona parte della storia umana, l'uso della violenza come strumento disciplinante o persino «educativo»). Tuttavia corriamo il rischio di confondere la riflessione sui valori storicamente situati che sono per noi irrinunciabili con l'affermazione di un'idea univoca di «progresso» o «civiltà». Cosicché dietro la rivendicazione di diritti universali si nasconderebbe una sorta di istanza civilizzatrice che relega nell'arretratezza se non nella barbarie il resto dell'umanità. Non sto parlando solo di un problema astratto e speculativo: gli effetti di questo uso irriflessivo dell'universalismo possono essere deleteri in molte situazioni sul piano pratico. Mi limito anche qui a un solo esempio: l'antropologo David M. Rosen<sup>3</sup> ha mostrato con grande efficacia l'ambiguità delle politiche di molte ONG in relazione al grande problema dei bambini soldato. Nella Costa d'Avorio, da lui studiata, le organizzazioni internazionali hanno gestito il periodo successivo alla lunga e sanguinosa guerra civile del 1991-2001 utilizzando la nozione di bambini-soldato per definire ogni combattente sotto i 18 anni: impedendo

così che i combattenti «minorenni» (nel senso occidentale del termine) fossero perseguiti per crimini di guerra, anche dove si fossero macchiati di orrendi delitti; e mobilitando risorse per la loro rieducazione e il loro reinserimento, senza contributi e riconoscimenti alle loro vittime. In un paese con l'età media di diciassette anni e mezzo, questa imposizione di un'immagine innocente dei «bambini» è stata accolta con molta difficoltà dalla società locale, ed ha contribuito alla scarsa riuscita dei tentativi di riconciliazione postbellica (come le più recenti tensioni, successive alla pubblicazione del libro di Rosen, non fanno che confermare).

### Quel «materiale umano eccedente»

Ma la critica alla cultura e alla logica dei diritti umani va ben oltre in alcuni prestigiosi indirizzi dell'antropologia contemporanea (così come del pensiero filosofico e sociale): quelli – per dirla in breve – che si riconoscono nelle etichette di «postcolonialismo» e di «biopolitica». Qui non ci si limita a mostrare difficoltà e contraddizioni interne alla teoria e alla pratica dei diritti umani: piuttosto, li si considera senz'altro come «complici» delle violenze e delle ineguaglianze che vorrebbero combattere.

Provo a introdurre questo punto di vista (col quale, voglio subito dichiarare, non sono d'accordo) attraverso le posizioni dell'antropologo – americano di origine palestinese – Talal Asad. In un saggio tanto intrigante quanto ambiguo<sup>4</sup>, Asad mette in discussione l'articolo della UDHR che condanna la tortura e i trattamenti crudeli, inumani e degradanti: proprio l'articolo che sembra più sacrosanto, meno aperto a dubbi o sottigliezze interpretative. Eppure Asad si chiede: dietro questa volontà di condanna della violenza c'è davvero

l'istanza di protezione degli esseri umani dalla sofferenza, oppure qualcos'altro? Il succo del suo ragionamento è racchiuso in un aneddoto. Nel periodo del dominio coloniale sull'India, gli inglesi avevano proibito in quanto inumana e crudele la pratica di culti religiosi che implicavano rituali di autoflagellazione (con i fedeli appesi a ganci infilati sotto la pelle). Ma la punizione per chi contravvenisse al divieto era l'impiccagione. Dunque, non si trattava di una misura protettiva verso gli indiani (che si sottomettevano volontariamente e consapevolmente al rito): ma di una norma di civilizzazione verso popoli e usanze considerate «barbare». Una norma che imponeva un concetto generale di ciò che è umano o inumano, di una violenza o un dolore che è accettabile o necessario e uno che non lo è. Bene, Asad sospetta che dietro l'art. 5 della UDHR si nasconda un analogo atteggiamento, erede più o meno inconsapevole del colonialismo. Lo dimostrerebbero le numerose contraddizioni in cui l'umanesimo occidentale incorre a proposito della «disumanità» della violenza e della tortura; queste ultime sono ammesse in situazioni particolari (la guerra e la lotta al terrorismo, ad esempio, per quanto ci si sforzi di demarcare i «confini consentiti» della coercizione o dell'atrocità). E lo dimostrerebbe la mai sopita tentazione di imporre agli altri con la forza certi valori «per il loro bene» – analoga alla tendenza all'espertazione forzata della democrazia.

Questa critica, che in Asad resta cauta ed esplorativa, si fa molto più radicale in studiosi o militanti contemporanei che adottano la prospettiva biopolitica oppure quella legata al concetto di «Impero» di Negri e Hardt. Per Giorgio Agamben, ad esempio, la pratica dei diritti umani non si contrappone veramente all'oppressione, all'esclusione e alla violenza che il potere neoliberista globale compie oggi

nei confronti degli «altri» (ad esempio le moltitudini migranti che sono tenute fuori da diritti elementarmente umani sulla base di una «cittadinanza» che di fatto demarca la «vera» umanità). Al contrario, le organizzazioni umanitarie ne sono alleate e complici. La loro volontà di difendere gli esclusi e i reietti non ne mette in discussione l'esclusione: anzi la accetta, e si limita a difendere la «nuda vita» dei migranti, ad assumerli come quel «materiale umano eccedente» in cui sono stati trasformati appunto dal potere globale<sup>5</sup>. Questo punto di vista è stato ripreso largamente nel campo dell'antropologia, con studi etnografici che correttamente mettono in evidenza aporie e difficoltà nelle pratiche delle organizzazioni umanitarie; ma che troppo spesso finiscono per rappresentarle semplicemente come «la mano sinistra dell'impero». La mano, cioè, che usa il guanto di velluto piuttosto che di ferro, ma che è comunque espressione della stessa logica di dominio. Si tratterebbe così di smascherare le pratiche umanitarie come «(...) elemento indispensabile dell'edificazione sociale e morale dell'Impero», nonché come «(...) elemento di depoliticizzazione delle relazioni internazionali»<sup>6</sup>.

### **Perché i diritti umani non restino solo una «religione laica»**

Come dicevo, non sono d'accordo con queste posizioni, che trovo soffocate da una teoria totalizzante del «sistema neoliberista globale» o dell'«Occidente», trattato come un'unica entità mostruosa e violenta: senza la capacità di cogliere al suo interno le differenze, e accomunando con scarso senso storico le democrazie e i totalitarismi, il pacifismo e la corsa agli armamenti, lo sfruttamento violento e – appunto – i diritti umani<sup>7</sup>. Un conto è ana-

lizzare le contraddizioni interne a questi ultimi, e se vogliamo i residui di etnocentrismo e colonialismo che si portano dietro; un altro è fare di ogni erba un fascio e derubricarli a una sorta di mascheramento ideologico, di complice ipocrisia a sostegno del dominio, della discriminazione e della xenofobia.

Nondimeno, ragionare su questi elementi di critica e di tensione è fondamentale – se non vogliamo che i diritti umani restino una sorta di grande religione laica, dogmatica e ingessata in dimensioni istituzionali che rischiano di perdere contatto con la spinta ideale e innovativa che ha portato settant'anni fa alla UDHR. I diritti umani non possono fare a meno dell'universalismo, d'accordo: ma questo universalismo ha bisogno di esser costantemente temperato su due piani. Da un lato, dalla sensibilità per le differenze, per le peculiarità irriducibili dei contesti culturali locali – che non sfuggono di per sé alle istanze universaliste, come sembrava pensare Herskovits, ma entrano in tensione con esse e non le rendono facilmente applicabili in modo meccanico o puramente amministrativo. Dall'altro lato, la cultura dei diritti umani ha bisogno di una consapevolezza riflessiva riguardo ai propri limiti, all'origine storica e ai pre-

giudizi etnocentrici che necessariamente la plasmano. È importante ad esempio non considerare ovvia o scontata la UDHR, come saremmo talvolta oggi portati a fare. Occorre chiedersi piuttosto quali implicazioni ha avuto la scelta di privilegiare un linguaggio giuridico (piuttosto che, ad esempio, morale, politico o religioso) nell'affrontare i problemi della disuguaglianza, della discriminazione e della violenza. Asad, nel saggio citato, conclude giustamente: «(...) se la crudeltà è sempre più rappresentata nel linguaggio dei diritti e specialmente dei diritti umani, questo è perché la *perenne lotta giuridica* è divenuta la modalità dominante dell'impegno morale in un mondo interconnesso, incerto e in continuo cambiamento»<sup>8</sup>. Un mondo fortemente individualizzato, si potrebbe aggiungere, in cui quelle che una volta erano le rivendicazioni di classi o collettività sono espresse invece in termini di diritti di soggetti singoli e separati. Cosa si guadagna e cosa si perde nel far diventare il bene e il male una questione di giurisprudenza e di diritti individuali? Rispondere a questa domanda è forse un modo di riflettere anche sulla crisi della crisi contemporanea, o almeno della profonda trasformazione delle sue forme.

<sup>1</sup> The Executive Board, American Anthropological Association, *Statement on Human Rights*, in «American Anthropologist», 1947, 49 (4), pp. 539-43.

<sup>2</sup> <https://www.statista.com/statistics/265759/world-population-by-age-and-region>.

<sup>3</sup> D. M. Rosen, *Un esercito di bambini. Giovani soldati nei conflitti internazionali*, trad. it., Cortina, Milano 2017 (ed. orig. 2005).

<sup>4</sup> T. Asad, *Tortura e trattamenti crudeli, inumani e degradanti*, trad. it. in F. Dei (a cura di), *Antropologia della violenza*, Meltemi, Roma 2005, pp. 183-214 (ed. orig. 1998).

<sup>5</sup> G. Agamben, *Homo sacer. La nuda vita e il pote-*

*re sovrano*, Einaudi, Torino 1995, p. 147.

<sup>6</sup> M. Agier, *Ordine e disordini dell'umanitario. Dalla vittima al soggetto politico*, in «Antropologia», 5, 2005, p. 51.

<sup>7</sup> È il sistema di pensiero definito «Theory», per una cui più articolata critica rimando a B. Carnevali et al., *Contro la Theory*, in «Studi culturali», XV (1), 2018, pp. 43-106; F. Dei, *Di Stato si muore? Per una critica dell'antropologia critica*, in F. Dei, C. Di Pasquale (a cura di), *Stato, violenza, libertà*, Donzelli, Roma 2017, pp. 9-50.

<sup>8</sup> T. Asad, cit., p. 208; corsivo nell'originale.