

GUSTAVO GOZZI

UMANO, NON UMANO

Intervento umanitario,
colonialismo, «primavera arabe»



il Mulino

LE ORIGINI DELL'INTERVENTO UMANITARIO

1. La legittimazione degli interventi «umanitari»: una ricostruzione storica

Si può probabilmente affermare che l'origine della dottrina dell'intervento umanitario si possa ritrovare nel pensiero di Francisco de Vitoria (1483-1546). Nelle sue opere, che sono annoverate tra i classici dello *jus gentium*, riscoperte dopo la Prima guerra mondiale e ora nuovamente dibattute nell'età del multiculturalismo e nell'epoca degli interventi militari a tutela dei diritti umani, è stato chiaramente delineato un paradigma che ha costituito un modello nella storia dello *jus gentium* e della successiva formulazione del diritto internazionale.

In *De Indis insularis relectio prior* (1539) de Vitoria costruì progressivamente i lineamenti del suo paradigma: dalla definizione del problema, alla costruzione delle relazioni tra i popoli, alla sistematica individuazione dei criteri di legittimazione degli interventi. Il problema che doveva affrontare Vitoria era quello posto dalla scoperta del Nuovo Mondo e dalla natura delle popolazioni che lo abitavano.

Todorov ha magistralmente ricostruito il dibattito che si aprì dopo la fase della «scoperta» e che si dispiegò dalla negazione dell'umanità di quei popoli (Sepulveda) fino al riconoscimento della loro superiorità (Las Casas)¹. Vitoria, sul fondamento della filosofia stoica, riconobbe la natura umana degli indios e affermò che essi disponevano di un *dominium* sulle loro terre al pari dei popoli cristiani. Essi pertanto non potevano essere privati dei loro beni, come se non ne fossero i veri proprietari².

¹ T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altros»*, Torino, Einaudi, 1984.

² F. de Vitoria, *De Indis insularis relectio prior* (1539), in Id., *Relec-*

Neppure la diversità dei costumi, ad esempio la consuetudine dei sacrifici umani, avrebbe potuto autorizzare un intervento o, più precisamente, una «guerra giusta» contro gli indios, in quanto la loro evidente crudeltà non era certo inferiore alla ferocia manifestata dai popoli cristiani nello svolgimento delle loro guerre di religione.

Il paradigma di de Vitoria giunse così a misurarsi con le ragioni di possibili interventi nelle terre degli indios. Egli distinse sistematicamente i titoli non legittimi (*tituli non legitimi*) da quelli legittimi e giunse infine ad esporre le ragioni legittime della conquista spagnola del Nuovo Mondo. Così se, da una parte, i sacrifici umani e la diversità dei costumi, per quanto crudeli, non erano un titolo legittimo per giustificare un intervento, ossia una «guerra giusta» per interrompere quelle efferatezze, al contrario la difesa della vita di innocenti rappresentava un titolo legittimo. Esso venne fondato da Vitoria nelle Sacre scritture, dove si può leggere l'imperativo di sottrarre gli innocenti al supplizio della morte³.

Il paradigma di queste prime formulazioni di ciò che solo impropriamente possiamo considerare «intervento umanitario» (che risale invece, come vedremo, al secolo XIX)⁴ e che più adeguatamente possiamo definire «guerra giusta», rinvia dunque alla necessità di una legittimazione, che nella prima età moderna Vitoria espresse attraverso l'individuazione di «cause giuste» o titoli legittimi. In questo paradigma lo *jus gentium* costruì le cause legittime che finirono per giustificare l'affermazione del colonialismo occidentale sulle popolazioni del Nuovo Mondo.

tionis Theologicae, XII, Tomus Primus, Lugduni 1557; trad. it. *Relectio de Indis. La questione degli indios*, a cura di A. Lamacchia, Bari, Levante, 1996, p. 30: «Da tutto quanto è stato detto risulta che gli indios erano, senza alcun dubbio, veri padroni pubblicamente e privatamente, come i cristiani; e che pertanto non potevano essere privati [...] dei loro beni, come se non fossero veri padroni».

³ Vitoria cita i *Proverbi*: «Salva quelli che sono condotti alla morte, e salva quelli che sono trascinati al supplizio» (Prov. 24,11), in *Relectio de Indis. La questione degli indios*, cit., p. 93.

⁴ A. Rougier, *La Theorie de l'Intervention d'Humanité*, in «Revue Générale de Droit International Public», XVII, 1910, pp. 472 ss.

Le trasformazioni storiche di questo paradigma sono consistite essenzialmente nel mutamento delle forme della legittimazione, che furono adattate ai nuovi e differenti contesti storici. Così nella storia dello *jus gentium* il paradigma formulato da Vitoria si ritrova un secolo dopo, in un orizzonte ormai interamente secolarizzato, nell'opera di U. Grozio che affrontò il problema dei limiti possibili della sovranità all'interno delle relazioni del sistema degli stati, ormai pienamente affermatesi.

La superiorità della sovranità venne ricondotta da Grozio ad una teoria dei diritti, in base alla quale il diritto, concepito come facoltà (*facultas*), ossia come l'esercizio di un potere di disposizione su di un bene, fu distinto in «privato» e «pubblico». La *facultas* privata è esercitata dall'individuo per la tutela dei propri interessi; al contrario la *facultas* pubblica è esercitata dal sovrano per la salvaguardia del bene comune: di qui la superiorità della sovranità contro la quale non era lecito, secondo Grozio, alcun diritto di resistenza neppure contro la crudeltà di un sovrano che violasse la tutela del bene comune.

In tal caso era tuttavia legittimo l'intervento esterno da parte di un sovrano straniero che prendesse le armi per porre fine alle persecuzioni di un popolo da parte di un sovrano che attentasse alla vita dei propri sudditi⁵. Grozio non fece appello alle Scritture, bensì ai principi di giustizia fondati nei criteri del diritto naturale. Ma è altresì evidente che le «cause giuste» possono in realtà essere del tutto strumentali a finalità di tipo egemonico. Le cause giuste possono infatti occultare la più profonda ingiustizia all'interno di un sistema degli stati guidato essenzialmente dal perseguimento dei propri interessi di potenza.

Appare altresì evidente che le forme di legittimazione sono strettamente connesse con le configurazioni istituzionali delle relazioni tra i popoli e tra gli stati. Nell'opera di de Vitoria i criteri della «guerra giusta» trovavano il loro

⁵ H. Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres* (1625), Reproduction of the Edition of 1646, Carnegie Institution of Washington, 1913, Lib. II, Caput XXV, § VIII.

fondamento nella realtà ancora pre-moderna della *repubblica cristiana*. Nel pensiero di Grozio le limitazioni della sovranità rinviavano alle relazioni del sistema degli stati. In seguito le nuove realtà istituzionali avrebbero dettato i nuovi criteri di legittimazione.

Così dopo la Prima guerra mondiale la formazione della Società delle Nazioni rappresentò la creazione di un nuovo ordine internazionale, che costituì per alcuni autori l'avvio di un nuovo sistema di relazioni tra gli stati. Nell'opera di G. Scelle, ad esempio, la Società delle Nazioni fu concepita come un sistema federativo che aveva dato vita ad un'organizzazione sociale sovrastatale. Questo nuovo «fenomeno federativo» costituiva per Scelle il fondamento di possibili interventi – militari o umanitari – la cui legittimazione derivava dalla necessità di conservare l'ordine internazionale sovrastatale⁶.

In una prospettiva storica emerge dunque con chiarezza, sia pure nei limiti di una ricostruzione troppo brevemente tratteggiata, che i criteri di legittimazione sono fortemente connessi con le forme dell'organizzazione istituzionale tra gli stati. Analizzeremo in seguito, nel capitolo quarto, come questo rapporto si dispieghi nella realtà odierna.

Ma occorre ora ricostruire i lineamenti del paradigma che, nel corso del tempo, ha costantemente legittimato gli interventi «umanitari».

2. La teoria dell'intervento «umanitario». L'umanità barbara e la civiltà dei popoli europei

In un saggio scritto agli inizi del Novecento il giurista francese Antoine Rougier osservava che un esplicito riferimento alle «leggi dell'umanità» (*lois de l'humanité*) comparve

⁶ G. Scelle scriveva che l'intervento ha come scopo «il mantenimento dell'ordine pubblico internazionale e la realizzazione del Diritto. Il caso tipico è l'intervento umanitario (*intervention d'humanité*)», in G. Scelle, *Précis de Droit des Gens*, Deuxième Partie, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1934, p. 31.

nelle fonti della seconda metà dell'Ottocento⁷ nell'ambito del diritto internazionale europeo e venne contrapposto alla logica dei popoli «selvaggi» e degli stati «parzialmente civili»⁸.

Negli stati che erano espressione di un'«umanità barbara» il potere si imponeva solo con la forza delle armi. Contro questa barbarie apparivano pertanto legittime le prese di posizione dei governi europei. Con queste motivazioni la Francia, verso la fine del secolo XIX, aveva protestato contro i tentativi di un sovrano africano di considerare i sacrifici umani come istituzione di stato. Proteste erano state levate dalla Francia anche contro i supplizi che venivano inflitti da un sultano del Marocco ai suoi avversari politici. Tutti questi costumi apparivano inaccettabili alla coscienza dei popoli europei, che si erano «formati nel culto della morale e del diritto». Così scriveva A. Rougier, che formulava questo giudizio senza alcuna riserva autocritica: ciò che appare tanto più inaccettabile se consideriamo che esso veniva enunciato nell'età della piena affermazione del colonialismo occidentale. Il giurista continuava individuando un diritto e un dovere di impedire tali manifestazioni di barbarie, giacché

⁷ A. Rougier, *La Théorie de l'Intervention d'Humanité*, cit., p. 473. Questo saggio di Rougier è un'ampia e profonda ricostruzione della teoria dell'intervento umanitario nel secolo XIX.

⁸ J. Lorimer – un internazionalista scozzese della seconda metà dell'Ottocento – sostenne che, sulla base del diritto naturale, era possibile stabilire un diverso riconoscimento politico degli stati. Si poteva così affermare che ai popoli selvaggi potesse essere concesso solo un «riconoscimento umano» (*human recognition*) e quindi un «trattamento umano», mentre ai popoli «parzialmente civili» (*partially civilized*), come Turchia, Persia, Cina, Siam e Giappone, potesse essere attribuito solo un «riconoscimento politico parziale» (*partial political recognition*), che diventava il fondamento di legittimazione di trattati disuguali; cfr. J. Lorimer, *The Institutes of the Law of Nations: A Treatise of the Jural Relations of Separate Political Communities*, Edinburgh and London, William Blackwood and Sons, 1883, I, p. 102. Secondo la visione di Lorimer, l'umanità poteva essere ripartita secondo tre zone concentriche: la prima era quella dell'umanità civile (*civilized humanity*) e che comprendeva naturalmente l'Europa e le sue colonie; la seconda era quella dell'umanità barbara (*barbarous humanity*), che racchiudeva la Turchia e gli altri stati menzionati; infine la terza si riferiva ad un'umanità selvaggia (*savage humanity*), *ibidem*, p. 101.

i popoli europei avevano assunto la «nobile missione» di «portare un germe di civiltà in terre barbare»⁹. In queste parole possiamo leggere gli elementi costitutivi del paradigma dell'intervento umanitario.

Uno stato che si fosse reso responsabile di atti contrari alle leggi dell'umanità sarebbe stato sottoposto ad un controllo internazionale e avrebbe legittimato un diritto di intervento da parte di uno o più stati terzi. Questo paradigma implicava al tempo stesso una nuova concezione della società internazionale, costruita sulla base di un potere gerarchico che avrebbe dovuto provvedere al rispetto della giustizia.

Questa dottrina riconosceva il diritto ad uno o più stati di intervenire, in nome della società internazionale, negli atti di sovranità interna di un altro stato, che rappresentassero una violazione dei diritti dell'uomo del proprio popolo sia per chiedere l'annullamento degli atti criticabili del potere pubblico, sia per impedire in futuro il ripetersi di tali atti, sia per supplire all'inazione del governo prendendo delle misure cautelari urgenti, e sostituendo momentaneamente la loro sovranità a quella dello stato controllato¹⁰.

L'intervento umanitario che cominciava a profilarsi nella seconda metà dell'Ottocento appariva diverso dalle ipotesi, teorizzate da autori come Vitoria e Grozio, di ricorso alle armi da parte di uno stato contro la tirannia di un altro stato, giacché questi classici dello *jus gentium* fondavano le loro dottrine su di un fondamento morale, mentre il nuovo paradigma aveva una configurazione essenzialmente giuridica.

All'origine dell'idea di intervento umanitario vi fu principalmente la «questione d'Oriente», in quanto fu a causa delle azioni compiute dal governo turco che la diplomazia internazionale si mobilitò realizzando le prime applicazioni di questa dottrina. Fu infatti dopo la spedizione francese in Siria – che comprendeva anche il territorio dell'attuale Libano – nel 1860 che si richiamò esplicitamente la «ragione dell'umanità» (*raison d'humanité*) tra le cause dell'intervento legittimo.

⁹ A. Rougier, *La Theorie de l'Intervention d'Humanité*, cit., pp. 469 ss.

¹⁰ *Ibidem*, p. 472.

L'intervento francese continuò poi con l'azione diplomatica ed ebbe come effetto un controllo degli atti della sovranità interna, obbligando la Sublime Porta a riformare la propria organizzazione amministrativa. Questo intervento, che costituì una sorta di *diritto pubblico speciale* nei rapporti dell'Europa con l'impero ottomano, rappresentò l'oggetto di una disamina che sottolineò la peculiarità del nuovo tipo di limitazione della sovranità.

Mentre si riconosceva agli stati il diritto legittimo di intervenire per garantire la propria autoconservazione attraverso il contenimento della minaccia rappresentata dalla potenza di un altro stato per proteggere i propri cittadini, o per difendere i propri interessi finanziari, o per ottenere l'esecuzione delle clausole di un trattato, al contrario l'«intervento umanitario» si mostrava (apparentemente) disinteressato. Esso era infatti proclamato sul fondamento delle «leggi dell'umanità».

In un saggio molto illuminante della seconda metà del secolo XIX, Rolin-Jaequemyns, giurista e redattore-capo della «Revue de droit international et de législation comparée», affrontava il problema del diritto di intervento lasciando trasparire tutte le imprecisioni e le ambiguità della scienza giuridica internazionalistica dell'epoca. Egli pubblicò una lettera, a lui rivolta, inviatagli dal prof. Arntz di Bruxelles, il quale dichiarava che, pur sostenendo il principio del non-intervento, ammetteva tuttavia due eccezioni.

I concetti utilizzati mostrano come le eccezioni addotte per l'intervento si prestassero facilmente alla eventualità di possibili strumentalizzazioni. Arntz affermava infatti che un diritto di intervento doveva essere riconosciuto in primo luogo quando uno stato violasse o minacciasse di violare i diritti di un altro stato e quando ciò comportasse l'impossibilità di una coesistenza regolare degli stati¹¹. In questo caso gli altri

¹¹ Lettera di E.R.N. Arntz riportata in G. Rolin-Jaequemyns, *Note sur la théorie du droit d'intervention. À propos d'une lettre du M. le professeur Arntz*, in «Revue de droit international et de législation comparée», VIII, 1876, p. 675. Sulla discussione tra Arntz e Rolin-Jaequemyns cfr. A. Heraclides, *Humanitarian Intervention in International Law 1830-1939. The Debate*, in «Journal of the History of International Law», 16, 2014, pp. 33 e 41 ss. Il saggio svolge una

stati avrebbero avuto il diritto d'intervenire per la difesa della propria conservazione. Ma l'ipotesi che la semplice minaccia potesse essere addotta a giustificazione dell'intervento mette chiaramente in luce come la logica di potenza di uno o più stati potesse servire per limitare quella di un altro.

Ancora più problematiche appaiono le condizioni che legittimavano, secondo Arntz, la seconda possibilità di intervento. Esso avrebbe dovuto infatti essere consentito quando, in nome dei diritti di sovranità, uno stato violasse i diritti dell'umanità con eccessi di ingiustizia e crudeltà che ferissero i nostri costumi e la nostra civiltà occidentale¹².

L'ipotesi che veniva enunciata da Arntz era quella di un conflitto tra i diritti di sovranità e i diritti dell'umanità o della società umana. Ma concetti così vaghi per l'ampiezza del riferimento semantico, come quello di umanità, oppure autentiche finzioni, come quella di società umana, potevano essere invocati da ogni stato per perseguire i propri interessi di potenza, oppure potevano essere lasciati cadere se non vi corrispondevano.

Il carattere problematico e ancora inadeguato di questa concezione era ulteriormente accentuato se si considera che Arntz sviluppava impropriamente un'analogia tra la libertà individuale, che doveva essere limitata dal diritto e dai costumi della società, e «la libertà individuale degli Stati» che poteva essere limitata dai diritti della società umana.

Il paradigma elaborato da questo autore svelava infine il suo carattere eurocentrico, là dove egli affermava che il diritto di intervento non poteva essere esercitato da un singolo stato, ma piuttosto dal più gran numero degli stati civili, in quanto esso doveva costituire un intervento collettivo in nome dell'umanità. La proposta di Arntz appare ancora più significativa se si considera, come egli affermava esplicitamente, che le sue riflessioni erano state formulate in relazione alla situazione dell'impero ottomano.

completa e sistematica analisi del dibattito sull'intervento umanitario all'interno del diritto internazionale dalla prima metà del secolo XIX ai primi decenni del secolo XX.

¹² Lettera di E.R.N. Arntz, cit., p. 675.

Nella risposta alla lettera di Arntz, Rolin dichiarò di condividere senz'altro la prima ragione del diritto di intervento, giacché essa era equiparabile ad un caso di legittima difesa. In breve: nel caso di violazione dei diritti di sovranità di uno stato, l'intervento sarebbe stato solo l'effetto di cui sarebbe stata causa la legittima difesa¹³.

Ma il problema fondamentale del diritto di intervento si riferiva a ciò che Arntz aveva individuato come la seconda ragione possibile, ossia la perpetrazione di ingiustizie o gravi colpe nei confronti di un popolo.

Rolin ricorre ad una accurata ricostruzione del pensiero dei classici dello *jus gentium* per ritrovare nelle loro opere i criteri di legittimazione dell'intervento. Egli ritiene che soprattutto nell'opera di Grozio, nel *De jure belli ac pacis*, sia possibile riconoscere il fondamento dell'intervento. Grozio scriveva infatti che contro violazioni della giustizia era lecito intervenire in nome dello *jus humanae societatis*¹⁴ che scaturiva dal diritto naturale.

E. de Vattel criticò le tesi di Grozio sulla base di una prospettiva utilitaristica. Egli affermò infatti che il diritto riconosciuto ad un sovrano di punire delle colpe che rappresentassero delle violazioni del diritto di natura, era inaccettabile quando esse non costituissero una violazione né dei suoi diritti, né della sua sicurezza¹⁵. In questa concezione di Vattel non si fa più questione né di colpe morali, né di principi di giustizia, bensì – molto realisticamente – della sola garanzia della sicurezza di uno stato.

Rolin mette a confronto le due posizioni e ritiene che quella di Vattel sia troppo limitata, in quanto riduce il

¹³ *Ibidem*, p. 677.

¹⁴ H. Grotius, *De jure belli ac pacis* (1625), Lib. II, Caput 25, § 8: «Si quis Busiris, Phalaris, Trax Diomedes ea in subditos exerceat, quae aequo nulli probentur, ideo praeclusum erit ius humanae societatis?». Cfr. anche Lib. II, Caput 20, § 40.

¹⁵ E. de Vattel, *Le Droit des Gens* (1758), L. II, cap. I, § 8: «Il (Grotius) est tombé dans cette erreur, parce qu'il attribue à tout homme indépendant, et par là même à tout souverain, je ne sais quel droit de punir les fautes qui renferment une violation énorme du droit de la nature, même celles qui n'intéressent ni ses droits ni sa sûreté».

diritto di punire alla sola garanzia del diritto alla sicurezza interna degli stati. Al contrario il genio di Grozio aveva intravisto anticipatamente, a suo giudizio, la tendenza della scienza giuridica moderna. La sua modernità risaltava dall'aver individuato un diritto della società umana, anche se il suo limite consisteva nel fatto che aveva considerato l'esercizio di questo diritto come individuale e non ancora come collettivo.

In realtà, malgrado Vattel avesse criticato Grozio in linea di principio, nell'applicazione le due posizioni finivano parzialmente per convergere. Vattel dichiarava infatti: «Se vi fosse in qualche luogo una nazione [...] sempre pronta a nuocere agli altri, [...], a suscitare dei sommovimenti interni, non vi è alcun dubbio che tutti abbiano il diritto di riunirsi per reprimerla, per punirla e anche per metterla in condizione di non nuocere più»¹⁶. Anche Vattel dunque ipotizzava possibili situazioni in cui le nazioni potessero unirsi contro chi nuocesse ai loro interessi. Parrebbe una soluzione simile all'ipotesi formulata da Grozio, che invocava il diritto della società umana; in realtà la visione di Vattel ipotizza realisticamente una coalizione di interessi e non ancora una comunità giuridica. Qui si arrestava il confronto tra la constatazione fattuale di una realtà dominata dallo scontro degli interessi e l'aspirazione alla costruzione di una comunità giuridica fondata su principi di diritto, che consentissero di riconoscere chiaramente la loro violazione e legittimassero la reazione di un intervento riparatore.

3. *Diritto naturale e diritto umano. Il principio di solidarietà dell'umanità occidentale*

Se nei secoli XVII e XVIII Grozio e Vattel facevano riferimento al diritto naturale, il secolo XIX sottopose invece a critica il concetto di diritto naturale mettendone in evidenza il carattere più morale che giuridico, «che non permetteva di giungere ad una precisione sufficiente nella

¹⁶ *Ibidem*, L. II, cap. V, § 70.

determinazione degli atti che questa regola suprema permetteva o proibiva»¹⁷.

L'Ottocento fu, come è noto, il secolo del positivismo giuridico che espresse, contro il diritto naturale, l'esigenza della certezza del diritto. Così al diritto naturale seguì la concezione più giuridica del diritto umano, sostenuta, come abbiamo riscontrato, da autori come Arntz, Pillet e Rolin-Jaequemyns. Secondo Pillet, professore di diritto internazionale all'università di Grenoble, i popoli sono organizzati su tre livelli: 1) la società nazionale che comprende le relazioni tra gli individui all'interno dello stesso territorio; 2) la società internazionale che si riferisce ai rapporti tra gli stati e 3) la società umana che si riferisce ai rapporti tra gli esseri umani senza alcuna distinzione di appartenenza politica. Ad ogni forma di società corrispondeva, secondo Pillet, un diritto corrispettivo: il diritto nazionale, il diritto internazionale e il diritto umano, che costituiva pertanto il diritto della società umana¹⁸. Pillet precisava che il diritto umano consisteva in «un insieme di principi obbligatori che trovava nella sola qualità di uomo una causa sufficiente di applicazione»¹⁹.

Commentando la definizione di Pillet e tentando di delineare puntualmente il campo di riferimento semantico del diritto umano, Rougier riteneva che esso costituisse la fonte di diritto più elevata, in quanto corrispondeva «ai bisogni più profondi e più durevoli della natura umana» e, come tale, doveva «penetrare necessariamente il diritto nazionale e il diritto internazionale», giacché doveva soddisfare i diritti umani (*droits humains*) dei membri della società nazionale e di quella internazionale²⁰.

¹⁷ A. Rougier, *La Théorie de l'Intervention d'Humanité*, cit., p. 490.

¹⁸ Scriveva Pillet: «Nous arrivons ainsi au troisième et dernier échelon de notre progression. A la plus générale des trois formes de société doit correspondre le plus général des tous les droits; à la communauté humaine, un droit humain», in A. Pillet, *Le droit international public. Ses éléments constitutifs, son domaine, son objet*, in «Revue générale de droit international public», I, 1894, p. 13.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ A. Rougier, *La Théorie de l'Intervention d'Humanité*, cit., p. 492.

Il cammino del diritto umano si era così manifestato, a livello nazionale, nell'affermazione delle libertà politiche e, a livello internazionale, nella tutela dei prigionieri di guerra, nella repressione della tratta, nell'istituzione dell'arbitrato ecc. In tal modo si manifestava, fin dal dibattito ottocentesco, il fondamento che era alla base del diritto umano: esso consisteva nel principio della *solidarietà*. Rougier ricordava che alle stesse conclusioni era giunto nei suoi studi di diritto pubblico il pensiero di Duguit²¹, che aveva posto nella solidarietà sociale o umana la regola del diritto, di cui la legge positiva avrebbe dovuto costituire l'espressione per essere riconosciuta legittima. In breve: «il diritto umano non era (sarà) altro che l'espressione della solidarietà umana»²². Ma, come ha scritto E.H. Carr, citato con approvazione da Koskenniemi, «pleas for international solidarity and world union come from those dominant nations which may hope to exercise control over a unified world»²³.

Ma quale doveva essere il contenuto del diritto umano per essere il fondamento della legge positiva? La solidarietà umana esigeva che tutte le attività dell'essere umano fossero protette e, dunque, il diritto umano doveva comprendere il diritto alla vita, il diritto alla libertà, il diritto alla legalità, ossia ad avere un ordine giuridico che garantisse questi diritti dell'essere umano.

Nel dibattito occidentale del secolo XIX il diritto umano e i diritti che lo componevano costituivano la finalità riconosciuta della comunità degli «stati civili». Si chiudeva così il circolo che delineava il paradigma dell'intervento: la rappresentazione occidentale di questa comunità di stati improntata al principio della solidarietà umana – la cui forma

giuridica era il diritto umano – diventava il fondamento che legittimava l'intervento umanitario. Era dunque una precisa rappresentazione dell'umanità occidentale che costituiva il criterio di giudizio della non umanità di altri popoli e stati. Concludeva infatti Rougier:

Quando le infrazioni alla solidarietà umana sono [...] opera di uno stato barbaro (*Etat barbare*) o semicivilizzato (*mi-civilisé*), [...] le potenze civili sono obbligate a ricorrere ad un modo di controllo più energico che permetta di prevenire il male più ancora che reprimerlo o ripararlo. L'intervento semplice è allora sostituito da un diritto d'intervento permanente o diritto di tutela: è il diritto che le potenze occidentali si sono arrogate nei confronti della Porta²⁴,

ossia nei confronti dell'impero ottomano. La tutela avrebbe potuto essere esercitata in forma ancora più stretta fino a dar vita ad un protettorato, oppure gli stati europei avrebbero potuto rivendicare, nei confronti delle tribù «più arretrate» dell'Africa, «il diritto di civilizzare»²⁵ (*droit de la civilisation*), che sarebbe stato solo il modo per mascherare le annessioni dei territori²⁶.

4. La questione d'Oriente

Nella seconda metà del secolo XIX la cosiddetta «questione d'Oriente» esprime in forma paradigmatica il problema dell'intervento umanitario. La crisi dell'impero ottomano divenne l'occasione per giustificare la necessità di un intervento da parte delle potenze europee. Agli internazionalisti spettò il compito di costruire le categorie che giustificassero una comune iniziativa europea.

Sulle pagine della «Revue de droit international et de législation comparée» Rolin-Jaequemyns dedicò un lungo

²¹ L. Duguit, *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*, Paris, A. Fontemoing, 1901.

²² A. Rougier, *La Théorie de l'Intervention d'Humanité*, cit., p. 493.

²³ «Richiami alla solidarietà internazionale e all'unione del mondo provengono da quelle nazioni dominanti che possono sperare di esercitare il controllo su di un mondo unificato», in E.H. Carr, *The Twenty-Years' Crisis 1919-1939*, II ed., London, Macmillan, 1981, p. 201, cit. in M. Koskenniemi, *International Law and Hegemony: A Reconfiguration*, in «Cambridge Review of International Affairs», 17, 2004, n. 2, p. 201.

²⁴ A. Rougier, *La Théorie de l'Intervention d'Humanité*, cit., p. 497.

²⁵ J.C. Bluntschli, *Le droit international codifié* (traduit de l'allemand par C. Lardy), Paris, Guillaumin et C., Quinta edizione rivista e ampliata, 1895.

²⁶ A. Rougier, *La Théorie de l'Intervention d'Humanité*, cit., p. 497.

articolo alla «questione d'Oriente», che approdò al riconoscimento della necessità di un senso di responsabilità e di un dovere da compiere da parte dell'Europa mediante un intervento collettivo.

Attraverso il ricorso a stereotipi di tipo razzistico e sulla base della proclamazione di un insuperabile contrasto di civiltà e di religione, i turchi vennero rappresentati come «sciti (originari dell'antica Scizia) o tartari, il cui sangue si è mescolato con quello di schiavi e rinnegati di tutte le nazioni»²⁷ e il cui carattere, duro e orgoglioso, si opponeva allo spirito del progresso.

Gli stati cristiani del continente europeo rappresentavano, secondo Rolin, un gruppo naturale e storico che in certe circostanze aveva dei diritti e dei doveri da esercitare collettivamente. Ciò era avvenuto all'epoca delle crociate quando, di fronte all'interesse comune della civiltà cristiana, tacquero tutte le rivalità e si impose questa sola idea che non era né teocratica, né militare, ma un'idea semplicemente umana, che avrebbe potuto manifestarsi in forma pacifica o attraverso la guerra sulla base dei mezzi di cui avrebbe potuto disporre²⁸.

Nella seconda metà dell'Ottocento l'impero ottomano si presentava ancora come l'avanguardia dell'Islam, ma essendosi indebolito come potenza militare, poteva solo esprimersi in forma repressiva nei confronti dei sudditi dell'impero. È in questo scenario che prese corpo in Europa un movimento d'opinione che non accettava più una politica d'equilibrio, ma reclamava una politica basata su di un diritto internazionale in grado di affermare, al di sopra degli interessi egoistici, gli interessi permanenti dell'umanità²⁹. Siamo qui in presenza di ciò che Koskenniemi ha definito la *Hegemonic Technique*, ossia la capacità di presentare una prospettiva *parziale* (in questo caso la concezione giuridico-internazionalistica dell'Europa)

²⁷ G. Rolin-Jaequemyns, *Le droit international et la phase actuelle de la question d'Orient*, in «Revue de droit international et de législation comparée», VIII, 1876, p. 298.

²⁸ *Ibidem*, pp. 300-301.

²⁹ *Ibidem*, p. 301.

come una concezione *universale*³⁰. In altri termini gli approcci universalistici nascondono finalità di tipo imperialistico³¹.

Dopo essere diventato signore di metà dell'Ungheria nel 1526 ed essersi accampato sotto le mura di Vienna nel 1529, ora nella seconda metà dell'Ottocento l'impero ottomano non incuteva più alcun timore alle potenze europee. Anzi la sua debolezza ne faceva una preda destinata allo smembramento da parte degli stati dell'Europa. Le grandi categorie dell'«umanità», della «giustizia», della «storia» fecero da corteo al compimento dell'impresa!

Rolin ricostruisce i trattati che sancirono le tappe di quella conquista progressiva, interpretandoli non come il riconoscimento delle fasi dell'impresa, ma più nobilmente come testimonianza della graduale affermazione di massime del diritto (*maximes de droit*). Così il trattato del 6 luglio 1827, con il quale l'Inghilterra, la Francia e la Russia sottrassero la Grecia al dominio turco attraverso un intervento collettivo, recitava nel Preambolo che «S.M. il re della Gran Bretagna, S.M. il re di Francia e S.M. l'imperatore di Russia [...] hanno deciso di unire i loro sforzi e di regolarne l'azione, attraverso un trattato formale, allo scopo di ristabilire la pace tra le parti contendenti mediante un accordo richiesto sia da un sentimento d'umanità che dall'interesse per la pace dell'Europa»³². Ma un patto segreto stabiliva che, se l'impero ottomano non avesse riconosciuto la sovranità greca sul proprio territorio, le tre parti contraenti avrebbero preso delle misure a sostegno delle rivendicazioni dei Greci. L'esito di questo accordo furono la battaglia di Navarino del 20 ottobre del 1827 – in occasione della quale le flotte inglese, russa e francese distrussero la flotta egiziana di Ibrāhīm Pascià inviata in aiuto delle truppe ottomane – e la spedizione francese in Morea³³.

³⁰ M. Koskenniemi, *International Law and Hegemony*, cit., p. 199.

³¹ E. Jouannet, *Universalism and Imperialism: The True-False Paradox of International Law?*, in «The European Journal of International Law», 18, 2007, n. 3, p. 396.

³² G. Rolin-Jaequemyns, *Le droit international et la phase actuelle de la question d'Orient*, cit., p. 311.

³³ Dopo Navarino il governo francese, nell'ottobre del 1828, occupò la Morea. Sulla battaglia navale di Navarino e sulla politica francese in

Il successivo famoso trattato di Parigi del 30 marzo 1856, che pose fine alla guerra di Crimea, rappresentò la conseguenza dell'iniziativa che era stata intrapresa dall'Inghilterra, dalla Francia e dal Regno di Sardegna per tutelare apparentemente l'impero ottomano contro le mire espansionistiche della Russia. In realtà esso diede vita ad una sorta di tutela delle potenze europee sull'impero. Infatti il trattato, che ammetteva, all'art. VII, l'impero ottomano a «partecipare ai vantaggi del diritto pubblico e del concerto europeo», era stato stipulato solo in seguito all'emanazione da parte della Sublime Porta di un *firmân*, un decreto, che introduceva, oltre alle misure che si riferivano alla buona amministrazione, alla lotta alla corruzione ecc., anche il principio dell'uguaglianza religiosa, militare, civile, che consentiva di riconoscere alle diverse comunità religiose l'esercizio dei diritti che si riferivano allo *status* personale³⁴.

Grecia cfr. J. Ancel, *Manuel historique de la Question d'Orient* (1792-1930), Paris, Librairie Delagrave, 1931, pp. 65-89.

³⁴ Il 18 febbraio 1856 l'impero ottomano emanò il *khatt-i hümayûn* (rescritto imperiale), che confermava la parità dei diritti tra i membri della comunità musulmana e delle comunità non-musulmane. Il documento del 1856 ribadiva ed estendeva il riconoscimento dell'uguaglianza di tutti i sudditi dell'impero ottomano già proclamato dal precedente *khatt-i cherif* o *khatt-i hümayûn* del 3 novembre 1839. Sulla carta imperiale del 1839, detta di Gülkhâne dal luogo di Topkapı dove era stata presentata all'uditorio, cfr. P. Dumont, *La période des Tanzîmât* (1839-1878), in *Histoire de l'Empire Ottoman*, a cura di R. Mantran, Paris, Fayard, 1989, pp. 457-464. Il *khatt-i cherif* del 1839 proclamava: «Queste istituzioni debbono riferirsi principalmente a tre punti, i quali sono: 1. le guarentigie che assicurino ai nostri sudditi una perfetta sicurezza, rispetto alla loro vita, al loro onore e alla loro fortuna». E ancora: «Ognuno possederà le proprietà di ogni natura e ne disporrà con libertà intera, senza che nessuno possa recargli ostacolo». Infine: «Queste imperiali concessioni estendendosi a tutt'i nostri sudditi, a qualsivoglia religione o setta appartengano: essi (eglino) ne godranno senza eccezione», in B.C. Colas, *La Turchia nel 1864*, Milano, Corona e Caimi, 1865, pp. 387-389. Il *khatt-i hümayûn* del 1856 riconosceva – oltre alla garanzia della sicurezza, della vita, della proprietà, della libertà di coscienza – la validità della testimonianza dei cristiani nei tribunali ottomani, la parità della tassazione senza alcuna distinzione di culto ecc. Sul controverso significato dell'introduzione di queste innovazioni normative – processi di modernizzazione o misure introdotte strumentalmente per ottenere l'appoggio delle potenze

Questi impegni assunti dall'impero ottomano erano stati considerati dalle potenze europee sia come la condizione imprescindibile per annoverare l'impero tra gli stati civili³⁵, sia come la premessa di un possibile intervento collettivo qualora quegli impegni fossero stati disattesi, ciò che in effetti avvenne in più occasioni dopo la stipulazione del trattato.

Ciò si verificò, ad esempio, nel 1860 quando l'uccisione di migliaia di cristiani da parte dei drusi in Libano, con il sostegno dell'impero ottomano, provocò l'intervento di un corpo di spedizione francese³⁶ che mise fine ai massacri e

europee contro la minaccia dell'impero russo – cfr. l'eccellente volume di E. Augusti, *Questioni d'Oriente. Europa e impero ottomano nel diritto internazionale dell'Ottocento*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 2013, pp. 56-62 e 84-93. Cfr. anche S. Testa Bappenheim, *La libertà religiosa nel periodo del Mandato Britannico in Palestina* (1918-1948), in «Diritto e religioni», I, 2006, n. 1/2, pp. 412-413.

³⁵ L'interazione tra il diritto europeo e il diritto ottomano avvenne solo a partire dal secolo XIX. Come osserva E. Özücü, «l'Europa non si espanse nell'Impero Ottomano se non per volontarie adozioni, imitazioni, adattamenti, sebbene talvolta sotto pressione, poiché nessuna parte dell'Impero Ottomano fu mai una colonia [...] Anche nel secolo diciannovesimo, quando furono introdotti dei cambiamenti nel sistema giuridico ottomano in parte come risultato di richieste e pressioni occidentali, non si trattava di imposizioni, ma piuttosto di recezioni imposte (*imposed receptions*), ossia non forzate [...] ma ricevute volontariamente da parte del sistema giuridico interno», in Esin Özücü, *The Impact of the European Law on the Ottoman Empire and Turkey*, in *European Expansion and Law*, a cura di W.J. Mommsen e J.A. De Moor, Providence, USA-Oxford, UK, Berg, 1992, p. 40.

Fino all'epoca di Maḥmūd II (1808-1839) i movimenti di modernizzazione non incisero in alcun modo sulle strutture giuridiche dell'Impero. Con l'aiuto del gran visir Mustafa Reşid Paşa, Maḥmūd II diede avvio al grande processo riformatore delle *Tanzîmât* (Riforma e Riorganizzazione), che consistette in un processo di «codificazione e occidentalizzazione (*Westernization*) del sistema giuridico attraverso l'adozione di codici stranieri», *ibidem*, p. 44.

³⁶ Nel 1860 la rivolta anticristiana di Damasco fece non meno di 1000 vittime. A Damasco si era manifestata una forte opposizione alle riforme del 1839 e 1856 che avevano proclamato l'uguaglianza tra cristiani e musulmani. Le *Tanzîmât* erano state considerate una cospirazione cristiana contro l'Islam; in proposito cfr. F. Traboulsi, *A History of Modern Lebanon*, London, Pluto Press, 2007, p. 36. Per riaffermare la propria autorità sul Libano, la Sublime Porta inviò il ministro degli affari esteri Fu'ad Pasha, che fece incarcerare il governatore di Beirut e, a Damasco, fece arrestare

impose all'impero la creazione di un'amministrazione autonoma, denominata *mutaşarrifiyya*³⁷, retta da un governatore di confessione cristiana, coadiuvato dai rappresentanti degli altri gruppi etnici e religiosi.

e giustiziare il governatore della città. Malgrado queste iniziative della Sublime Porta, Napoleone III decise di dar corso ad un intervento armato in Libano, che ebbe luogo nell'agosto del 1860 con l'invio di 6000 militari francesi che sbarcarono sulle coste libanesi al comando del generale Beaufort d'Hautpoul. Il compito della spedizione militare era quello di collaborare con le autorità ottomane, ripristinare la pace, soccorrere i cristiani e tutelare gli interessi del capitale francese investito nella sericoltura, consentendo il ritorno al lavoro dei lavoratori impiegati in questo settore, *ibidem*, p. 38. In proposito cfr. D. Rodogno, *The «principles of humanity» and the European powers' intervention in Ottoman Lebanon and Syria in 1860-1861*, in *Humanitarian Intervention. A History*, a cura di B. Simms e D.J.B. Trim, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2011, pp. 175 ss. L'intervento della Francia fu un momento della sua politica di espansione nel Vicino Oriente; in proposito cfr. P. Dumont, *La période des Tanzimât (1839-1878)*, cit., pp. 503-504. Cfr. anche P. Herren, *A «humanitarian intervention» in Syria – 150 years ago*, in <http://www.voltairenet.org>.

L'intento di Napoleone III era quello di creare un regno arabo che fungesse da stato cuscinetto tra l'Anatolia e il Canale di Suez, cfr. F. Traboulsi, *A History of Modern Lebanon*, cit., p. 38.

³⁷ Dopo l'intervento militare francese, si riunì a Beirut una commissione composta dai rappresentanti di Gran Bretagna, Francia, Prussia, Russia e Austria che, dall'ottobre 1860 al marzo 1861, supervisionò le misure per la ricostruzione e provvide a definire il nuovo assetto sociale e politico di Mount Lebanon, ossia della regione costituita nel XVI secolo all'interno dell'impero ottomano. Il 9 giugno 1861 fu approvato il *Règlement organique* che istituì la *Mutaşarrifiyya* come territorio dotato di una limitata autonomia politico-amministrativa all'interno dell'impero. L'autonomia era garantita dalle potenze europee firmatarie del *Règlement*, cui si aggiunse l'Italia nel 1867, cfr. F. Traboulsi, *A History of Modern Lebanon*, cit., p. 43. La *Mutaşarrifiyya* rappresentava la trasformazione di due precedenti unità amministrative denominate *Qa'im maqāmiyyatayn*. Era presieduta da un cristiano ottomano non arabo, che rispondeva direttamente alla Sublime Porta. Comprendevo un consiglio amministrativo composto da 12 membri eletti, 6 cristiani e 6 musulmani. Successivamente, nel 1864, la rappresentanza fu modificata a favore dei cristiani, 7 contro 5 musulmani, *ibidem*. La relativa autonomia di cui godette la *Mutaşarrifiyya* fu il risultato di un compromesso tra l'autorità ottomana e le scelte della politica francese che rinunciò al progetto della realizzazione di un regno arabo a favore di un modello coloniale «che incoraggiava l'autonomia provinciale ed etnica», *ibidem*, p. 41. Cfr. anche D.C. Gordon, *Lebanon, The Fragmented Nation*, Stanford, CA, Hoover Institution Press, 1980, p. 45.

Appaiono così ormai chiaramente delineati tutti gli elementi, in termini di diritto e di fatto, che servirono a legittimare la pretesa di un intervento collettivo europeo nei confronti dell'impero ottomano³⁸. Il diritto internazionale condannava le ingerenze nell'amministrazione interna di uno stato, ma era necessario – così si esprimeva Rolin – che lo stato fosse degno di questo nome³⁹, ossia che fosse in grado di garantire l'esistenza dei popoli che lo componevano, unendoli in un tutto armonico e non fosse invece il dominio di una nazione sulle altre.

Al contrario l'impero ottomano era il risultato della «sovrapposizione storica di un popolo musulmano su numerosi popoli cristiani», in quanto i turchi come nazionalità non rappresentavano più di un quarto della popolazione nella Turchia europea (circa 2.210.000 turchi su 8.396.000 abitanti) e i musulmani «di ogni razza» non ne costituivano neppure la metà.

Occorreva inoltre che lo stato fosse vitale e non in una condizione di dissoluzione. Come affermava Bluntschli: «Il diritto dei popoli protegge solo gli stati vitali [...] Solo i viventi hanno dei diritti»⁴⁰. Al contrario l'impero ottomano

³⁸ In proposito F. Martens, professore all'Università di San Pietroburgo e membro dell'Istituto di diritto internazionale, dichiarava che la Russia che «è stata sempre pronta, in assenza di un accordo tra le Potenze europee, ad agire da sola per mettere termine agli eccessi dei turchi contro i cristiani, [...] prendendo in mano la causa dell'umanità, è stata in Turchia la custode della giustizia e del diritto», in F. Martens, *Étude historique sur la politique russe dans la question d'Orient*, in «Revue de droit international et de législation comparée», 9, 1877, p. 50. Anche Ed. Engelhardt, un diplomatico francese, osservava che «l'intervento può essere ammesso quando uno stato minacci la sicurezza e gli interessi legittimi degli altri, quando le sue azioni persistenti turbino l'equilibrio o quando si renda colpevole di una «violazione enorme» dei diritti dell'umanità», in Ed. Engelhardt, *Le droit d'intervention et la Turquie. Étude historique*, Paris, A. Cotillon & C., 1880, pp. 10-11.

³⁹ Rolin-Jaequemyns, *Le droit international et la phase actuelle de la question d'Orient*, cit., p. 369.

⁴⁰ J.C. Bluntschli, *Das moderne Völkerrecht der civilisirten Staaten*, Nördlingen, Drück und Verlag der Beck'schen Buchhandlung, 1868, § 61: «Das Völkerrecht schützt nur lebensfähige Staaten [...] Nur der Lebende hat Recht».

veniva ormai giudicato come un «cadavere politico in decomposizione» per la sua bancarotta morale e finanziaria. È in questo scenario che prendono corpo i «diritti» del «concerto europeo» (*concert européen*).

Il concerto europeo era, secondo Rolin, l'insieme delle grandi potenze che si erano attribuite «il diritto di interporre la loro mediazione o il loro intervento per ristabilire la pace dell'Europa, agire nell'interesse dell'umanità e, più particolarmente [...] per rappresentare l'insieme dell'Europa nelle sue relazioni con i popoli orientali»⁴¹. Rolin, individuando lucidamente il problema, tenta di delineare faticosamente il fondamento di legittimità dell'intervento europeo.

Egli osservava infatti che, se la società internazionale avesse raggiunto un soddisfacente livello di organizzazione, sarebbe stata guidata da «un'autorità regolarmente costituita, capace di deliberare e agire, in modo permanente, secondo certi principi definiti». Ma avendo un'organizzazione ancora imperfetta, in grado di realizzare solo congressi e conferenze, la società internazionale poteva solo affidarsi alla guida delle grandi potenze. *Lo scenario della seconda metà dell'Ottocento sembra essersi perpetuato senza soluzione di continuità fino alla realtà contemporanea delle relazioni internazionali!*

Come vedremo successivamente gli elementi fondamentali di questo paradigma si ritrovano, sia pure con una diversa terminologia e in un diverso scenario internazionalistico, nella dottrina contemporanea della *Responsibility to Protect*. Si può infatti affermare che probabilmente il «discorso» dell'espressione universale dei valori occidentali attraverso le «leggi dell'umanità», nella seconda metà dell'Ottocento, si ripresenti ancor oggi in forme diverse, proponendo un universalismo – si pensi in particolare al presunto carattere universale dei diritti umani – che continua ad essere la manifestazione di valori occidentali.

Alle fine dell'Ottocento le potenze europee si arrogano il compito storico di porre fine all'«ingiusta» pretesa di supremazia dell'impero ottomano sui popoli cristiani

sottoposti al dominio turco. Era il momento delle grandi parole e delle grandi idealità! Il concerto europeo doveva agire come organo collettivo al servizio della «causa dell'umanità, della civiltà, della giustizia»⁴².

In realtà si trattava piuttosto di porre sotto tutela l'impero ottomano, provvedendo alla sua graduale liquidazione attraverso il progressivo conseguimento dell'autonomia amministrativa o politica delle province dell'impero: ciò che accadde compiutamente dopo la fine della Prima guerra mondiale.

5. La spartizione dell'impero

In realtà in un'epoca assai precedente rispetto alla conclusione del primo conflitto mondiale, le grandi potenze, di fronte al declino dell'impero ottomano, avevano formulato progetti per il suo smembramento. In una lettera del 10 settembre 1782 indirizzata all'imperatore austriaco Giuseppe II, Caterina II di Russia proponeva la ricostituzione dell'impero bizantino sulla dissoluzione della Turchia.

Le due monarchie non avrebbero dovuto essere confinanti e, conformemente a questo principio, Caterina II ipotizzava la nascita di uno stato indipendente, la Dacia, che avrebbe dovuto comprendere le province della Moldavia, Valacchia e Bessarabia sotto la corona di un sovrano appartenente alla religione greca. L'impero ottomano avrebbe poi dovuto essere ripartito tra i due alleati secondo un'uguaglianza perfetta delle acquisizioni. L'imperatrice auspicava pertanto di «liberare l'Europa dal nemico dei cristiani cacciandolo da Costantinopoli»⁴³. Ma la morte di Giuseppe II impedì il tentativo di frantumare l'impero ottomano.

Il progetto fu ripreso dall'imperatore Nicola I, che nel 1833 formulò nuovamente l'ipotesi di ridar vita all'impero bizantino sulle rovine dell'impero turco. Ma questo orientamento

⁴² *Ibidem*, p. 385.

⁴³ Cfr. L. Kamarowsky, *La question d'Orient*, in «Revue générale de Droit international public», III, 1896, p. 405.

⁴¹ G. Rolin-Jaequemyns, *Le droit international et la phase actuelle de la question d'Orient*, cit., p. 368.

incontrò la ferma opposizione del principe von Metternich, che dichiarò che il governo di Vienna avrebbe fatto tutto il possibile per conservare lo *status quo* e che la fine dell'impero ottomano era contraria all'interesse dell'Austria e della Russia.

Appare così evidente la contraddizione delle grandi potenze che, da una parte, constatano il declino turco e ne dichiarano strumentalmente, come abbiamo osservato, la decadenza morale. A queste valutazioni si aggiungeva la denuncia dell'incompatibilità tra Islam e Cristianesimo⁴⁴. Ma, dall'altra, le potenze si rivelano incapaci di una azione comune, in quanto gli interessi politici dell'Europa occidentale e quelli della Russia appaiono profondamente divisi. Le potenze «non vogliono che la Russia si stabilisca nella penisola balcanica. La passione le acceca al punto che esse rifiutano di riconoscere i diritti dei popoli dei Balcani, erigendo il fatto dell'esistenza della (Sublime) Porta a dogma immutabile, internazionale»⁴⁵.

Tracciando una sintesi della «questione d'Oriente», Kamarowsky, internazionalista dell'Università di Mosca, osservava che, malgrado la «conservazione della Turchia come potenza indipendente in seno alle nazioni cristiane fosse diventata un anacronismo», ciò era dovuto unicamente alle rivalità che dividevano le grandi potenze. La soluzione che avrebbe potuto superare questa situazione era costituita dal diritto internazionale, che rappresentava «la via del dovere morale e della giustizia, la sola che convenga a potenze che si dicono "grandi" e "cristiane"»⁴⁶. Dopo essersi riconosciute come la *famiglia dei popoli civili*, le potenze avrebbero dovuto costituire un'*organizzazione giuridica* che, pur conservando la loro indipendenza interna, avrebbe consentito la soluzione della questione d'Oriente mettendo fine alla realtà «anacronistica» dell'impero ottomano.

⁴⁴ F. de Martens affermava: «L'esperienza dei secoli prova che l'islam e il cristianesimo, i turchi e i cristiani, il regime turco e la libertà delle comunità cristiane non possono in alcun modo vivere in pace», in F. de Martens, *Die Russische Politik in der Orientalischen Frage*, St. Petersburg, Verlag der Kaiserlichen Hofbuchhandlung H. Schmitzdorff (C. Röttger), 1877, pp. 42-43.

⁴⁵ L. Kamarowsky, *La question d'Orient*, cit., p. 403.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 428.

In realtà gli interessi rimasero contrapposti, ma il processo di smembramento dell'impero cominciò e continuò in modo inarrestabile. Da una lato, si costituivano nuove entità politiche come il Montenegro, la Serbia, la Romania, che furono dichiarate stati indipendenti in base al trattato di Berlino del 1878⁴⁷; dall'altro, avveniva l'occupazione dei territori dell'impero ottomano, come ad esempio Cipro e l'Egitto, di cui si impadronì l'Inghilterra nel 1882.

Si profilava inoltre l'occupazione dei territori turchi del Medio Oriente e dell'Africa del Nord, con l'intento di fare dei paesi dell'Africa settentrionale, nei quali regnava una «civiltà inferiore (*civilisation inférieure*)», «l'estensione dei paesi situati a Nord del Mediterraneo»⁴⁸.

In tal modo l'ideologia, del tutto strumentale, dell'intervento umanitario si rivelava strettamente connessa con l'espansione coloniale⁴⁹ delle potenze occidentali.

Il capitolo seguente mostrerà lo scontro tra le politiche di potenza che si affrontavano nel quadro della «questione d'Oriente», al di là delle finzioni degli «interventi umanitari» e delle tecniche egemoniche che celavano sotto formule universalistiche il perseguimento di interessi di parte.

⁴⁷ L'atto finale del Congresso di Berlino del 13 luglio 1878 dichiarava: «Art. 26. L'indipendenza del Montenegro è riconosciuta dalla Sublime Porta»; «Art. 36. La Serbia riceve i territori inclusi nella seguente delimitazione»; «Art. 43. Le Alte Parti contraenti riconoscono l'indipendenza della Romania». Inoltre in base all'«Art. 1. La Bulgaria è costituita in Principato autonomo [...] esso avrà un governo cristiano ed una milizia nazionale», anche se ancora «tributario sotto la sovranità di S.M.I. il Sultano», in Atto finale del congresso di Berlino (13 luglio 1878), in *Storia delle relazioni internazionali. Testi e documenti (1815-2003)*, a cura di O. Barié, M. De Leonadis, A.G. De' Roberts e G. Rossi, Bologna, Monduzzi, 2004, pp. 122-123.

⁴⁸ L. Kamarowsky, *La question d'Orient*, cit., p. 426.

⁴⁹ Cfr. la ricostruzione di E. Augusti, *Questioni d'Oriente*, cit., p. 306.

CIVILIZZAZIONE E POTENZA: SVILUPPO DEL PARADIGMA COLONIALE

L'«intervento umanitario» ci si è rivelato come la formulazione ideologica delle politiche egemoniche delle potenze occidentali, che trovarono nella crisi dell'impero ottomano il terreno fertile per realizzare le loro mire espansionistiche.

La forma ideologica che ammantava le politiche di potenza era complessa, giacché articolava la logica dell'intervento «umanitario» con le forme di legittimazione del dominio coloniale¹, all'interno di un paradigma in cui coesistevano le politiche «umanitarie» e la proterva volontà di «civilizzare» popoli «barbari».

In questo scenario gli stati occidentali espressero altresì le loro strategie egemoniche attraverso il cinico gioco del confronto delle loro potenze. La politica della Francia nel secolo XIX fu l'espressione paradigmatica di questa logica di potenza e, insieme, di politica coloniale.

¹ L'articolazione tra logica dell'intervento «umanitario» e dominio coloniale era già ben chiara, fin dalla prima età moderna, nel pensiero di Vitoria, che considerava la protezione della vita di innocenti come il quinto titolo che legittimava l'intervento a loro tutela e conseguentemente giustificava la dominazione coloniale spagnola. Egli scriveva infatti: Quinto titolo: «Altro titolo può essere la tirannide dei governanti sopra gli indios o anche le leggi disumane che danneggiano gli innocenti, come il sacrificio di uomini innocenti o l'uccisione di uomini scevri di colpe al fine di mangiare le loro carni», in F. de Vitoria, *Relectio de Indis. La questione degli Indios*, a cura di A. Lamacchia, Bari, Levante, 1996, p. 93. Continuava Vitoria: «Pertanto ognuno potrà difenderli da simile tirannia e oppressione: questo spetta specialmente ai governanti». E ancora: «E se (gli indios) non vogliono desistere, si può muover loro guerra per questa causa, ed esercitare contro quelli tutti i diritti di guerra», *ibidem*, p. 94.

1. Il pensiero coloniale. Tocqueville e la «questione d'Oriente»

Verso la fine degli anni Trenta del secolo XIX anche A. de Tocqueville si era rivolto alla «questione d'Oriente» nella prospettiva delle relazioni internazionali e con l'intento di salvaguardare la politica di potenza della Francia. Il contesto nel quale egli pronunciò alla Chambre des députés il 2 luglio 1839 il suo primo discorso sulla «questione d'Oriente» era dominato dallo scontro tra il sultano Maḥmūd II e il suo vassallo, il pascià d'Egitto Muḥammad 'Alī.

Nel 1833 le truppe di Muḥammad 'Alī erano avanzate attraverso l'Anatolia verso Istanbul al comando di Ibrāhīm, suo figlio primogenito. Ma la marcia dell'esercito era stata arrestata dall'intervento delle truppe e della flotta russa che vennero schierate a difesa del Bosforo. Ibrāhīm dovette pertanto ritirarsi, mentre il sultano finì con l'accettare una sorta di protettorato russo con il trattato di Unkiar-Skelessi, nei pressi di Istanbul, l'8 luglio 1833². Nel 1839 il sultano Maḥmūd II, spinto da Lord Ponsonby, ambasciatore inglese presso la Sublime Porta, riprese le ostilità e il governo francese decise di non rimanere inerte di fronte a questo dispiegamento di forze.

In questo scenario internazionale Tocqueville avanzò con forza gli interessi della Francia: «Noi non chiediamo di regolare da soli gli affari dell'Oriente, e tuttavia noi abbiamo

² All'art. 3 del trattato si leggeva: «In conseguenza del principio di conservazione e di mutua difesa, che è alla base del presente trattato di alleanza, e a motivo del più sincero desiderio di assicurare la permanenza, il mantenimento, e la completa indipendenza della Sublime Porta, S.M. l'Imperatore di tutte le Russie, nell'eventualità che si presentino circostanze che possano nuovamente far sì che la Sublime Porta chieda l'assistenza navale e militare della Russia, sebbene, a Dio piacendo, non vi sia probabilità che ciò accada, si impegna a fornire quante truppe e Forze Armate le due Alte Parti contraenti riterranno necessarie. Ed è concordemente stabilito che in questo caso le forze di terra e di mare, che la Sublime Porta possa richiedere, saranno poste a sua disposizione», in *Trattato di Unkiar Skelessi tra Russia e Impero Ottomano*, in *Storia delle relazioni internazionali. Testi e documenti (1815-2003)*, a cura di O. Barié, M. De Leonardis, A.G. De' Roberts e G. Rossi, Bologna, Monduzzi, 2004, p. 113.

gli stessi diritti della Russia, poiché abbiamo un interesse uguale al suo, sia pure di natura diversa. Ma noi chiediamo e vogliamo che gli affari dell'Oriente non siano regolati senza di noi»³. Tocqueville afferma dunque gli interessi di potenza della nazione francese. Non c'è bisogno di alcun fondamento di legittimazione: la potenza si giustifica da sé! Fragilissimi e del tutto irrilevanti sono infatti i richiami al «diritto naturale delle nazioni» (*droit naturel des nations*), al «diritto internazionale europeo», al quale Tocqueville ritiene che sia pienamente conforme il ruolo della Francia.

Nella prima metà dell'Ottocento il Mediterraneo era il teatro dello scontro tra le potenze europee in continuo movimento. Le avventure coloniali presero corpo nello scenario di questi conflitti.

Il 15 luglio 1840 fu sottoscritto, all'insaputa della Francia, un trattato tra Inghilterra, Russia, Austria e Prussia, il cui contenuto era un ultimatum rivolto al pascià d'Egitto perché si ritirasse da Adana, Candia e dalla Siria. Solo a queste condizioni avrebbe potuto conservare la sovranità sull'Egitto e il possesso di S. Giovanni d'Acri. Il mancato rispetto di queste imposizioni fu all'origine, l'11 settembre dello stesso anno, del bombardamento di Beirut da parte di una squadra navale inglese e dell'occupazione di S. Giovanni d'Acri.

Mentre l'opinione pubblica francese fu profondamente scossa da questi avvenimenti, il sovrano Luigi Filippo assunse un atteggiamento di rinuncia, respingendo le sollecitazioni interventiste del primo ministro Adolphe Thiers e affidandosi agli orientamenti più tranquillizzanti e rinunciari di Guizot. Il secondo discorso parlamentare di Tocqueville fu tenuto in questa situazione e lasciò chiaramente trasparire una maggiore consapevolezza della posta in gioco.

Tocqueville presenta infatti la «questione d'Oriente» come lo scenario nel quale l'Europa si appresta a conquistare e dominare l'Asia e dove la potenza europea che prevarrà,

³ A. de Tocqueville, *Premier Discours sur la Question d'Orient*, 2 juillet 1839, in Id., *Écrits et Discours Politiques*, III, 2, Paris, Gallimard, 1985, p. 264.

riporterà la preda maggiore. «Sapete che cosa sta accadendo in Oriente?», egli chiede alla Chambre des députés il 30 novembre 1840.

È un intero mondo che si trasforma. Dalle rive dell'Indo alle sponde del Mar Nero, in questo spazio immenso, tutte le società si muovono, tutte le religioni si indeboliscono, tutte le nazionalità scompaiono, tutti i lumi si spengono, il mondo asiatico antico scompare; e al suo posto si vede elevarsi gradualmente il mondo europeo. L'Europa dei nostri giorni non assale l'Asia solo in un punto, come faceva all'epoca delle crociate: essa l'attacca a nord, a sud, a est, a ovest, da tutte le parti; essa la segna, l'avvolge, la doma⁴.

È il manifesto che annuncia le nuove conquiste coloniali. La grandezza delle nazioni europee si misurerà proprio in base alla capacità di affermarsi in questo nuovo immenso spazio: «Credete dunque – continua Tocqueville – che una nazione che voglia rimanere grande possa assistere ad un simile spettacolo senza prendervi parte?». La «grandezza» delle nazioni esige di essere protagonisti in questa spartizione, anche se lo scontro è ormai divenuto mortale. Non è possibile lasciare che due altri popoli d'Europa – l'Inghilterra e la Russia – si impadroniscano di «questa immensa eredità». «E piuttosto che sopportarlo – conclude Tocqueville – io dirò al mio paese con energia, con convinzione: *piuttosto la guerra*»⁵.

E con questa prospettiva che Tocqueville, da una parte, prende atto dei fatti compiuti dalle altre potenze europee con il trattato del 15 luglio e con il conseguente bombardamento di Beirut e l'occupazione di S. Giovanni d'Acrida, dall'altra, ritiene che la Francia debba far valere con determinazione la propria posizione nello scenario medio-orientale. In particolare la Francia dovrebbe sostenere la posizione del pascià d'Egitto, Muḥammad 'Alī, contro la decisione del sultano di Istanbul che ne aveva decretato la decadenza il 14 settembre 1840.

⁴ A. de Tocqueville, *Second Discours sur la Question d'Orient*, 30 novembre 1840, in Id., *Œuvres et Discours Politiques*, III, 2, cit., p. 290.

⁵ *Ibidem*.

In realtà alla Francia, afferma cinicamente Tocqueville, non deve interessare la sorte di Muḥammad 'Alī; ciò che deve premerle è piuttosto la necessità di opporsi alla crescita della potenza inglese nel Mediterraneo, giacché essa sarebbe «un'arma in più contro la Francia». *Così le strategie delle potenze europee e le conquiste coloniali si intrecciano inestricabilmente in un duro confronto dove il destino dei popoli extraeuropei appare solo strumentale alle finalità della conquista e alla crescita della potenza.*

In alcuni appunti scritti per fissare le idee prima del secondo discorso sulla «questione d'Orient» alla Chambre des députés, Tocqueville aveva delineato l'orizzonte dell'espansione coloniale europea, cercando di definire gli obiettivi della Francia nel confronto tra Europa e mondo orientale.

Non era possibile per la Francia mantenersi immobile, in quanto l'Orient era in profonda trasformazione: «Disorganizzazione di tutta l'Asia dall'Indo al Mar Nero. Spopolamento. Anarchia. Rottura dei legami religiosi e politici. Movimento della razza europea verso l'Asia. È il movimento del secolo»⁶. Una nazione che fosse rimasta immobile, mentre le altre si accrescevano, avrebbe finito per trovarsi alla loro dipendenza. Pertanto la Francia doveva intraprendere l'avventura coloniale e costruire il sistema delle proprie alleanze in funzione di questo obiettivo. «La questione d'Orient è la questione del secolo. Essa domina tutte le altre. Tutte le altre le debbono essere subordinate»⁷, concludeva Tocqueville. Il tema della colonizzazione era ormai diventato dominante e ad esso si rivolse l'impegno di Tocqueville con l'intento di salvaguardare la «grandezza» della Francia.

⁶ A. de Tocqueville, *Ordre des Idées Politique Générale*, in Id., *Œuvres et Discours Politiques*, III, 2, cit., p. 279. Il curatore degli scritti e discorsi di Tocqueville, André Jardin, afferma che non è facile datare questi appunti. Il modo in cui Tocqueville affronta la posizione della Francia nello scenario internazionale indurrebbe a ritenere che lo scritto sia anteriore alla crisi del luglio 1840.

⁷ *Ibidem*, p. 280.

2. L'Algeria: dominio e colonizzazione. I lineamenti di un paradigma

L'analisi della presenza francese in Algeria viene svolta da Tocqueville all'insegna della conquista e dei mezzi per realizzarla. Ancora una volta il problema è il rafforzamento della potenza della Francia. «Io non credo – scriveva Tocqueville – che la Francia possa pensare seriamente di abbandonare l'Algeria. L'abbandono che ne facesse sarebbe agli occhi del mondo l'annuncio certo della sua decadenza»⁸.

La prospettiva con la quale egli affronta il problema è quella del rapporto tra *dominazione* e *colonizzazione*. L'obiettivo che avrebbe dovuto essere perseguito era quello della dominazione totale e della colonizzazione parziale. Al contrario una dominazione senza colonizzazione sarebbe stata improduttiva, mentre una colonizzazione senza dominazione sarebbe stata sicuramente precaria. L'obiettivo della dominazione dell'Algeria viene delineato da Tocqueville sulla base di stereotipi occidentali e con la spietatezza che un «occidentale» doveva provare nei confronti dei «barbari».

Nella prima lettera sull'Algeria, Tocqueville aveva individuato quelli che considerava i tratti connotativi della «razza» degli Arabi. È una «razza mobile e indomabile, che adora i piaceri fisici, ma che pone la libertà al di sopra di tutti i piaceri e che sa fuggire nelle sabbie del deserto piuttosto che vegetare sotto un padrone»⁹. È ancora una «razza» barbara, simile a tutti i popoli per metà selvaggi (*à moitié sauvages*), i cui vizi e virtù appartengono «al periodo di civilizzazione nel quale si trovano». E Tocqueville ritiene di poter così descrivere queste caratteristiche: «Tenendo

⁸ A. de Tocqueville, *Travail sur l'Algérie* (Octobre 1841), in Id., *Écrits et Discours Politiques*, III, 1, Paris, Gallimard, 1962, p. 213. Su Tocqueville e l'Algeria si vedano gli ottimi lavori di D. Letterio, *Tocqueville ad Algeri*, Bologna, Il Mulino, 2011 e di L. Re, *Il liberalismo coloniale di Alexis de Tocqueville*, Torino, Giappichelli, 2012. Si veda inoltre S.L. Boulbina, *Présentation*, in A. de Tocqueville, *Sur l'Algérie*, Paris, Flammarion, 2003.

⁹ A. de Tocqueville, *Première lettre sur l'Algérie* (23 Juin 1837), in Id., *Écrits et Discours Politiques*, III, 1, cit., p. 135.

poco alla vita degli uomini e disprezzando il commercio e le arti [...] amano soprattutto la guerra, l'enfasi e il rumore [...] sovente eccessivi nei loro atti e sempre più disposti a sentire che a pensare»¹⁰.

Stereotipi e pregiudizi si mescolano in questa superficiale rappresentazione del mondo arabo, che è guidata dalla certezza della superiorità europea e dell'influenza che il modello della civiltà occidentale è destinato comunque ad esercitare su quella civiltà semi-selvaggia. Tocqueville infatti ritiene che: «I grandi lavori che abbiamo già fatto in Algeria, gli esempi delle nostre arti, delle nostre idee, della nostra potenza hanno potentemente agito sullo spirito delle popolazioni stesse che ci combattono»¹¹. Così se in futuro l'Algeria tornasse nelle mani dei musulmani, essi sarebbero diversi perché accetterebbero i contatti con le nazioni cristiane e sarebbero guidati da una di esse. A tanto si spinge la presunzione di superiorità della civiltà occidentale! «L'Africa è ormai entrata nel movimento del mondo civile e non ne uscirà più»¹², conclude Tocqueville con la certezza dell'inevitabile europeizzazione del mondo.

L'esercito coloniale francese doveva piegare la resistenza dell'emiro 'Abd al-Qādir, che aveva saputo sollevare contro gli occupanti francesi le tribù arabe. Era stata la religione, osserva Tocqueville, la «passione comune» che aveva unito le diverse tribù. Ma si trattava di «piccole tribù barbare» che avevano tecniche di combattimento diverse dagli eserciti europei, in quanto si sottraevano ad uno scontro in campo aperto. Mentre gli eserciti occidentali dovevano proteggere la popolazione, le città, la capitale, al contrario gli Arabi portavano via ogni cosa con sé e non vi era pertanto nulla che li obbligasse a combattere.

Tocqueville ritiene tuttavia che sia possibile dividerli, in quanto «gli uomini civilizzati per metà» (*les hommes à moitié civilisés*) possono prendere delle decisioni contrarie alle loro tendenze abituali. Infatti, commenta, «il cuore dei

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ A. de Tocqueville, *Travail sur l'Algérie* (Octobre 1841), cit., p. 216.

¹² *Ibidem*.

selvaggi è come un mare perpetuamente agitato, ma dove il vento non soffia sempre nella stessa direzione»¹³.

Tocqueville cerca delle categorie per interpretare il comportamento degli Arabi: da una parte, definisce «barbarie» la loro diversità dagli europei, ma, dall'altra, legge i loro comportamenti come *stadi arretrati* della civiltà occidentale. Ciò avviene, ad esempio, quando tenta di interpretare le modalità con le quali 'Abd al-Qādir ha costituito il suo esercito. Anche se non ha mai sentito parlare di ciò che è accaduto in Francia nel secolo XV, Tocqueville ritiene che egli abbia agito nei confronti delle tribù così come Carlo VII agì nei confronti della feudalità, esautorando l'aristocrazia e accentrando il suo potere. Quale che sia l'interpretazione, le conseguenze che ne trae Tocqueville sono comunque durissime. Contro quei nomadi barbari (*barbares nomades*) o semicivilizzati era infatti lecito, a suo giudizio, usare tecniche di guerra che erano estranee agli eserciti occidentali, giacché essi facevano le guerre contro i governi e non contro i popoli.

Qui emerge tutta la spietatezza di Tocqueville, che indica i mezzi per spezzare la resistenza degli Arabi. Da una parte, occorreva interdire il commercio per privarli del sostentamento e, dall'altra, era necessario controllare il territorio con la forza: «Io credo – egli raccomanda – che il diritto di guerra ci autorizzi a devastare il paese e che noi lo dobbiamo fare sia distruggendo le messi all'epoca del raccolto, sia facendo in ogni momento delle incursioni rapide, ossia delle razzie, che hanno l'obiettivo di impadronirsi degli uomini o degli armenti»¹⁴.

Tuttavia il dominio non doveva essere fine a se stesso, bensì funzionale alla colonizzazione. Ma per raggiungere questo risultato occorreva cambiare le condizioni sociali allo scopo di consentire ai coloni francesi di insediarsi in Algeria accanto a tribù «per metà barbare e nomadi» in condizioni di sicurezza. Il dominio era necessario per un pieno possesso del territorio. Il problema nasceva dal fatto che – secondo gli stereotipi di Tocqueville – «gli Arabi sono abituati da tre

secoli ad essere governati da stranieri», ma non accettano di vedere un insediamento territoriale di nuovi venuti, che essi interpreterebbero come una volontà di espropriazione, come un conflitto «da razza a razza».

L'insediamento coloniale avrebbe potuto avverarsi sia sulla base della conquista, sia della confisca delle terre di tribù arabe che si fossero opposte all'esercito francese, sia in base all'acquisto volontario. Le terre così acquisite sarebbero poi state rivendute ai coloni a basso prezzo. Solo l'arrivo di coloni dalla Francia avrebbe infatti potuto completare la conquista e assicurare il pieno controllo del territorio.

Infine il progetto di dominazione e colonizzazione avrebbe potuto realizzarsi compiutamente, secondo Tocqueville, solo con una profonda *riorganizzazione istituzionale*.

Prima della conquista francese l'impero ottomano aveva lasciato inalterata la struttura sociale dell'Algeria. Il paese era stato diviso in tre distretti, a ciascuno dei quali, retto da un *bey*, appartenevano molte tribù. I turchi avevano introdotto un sistema di controllo basato sull'alleanza con alcune tribù, cui avevano riservato privilegi, contro altre tribù arabe e, in tal modo, governavano gli Arabi attraverso gli Arabi.

Al contrario Tocqueville riteneva opportuna per l'Algeria una forte centralizzazione amministrativa, guidata da un governatore civile¹⁵ o da un funzionario alle sue immediate dipendenze, ma che avesse una ragionevole indipendenza da Parigi per ciò che si riferiva all'applicazione di regole generali, alla scelta di agenti subalterni ecc. Riteneva inoltre necessario un ministero specifico per l'Algeria¹⁶. In breve: Tocqueville riteneva necessaria la centralizzazione del governo a Parigi e dell'amministrazione ad Algeri. È la *nascita della struttura accentratrice dello stato amministrativo francese imposta ad una realtà sociale e culturale ad essa totalmente estranea, ma che inciderà sulla forma dello stato nazionale che sarà assunta dagli stati arabi dopo la conquista dell'indipendenza*.

¹⁵ Un governatore civile per l'Algeria fu istituito nel 1879, all'epoca della Terza Repubblica.

¹⁶ Durante la Terza Repubblica, all'epoca del ministero Gambetta, fu nominato un sottosegretario per le colonie.

¹³ *Ibidem*, p. 225.

¹⁴ *Ibidem*, p. 228.

3. Il Corano di Tocqueville

Il pensiero di Tocqueville mirava dunque al consolidamento della conquista francese dell'Algeria. L'impresa coloniale avrebbe dovuto realizzarsi attraverso la sovrapposizione del modello delle istituzioni francesi alla realtà culturale, sociale, economica del mondo arabo. La rappresentazione di quella realtà non era, per Tocqueville, il frutto di un tentativo di conoscenza, ma solo il risultato della sovrapposizione di schemi mentali costruiti sulla base di pregiudizi. Ne è una dimostrazione la sua lettura del Corano, alla quale egli si accinse nel 1838, ma che venne interrotta dopo l'esame di poche sure dell'opera.

Tocqueville utilizzò una traduzione¹⁷ del 1783 e si soffermò sia su alcuni aspetti dell'Islam che ne potevano dimostrare la continuità con gli altri monoteismi, sia, e soprattutto, sui possibili conflitti di civiltà che l'Islam poteva alimentare. La sua analisi delle prime 18 sure del Corano affronta alcuni nuclei tematici: il rapporto dell'Islam con le altre religioni, le pene per i reati, le relazioni personali, le prescrizioni alimentari, i problemi fondamentali del diritto di guerra.

Tocqueville sottolinea che il Corano racchiude i principi generali della morale condivisi da tutte le altre religioni, ma precisa che l'Islam rinvia soprattutto alle concezioni dell'Antico Testamento, «di cui si presenta come un seguito». La religione musulmana richiama principalmente la figura di Mosé e non si allontana dal Decalogo, commenta Tocqueville, se non per aggiungervi le prescrizioni dell'elemosina. Tuttavia egli aggiunge alcune considerazioni fortemente negative su Maometto, affermando che egli «si occupa molto più di far credere in se stesso che non di dare regole di morale. Ed egli ricorre al terrore più che ad ogni altro movente»¹⁸.

¹⁷ *Le Coran, traduit de l'Arabe, accompagné de notes et précédé d'un abrégé de la Vie de Mahomet tiré des Ecrivains Orientaux les plus estimés* par M. Savary, 2 vol., Paris, Knapen & Fils, 1783.

¹⁸ A. de Tocqueville, *Notes sur le Coran* (Mars 1838), in Id., *Œuvres et Discours Politiques*, III, 1, cit., p. 160.

Anche il rispetto per la «gente del Libro», ossia per i seguaci delle religioni monoteiste, proclamato dal Corano non appare autentico a Tocqueville, giacché nella sura V li si rassicura¹⁹, mentre i versetti successivi sembrano riferirsi – così egli ritiene – solo a coloro che si sono convertiti all'Islam²⁰.

Molto sprezzante appare infine Tocqueville nell'analisi della sura XV del Corano, là dove viene esaltata la grandezza di Dio e sono minacciati coloro che non credono ai profeti: «Niente di particolare, né di pratico»²¹, commenta Tocqueville a proposito di questi versetti.

Puramente descrittivi sono inoltre i riferimenti formulati da Tocqueville alle interdizioni alimentari (nelle sure II e VI), alle pene per i reati commessi (sure II, V e XVII), e ai rapporti personali, in particolare alla tradizionale rappresentazione della superiorità dell'uomo rispetto alla donna nel mondo musulmano (sure II e IV).

Molto più attenta si rivela naturalmente la riflessione di Tocqueville sul tema della guerra. Egli analizza alcuni aspetti che considera fondamentali nell'Islam. In primo luogo, Tocqueville sottolinea, nella sura II, la «santità della guerra santa, incoraggiata con energia e violenza»²². In secondo luogo, egli si sofferma sui versetti del Corano che evidenziano la determinazione del credente, che combatte nella guerra santa e la felicità di chi muore combattendo per

¹⁹ «Ma coloro che credono, e i giudei e i sabei e i cristiani (quelli che credono in Dio e nell'Ultimo Giorno e che operano il bene) nulla essi han da temere, e non saranno attristati», in *Il Corano*, V, 69, La sura della mensa, trad. di A. Bausani, Milano, Rizzoli, 1999, p. 82.

²⁰ Tocqueville fa allusione al versetto 83 della V sura: «quando ascoltano quel che è stato rivelato al Messaggero di Dio li vedi versar lacrime copiose dagli occhi, a causa di quella verità che essi conoscono, e li odi dire: "O Signor nostro! Crediamo! Annoveraci tra i testimoni del Vero!"», *ibidem*, p. 84.

²¹ A. de Tocqueville, *Notes sur le Coran*, cit., p. 161.

²² *Ibidem*, p. 155. Tocqueville si riferisce ai versetti della sura II dove si legge: «Combatteteli sulla via di Dio coloro che vi combattono, ma non oltrepassate i limiti, ché Dio non ama gli eccessivi», in *Il Corano*, cit., II, 190. La sura della vacca, p. 22. E ancora: «Combatteteli dunque fino a che non ci sia più scandalo, e la religione sia quella di Dio», *ibidem*, II, 193.

la fede²³. Per contro Tocqueville sottolinea anche i versetti che esecrano colui che volge spalle davanti agli infedeli²⁴.

Lo scontro tra il mondo musulmano e il mondo cristiano appare pertanto irriducibile, giacché essi sono coinvolti in una lotta mortale, nella quale le forze dei credenti nell'Islam saranno moltiplicate all'infinito da Dio contro i nemici della vera Fede²⁵.

La lettura di Tocqueville, condotta senza spirito critico e senza volontà di approfondimento, si arresta alla sura XVIII del Corano e non procede oltre. Il suo pensiero era infatti rivolto, come abbiamo visto, al consolidamento della conquista e alla realizzazione di un'Algeria «francese». L'impresa avrebbe dovuto compiersi attraverso l'imposizione al territorio conquistato del modello istituzionale importato dalla Francia. Ogni attenzione alla realtà culturale della popolazione algerina era pertanto superflua o del tutto funzionale all'obiettivo della dominazione.

4. *La rappresentazione del colonizzato. Il soccorso della psichiatria: una «psichiatria musulmana»!*

Il pensiero di Tocqueville illustra con grande evidenza la complessità della dottrina liberale e la prospettiva relativistica che essa assunse, fondandola sulla centralità del mondo occidentale europeo.

²³ «E non chiamare morti coloro che sono stati uccisi sulla via di Dio, anzi, vivi sono, nutriti di grazia presso il Signore! – Felici per il favore loro concesso da Dio e lieti perché coloro che ancora non sono venuti a raggiungerli e moriranno dopo di loro non avranno timore, non tristezza veruna», in *Il Corano*, cit., III, 169. La sura della famiglia di 'Imrân, p. 50.

²⁴ «Quando incontrerete quei che repugnano alla Fede in marcia contro di voi, non volgete loro le spalle. – Chiunque, in quel giorno, mostrerà lor le spalle [...] incorrerà nell'ira di Dio e la sua dimora sarà la gehenna», in *Il Corano*, cit., VIII, 15, 16. La sura del bottino, p. 126.

²⁵ «O Profeta! Incita alla battaglia i credenti! Venti uomini pazienti dei vostri, ne vinceranno duecento; cento dei vostri, ne vinceranno mille di quelli che han repugnato alla Fede, ché questi son gente che nulla comprende», *ibidem*, VIII, 65, p. 130.

La rappresentazione del colonizzato, all'interno di questa prospettiva, venne formulata come il «negativo» dell'immagine antropologica occidentale con lo scopo di legittimare il dominio coloniale. Le «scienze» furono piegate a questa finalità attraverso la creazione di un paradigma che formulò le argomentazioni per giustificare l'immagine del «negativo».

La raffigurazione dell'«altro» e la rappresentazione della sua «inferiorità», come arretratezza lungo la strada che culminava nei livelli raggiunti dalla civiltà occidentale, si andò sempre più perfezionando arricchendosi del contributo di discipline – come, ad esempio la «scienza» psichiatrica – che, sul fondamento di una presunta «scientificità», giustificavano il dominio europeo su di un'umanità «inferiore».

Il Congrès des Aliénistes et Neurologistes de France che si tenne a Tunisi nel 1912 segnò l'inizio di una *psichiatria coloniale* che si propose l'intento di formare psichiatri coloniali, civili e militari, al servizio del potere coloniale²⁶. Antoine Porot fu il fondatore della «Scuola di Algeri» che si dedicò allo studio della cosiddetta *mentalité indigène* e formò un'intera generazione di psichiatri.

In un saggio del 1918 dal titolo significativo, *Notes de psychiatrie musulmane*, Porot delineò i tratti di quella «mentalità», presentandola come costitutivamente lontana dalla mentalità occidentale.

In primo luogo, Porot sottolineò gli elementi caratterizzanti della vita affettiva del musulmano, che gli apparve ristretta agli «istinti elementari, necessari alla vita e alla sua conservazione, soddisfatti con questo automatismo regolatore che la natura ha saputo porre alla base stessa del loro soddisfacimento»²⁷. Queste espressioni rivelano una concezione deterministica, che rinvia ad una *natura umana differente* da quella occidentale e fonte di una condizione irrimediabilmente arretrata.

²⁶ *Le regard colonial de l'École psychiatrique d'Alger*, articolo della rubrica *Les deux rives de la Méditerranée. Les «populations» de l'Algérie coloniale*, in «LDH Toulon», 24 février 2005.

²⁷ A. Porot, *Notes de psychiatrie musulmane*, in «Annales médico-psychologiques», 1918, n. 9, p. 378.

Questa prospettiva condusse necessariamente alla costruzione degli stereotipi che costellano la rappresentazione occidentale dell'uomo musulmano: la sua passività²⁸, la staticità²⁹, la suggestionabilità³⁰, la superstizione³¹.

La somma degli stereotipi portò infine, sul fondamento della «scoperta» di *una natura umana diversa* da quella occidentale, a delineare una teoria del *primitivismo*, che rappresentò i musulmani come «spiriti primitivi» o «uomini primitivi», segnati irrimediabilmente da «infantilismo mentale». La loro era una mentalità priva di «appetito scientifico» e di «idee generali», portata – come apparve alla psichiatria musulmana – solo alla formulazione di «sillogismi semplici, talvolta stupidi nelle loro conclusioni»³². In breve: questi «primitivi profondamente ignoranti e portati alla credulità» erano «lontanissimi dalla nostra mentalità» e non erano mai stati sfiorati dalla «più piccola delle nostre preoccupazioni morali»³³.

Anche le manifestazioni patologiche apparivano coerenti con questa prospettiva interpretativa. I musulmani che giungevano al Centre neuro-psychiatrique d'Alger manifestavano una debolezza mentale (*débilité mentale*) che si esprimeva in «crisi isteriche violente e brutali, sordo-mutismo, astasie-abasie»³⁴.

In seguito questa psichiatria coloniale si spinse fino ad individuare le presunte basi scientifiche della rappresentazione dell'indigeno nord-africano. Porot e la sua Scuola giunsero infatti ad affermare che i comportamenti dei maghrebini dovevano essere ricondotti alla scarsa evoluzione della corteccia cerebrale e al predominio dell'attività del

²⁸ «la sua passività è la manifestazione di un temperamento spesso atono, spento», *ibidem*, p. 378.

²⁹ «in lui la personalità statica soffoca la personalità dinamica», *ibidem*, p. 380.

³⁰ «lo spirito dell'indigeno è portato alla credulità ed è suggestionabile all'estremo», *ibidem*, p. 381.

³¹ «plasmato dalla sottomissione e dalla docilità religiosa è la vittima di tutte le superstizioni», *ibidem*, p. 381.

³² *Ibidem*, p. 383.

³³ *Ibidem*, p. 377.

³⁴ *Ibidem*, p. 380.

diencefalo³⁵. L'insieme di tutti questi elementi si tradusse infine nell'affermazione di una mentalità nord-africana del tutto differente dalla mentalità europea.

Si trattò di una paradigma che completò le ricostruzioni storiografiche del periodo coloniale fornendo il decisivo sostegno della scienza per una definitiva legittimazione dell'impresa coloniale³⁶.

5. Frantz Fanon: la decolonizzazione della «malattia» mentale del colonizzato

In un saggio pubblicato nel 1955 Fanon condusse un profondo esame critico dell'opera di Porot e della Scuola di Algeri, ripercorrendo le trasformazioni intervenute nell'«approccio psichiatrico del musulmano».

Se nel lavoro del 1918 Porot si era soffermato sulle presunte caratteristiche sociali dell'indigeno nord-africano, successivamente, in una relazione presentata al Congresso dei Medici Alienisti e Neurologi di lingua francese che si tenne a Bruxelles, sostenne che l'indigeno è «innanzitutto un essere primitivo la cui vita, essenzialmente vegetativa e istintiva, è principalmente regolata dal suo diencefalo»³⁷, avviando così il tentativo di fondazione «scientifica» della sua rappresentazione dei tratti «primitivi» del nordafricano.

Il tentativo continuò successivamente in un testo del 1939 nel quale teorizzò il «primitivismo» degli indigeni del

³⁵ A. Porot e J. Sutter, *Le primitivisme des indigènes nord-africains; ses incidences en pathologie mentale*, in «Sud médical et chirurgical», avril 1939. In proposito cfr. *Le regard colonial de l'École psychiatrique d'Alger*, cit.

³⁶ Cfr. ad esempio E. Mercier, *Histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique septentrionale selon les documents fournis par les auteurs arabes et notamment par l'«Histoire des Berbères» d'Ibn Khaldoun*, Paris, Chailamel, 1875.

³⁷ F. Fanon, *Considerazioni etnopsichiatriche*, in «Consciencias maghrebines», 3, 1955, in F. Fanon, *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, Verona, Ombre Corte, 2011, con un saggio introduttivo e cura di R. Beneduce, p. 139. Beneduce ricostruisce con estrema accuratezza la vicenda di questo saggio che apparve non firmato sulla rivista.

Nord-Africa, concependolo non come «un blocco significativo nello sviluppo dello psichismo individuale», ma come «una condizione sociale giunta al termine della sua evoluzione» e «adattato in modo logico ad una vita differente dalla nostra». Concludeva affermando che il primitivismo aveva il suo sostrato in una disposizione particolare della «gerarchizzazione dinamica dei centri nervosi»³⁸.

Fanon osserva che queste conclusioni della Scuola di Algeri circa la «dominanza diencefalica» nel nordafricano si traducevano nella tesi della somiglianza, dal punto di vista psicofisiologico, del nordafricano con il nero africano. Alle stesse conclusioni sarebbe giunto successivamente J.C. Carothers nel suo studio etnopsichiatrico del nero africano³⁹.

Fanon opporrà a questo razzismo biologico una critica radicale, che approdò alla demistificazione del «primitivismo» attraverso la sua identificazione con gli effetti del dominio coloniale sulla deformazione della coscienza del colonizzato nordafricano.

In uno studio dedicato ai tentativi di modificare il servizio psichiatrico di uomini musulmani ricoverati nell'ospedale psichiatrico di Blida, Fanon ricostruisce le frustrazioni che seguirono alle iniziative volte al coinvolgimento di questi pazienti in forme di terapia sociale. Lo studio indaga le ragioni dei fallimenti e le ritrova infine nell'aver ignorato la realtà culturale dei malati.

Avevamo creduto di poter adattare ad una società musulmana le strutture e i ruoli di una società occidentale [...] A causa di quale errore di giudizio avevamo potuto immaginare una terapia sociale di ispirazione occidentale in un servizio di alienati musulmani? Come era possibile un'analisi strutturale se mettevamo tra parentesi il contesto geografico, storico, culturale e sociale?⁴⁰

³⁸ Ibidem, p. 140. Corsivi nostri.

³⁹ J.C. Carothers, *The African Mind in Health and Disease. A Study in Ethnopsychiatry* (1953), New York, Negro University Press, 1970.

⁴⁰ F. Fanon, *La terapia sociale in un servizio psichiatrico di uomini musulmani. Difficoltà metodologiche* (1954), in Id., *Decolonizzare la follia*, cit., pp. 112-113.

Queste domande iniziali portano Fanon a comprendere la necessità di assumere un diverso approccio che lo conduce a riconoscere come il dominio coloniale mirasse all'«assimilazione» del nordafricano, attraverso la negazione della sua cultura.

Fanon individua in questo atteggiamento del colonizzatore la ragione del fallimento delle terapie applicate nel servizio psichiatrico. Occorreva invece comprendere l'indigeno nella sua «specificità culturale», assumendo la prospettiva del «relativismo culturale» sulla base della negazione di ogni atteggiamento assimilazionistico.

Era dunque necessario interpretare nella sua «totalità» il «fatto sociale» della condizione della popolazione algerina, respingendo la separazione della realtà biologica da quella psicologica e da quella sociologica. Si imponeva la necessità di conoscere l'«esistenza culturale» dell'algerino.

Gradualmente lo sguardo di Fanon si amplia fino a respingere ogni forma di riduzionismo biologico per avviare un cammino conoscitivo, che lo porta ad esplorare la realtà sociologica e a riconoscere la peculiarità culturale dei pazienti ricoverati nell'ospedale psichiatrico.

Ora la sua riflessione può estendersi fino al vasto orizzonte della ricerca sociale e antropologica, che lo induce ad ampliare l'indagine dalle disfunzionalità del servizio psichiatrico che ospita pazienti musulmani, fino alla scoperta degli effetti prodotti dal dominio coloniale sulle strutture tradizionali della società musulmana algerina.

La scrittura di Fanon assume così altri concetti, che gli servono per descrivere il dramma della colonizzazione e la progressiva distruzione dei legami sociali tradizionali che essa aveva determinato.

La società musulmana era una struttura «gerontocratica» fondata sull'autorità del padre o, in sua assenza, dello zio cui spettava il compito di individuare le soluzioni alle questioni rilevanti.

Le famiglie della società musulmana erano molto ramificate e tendevano ad identificarsi con i rispettivi clan, che erano i gruppi naturali dell'Algeria musulmana, mentre era del tutto assente il senso di appartenenza ad una comunità nazionale.

L'occupazione francese dell'Algeria aveva modificato profondamente la struttura sociale tradizionale, che era organizzata attorno alla proprietà collettiva della terra del villaggio. In seguito alla presenza francese la proprietà era stata frazionata tra i diversi membri del villaggio, diventati piccoli proprietari che conducevano una misera esistenza di sussistenza accanto alle grandi proprietà dei colonizzatori francesi.

Questa condizione di squilibrio sociale era all'origine dello sradicamento dai villaggi di molti indigeni nordafricani e della loro migrazione verso le città alla ricerca di un'occupazione.

Queste profonde trasformazioni della società algerina, segnate dalla de-tribalizzazione e dal nomadismo interno, erano all'origine di una condizione di disadattamento sociale e di possibile disagio mentale.

Questa acquisita consapevolezza consente a Fanon di respingere ogni presunta condizione di «primitivismo» del musulmano algerino e di considerare inaccettabile la concezione di una «mentalità indigena» primitiva, i cui tratti gli appaiono invece il frutto della devastazione prodotta dalla violenza, con la quale il colonizzatore aveva imposto alla popolazione algerina un processo di assimilazione sulla base della distruzione delle forme tradizionali di organizzazione sociale.

Ora anche le terapie potevano avere qualche successo: non imponendo attività estranee alle consuetudini algerine (come manifestazioni ludiche o attività teatrali), bensì ricorrendo alla figura del narratore arabo, che passava di villaggio in villaggio per raccontare storie o fatti ben comprensibili alla popolazione musulmana, oppure celebrando le feste musulmane o creando nell'ospedale un caffè per il ritrovo degli ammalati.

Ogni determinismo naturalistico si dissolve di fronte alla scoperta di Fanon dell'incidenza del potere coloniale sulle trasformazioni della condizione sociale, culturale e psicologica degli indigeni nordafricani.

A questi temi Fanon si era del resto rivolto qualche anno prima con un testo celebre *Peau noire, masques blancs*

(1952). In quest'opera egli analizza il problema coloniale discutendo, tra gli altri aspetti, il «presunto complesso di dipendenza del colonizzato».

La sua riflessione si sviluppa attraverso un'analisi estremamente critica del volume dello psicoanalista O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, che svolge un'indagine sulla realtà dei rapporti coloniali in Madagascar. In questo testo Fanon sottolinea come l'autore dichiari giustamente che il problema della colonizzazione va analizzato considerando sia le condizioni *oggettive* e storiche in cui essa ha luogo, sia anche l'atteggiamento *sogettivo* dell'uomo rispetto a queste condizioni.

Malgrado queste premesse, Mannoni ritiene tuttavia che il complesso di inferiorità avvertito dal «primitivo» di fronte al bianco «civilizzato» sia «qualcosa di preesistente alla colonizzazione»⁴¹.

È questa contraddizione che costituisce il punto di avvio della riflessione di Fanon, che respinge la rappresentazione di una originaria condizione culturale dell'indigeno segnata da un «germe di inferiorità»⁴². Al contrario egli riconduce la condizione psicologica della popolazione nera ad una struttura relazionale che è stata determinata dall'arrivo dei portatori della civiltà occidentale.

Essi hanno indotto una «destrutturazione» della vita culturale della popolazione indigena con l'effetto di creare una rappresentazione fondata sulla relazione di inferiorità/superiorità, funzionale al progetto del dominio coloniale. «L'inferiorità è il correlativo indigeno della superiorità europea. Si abbia il coraggio di dirlo: è il razzista che crea l'inferiorizzato»⁴³. Il giudizio di Fanon è durissimo in quanto rivolge all'intera «civiltà europea» l'accusa di razzismo coloniale. Non vi è più spazio per possibili distinzioni giacché sia gli avventurieri del colonialismo, sia

⁴¹ F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche. Il Nero e l'Altro* (1952), Milano, Marco Tropea, 1996, p. 76.

⁴² O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, Paris, Éd. du Seuil, 1950, p. 32.

⁴³ F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 82.

i rappresentanti dei popoli europei condividono la stessa responsabilità: per aver agito direttamente o per una tacita e colpevole negligenza⁴⁴.

Il mondo europeo, la sua cultura, i suoi alti ideali, la sua civiltà del diritto e dei diritti, tutto viene travolto in un giudizio senza possibilità di assoluzione. La civiltà che ha generato il colonialismo non può essere additata come un modello superiore, ma solo messa in discussione per ciò che ha prodotto e per quello che i suoi «alti» ideali non hanno saputo impedire.

6. *Umano e non umano: «Come creare uomini da coloro che non sono ancora uomini?». Il colonialismo e un'umanità inferiore*

Frantz Fanon riuscì a mettere in luce come la «costruzione» occidentale del colonizzato non corrispondesse in alcun modo alla sua realtà effettiva, ma servisse unicamente a legittimare la «missione civilizzatrice» del colonizzatore.

In realtà la costruzione occidentale era estremamente *ambivalente*. Con il concetto di *ambivalenza* N. Berman, un eccellente internazionalista, intende riferirsi «all'incapacità di un individuo, di un gruppo, di una cultura, di sbarazzarsi di idee, di passioni, o di relazioni che essi pretendono nondimeno di condannare o di negare»⁴⁵. Essa si è manifestata storicamente sia come legittimazione da parte del diritto internazionale verso l'esercizio del potere,

⁴⁴ *Ibidem*, p. 81. Lo stesso giudizio è espresso dal filosofo francese anticolonialista Francis Jeanson con parole riprese da Fanon: «Et si vous parvenez, apparemment, à ne pas vous salir, c'est que d'autres se salissent à votre place. Vous avez des hommes de main, et tout compte fait c'est vous les vrais coupables: car sans vous, sans votre négligeant cécité, de tels hommes ne pourraient poursuivre une action – qui vous condamne autant qu'elle les déshonore», in F. Janson, *Cette Algérie conquise et pacifiée...*, in «Esprit», avril 1950, pp. 625-626.

⁴⁵ N. Berman, *Les ambivalences impériales*, in *Impérialisme et Droit International en Europe et aux États-Unis*, a cura di E. Jouannet e H. Ruiz Fabri, Paris, Société de Législation comparée, 2007, p. 133.

sia come atteggiamento dell'Occidente verso il resto del mondo.

Questa ambivalenza ha caratterizzato il discorso e le pratiche del colonialismo dall'età dei protettorati, all'età dei mandati della Società delle nazioni fino all'epoca contemporanea degli interventi previsti dal Capitolo VII della Carta delle Nazioni Unite. È possibile dimostrare che l'ambivalenza del colonialismo, così come degli interventi legittimati dalla carta delle NU, è stata essenzialmente una *tecnologia del potere*⁴⁶.

Berman riferisce di uno scritto di P.O. Lapie, governatore francese del Ciad tra il 1940 e il 1942, che lascia emergere con grande evidenza l'ambivalenza del discorso coloniale. Lapie sottolinea i lineamenti di una *nuova* politica coloniale francese che si andava affermando nel corso degli anni Quaranta del secolo scorso.

All'origine di questi nuovi orientamenti coloniali vi era la lealtà dimostrata verso la Francia da parte dei popoli sottoposti al suo dominio coloniale nell'epoca della lotta contro il nazismo, quando la potenza francese era in una condizione di grave debolezza. Questa lealtà veniva riconosciuta e compensata dalla promessa della formazione di stati indipendenti, come era accaduto con la Siria e con il Libano. In tal modo le aree colonizzate sarebbero state trasformate in stati *uguali* alla nazione colonizzatrice.

Tuttavia, continuava Lapie, per avere un paese, occorreva avere prima dei cittadini. *Ma per fare dei cittadini era ancor prima necessario fare degli uomini*. L'impero coloniale francese racchiudeva al suo interno africani, che erano cittadini francesi e che erano rappresentati nella Camera dei deputati francese. Ma vi erano anche, a giudizio di Lapie, delle popolazioni che erano ancora in situazioni di estrema arretratezza. «Come creare uomini da coloro che non sono ancora uomini? – chiede Lapie – e poi come fare dei cittadini di coloro e degli altri che sono più avanzati nella civiltà?»⁴⁷.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ P.O. Lapie, *The new colonial policy of France*, in «Foreign Affairs», 23, 1944, p. 106.

Queste formulazioni appartengono al discorso di un «colonialismo liberale» e ne manifestano l'intrinseca ambivalenza, in quanto esso rappresenta i colonizzati come dotati di un'umanità inferiore («non ancora uomini»), ma ne ammette una possibile trasformazione in esseri umani grazie ai valori «universali» del repubblicanesimo francese⁴⁸.

Il non-europeo, che appariva insieme *umano e non umano*, avrebbe raggiunto, grazie all'opera di *assimilazione* esercitata dal colonizzatore, una condizione di «uguaglianza» concepita come lealtà nei confronti del colonizzatore, sulla base di un'alleanza tra il «primitivo» e l'«avanzato»⁴⁹.

Di grandissimo interesse è anche l'analisi che viene svolta da Berman sui *Décrets de nationalité en Tunisie et au Maroc* dell'8 novembre 1921. Essi vennero introdotti con l'intento di creare una «nazionalità continua» nei territori tunisini e marocchini soggetti al Protettorato francese.

Nel *Mémoire* del governo francese si legge che la Francia era stata chiamata, in base ai trattati del 12 maggio 1881 e dell'8 giugno 1883, nella Régence di Tunisi, e del 30 marzo 1912 nella zona francese del Marocco a guidare i due paesi, ancora immersi in una «civiltà teocratica», sulle strade della civiltà del progresso attraverso l'introduzione di un'idea di *nazionalità* che, libera da ogni dipendenza religiosa, avrebbe favorito un'evoluzione nel quadro delle concezioni occidentali⁵⁰.

⁴⁸ N. Berman, *Les ambivalences impériales*, cit., p. 142.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Mémoire présenté au nom du Gouvernement de la République française*, in *Affaire des Décrets de nationalité en Tunisie et au Maroc*, Cour permanente de justice internationale (CPJI), série C, n. 2, p. 3.

Gli stessi orientamenti relativamente al compito della Francia di guidare verso una civiltà superiore vennero espressi in occasione del Congrès de l'Afrique du Nord del 1908. Si veda ad esempio la relazione tenuta da M. René Millet, ambasciatore francese, che pur riconoscendo la passata grandezza dell'Islam, dichiara che «bisogna tendere la mano alle nostre popolazioni musulmane per guidarle decisamente con noi sulle vie della civiltà»; cfr. M. René Millet, *Si l'Islam est incompatible avec la civilisation moderne*, in Congrès de l'Afrique du Nord tenu à Paris du 6 au 10 Octobre 1908, I, Paris, 1909, p. 22.

In tal modo, osservava M. René Millet in un altro intervento allo stesso

I paesi musulmani non avevano – si legge nel *Mémoire* – alcuna idea di nazionalità, in quanto essi formavano una sola nazione e una sola nazionalità. Pertanto il musulmano era soggetto al sovrano del paese musulmano dove risiedeva. Se avesse abbandonato quel paese, sarebbe stato soggetto ad un nuovo sovrano. Una volta costituito il Protettorato francese, «i principi antichi dovevano evolvere». Era infatti compito del Protettore guidare progressivamente il Protetto verso le concezioni della civiltà moderna e «all'affermazione del concetto di nazionalità, base e sostanza dell'indipendenza dello stato»⁵¹.

Con queste enunciazioni vengono delineati gli aspetti *istituzionali* del processo di colonizzazione che si afferma imponendo al paese dominato le forme dello stato nazionale – del tutto estraneo, come vedremo, ai paesi musulmani – e l'ideologia della nazionalità che struttura il senso di appartenenza e di dipendenza dalla nuova forma-stato. Il *Mémoire* aggiunge infatti: «D'ora innanzi, che l'individuo sia nato in Tunisia o all'estero da un padre tunisino o, se il padre è sconosciuto, da una madre tunisina, egli è tunisino e, pertanto, *soggetto alla protezione diplomatica francese...*»⁵².

L'ambivalenza del discorso coloniale si mostra così compiutamente attraverso quella che Berman definisce una relazione di «sdoppiamento»: da una parte, esso si riferiva infatti al rapporto di costruzione dell'indigeno non europeo per farne un essere «umano» e successivamente un cittadino e, dall'altra, individuava il cammino che un

Congrès, si sarebbe costruita una «Francia africana», che non sarebbe stata solo «un insediamento lontano, più o meno discutibile, ma il prolungamento della madre patria, sull'altra riva del Mediterraneo», *ibidem*, p. 69.

⁵¹ *Ibidem*, p. 4.

⁵² *Ibidem*, p. 5. La Francia riteneva di poter imporre la nazionalità francese anche ai soggetti britannici in Tunisia e in Marocco. L'Inghilterra si oppose e la Francia ricorse alla Cour permanente de justice internationale chiedendo di riconoscere che la legislazione francese in materia di nazionalità era una questione esclusivamente di ordine interno. Ma la Cour respinse la richiesta francese. Cfr. CPJI, *Avis Consultatif*, n. 4, Deuxième session (extraordinaire), Le 7 février 1923, p. 32.

paese non europeo avrebbe dovuto percorrere per giungere all'indipendenza nell'ambito di una comunità internazionale dominata dal diritto internazionale europeo, ma solo quando il colonizzato fosse stato disciplinato e pienamente assimilato al colonizzatore⁵³.

⁵³ Cfr. *Conclusions finales du Gouvernement français*, in *Discours prononcés et documents lus devant la Cour*, CPJI, Série C, n. 2, 1923, dove si può leggere che la Cour permanente de justice internationale avrebbe dovuto stabilire, se non uno statuto completo, almeno una regola generale di principio, ispirata allo scopo più elevato del protettorato che «non comporta assolutamente, nel pensiero del protettore, un'annessione mascherata, ma principalmente un'opera di civiltà» e «che per ottenere questo risultato è necessario che sia acquisito, per il riconoscimento del protettorato, l'assenso delle nazioni a tutte le misure che realizzano in una feconda unità la comunità di legislazione tra i due paesi protettore e protetto, e l'assimilazione progressiva del protetto ai costumi e alle leggi del paese protettore», p. 242 (corsivo nostro). In proposito cfr. N. Berman, *Les ambivalences impériales*, cit., p. 152.

DECOSTRUIRE I CONCETTI DI UMANITÀ E DI NATURA UMANA

1. Il paradigma occidentale. Natura umana e differenze culturali

1.1. Natura umana ed egemonia occidentale

La filosofia stoica, che si protrasse dall'antichità romana fino alla prima età moderna, riteneva che vi fosse una sola natura comune a tutti gli esseri umani – *una sola natura umana* – sia dal punto di vista materiale, sia dal punto di vista spirituale. Ma la scoperta del Nuovo Mondo, e la conseguente constatazione della incommensurabile diversità dei costumi, indusse a ritenere che per alcuni di essi l'evoluzione fosse ancora a uno stadio iniziale¹ e che fosse pertanto lecito ai conquistatori spagnoli guidare gli indios lungo il cammino che conduceva verso la civiltà: la sola possibile, quella occidentale. Dunque i diritti dei popoli – tra i quali il *dominium*, ossia il diritto di proprietà delle terre – furono concepiti fin dall'inizio come limitati e condizionati dalla necessità di dispiegarsi secondo il modello della civiltà occidentale. La difesa (del tutto strumentale) del diritto alla vita, la rivendicazione del diritto universale di circolazione (nelle terre degli indios) e la rivendicazione del diritto di propagandare la fede cristiana

Questo capitolo è apparso con il titolo «Abbandonare la natura umana? Verso una democrazia multiculturale», nel volume «Indagine sulla natura umana», a cura di M. Galletti e S. Vida, Roma, Carocci, 2011. Viene qui ripubblicato con ampie modifiche.

¹ F. de Vitoria ricorse alla distinzione aristotelica tra «potenza» e «atto» per spiegare il diverso grado di civiltà degli indios del Nuovo Mondo. Essi avevano sicuramente l'uso della ragione («habent pro suo modo usum rationis»), ma la «potenza» che non si esprime nell'atto è vana («frustra est potentia, quae non reducitur ad actum»); cfr. F. de Vitoria, *Relectio de Indis. La questione degli indios* (1539), Bari, Levante, 1996, p. 30.

nei territori del Nuovo Mondo furono i titoli legittimi della conquista. Si affermò così un paradigma – *uniformità della natura umana e diversi livelli di evoluzione che legittimano l'egemonia occidentale* – che si sarebbe riprodotto e imposto compiutamente nell'età del colonialismo del secolo XIX.

1.2. La condizione servile degli indios. Una diversa umanità

Come è noto la scoperta del Nuovo Mondo rappresentò il campo problematico nel quale si affrontarono diverse concezioni intorno al concetto di umanità.

La rappresentazione degli indios formulata da Juan Ginés de Sepúlveda costruì un paradigma finalizzato alla legittimazione della conquista.

Il punto di partenza fu costituito dalla descrizione delle differenze rispetto ai costumi e alle istituzioni dei popoli cristiani. Assumendo questo criterio gli indios furono rappresentati come «omuncoli nei quali a stento potresti trovare vestigia d'umanità»². Essi «non hanno alcuna dottrina, ma nemmeno fanno uso della scrittura», «non hanno alcuna memoria della storia passata». Inoltre «non hanno leggi scritte ma certi istituti e costumi barbari». Gli indios erano «invischiati in ogni genere di intemperanza e disonesta libidine». Infine «si nutrivano di carne umana e conducevano con tanta ferocia le guerre, che quasi continuamente combattevano tra loro»³.

Questa limitata umanità induce Sepúlveda a ritenere che anche le loro costruzioni siano solo opere paragonabili alle creazioni meccaniche delle api e dei ragni⁴ (!).

Rispetto a questa condizione degli indios la servitù naturale, teorizzata da Aristotele parrebbe la conseguenza inevitabile. In realtà i dibattiti dell'epoca, le *Relectiones* di

² J.G. de Sepúlveda, *Democrates secundus sive de justis belli causis*; trad. it. *Democrate secondo ovvero sulle giuste cause di guerra*, a cura e con un saggio di D. Taranto, Macerata, Quodlibet, 2009, p. 55. L'opera fu probabilmente composta tra il 1544 e il 1545.

³ *Ibidem*.

⁴ Cfr. l'ottima *Introduzione* di D. Taranto a J.G. de Sepúlveda, *Democrate secondo*, cit., p. XXXVIII.

Vitoria inducono Sepúlveda ad introdurre una prospettiva diversa⁵. Egli distingue infatti tra le posizioni dei filosofi, che fanno della servitù la conseguenza di una «congenita ottusità e costumi inumani e barbari», e quelle dei giuristi che la riconducono al diritto delle genti, al diritto civile e alla forza degli uomini. Ma su quale fondamento si può raggiungere questa conclusione?

Il paradigma costruito da Sepúlveda si sviluppa qui in una direzione che assume dogmaticamente la dottrina giusnaturalistica della tradizione cristiano-cattolica. La condizione degli indios gli appare infatti una costante violazione delle leggi di natura, che vengono identificate con le leggi divine. È questa visione pre-moderna e dogmatica che diviene infine il fondamento della conquista.

1.3. La conquista dell'umanità

Il *Democrate secondo* di Sepúlveda è un'opera di grande erudizione che si avvale della tradizione dottrinale della Chiesa cattolica per legittimare l'assoggettamento degli indios. Particolare rilievo assume l'opera di Agostino nella quale Sepúlveda ritrova la liceità del dominio sui peccatori. «Assai utilmente – afferma Agostino – è vinto colui al quale viene strappata la licenza di peccare, mentre nulla è più infelice che la felicità dei peccatori»⁶.

In ciò consiste dunque l'opera della carità cristiana: nel sottrarre al peccato il peccatore, nel rendere la sua natura conforme alle leggi di natura, ossia alle leggi divine, alle leggi del Dio cristiano.

La carità cristiana diviene così il mezzo per conquistare la *vera umanità*: resi «cultori del vero Dio», gli indios sarebbero «resi da barbari a stento uomini, umani e civili secondo le loro capacità»⁷.

⁵ D. Taranto, *Introduzione*, cit., p. XLI.

⁶ Augustinus, *Epistula Ad Marcellum*, 138, 2, 14 (PL 33, col. 531), cit. da D. Taranto, *Introduzione*, cit., p. 97.

⁷ J.G. de Sepúlveda, *Democrate secondo*, cit., p. 97.

Così il disegno giunge a compimento: se quei barbari rifiutassero «il comando dei cristiani», potrebbero «con buon diritto» essere debellati a causa dei loro infami delitti e *inumanità* e potrebbero pertanto raggiungere il massimo bene se, obbedendo a uomini buoni, «umani e cultori della vera religione», fossero ricondotti all'«integrità, umanità e pietà»⁸. La carità cristiana riduce «in nostro potere» i peccatori che operano contro le leggi di natura ritraendoli «dal precipizio anche nolenti»⁹.

1.4. *Quale barbarie? Il cannibalismo e la forza dei costumi. Ragione e senso comune*

Qualche decennio più tardi del *Democrate secondo*, Michel de Montaigne avrebbe capovolto la legittimità della conquista del Nuovo Mondo introducendo la prospettiva di uno sguardo diverso, assolutamente innovatore.

Il breve notissimo scritto sui *Cannibali*, la cui composizione risale al 1579-1580¹⁰ – anno della prima edizione dei *Saggi* – relativizza il concetto di «barbarie».

Se per Sepulveda la barbarie consisteva nella violazione di una legge di natura assunta dogmaticamente secondo la tradizione del giusnaturalismo cristiano-cattolico, che la identificava con la legge divina, lo scetticismo di Montaigne – che gli faceva apparire il mondo «in ogni momento molteplice e ambiguo»¹¹ – lo porta invece a riconoscere ciò che appare comune¹² al di là delle apparenti diversità.

Il capitolo dei *Saggi* dedicato ai *Cannibali* si apre con un'affermazione che Montaigne attribuisce a Pirro di fronte all'esercito romano: «Non so che barbari siano questi – poiché i greci chiamavano così tutti i popoli stranieri – ma

la disposizione di questo esercito che vedo non è affatto barbarica»¹³. Montaigne riporta questa affermazione e la commenta dichiarando che questo è il modo attraverso il quale occorre guardarsi dalle opinioni volgari e giudicare «per via della ragione» e non «secondo il senso comune».

È questa l'opposizione centrale che attraversa il breve scritto: la ragione deve giudicare autonomamente cercando – con uno sforzo incessante che si alimenta del rifiuto di accettare opinioni, dottrine, teorie senza vagliarne il fondamento – di opporsi al senso comune che struttura le nostre convinzioni e le trasforma in abitudini.

Così il saggio può approdare alle famose conclusioni che rappresentano i principi della nuova disciplina dell'antropologia culturale. Non vi è nulla di «barbaro» nelle nazioni del Nuovo Mondo, «se non che si chiama barbarie ciò che non è nei nostri costumi»¹⁴. Mentre al contrario le opinioni e le abitudini del paese in cui siamo rappresentano il «criterio di verità e di ragione». Noi abbiamo «la religione perfetta, il governo perfetto, l'uso perfetto e compiuto di ogni cosa»¹⁵.

È un esempio straordinario di relativismo che porta Montaigne a ripudiare ogni «orrore barbarico» con cui giudichiamo le azioni degli altri, mentre «siamo così ciechi riguardo alle nostre»¹⁶.

1.5. *Hume: scienza dell'uomo e natura umana*

Durante l'età dell'Illuminismo la riflessione sul concetto di natura umana volle assumere connotazioni scientifiche, ma non fu esente da contraddizioni che finirono col favorire il «discorso» (in senso foucaultiano) della (presunta) superiorità dell'Occidente.

⁸ *Ibidem*, p. 89.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Cfr. C. Montaleone, *Oro, cannibali, carrozze. Il Nuovo Mondo nei Saggi di Montaigne*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011, p. 138.

¹¹ *Ibidem*, p. 150.

¹² *Ibidem*, p. 147.

¹³ M.E. de Montaigne, *I Cannibali*, Viterbo, Stampa alternativa, 2005, p. 9. Il testo corrisponde al capitolo XXXI, *Dei cannibali*, in M. de Montaigne, *Saggi*, Libro I, Milano, Adelphi, 1996, pp. 268 ss.

¹⁴ *Ibidem*, p. 17.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, p. 29.

In particolare nell'illuminismo scozzese maturarono orientamenti che misero in discussione i concetti fondamentali del giusnaturalismo del secolo XVII – i concetti di «stato di natura» e «legge di natura» che furono giudicati non scientifici – e accentuarono maggiormente l'analisi del concetto di natura umana¹⁷. L'intento di D. Hume, come si legge nell'Introduzione al *Treatise of Human Nature* (1739-1740), era di realizzare una rigorosa scienza dell'uomo (*science of man*) sul fondamento dell'osservazione e dell'esperienza. Tale scienza avrebbe dovuto spiegare i principi della natura umana sulla base di una cauta osservazione (*cautious observation*) della vita umana, ossia della condotta degli uomini nella vita comune (*in company*), negli affari e nei piaceri. Su questo fondamento si sarebbe potuto sperare, secondo Hume, di dar vita a una scienza che non sarebbe stata inferiore in certezza, e che sarebbe stata superiore in utilità, a ogni altra dell'umana comprensione¹⁸ e che avrebbe costituito una solida base per le altre scienze strettamente legate alla natura umana (la logica, la morale, la critica e la politica). Il centro dell'attenzione si andò così spostando dall'uomo nello stato di natura all'uomo nella società, all'individuo organizzato all'interno di gruppi sociali. Tuttavia, come osserva E. Keene, questa prospettiva portò inevitabilmente anche a uno spostamento dell'attenzione dalle leggi di natura e dalle enunciazioni dei diritti naturali ai contrasti e alle differenze tra *civilizzati* e *barbari*. In altri termini, se, da un lato, si affermò la concezione dell'uniformità della natura umana, dall'altro si individuarono i diversi gradi di progresso verso una comune civilizzazione¹⁹. Questi

¹⁷ E. Keene, *International Political Thought: A Historical Introduction*, Cambridge, UK, Polity Press, 2005, p. 136.

Sull'idea di natura umana durante l'età dell'Illuminismo e la possibilità di universalizzare i principi dei Lumi sul fondamento di una uniforme natura umana cfr. I. Berlin, *Il legno storto dell'umanità. Capitoli della storia delle idee*, Milano, Adelphi, 1994, pp. 112 ss.

¹⁸ D. Hume, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* (1739-1740), a cura di E.C. Mossner, New York, Penguin Books, 1969, p. 46.

¹⁹ E. Keene, *International Political Thought: A Historical Introduction*, cit., p. 136.

elementi emergono con particolare evidenza nell'opera di Hume. Secondo Hume «la natura umana resta sempre la stessa nei suoi principi e nelle sue operazioni»²⁰. In questa prospettiva, era la storia a confermare immancabilmente il riscontro dell'uniformità della natura umana. Vi è in questa tesi una sorta di ragionamento a priori²¹, giacché Hume non dubita affatto che

se un viaggiatore, tornando da un paese lontano, ci raccontasse di uomini completamente diversi da tutti quelli che noi abbiamo sempre conosciuto privi di avarizia, di ambizione o spirito vendicativo [...] noi scopriremmo immediatamente [...] la sua falsità e scopriremmo che è bugiardo con la stessa certezza che se avesse infarcito la sua narrazione con storie di centauri e di dragoni, di miracoli e di prodigi²².

Secondo Hume, sono le passioni – «l'ambizione, l'avarizia, l'amor proprio, la vanità, l'amicizia» – che si ripetono presso tutti i popoli a dimostrare che «l'umanità è [...] la stessa, in tutti i tempi e in tutti i luoghi»²³.

L'analisi empirica rivelava tuttavia delle innegabili diversità di cui occorreva rendere ragione. In Hume ritroviamo l'importante distinzione tra cause fisiche (come in Montesquieu) e cause morali²⁴, alle quali egli attribuiva un peso

²⁰ D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano. Sez. VIII Libertà e necessità* (1748), in Id., *Opere filosofiche*, vol. 2, Roma-Bari, Laterza, 1992, p. 89.

²¹ E. Keene, *International Political Thought: A Historical Introduction*, cit., p. 150.

²² D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, cit., p. 90.

²³ *Ibidem*, p. 89.

²⁴ Scriveva Hume: «Differenti ragioni sono attribuite a questi caratteri nazionali; mentre alcuni li spiegano in base a cause morali, altri in base a cause fisiche. Con cause morali intendo tutte le circostanze che sono idonee ad operare sulla mente come motivi o ragioni, e che ci rendono abituale uno specifico insieme di maniere. Di questo tipo sono la natura del governo, le rivoluzioni degli affari pubblici, l'abbondanza o la penuria in cui le persone vivono, la situazione della nazione con riferimento ai suoi vicini e simili circostanze. Con cause fisiche intendo quelle qualità dell'aria e del clima, che si suppone operino insensibilmente sul carattere, alterando il tono e il comportamento del corpo [...] Che il carattere di nazione dipenda maggiormente da cause morali deve

maggiore per spiegare la diversità dei popoli. Su queste basi Hume giunse a formulare lo sconcertante «sospetto» che «i neri [...] fossero naturalmente inferiori ai bianchi»²⁵. Emergeva così la contraddizione, destinata a rimanere irrisolta, tra la proclamazione dell'uniformità della natura umana e la constatazione dell'esistenza di differenti gradi di sviluppo. È su queste ambivalenze che si imporrà nel secolo successivo il paradigma del primato occidentale.

1.6. Rousseau: natura umana come identificazione con l'altro

Tra gli autori dell'età dei Lumi giova soffermarsi sulla complessità sul pensiero di J.J. Rousseau che, da un lato, sottolineò l'uniformità dei sentimenti propri della natura umana e, dall'altro, mise in luce l'insorgere di forme di prevaricazione e di oppressione originate dalla negazione di quei sentimenti universali.

J.J. Rousseau fondò il riconoscimento dell'universalità della natura umana sulla base di un sentimento comunemente condiviso. Questa universalità fu il criterio opposto da Rousseau alle alterazioni e alle deformazioni della natura umana prodotte dal vivere civile. Nella magistrale ricostruzione del suo pensiero, Lévi-Strauss ritrova in

essere evidente all'osservatore più superficiale; poiché una nazione non è che una collezione di individui e i comportamenti degli individui sono frequentemente determinati da queste cause», in D. Hume, *Of National Characters* (1772), in Id., *Political Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 78-79. Cfr. ancora E. Keene, *International Political Thought: A Historical Introduction*, cit., p. 152.

²⁵ D. Hume, *Of National Characters* (1772), cit., p. 86. Anche Montesquieu affermava: «Gli individui in questione sono neri dalla testa ai piedi, ed hanno il naso così schiacciato che è quasi impossibile compatirli.

Non ci si può convincere che Dio, il quale è un essere molto saggio, abbia posto un'anima, e soprattutto un'anima buona, in un corpo tanto nero [...] È impossibile per noi supporre che essi siano uomini, perché, se li supponessimo tali, si potrebbe cominciare a credere che noi stessi non siamo cristiani», in Ch. de Secondat de Montesquieu, *Lo spirito delle leggi* (1748), a cura di S. Cotta, Parte terza, Libro quindicesimo, Capo V, *Della schiavitù dei negri*, I, Torino, UTET, 1965, pp. 409-410.

questa universalità l'origine e il fondamento dell'etnologia. All'uomo appartiene una *facoltà universale*, connotata originariamente da attributi contraddittori, in quanto è a un tempo naturale e culturale, affettiva e razionale, animale e umana. Tale facoltà è la *pietà*, che deriva dall'*identificazione con l'altro*, con qualsiasi uomo, proprio in quanto «è un uomo, anzi un essere vivente, dal momento che è vivente»²⁶. La pietà rappresenta per Rousseau una *virtù naturale universale* in grado di temperare «la ferocia dell'amor proprio» o «l'istinto di autoconservazione» con «un'innata ripugnanza a veder soffrire il proprio simile»²⁷. Questa virtù è tanto più universale in quanto precede ogni riflessione. Lévi-Strauss mette in luce la profondità del pensiero di Rousseau sottolineando come questo pensatore abbia enunciato l'identificazione dell'uomo con gli altri uomini *al di là dell'uomo*, ossia sul fondamento dell'identificazione con tutto ciò che vive e soffre. Con la soppressione di questo legame originario ha preso avvio un circolo vizioso che ha progressivamente separato dagli uomini altri uomini e ha infine affermato la superiorità di una minoranza sempre più ristretta. Rousseau ha denunciato lucidamente questo meccanismo di esclusione sul fondamento del riconoscimento di un'identica natura umana portata originariamente a identificarsi con ogni forma di vita. Conclude pertanto Lévi-Strauss, riprendendo l'insegnamento di Rousseau: non può esserci giustificazione per la sola colpa veramente inespugnabile dell'uomo, «che consiste nel credersi durevolmente o temporaneamente superiore, e nel trattare altri uomini come oggetti: avvenga ciò in nome della razza, della cultura, della conquista, della missione o semplicemente dell'espedito»²⁸.

²⁶ C. Lévi-Strauss, *Jean-Jacques Rousseau, fondatore delle scienze dell'uomo*, in Id., *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Torino, Einaudi, 1967, p. 90.

²⁷ J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini* (1754), in Id., *Scritti politici*, I, Bari, Laterza, 1971, p. 162.

²⁸ C. Lévi-Strauss, *Jean-Jacques Rousseau, fondatore delle scienze dell'uomo*, cit., p. 95.

1.7. Dalla civiltà alle civiltà

Dalla breve ricostruzione effettuata è apparso evidente che il pensiero illuminista, da una parte, esercitava un approccio normativistico che commisurava la realtà della società e dei suoi ordinamenti sociali e politici al criterio valutativo di una universale natura umana e, dall'altra, praticava un approccio empirico all'analisi della natura umana così come essa poteva realmente essere riscontrata. Si apriva pertanto un nuovo orizzonte per la civiltà occidentale, che avrebbe trovato proprio nel riconoscimento della diversità il fondamento di legittimazione per un intervento volto a controllare e a determinare i processi di sviluppo degli altri popoli. In un importante saggio di «storia dei concetti» Lucien Febvre ha ripercorso la storia del concetto di civiltà. Esso non è rintracciabile nelle fonti in lingua francese prima della seconda metà del secolo XVIII, quando fu introdotto e assunse sia il significato di un'ascesa verso la ragione, sia quello di un'idea morale di giustizia. Negli anni della rivoluzione francese il termine si diffuse e si impose sul fondamento di una filosofia del progresso. Ma tra la fine del Settecento e la prima metà dell'Ottocento le scienze naturali ed etnografiche, i grandi viaggi e i resoconti di famosi viaggiatori relativizzarono l'idea di civiltà e introdussero l'idea di «civiltà al plurale». Questa prospettiva, scrive Febvre, rappresenta l'inizio «di quel lungo processo di specializzazione, di quella grande messa a punto relativistica delle idee 'universali' del secolo XVIII che sta avvenendo parallelamente nel campo della storia, dell'etnografia e della linguistica»²⁹. Infine il concetto di civiltà subì una scissione tra una considerazione di tipo empirico e un'interpretazione di tipo scientifico. La prima ammetteva che ogni gruppo umano possedesse una civiltà; la seconda sosteneva la superiorità dei popoli bianchi dell'Europa occidentale e dell'America settentrionale³⁰.

²⁹ L. Febvre, *Civiltà: evoluzione di un termine e di un gruppo di idee* (1930), in Id., *Problemi di metodo storico*, Torino, Einaudi, 1982, p. 31.

³⁰ *Ibidem*, p. 45.

1.8. Egoismo umano e natura umana

Questi orientamenti sono facilmente riscontrabili nella prospettiva dell'utilitarismo. Gli utilitaristi si basavano su certi immodificabili principi della natura umana: non i «diritti naturali», bensì l'inclinazione universale a cercare il piacere e a fuggire il dolore³¹. Queste tesi si ritrovano, ad esempio, nello scritto di James Mill, *Essay on Government*³², nel quale l'immutabile fattore dell'egoismo umano viene contrapposto alle abitudini condizionate storicamente (considerate secondarie). Questa prospettiva venne assunta da Mill nel delineare la sua filosofia della storia in *The History of British India*. Il criterio dell'utilità divenne così il termine di raffronto del grado di civiltà raggiunto dalle differenti società, all'apice delle quali egli pose l'Europa del suo tempo. Sulla base di questo criterio Mill ritenne pertanto di poter valutare il livello di civiltà raggiunto dalla società hindu, che egli definì di tipo *stazionario*³³. Egli pensò comunque che vi fosse una via che tutte le nazioni inevitabilmente debbono seguire nella loro evoluzione³⁴.

Uno degli elementi ricorrenti nella riflessione politica e giuridica del secolo XIX sul problema della civiltà fu infatti la distinzione tra la civiltà come *evento*, ossia come una condizione già acquisita, oppure come *processo* verso un obiettivo non ancora raggiunto³⁵. L'evento della civiltà era

³¹ J.W. Burrow, *Evolution and Society. A Study in Victorian Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 24.

³² J. Mill, *Essay on Government* (1820), Cambridge, Cambridge University Press, 1937.

³³ Mill descrive così la società hindu: «The Hindus have, through all ages, remained in a state of society too near the simplicity and rudeness of the most ancient times», in J. Mill, *The History of British India* (1817), I, London, Routledge, 1997 (reprint of the 1858 edition), p. 173. Sulla portata di *The History of British India* come l'opera che contribuì a creare il «discorso» della legittimazione della presenza coloniale britannica in India cfr. G. Giuliani, *Beyond Curiosity. James Mill e la nascita del governo coloniale britannico in India*, Roma, Aracne, 2008.

³⁴ J.W. Burrow, *Evolution and Society*, cit., p. 47.

³⁵ E. Keene, *Beyond the Anarchical Society: Grotius, Colonialism and Order in World Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 114.

già stato conseguito dagli stati europei e dall'Unione degli stati americani che avevano pertanto piena legittimazione per portare un buon governo a popoli non ancora civilizzati e per promuovere il commercio come fondamento per il conseguimento di un progresso economico e tecnologico. In breve: si affermava che fosse nell'interesse della civiltà mondiale la diffusione universale dei principi del diritto, dell'ordine e delle libertà propri del mondo e della civiltà occidentale³⁶.

1.9. Diritto internazionale e civiltà occidentale

Si apriva così la prospettiva che avrebbe portato all'affermazione del colonialismo occidentale, la cui legittimazione sarebbe stata fondata sull'idea di «popoli civili» europei e americani. L'idea di civiltà era connessa all'appartenenza alla comunità dei popoli che si riconoscevano nei principi del diritto internazionale considerato come l'espressione della coscienza dei popoli europei. Questo diritto era considerato universale e avrebbe pertanto potuto essere esteso – in realtà imposto – a tutti i popoli a prescindere dalle loro culture e dalle loro appartenenze religiose. Era una visione che negava le analoghe pretese di universalità di altre grandi civiltà giuridiche, come quella islamica e quella cinese. Nella realtà fu il commercio, come venne esplicitamente affermato al Congresso di Berlino del 1884-1885, la via attraverso la quale si sarebbe dovuto diffondere la civiltà occidentale³⁷.

Il confronto con l'«alterità» produsse diverse conseguenze; in particolare, da un lato, 1) il diritto internazionale, in quanto espressione della coscienza scientifica degli stati occidentali, venne limitato a questo sistema di stati e differenziato da altri sistemi giuridici. Così, ad esempio, si

afferma che il diritto internazionale apparteneva alle nazioni cristiane e non poteva essere esteso e applicato alle nazioni maomettane³⁸. Dall'altro lato, 2) la proclamata superiorità del diritto internazionale europeo – cristiano, ariano – incentrata sull'idea di sovranità dello stato, ammise tuttavia la necessità di un trattamento «umanitario» per le popolazioni «non civilizzate» e riconobbe ai nativi la titolarità di diritti dell'uomo. In breve: nel secolo XIX i diritti dei popoli non espressero il riconoscimento della loro autodeterminazione, né tanto meno della proprietà delle loro risorse naturali, bensì solo il riconoscimento della titolarità ad un trattamento umanitario.

Le fasi che abbiamo brevemente tratteggiato – dalla prima età moderna, all'età dell'illuminismo, alla fase storica del colonialismo – furono infine seguite dal tramonto dell'età coloniale e dalla crisi del paradigma che aveva tentato di coniugare la «certezza» di un'universale natura umana con la constatazione delle diversità culturali. Al fondo di questo paradigma era infatti racchiusa la *rappresentazione della natura umana secondo una prospettiva eurocentrica* che aveva legittimato l'egemonia occidentale sulla base della presunta arretratezza delle altre civiltà. La rivendicazione del riconoscimento delle altre civiltà e culture dopo la fine della stagione del colonialismo impone la necessità di abbandonare l'idea di una natura umana concepita secondo i criteri occidentali, e di costruire una nuova rappresentazione dei rapporti tra le culture, introducendo una prospettiva che assuma un diverso fondamento. A questa nuova prospettiva rivolgeremo ora la nostra attenzione.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Y. Onuma, *When was the Law of International Society Born? An Inquiry of the History of International Law from an Inter-civilizational Perspective*, in «Journal of the History of International Law», 2, 2000, p. 44.

³⁸ H. Wheaton, *Elements of International Law: with a Sketch of the History of the Science* (1836), Union, NJ, The Lawbook Exchange, 2002, p. 45.

2. *Un rapporto di complementarità tra l'universalismo psichico e la pluralità culturale*

2.1. *Vita umana, unità psichica e diversità culturale*

Se a livello internazionale, dopo la fine del colonialismo, si dovrà giungere necessariamente – per conseguire una durevole coesistenza pacifica – ad un approccio «interciviltà» nei rapporti tra i diversi sistemi giuridici e politici, fondato sulla mutua accettazione delle differenti civiltà, sul piano del diritto interno degli stati la presenza di una pluralità di valori e di culture potrà sussistere solo individuando un fondamento comune da tutti condiviso, che consenta di realizzare un processo di integrazione e di reciproco riconoscimento. Ma quale fondamento? In un testo di alcuni anni fa, R. Dworkin, interrogandosi sulle possibilità della democrazia, osservava che essa dovrebbe assumere, come fondamento condiviso, due principi:

il primo principio afferma che *ogni vita umana* ha un suo particolare *valore*. Ha valore come potenzialità ed è importante che riesca a realizzare il suo potenziale.

Il secondo principio afferma che ogni persona è (o meglio: dovrebbe essere) responsabile della realizzazione della propria vita. Questa responsabilità include *il fatto di giudicare e scegliere (liberamente) che tipo di vita condurre per realizzarsi*.

Questi due principi sono le condizioni necessarie del rispetto della *dignità* di ogni essere umano³⁹. Il primo principio corrisponde all'ideale dell'uguaglianza, il secondo all'ideale della libertà. Si potrebbe dire che il primo rappresenta la condizione del secondo. Se si riconosce *il valore oggettivo di ogni vita umana*, a prescindere da interpretazioni ideologiche o culturali, non si introdurranno quelle discriminazioni che derivano dalla negazione dei diritti connessi, ad esempio, alla concessione della *cittadinanza*.

³⁹ R. Dworkin, *La democrazia possibile. Principi per un nuovo dibattito politico*, Milano, Feltrinelli, 2006, p. 29.

Le implicazioni di questa negazione sono assai gravi, in quanto il rifiuto dei diritti crea una condizione di inferiorità giuridica che inevitabilmente si traduce in un giudizio di inferiorità antropologica, che equivale ad affermare che un soggetto non ha diritti perché non è come noi. *Il riconoscimento del valore oggettivo della vita* di ogni essere umano è invece la condizione che consente di scegliere liberamente il tipo di vita da condurre, anche un tipo di vita culturalmente diversa da quella degli individui che appartengono alla maggioranza.

Il *riconoscimento del valore oggettivo di ogni vita umana*, ossia la tutela della sua dignità, comporta il trattamento di ogni individuo con *la stessa considerazione e rispetto*. La garanzia della dignità così concepita esclude un concetto di uguaglianza solo formale (ossia di uguaglianza come «uguale trattamento», che lascia inalterate le disuguaglianze), e comporta invece un concetto di uguaglianza sostanziale (ossia di uguaglianza come «trattamento come uguali», con la medesima considerazione e rispetto per la diversa condizione di ogni essere umano).

Questa seconda concezione dell'uguaglianza prende atto delle differenze – ad esempio, relativamente alle concezioni della salute e della malattia – e richiede l'erogazione di trattamenti prevalentemente rivolti a superare le condizioni di disuguaglianza. È secondo questa prospettiva che va infatti affrontato, ad esempio, il rapporto «cura-disuguaglianza».

Questa concezione intende, sulla base del concetto di uguaglianza precedentemente enunciato, porre le condizioni per un superamento di ogni situazione di razzismo, discriminazione, marginalità.

Ma *l'organizzazione del sapere occidentale tende ad imporre ed applicare i propri criteri*. Ogni disciplina, come ha scoperto Foucault, ha un suo proprio «discorso», ossia un proprio paradigma che formula una precisa concezione della malattia, della salute, della normalità e della patologia.

Questa mentalità – residuo dell'epoca coloniale – non è del tutto superata, per cui certe manifestazioni, che ci appaiono patologiche secondo i nostri criteri, sono in realtà del tutto fisiologiche secondo altre culture. Per il medico

infatti il corpo del paziente è in genere considerato nella sua realtà strettamente biologica senza considerare in alcun modo la realtà culturale di provenienza⁴⁰. *La prospettiva del riduzionismo biomedico non consente infatti di comprendere quanto sia rilevante «il significato che i pazienti attribuiscono alla propria esperienza di malattia»⁴¹.*

La malattia richiama una fitta trama di parole, di concezioni della realtà e di immagini del corpo. Ciò implica una riflessione critica sul concetto di «cultura» che dovrebbe essere interpretata – come avvertono i contributi più consapevoli di antropologia culturale e di antropologia medica – non in termini «essenzialistici», bensì processuali, ossia all'interno di una dimensione relazionale che coinvolga i pazienti, i soggetti per loro più significativi e gli operatori sanitari.

Di questa complessa realtà biologica e culturale occorrerebbe prendere coscienza nella *formazione del medico, dello psicologo, dello psichiatra, degli operatori dei servizi sociali, degli amministratori* per giungere infine a *riconoscere la normalità della diversità*. È un punto d'arrivo molto difficile da raggiungere, ma non impossibile.

Questo auspicabile risultato lascia emergere il paradosso del multiculturalismo, in quanto l'approccio *relativistico* che esso comporta – la pari legittimità che dovrebbe essere attribuita ai diversi orientamenti e comportamenti culturali – si fonda su di un *principio universale, ossia sull'affermazione dell'uguale valore che dovrebbe essere attribuito alla vita di ogni essere umano*. È lo stesso orientamento che si può riscontrare in una disciplina fondamentale, ossia nell'etnopsicoanalisi, che sostiene una complementarietà tra il postulato dell'*universalità psichica* e la *pluralità delle produzioni culturali*⁴².

⁴⁰ Cfr. I. Quaranta e M. Ricca, *Malati fuori luogo. Medicina interculturale*, Milano, Raffaello Cortina, 2012.

⁴¹ *Ibidem*, p. 25.

⁴² Come afferma una delle più significative esponenti di questo orientamento, M.R. Moro, «Da un punto di vista teorico, in effetti esiste un postulato senza il quale l'etnopsicoanalisi non avrebbe potuto costruirsi ed è il postulato dell'*universalità psichica*, in altre parole l'unità fondamentale

Tra la comprensione dell'individuo e quella della società esiste infatti, secondo G. Devereux – il padre dell'etnopsicoanalisi complementarista – un rapporto di complementarietà. «Il concetto di psichismo umano e quello di cultura – egli afferma – sono indissolubilmente collegati, sia dal punto di vista metodologico che da quello funzionale»⁴³.

Al fondamento di queste posizioni vi sono alcune tesi: in primo luogo, «l'unità psichica dell'umanità, che include un'estrema capacità di variazione»⁴⁴; in secondo luogo, l'influenza delle diverse culture, che possono determinare una grande varietà di comportamenti culturali.

In breve: sia la psicoanalisi, sia l'etnologia sono branche dell'antropologia quale è definita da Kant: «la scienza di ciò che nell'uomo è propriamente umano»⁴⁵. Così la comprensione dell'universalità psichica e il riconoscimento del valore di ogni vita umana, con l'accettazione della pluralità delle sue manifestazioni culturali, potrebbero diventare il fondamento di una società capace di comprendere l'importanza e la ricchezza della coesistenza delle diversità.

dello psichismo umano (G. Devereux, *Saggi di etnopsichiatria generale* [1970], Roma, Armando, 1978). Da questo postulato deriva la necessità di riconoscere lo stesso *statuto etico ed anche scientifico* a tutti gli esseri umani, alle loro produzioni culturali e psichiche, al loro modo di vivere e pensare, per quanto diverse e divergenti esse siano [...] l'universale è un punto di vista verso il quale tende ogni conoscenza relativa alle scienze umane senza essere mai sicuri di averlo raggiunto», in M.R. Moro, *Bambini di qui venuti da altrove*, Milano, Franco Angeli, 2005, p. XXX (corsivi nostri).

⁴³ G. Devereux, *I fattori culturali nella terapia psicoanalitica* (1953), in Id., *Saggi di etnopsichiatria generale* (1970), cit., p. 300.

⁴⁴ G. Devereux, *Cultura e inconscio* (1955), in Id., *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista*, Milano, Bompiani, 1975, p. 92.

⁴⁵ La definizione kantiana è riportata in G. Devereux, *I fattori culturali nella terapia psicoanalitica*, cit., p. 303.

RESPONSIBILITY TO PROTECT, INTERVENTO UMANITARIO E POLITICHE NEOCOLONIALI

Affrontare il tema della «responsabilità di proteggere» significa interrogarsi sulle trasformazioni odierne della sovranità degli stati, cercare di comprendere la nuova configurazione dei rapporti internazionali, tentare di definire l'ambiguo limite che intercorre tra le finalità proclamate dell'intervento «umanitario», la realtà delle politiche di affermazione egemonica delle superpotenze e le nuove forme del neocolonialismo.

1. *Comunità internazionale e sovranità: una crisi irreversibile?*

Le trasformazioni delle relazioni internazionali sono attualmente analizzate secondo differenti prospettive, tra le quali particolarmente significativa appare quella che le riconduce alla crisi della sovranità statale. È nell'ambito di questa crisi che ci proponiamo di analizzare la portata odierna degli interventi umanitari e, in particolare, della «Responsibility to Protect» (RtoP).

In un testo fortemente innovativo Anne-Marie Slaughter descrive l'attuale ordine mondiale come una realtà tridimensionale di legami tra istituzioni statali disaggregate¹. Il nuovo ordine è un sistema che include networks orizzontali e verticali che consentono la raccolta e condivisione di infor-

Questo capitolo è stato pubblicato in «Crisi della legittimità e ordine internazionale», a cura di A. Colombo, Milano, Guerini e Associati, 2012, con il titolo «Responsibility to Protect e crisi della sovranità». Viene qui ripresentato con numerose aggiunte e vaste modifiche.

¹ A.-M. Slaughter, *A New World Order*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2004, p. 15. Il nuovo ordine mondiale è, secondo l'autrice, «an order based on an intricate three-dimensional web of links between disaggregated State institutions».

mazioni, la coordinazione delle politiche, la cooperazione, l'assistenza e anche la creazione di nuove normative.

In questa interpretazione delle relazioni internazionali lo stato non sta scomparendo, ma *si sta disaggregando nelle istituzioni che lo compongono* e che interagiscono in modo crescente con le stesse controparti al di là dei confini statali. Dalla disaggregazione dello stato emergono networks transgovernativi orizzontali e verticali².

Esempi di networks orizzontali sono il G-7, G-8, G-20. Essi operano attraverso rapporti tra funzionari governativi che agiscono senza rivendicare la rappresentanza dello stato come entità unitaria. Esempi di networks verticali sono, ad esempio, i rapporti tra la Corte europea di giustizia e i giudici all'interno degli stati membri dell'UE.

A.-M. Slaughter non intende affermare che un nuovo ordine mondiale di networks intergovernativi si stia sostituendo all'esistente struttura di istituzioni internazionali, ma che piuttosto la rafforzerà o sarà ad essa complementare. Tuttavia Slaughter precisa che gli stati possono essere disaggregati per molti scopi diversi, ma essere ancora *attori unitari* in certi ambiti, ad esempio, là dove si tratti di prendere le decisioni di entrare in guerra³. In realtà si potrebbe obiettare che questa configurazione unitaria degli stati possa valere solo se riferita agli stati forti.

Si tratta ora di analizzare come possano essere considerati l'intervento umanitario o la Responsibility to Protect all'interno della rappresentazione dei rapporti disaggregati nei quali sembra essersi risolta la realtà degli stati. Nel periodo del secondo dopoguerra si è imposta la concezione di una «comunità internazionale» di cui sono parte gli stati che ne condividano i principi generali – ossia l'uguale sovranità e il rispetto dei diritti umani (come avviene per gli stati che abbiano aderito alle NU) – e che su queste basi accettino il reciproco riconoscimento e il rispetto del non-intervento.

² J.L. Cohen, *Whose Sovereignty? Empire vs. International Law*, in «Ethics and International Affairs», 18, 2004, n. 3, p. 5.

³ A.-M. Slaughter, *A New World Order*, cit., p. 19.

L'appartenenza alla comunità internazionale ha comportato ciò che qualche autore ha definito la «democratizzazione della sovranità esterna», ossia il rispetto dell'uguale sovranità degli stati, dalla quale discende da parte degli stati la rinuncia al diritto di intraprendere una guerra e la criminalizzazione della guerra di aggressione⁴.

È su queste basi che gli stati hanno accettato, in linea di principio, la limitazione della loro sovranità nelle relazioni internazionali. Appare così evidente come il concetto di sovranità non delinei unicamente una precisa realtà. Infatti nella condizione interna degli stati la sovranità è limitata dai principi espressi dal diritto costituzionale, mentre nella realtà internazionale la sovranità si mostra disaggregata in una miriade di networks di relazioni intergovernative e, insieme, appare limitata dai principi del diritto internazionale.

È in questo contesto che si pone il problema di quali azioni intraprendere nel caso in cui un regime autoritario si imponga contro istituzioni democratiche, o ne ostacoli l'emergenza, o attenti al diritto alla vita dei propri cittadini.

Un esempio significativo è rappresentato dalla decisione assunta nel 1997 dalla organizzazione degli stati americani (OAS) per emendare la Carta costitutiva allo scopo di poter sospendere un membro dell'organizzazione il cui governo democratico fosse stato rovesciato con la forza. È un esempio di come gli stati possano legare il riconoscimento di uno stato alla protezione della sovranità popolare interna⁵. È altresì un esempio di come un'unione regionale possa essere composta da stati che si accordino sul rifiuto del rovesciamento di una democrazia con la forza e riconoscano *il legame necessario tra sovranità popolare e sovranità esterna*.

Ma sul piano delle relazioni internazionali non esistono contropoteri in grado di limitare una superpotenza, che intraprenda un intervento militare unilaterale contro un altro stato per ragioni che vengano definite «umanitarie» (per prevenire un genocidio, o la pulizia etnica, o un crimine contro

⁴ J.L. Cohen, *Whose Sovereignty?*, cit., p. 19.

⁵ *Ibidem*, p. 20. La Carta dell'OAS è consultabile in www.oas.org/juridico/english/charter.html.

l'umanità). In questo senso le considerazioni «realistiche» di C. Schmitt, che definisce utopistico e ideologico il diritto «cosmopolitico» sono certamente condivisibili.

Non esiste nel diritto internazionale un «diritto di intervento umanitario», per cui rimane solo il vago discorso «cosmopolitico» morale dei diritti umani – alla vita, alla sicurezza ecc. – che si presta alle peggiori strumentalizzazioni per l'affermazione di interessi unilaterali di potenza.

I principi del diritto internazionale e, in particolare, il riconoscimento dell'uguale sovranità, vengono costantemente violati sulla base di una strumentalizzazione del diritto «cosmopolitico»⁶. In breve: *il diritto «cosmopolitico» può essere utilizzato per legittimare le violazioni del diritto internazionale*⁷.

⁶ *Ibidem*, p. 21.

⁷ Cfr. M. Koskenniemi, «*The Lady Doth Protest Too Much*». Kosovo, and the Turn to Ethics in International Law, in «The Modern Law Review», 65, 2002, n. 2. In questo testo Koskenniemi introduce, nell'analisi del diritto internazionale, la prospettiva schmittiana della distinzione tra normalità giuridica e stato di eccezione e la concezione secondo cui la normalità dipende da colui che può decidere nello stato di eccezione.

Facendo riferimento alle bombe della Nato sulla Serbia nel 1999, Koskenniemi sottolinea che questi bombardamenti hanno costituito l'eccezione «che ha rivelato, in un solo momento, la natura dell'ordine internazionale che consiste non nella Carta delle NU, né nei principi dell'umanitarismo, ma nella volontà e nel potere di un pugno di leaders occidentali militari e civili. Il sacrificio di 500 civili è apparso allora come una riaffermazione violenta della vitalità di un ordine internazionale concreto, istituito qualche tempo dopo la Seconda guerra mondiale, e nell'ambito del quale ciò che conta come diritto, o umanitarismo, o moralità è deciso, con un'autorità conclusiva, dalle sensibilità del Sovrano occidentale (*Western Prince*)», *ibidem*, p. 171. Koskenniemi cerca di sottrarre il diritto internazionale alle strumentalizzazioni delle superpotenze: «Il diritto internazionale ritiene di poter parlare il linguaggio del discorso umanitario morale, ma questo non è parlato che da un pugno di esperti affascinati da questioni militari e tecnologiche. Le loro sensibilità morali debbono diventare la preoccupazione principale dei giuristi?», *ibidem*, p. 173.

Koskenniemi chiarisce inequivocabilmente in questo saggio che il ricorso all'etica, per legittimare come intervento *umanitario* i bombardamenti sulla Serbia, è stato essenzialmente un *atto politico* «intrapreso da coloro che hanno i mezzi per rafforzare il loro controllo sugli altri», *ibidem*. A tale prospettiva Koskenniemi oppone la cultura del *formalismo*, ossia l'insistenza sulle regole e sulle procedure, interpretandola come la soluzione

2. La guerra, l'intervento umanitario e la funzione del diritto

Molto arduo appare il compito di definire la relazione tra il diritto internazionale, la concezione della sovranità e le sue prerogative. Tuttavia non si può eludere la necessità di chiarire – nel tentativo di definire il significato dell'intervento umanitario e la nuova formulazione che esso ha assunto attraverso la RtoP – la relazione che intercorre tra il diritto internazionale e il ricorso all'uso della forza per motivi «umanitari».

In un saggio molto approfondito Nathaniel Berman ha formulato una tesi estremamente originale, in base alla quale il ruolo che il diritto esercita rispetto alla forza e, in particolare, rispetto alla guerra non consiste in una funzione di *limitazione* o di *opposizione*, bensì in una funzione di *costruzione*, ossia nella regolamentazione della guerra attraverso la creazione di una sfera giuridica separata che immunizza certe forme di violenza organizzata dalla normale sanzione legale e inevitabilmente privilegia certe manifestazioni di violenza a spese di altre. Così *la costruzione giuridica della guerra*, piuttosto che opporsi alla guerra, serve ad incanalare la violenza in certe forme di attività esercitate da certi soggetti, mentre esclude altre manifestazioni compiute da diversi attori⁸.

Berman osserva inoltre che queste costruzioni giuridiche della guerra sono del tutto contingenti, sia perché variano storicamente, sia perché sono state contestate in ogni periodo. I contenuti di queste costruzioni giuridiche sono stati pertanto difesi, contestati, trasformati nei rap-

che consente di imputare a coloro che decidono la responsabilità davanti alla comunità politica, e come la prospettiva che permette di riconoscere le istanze presentate dagli altri membri di questa comunità e che crea l'aspettativa che esse saranno prese in considerazione, *ibidem*, p. 174. È indubbiamente una soluzione debole di fronte alla durezza di chi detiene le posizioni egemoniche, ma essa esprime, secondo Koskenniemi, una strategia di resistenza e di *speranza democratica*, *ibidem*.

⁸ N. Berman, *Privileging Combat? Contemporary Conflict and the Legal Construction of War*, in «Columbia Journal of Transnational Law», 43, 2004, n. 1, p. 5.

porti tra soggetti in conflitto, tra colonizzati e colonizzatori, tra eserciti regolari e forze della guerriglia ecc. Ciò è avvenuto anche nel periodo successivo al 9/11 quando si è assistito ad una strumentalizzazione della distinzione guerra/non-guerra o tra prigionieri di guerra e criminali. Il ruolo del diritto rispetto all'uso della forza può essere pertanto quello della *costruzione*, della *contestazione* o della *strumentalizzazione*⁹.

In questa prospettiva, suggestiva appare la riformulazione da parte di Berman delle categorie tradizionali che si riferiscono al rapporto tra diritto e guerra, ossia quelle di *jus ad bellum* e di *jus in bello*. Egli osserva infatti che la dottrina dello *jus in bello* ha potuto pienamente affermarsi solo dopo che la concezione medievale dello *jus ad bellum*, ossia quella della guerra giusta, era stata abbandonata. E ora la recente ridenominazione dello *jus in bello* come «diritto internazionale umanitario» sembra riflettere, scrive Berman, «una persistente sfiducia circa la coniugazione di diritto e guerra»¹⁰. Ma la stessa sfiducia o, quanto meno, la medesima perplessità sembra ora esprimersi nei confronti dell'aggettivazione «umanitario», in quanto essa appare riferirsi ad una sorta di *immunità giuridica* per certe forme di esercizio della violenza.

Per potere legittimare l'uso della forza nello *jus in bello* lo si costruisce giuridicamente in modo diverso nelle fasi iniziali di un intervento militare o nelle fasi successive dell'occupazione, oppure esso viene formulato in modo differente da parte degli occupanti o da parte dei resistenti ecc. Berman ricorda, ad esempio, che negli anni Sessanta il ministro indiano della difesa, Krishna Menon, dichiarò che un'occupazione coloniale poteva essere considerata una sorta di «aggressione permanente». Questa espressione venne usata per legittimare nel 1961 l'intervento militare anticoloniale indiano contro Goa, dopo 450 anni di governo portoghese.

In questa prospettiva viene pertanto superata decisamente la concezione obsoleta del diritto come possibile limite della

forza. La costruzione giuridica dell'intervento militare o della guerra o dell'intervento umanitario si presta piuttosto ad una strumentalizzazione strategica che mira a legittimare l'uso della forza.

Si tratta ora di valutare, sulla base di queste premesse, il complesso paradigma all'interno del quale si pone il concetto di Responsibility to Protect.

3. Intervento umanitario e «Responsibility to Protect»

Il concetto di Responsibility to Protect risale ad alcuni documenti che ne hanno definito i lineamenti: in primo luogo, il rapporto denominato *The Responsibility to Protect* realizzato nel 2001 dalla International Commission on Intervention and State Sovereignty, che era stata istituita per iniziativa del governo canadese. Successivamente il concetto è stato sviluppato dall'High Level Panel on Threats, Challenges and Change nel rapporto del 2004 *A More Secure World: Our Shared Responsibility*. L'anno successivo queste tesi furono riprese nel rapporto dell'UN Secretary-General intitolato *In Larger Freedom: Towards Development, Security and Human Rights for All*. Infine nel settembre 2005 il concetto di RtoP fu assunto nel documento della General Assembly delle NU, *World Summit Outcome*, GA Rs. 60/1 (*Outcome Document*)¹¹.

Questi documenti tentavano di dare una risposta ai disastri umanitari della Somalia, Bosnia e Herzegovina, Rwanda, Kosovo, Darfur individuando *nuove forme di legittimità* per gli interventi umanitari. Il primo documento¹² riformulò la concezione della sovranità interpretandola non più come *controllo* sul territorio e sulla popolazione, come era nel

⁹ *Ibidem*, p. 8.

¹⁰ *Ibidem*, p. 3.

¹¹ Per questa ricostruzione cfr. C. Stahn, *Responsibility to Protect: Political Rhetoric or Emerging Legal Norm?*, in «The American Journal of International Law», 101, 2007, pp. 99 ss.

¹² Cfr. International Commission on Intervention and State Sovereignty, *The Responsibility to Protect*, 2001, disponibile in <http://www.iciss.ca/report-en.asp>.

modello Westfalia, bensì come *responsabilità* sia verso l'interno, ossia verso la popolazione, sia verso l'esterno, ossia verso situazioni di gravi violazioni dei diritti umani in altri contesti geopolitici¹³.

Fondamentale in questo primo documento della International Commission è la distinzione tra intervento umanitario e RtoP. In primo luogo, il nuovo concetto di «responsabilità» intende esprimere forme di intervento per la tutela dei *bisogni* di coloro che richiedono un sostegno, piuttosto che per la promozione degli *interessi* di coloro che intervengono. In secondo luogo, la International Commission, relativizzando la centralità del concetto di sovranità, introdusse la prospettiva secondo cui la responsabilità dovesse essere suddivisa tra lo stato nazionale e la più ampia comunità internazionale. Infine al concetto di responsabilità fu attribuito non solo il significato di intervento in situazioni di emergenza, ma anche quello di iniziative per prevenire il conflitto e di misure per realizzare la ricostruzione di un paese dopo la fine dell'emergenza¹⁴.

Al centro di questa prospettiva vi è una costante riflessione critica sul concetto di sovranità. Nel rapporto dell'International Commission essa viene infatti scomposta nei due concetti di responsabilità *interna*, ossia per la vita, sicurezza e benessere dei propri cittadini, e responsabilità *esterna* con riferimento alla comunità internazionale espressa dalle NU. Sulla base di queste premesse vengono indicate con chiarezza le condizioni nelle quali la responsabilità dello stato deve essere sostituita dalla «residual responsibility» della comunità internazionale degli stati¹⁵.

Rilevante appare anche l'individuazione dei soggetti istituzionali cui debba spettare il ruolo di supplenza rispetto ad uno stato incapace di proteggere la propria popolazione o autore, esso stesso, di crimini e di atrocità. Nel rapporto la decisione di assumere la «residual responsibility» non

viene riservata solo al Consiglio di Sicurezza, ma anche all'Assemblea Generale delle NU, ad organizzazioni regionali o a coalizioni di stati se il Consiglio non fosse in grado di intervenire. Nel documento dell'International Commission si legge infatti che, «se il Consiglio di Sicurezza respinge una proposta o non è in grado di accoglierla e mandarla a buon fine in un tempo ragionevole», allora le alternative possono essere, oltre alle prese di posizione da parte dell'Assemblea Generale, anche le azioni «within area of jurisdiction by regional or sub-regional organizations under Chapter VIII of the Charter, subject to their seeking subsequent authorization from the Security Council»¹⁶.

N. Chomsky ha osservato sarcasticamente che questa formulazione fa riapparire lo «scheletro che era nascosto nell'armadio» (*the skeleton in the closet*), in quanto la definizione della propria area di giurisdizione può essere stabilita unilateralmente solo dalle organizzazioni più forti, in particolare da parte della Nato. Questa organizzazione ha infatti stabilito che la propria «area of jurisdiction» comprendeva anche i Balcani e che si estendeva fino all'Afghanistan e oltre. In breve, secondo Chomsky, l'International Commission ha riservato alla sola Nato il diritto di intervento, aprendo la strada per il ricorso al principio della RtoP come «arma di intervento imperiale»¹⁷.

Infine la Commission individuò anche i *criteri di legittimità* che debbono essere al fondamento degli interventi conseguenti all'assunzione della «responsabilità di proteggere»: la giusta causa, la retta intenzione, il *last resort*, la proporzionalità dei mezzi, una ragionevole prospettiva di successo¹⁸.

¹⁶ Cfr. International Commission on Intervention and State Sovereignty, *The Responsibility to Protect*, 2001, p. XIII.

¹⁷ N. Chomsky, *The Skeleton in the Closet: The Responsibility to Protect in History*, in *Critical Perspectives on the Responsibility to Protect. Interrogating Theory and Practice*, a cura di P. Cunliffe, London and New York, Routledge, 2011, p. 14.

¹⁸ C. Stahn, *Responsibility to Protect*, cit., p. 104. Cfr. International Commission on Intervention and State Sovereignty, *The Responsibility to Protect*, 2001, § 4.32, p. 51.

¹³ C. Focarelli, *La dottrina della «responsabilità di proteggere» e l'intervento umanitario*, in «Rivista di diritto internazionale», 2, 2008, p. 320.

¹⁴ C. Stahn, *Responsibility to Protect*, cit., p. 103.

¹⁵ *Ibidem*, p. 104.

4. Logiche egemoniche e forme di neo-colonialismo

Il complesso paradigma che ha al centro il concetto di RtoP corrisponde alle attuali profonde trasformazioni della sovranità e alla necessità di individuare il fondamento che legittima l'introduzione di limiti al suo esercizio. Ma quali limiti?

Lo scenario internazionale segnato dall'orizzonte della globalizzazione, dall'unilateralismo delle grandi potenze e dalla fragile affermazione del diritto internazionale dei diritti umani accoglie con difficoltà un fondamento che legittimi con certezza l'imposizione di limiti alla sovranità. La relazione dell'International Commission dichiara che la RtoP è giustificata da un'ampia varietà di fonti giuridiche (*supported by a wide variety of legal sources*) e, tra queste, menziona anche i «fondamentali principi del diritto naturale» (*fundamental natural law principles*)¹⁹. Il ricorso – non giustificato – alla dottrina giusnaturalistica dei secoli XVII e XVIII mostra tutta la difficoltà di costruire questo nuovo paradigma su di un adeguato fondamento. Anche il riferimento alla «giusta causa» come condizione necessaria di un intervento legittimo riporta la dottrina della RtoP al paradigma cinque-seicentesco della «guerra giusta»²⁰, ma contrariamente a quel paradigma dell'età moderna non viene chiarito il rapporto tra le «giuste cause» e il loro fondamento giusnaturalistico né sono definiti i criteri di giustizia che dovrebbero giustificare il ricorso all'uso della forza.

Le «giuste cause» vengono essenzialmente individuate in violazioni estreme dei diritti umani, come nelle uccisioni di massa o nella pulizia etnica²¹. Si tratta di violazioni gra-

¹⁹ International Commission on Intervention and State Sovereignty, *The Responsibility to Protect*, 2001, § 2.26, p. 32.

²⁰ C. Focarelli, *La dottrina della «responsabilità di proteggere» e l'intervento umanitario*, cit., p. 324.

²¹ Nell'*Outcome Document* (cfr. *supra*, par. 4) appare evidente come la dottrina della RtoP fosse stata accolta dall'AG delle NU e come vi fosse un accordo tra gli stati sulle ipotesi che possono essere assunte come fondamento della RtoP (genocidio, crimini di guerra, pulizia etnica e

vissime, che configurano un disprezzo della dignità umana di tale portata da rappresentare una «minaccia alla pace» e rientrare pertanto nelle ipotesi – previste dal Capo VII della Carta delle NU – che consentono al Consiglio di Sicurezza di intraprendere azioni per il ristabilimento della pace e della sicurezza internazionale (art. 42).

Tuttavia la costruzione giuridica dell'intervento umanitario come conseguenza dell'assunzione della RtoP si presta ad inevitabili strumentalizzazioni. Nel dibattito in AG sulla relazione del Segretario Generale denominata *In Larger Freedom*, numerosi furono gli stati che sottolinearono come la nuova legittimazione dell'intervento umanitario, formulata attraverso la dottrina della RtoP, fosse solo una concezione che consentiva alle grandi potenze di imporre i loro interessi e valori agli stati più deboli²². Come è stato sostenuto da molti paesi del Terzo Mondo o in via di sviluppo, quali Algeria, Egitto, Colombia, Vietnam, Venezuela, Iran, Cuba, Siria, Tanzania, la dottrina della RtoP serve essenzialmente a tutelare gli interessi degli stati più forti contro i più deboli²³ e a *legittimare politiche di tipo neo-coloniale*²⁴. Ciò è avvenuto, ad esempio, nel caso

crimini contro l'umanità), cfr. C. Focarelli, *La dottrina della «responsabilità di proteggere» e l'intervento umanitario*, cit., p. 337.

²² *Ibidem*, p. 331.

²³ Cfr. UN – General Assembly – Fifty-nine session, 2005, A/59/PV.86,87,89,90. Come esempio di queste posizioni, si consideri l'intervento del rappresentante della Siria – Mekdad – che si esprime con le seguenti parole: «In earlier statements on the report of the High Level Panel, Arab States have emphasized their rejection of the right to resort to humanitarian or other intervention which has no basis in the Charter or in the international law. [...] In accordance with the principle of non-interference in the internal affairs of States, and in order not to undermine the peace, stability or sovereignty of States, which are safeguarded by the Charter, we believe that we should not use the pretext of the needs of the twenty-first century to restrict the concept of state sovereignty so as to allow intervention. Neither should the concept of sovereignty revert to its nineteenth-century definition so as to relax restrictions on the use of force and allow so-called preventive action», in A/59/PV.90, p. 19.

²⁴ A. Orford mette in luce gli stereotipi coloniali che emergono, in forma ambivalente, nel discorso dell'intervento umanitario. Il discorso coloniale, da un lato, sottolineava la differenza (di tipo razziale), mentre,

dell'intervento militare in Libia sulla base della Resolution 1973 (2011) del Security Council²⁵, che imputando alle autorità libiche crimini contro l'umanità ha giustificato la reazione neo-coloniale dell'Occidente²⁶.

Altri stati, come la Federazione russa, hanno escluso che la RtoP fosse il contenuto di una nuova norma di diritto internazionale, in quanto in tal caso essa avrebbe dovuto godere di un vasto consenso all'interno della comunità internazionale, ma questo non era il caso²⁷. *Il diritto interna-*

dall'altro, misconosceva quella differenza costruendo l'immagine di un «nativo riformabile» che serviva a mascherare l'asserzione di quella differenza.

Allo stesso modo la «narrazione» sottesa dall'intervento umanitario, da un lato, riproducendo gli stereotipi coloniali, rappresentava yugoslavi, ruandesi, somali, abitanti di Timor Est come turbolenti e incapaci di governare se stessi, dall'altro, proponeva l'uso della forza come l'azione in grado di arrestare la violazione dei diritti umani e introdurre la governabilità, nel momento stesso in cui legittimava la presenza delle potenze che intervenivano. Cfr. A. Orford, *Reading Humanitarian Intervention. Human Rights and the Use of Force in International Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 182-185.

²⁵ Nel testo della Resolution 1973 (2011) si può leggere che il Security Council: «Reiterating the responsibility of the Libyan authorities to protect the Libyan population [...] Considering that the widespread and systematic attacks currently taking place in the Libyan Arab Jamahiriya against the civilian population may amount to crimes against humanity [...] Authorizes Member States [...] to take all necessary measures [...] to protect civilians and civilian populated areas under threat of attack».

²⁶ Commentando la risoluzione 1973 del Consiglio di sicurezza dell'ONU, K. Mezran osserva che l'intervento militare «si è ben presto trasformato da azione mirata alla protezione dei civili ad azione volta al rovesciamento del regime di Gheddafi. La legittimità dell'intervento resta pertanto ad oggi decisamente dubbia», in considerazione delle finalità egemoniche e neo-coloniali che esso racchiudeva sotto l'apparenza della «guerra umanitaria»; cfr. K. Mezran, *La rivolta, in Libia. Fine o rinascita di una nazione?*, a cura di K. Mezran e A. Varvelli, Roma, Donzelli, 2012, p. 172.

²⁷ Il rappresentante della Federazione russa – Denisov – chiarì che: «The Secretary-General and the High-level Panel define the concept of "responsibility to protect" as an "emerging norm". Strictly speaking, the establishment of an international norm presupposes that there is wide support within the international community for such a norm. However, that is not the case», in UN – General Assembly – Fifty-nine session, 2005, A/59/PV.87, p. 6.

zionale rivela qui il suo carattere di costruzione che si presta alle strumentalizzazioni del potere nel complesso sistema delle relazioni internazionali.

In breve, con riferimento alla dottrina della RtoP, manca un'*opinio juris* condivisa e non è indicata con chiarezza l'autorità cui spetti la decisione dell'intervento. Qualche autore ha osservato che la risoluzione dell'AG nel 2005, che raccolse un vasto consenso al concetto di RtoP, è stata tuttavia solo una raccomandazione piuttosto che la formulazione di una nuova norma giuridica. Le risoluzioni dell'Assemblea Generale possono infatti assumere il carattere di diritto internazionale consuetudinario se sono sostenute dall'*opinio juris*, ma – come si è osservato – ciò non si è verificato²⁸.

Ma la RtoP rinvia anche, come abbiamo osservato precedentemente, a soluzioni di tipo regionale. Il par. 139 del *World Summit Outcome Document* del 2005 ammette infatti tale ipotesi in accordo con il Capo VII della Carta delle NU²⁹. Un esempio di tali iniziative fu l'intervento in Liberia³⁰ – nove anni prima dell'intervento Nato in Kosovo – di un gruppo di stati dell'Africa occidentale (ECOWAS – Economic Community of West African States istituita nel 1975). Inoltre quattro anni prima dell'adozione dei principi della

²⁸ Cfr. E. Strauss, *A Bird in the Hand is Worth Two in the Bush. On the Assumed Legal Nature of the Responsibility to Protect*, in *The Responsibility to Protect and International Law*, a cura di A.J. Bellamy, S.E. Davies e L. Glanville, Leiden-Boston, Martinus Nijhoff, 2011, pp. 25 ss.

²⁹ Nel par. 139 dell'*Outcome Document* si legge: «we are prepared to take collective action, in a timely and decisive manner, through the Security Council, in accordance with the Charter, including Chapter VII, on a case-by-case basis and in cooperation with relevant organizations as appropriate, should peaceful means be inadequate and national authorities manifestly fail to protect their populations from genocide, war crimes, ethnic cleansing and crimes against humanity», in *World Summit Outcome Document*, par. 139, p. 31. In proposito cfr. A.J. Bellamy, S.E. Davies e L. Glanville, *Introduction*, in *The Responsibility to Protect and International Law*, cit., p. 10.

³⁰ Nel 1990 per far fronte a tentativi di colpo di stato militare, organizzati dal Fronte Nazionale Patriottico di Ch. Taylor, il presidente liberiano Samuel Doe fece richiesta ad ECOWAS di un intervento armato a tutela del suo governo.

RtoP, alcuni stati dell'Unione africana riconobbero un diritto di intervento in risposta a gravi emergenze umanitarie³¹.

Tuttavia in assenza di un chiaro *regime giuridico*³² di questa dottrina, rimane ancora una volta il rischio di un intervento umanitario funzionale ai soli interessi delle grandi potenze del Consiglio di Sicurezza. In proposito il movimento degli stati non-allineati ha sottolineato la possibilità che la RtoP possa essere utilizzata per legittimare l'interferenza unilaterale coercitiva negli affari interni degli stati³³.

La dottrina della Responsibility to Protect si rivela infatti, per usare la terminologia di Koskenniemi, una *Hegemonic Technique* che consente alle grandi potenze di legittimare le proprie finalità egemoniche, adducendo come giustificazione le gravi violazioni dei diritti umani, che sono a tutela della dignità di ogni essere umano. In altri termini, come ha osservato E. Jouannet, i diritti umani come espressione di un «nuovo umanesimo giuridico» (*modern legal humanism*)³⁴ possono diventare il fondamento, cui fare strumentalmente ricorso per la violazione della sovranità territoriale.

In queste trasformazioni si può cogliere tutta l'ambivalenza del diritto internazionale. Koskenniemi ha infatti giustamente affermato che quando si presentano situazioni di eccezionalità, come i casi di gravi violazioni dei diritti umani, l'oggetto e lo scopo della regola (*the point of the rule*) del diritto internazionale, ossia la necessità di prevenire violazioni dei diritti umani, diventano più importanti della sua validità formale (*formal validity*). In breve: il rispetto della forma del diritto non rappresenta più un limite all'uso della forza per prevenire o per impedire uccisioni di massa, genocidi, operazioni di pulizia etnica. Koskenniemi esprime

³¹ Cfr. P.D. Williams, *From Non-Interference to Non-Indifference: The Origins and Development of the African Union's Security Culture*, in «African Affairs», 106, 2007, 423, pp. 1-27.

³² Cfr. ancora C. Focarelli, *La dottrina della «responsabilità di proteggere» e l'intervento umanitario*, cit., p. 342.

³³ Cfr. A.J. Bellamy, S.E. Davies e L. Glanville, *Introduction*, cit., p. 11.

³⁴ E. Jouannet, *Universalism and Imperialism: The True-False Paradox of International Law?*, in «The European Journal of International Law», 18, 2007, n. 3, p. 386.

con un'espressione significativa questo conflitto: «if the rule does not allow this, so much worse for the rule»³⁵. «Se la regola non lo permette, allora tanto peggio per la regola», anche se la violazione della regola è del tutto strumentale!

In queste trasformazioni egli ravvisa una deformalizzazione (*deformalization*) del diritto, in cui si manifesta una svolta verso l'etica (*turn to ethics*)³⁶. Ma l'appello all'etica rivela una chiara scelta politica, in cui si manifestano le decisioni che le potenze egemoni esprimono in uno stato di eccezione (*on the exception*)³⁷.

A questo possibile arbitrio Koskenniemi oppone il limite rappresentato dal formalismo: «In such a situation, insistence on rules, processes, and the whole culture of formalism now turn into a strategy of resistance, and of democratic hope»³⁸.

Il formalismo porrebbe infatti, a suo giudizio, dei limiti a coloro che in posizioni dominanti prendono le decisioni, responsabilizzandoli davanti alla comunità politica. La strategia del formalismo consentirebbe di riconoscere, al tempo stesso, le domande formulate da altri membri di questa comunità e alimenterebbe la speranza che esse possano essere considerate.

Ma può il formalismo rappresentare un programma in grado di opporre una resistenza alle tendenze egemoniche della grandi potenze? Potrebbe il formalismo ostacolare le violazioni della sovranità, come è avvenuto con i bombardamenti della Nato sulla Serbia nel 1999?

In realtà contro la strategia del formalismo la dottrina della RtoP rappresenta una tecnica egemonica che, come ha sottolineato il movimento degli stati non-allineati, racchiude la possibilità di poter essere utilizzata per legittimare l'interferenza unilaterale coercitiva negli affari interni degli

³⁵ M. Koskenniemi, «*The Lady Doth Protest Too Much*». *Kosovo, and the Turn to Ethics in International Law*, cit., p. 169.

³⁶ *Ibidem*, p. 173. E. Jouannet vede in questa svolta l'affermazione di un universalismo sostanziale (*substantive universalism*), in E. Jouannet, *Universalism and Imperialism*, cit., p. 389.

³⁷ M. Koskenniemi, «*The Lady Doth Protest Too Much*», cit., p. 171.

³⁸ *Ibidem*, p. 174.

stati³⁹. Questo rischio si è tradotto in realtà ormai in numerose circostanze⁴⁰, e ciò ci conduce necessariamente a dover ripensare la portata e i limiti di un concetto decisivo della storia del pensiero politico e del diritto internazionale, ossia del concetto di sovranità.

Una breve ricostruzione storica ci consentirà di comprendere come questo concetto sia stato una mera *costruzione formale* costantemente esposto alle incursioni delle potenze dominanti.

5. Ancora sulla sovranità: come ridefinirla? Una continua ipocrisia?

Un importante giurista internazionalista come J.E. Alvarez ammette che sia giunto il momento di ripensare documenti fondamentali, quali, ad esempio, la Convenzione sul genocidio del 1948, aggiungendo un protocollo per chiarire che cosa gli stati firmatari abbiano il diritto di fare di fronte a genocidi in atto in altri stati sottoscrittori⁴¹. A.-M. Slaughter si spinge fino ad ipotizzare che gli stati membri delle NU abbiano solo una «sovranità condizionata» (*conditional sovereignty*) e che essi conservino i diritti riconosciuti dalla Carta solo fintantoché

³⁹ Cfr. A.J. Bellamy, S.E. Davies e L. Glanville, *Introduction*, cit., p. 11.

⁴⁰ Con la Resolution 1674 del 2006 il Consiglio di Sicurezza ha di fatto legittimato gli interventi umanitari sul fondamento della RtoP. Nella risoluzione si legge infatti che il Consiglio di Sicurezza: «4. Reaffirms the provisions of paragraphs 138 and 139 of the 2005 World Summit Outcome Document regarding the responsibility to protect populations from genocide, war crimes, ethnic cleansing and crimes against humanity».

⁴¹ Ma J.E. Alvarez si è pronunciato criticamente nei confronti del principio della RtoP, in quanto ha osservato che il concetto di «sovranità come responsabilità» sotteso da questo principio implicherebbe una concezione più «flessibile» dei diritti degli stati sovrani (inclusi i loro diritti all'integrità territoriale), in J.E. Alvarez, *The Schizophrenias of R2P*, paper presentato alla 2007 Hague Joint Conference on Contemporary Issues of International Law: Criminal Jurisdiction 100 Years after the 1907 Hague Peace Conference, The Hague, The Netherlands, June 30, 2007, p. 8.

soddisfino i loro obblighi verso i diritti umani e verso gli altri stati membri⁴².

Il principio della RtoP sembrerebbe una risposta a situazioni di gravi crimini contro l'umanità, rappresentando la sovranità come responsabilità. In realtà, argomenta Alvarez, anche se non si può negare che i diritti di uno stato possano essere limitati quando esso perpetra certi crimini, dal genocidio alla pulizia etnica, tuttavia quando la più grande potenza militare ed economica sembra pronta a dispiegare l'uso preventivo della forza, allora nozioni tradizionali – come quella di sovranità non incriminabile (*non-impeachable*) o di non-intervento – conservano la loro portata tradizionale.

Queste considerazioni ci inducono a ritenere che la sovranità sia un *concetto relativo*. Si può infatti affermare, in prima approssimazione, che essa debba essere ricondotta alla diversa potenza (economica, militare, politica) degli stati. Stati più deboli tendono ad interpretarla in termini territoriali, ossia come salvaguardia dell'integrità territoriale, mentre stati più potenti tendono ad interpretarla come libertà di scelta politica⁴³. H. Kelsen aveva già avvertito che occorre cogliere anche le implicazioni *politiche* della sovranità. La famosa concezione della sovranità formulata da J. Bodin poteva pertanto essere ricondotta alla volontà dei sovrani francesi di sottrarsi all'egemonia dell'*imperium* degli imperatori tedeschi⁴⁴.

Per affrontare la complessità del problema posto dalla pluralità delle interpretazioni del concetto di sovranità è sicuramente utile il volume pubblicato da Krasner alla fine degli anni Novanta del secolo scorso, nel quale sono enucleati quattro significati del termine sovranità:

– la sovranità interna che si riferisce all'organizzazione dell'autorità pubblica all'interno dello stato e all'effettivo controllo che esso esercita sulla popolazione e sul territorio;

⁴² A.-M. Slaughter, *Security, Solidarity, and Sovereignty: The Grand Themes of UN Reform*, in «The American Journal of International Law», 99, 2005, n. 3, p. 628.

⁴³ E.C. Luck, *Sovereignty, Choice and the Responsibility to Protect*, in *The Responsibility to Protect and International Law*, cit., p. 14.

⁴⁴ Cfr. H. Kelsen, *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale* (1920), Milano, Giuffrè, 1989, p. 5.

- la *interdependence sovereignty*, che riguarda la capacità di controllo dei movimenti attraverso le frontiere;
- la sovranità giuridica internazionale che si riferisce al reciproco riconoscimento tra gli stati e alle sue conseguenze;
- infine la sovranità westfaliana, che connota la capacità di escludere attori esterni rispetto all'autorità interna⁴⁵.

Questa individuazione dei significati del concetto di sovranità sintetizza le trasformazioni storiche del concetto all'interno di un quadro sistematico che ne coniuga le implicazioni interne e le proiezioni esterne. La concezione della RtoP, che si riferisce principalmente al quarto significato, ha modificato *solo formalmente* questo significato, ma ne ha lasciato inalterato ciò che Krasner definisce il carattere di continua «ipocrisia organizzata». In breve: ripercorrendo brevemente la storia di questo concetto, apparirà evidente come i mutamenti di significato non ne abbiano alterato in alcun modo il significato sostanziale.

Nella storia del pensiero politico, al centro della riflessione sul concetto di sovranità nel sistema delle relazioni interne, vi è stato essenzialmente il problema dei suoi *limiti*. Al contrario, a livello internazionale, la sovranità, come appare nelle dottrine di Th. Hobbes e di J. Locke, è stata costantemente rappresentata come illimitata, come esercizio dell'autorità in una sorta di stato di natura.

Nella visione hobbesiana della sovranità, la sovranità interna trovava la propria legittimazione nei principi della legge di natura che, da un lato, prescriveva agli individui la rinuncia ai propri diritti di natura, tranne al diritto alla vita, e, dall'altro, imponeva di *stare pactis*. Si creava così, in questa prospettiva assolutistica, una struttura simmetrica che garantiva al sovrano il rispetto della sua autorità e garantiva, al tempo stesso, la protezione dei sudditi contro ogni attentato alla loro sicurezza.

Mentre l'ambito di riferimento della sovranità interna è quello dell'autorità, la seconda accezione, individuata da Krasner, si riferisce invece alla capacità di esercitare il

controllo sui movimenti transnazionali attraverso le frontiere dello stato. Nell'età della globalizzazione la perdita di controllo non implica necessariamente, secondo Krasner, la perdita dell'autorità, né il mancato riconoscimento da parte degli altri stati (sovranità giuridica internazionale). Può invece accadere che la perdita di controllo, ad esempio, nell'ambito del trasporto e delle comunicazioni, possa indurre gli stati ad accettare accordi per la creazione di istituzioni internazionali che possono comportare la limitazione della loro sovranità westfaliana, ossia la loro capacità di escludere l'intervento di attori esterni⁴⁶.

La terza accezione di sovranità – la sovranità giuridica internazionale – viene costruita da Krasner secondo una discutibile *domestic analogy*. Gli stati sono uguali, scrive Krasner, allo stesso modo in cui gli individui sono uguali. In realtà gli individui sono uguali rispetto alla legge, mentre gli stati non sono uguali rispetto ad un ordinamento giuridico sovrastatale. La loro uguaglianza giuridica a livello internazionale può basarsi solo sul mutuo riconoscimento e, in questa prospettiva, il riconoscimento o mancato riconoscimento rappresentano delle armi politiche che vengono utilizzate all'interno di condizioni di conflitto materiale o ideologico, come mezzi per indebolire o rafforzare uno stato.

Infine il quarto significato di sovranità nelle relazioni internazionali è ciò che maggiormente ci consente di chiarire la portata dell'intervento umanitario e della RtoP.

6. Tecniche egemoniche, costituzionalismo e diritto internazionale

La sovranità westfaliana, attraverso un'attenta ricostruzione storica, viene radicalmente demistificata da S.D. Krasner. In primo luogo, egli osserva che questa concezione si identifica essenzialmente con il *principio del non-intervento*, che fu tuttavia formulato solo nel secolo XVIII⁴⁷. Molto

⁴⁵ S.D. Krasner, *Sovereignty, Organized Hypocrisy*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 9.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 13.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 20.

puntualmente Krasner ritrova le prime formulazioni del principio del non-intervento nelle opere di Ch. Wolff e di E. de Vattel, ma dimostra in modo assai convincente come le ragioni che avrebbero dovuto legittimare il non-intervento siano state in realtà costantemente violate.

Ch. Wolff fece appello alla *libertà naturale* degli stati per escludere ogni sua possibile violazione⁴⁸. Al fondamento della posizione di Wolff vi era certamente la sua prospettiva *normativa* della *civitas maxima*, all'interno della quale tutti i popoli avrebbero dovuto essere riconosciuti come titolari degli stessi diritti e delle stesse obbligazioni. Ma Wolff stesso attribuiva a tutti i popoli della *civitas maxima* la possibilità di un intervento coattivo contro il popolo che si fosse sottratto alle finalità di questa società internazionale degli stati, ossia alla promozione del bene comune⁴⁹.

Anche E. de Vattel affermava con convinzione il principio del non-intervento a garanzia della libertà e indipendenza delle nazioni⁵⁰. Alla base della concezione formulata

⁴⁸ Cfr. Ch. Wolff, *Jus gentium methodo scientifica pertractatum* (1749, ma qui: ed. del 1764), Oxford, Clarendon Press, 1934, p. 92. Scriveva Wolff: «§ 256. Sese immiscere regimini alieno, quomodocumquetandem fiat, libertati naturali Gentium adversatur, vi cujus prorsus independens est a voluntate aliarum gentium in agendo» (Interferire nel governo di altri, in qualunque modo ciò possa avvenire, si oppone alla libertà naturale dei popoli, in virtù della quale un popolo è indipendente dalla volontà degli altri popoli nelle sue azioni).

⁴⁹ *Ibidem*, § 13, p. 5.

⁵⁰ Scriveva E. de Vattel: «C'est une conséquence de la liberté & de l'indépendance des nations, que toutes sont en droit de se gouverner comme elles le jugent à propos, & qu'aucune n'a le moindre droit de se mêler du gouvernement d'une autre», in E. de Vattel, *Le Droit des Gens ou Principes de la Loi Naturelle, Appliqués à la conduite & aux affaires des Nations & des Souverains* (1758), Washington, Carnegie Institution of Washington, 1916, Liv. II, Chap. IV, § 54, p. 297. Vattel concludeva che conseguentemente l'ingerenza negli affari interni avrebbe assunto il carattere di una ingiustizia: «Si quelqu'une s'ingère dans les affaires domestiques d'une autre, si elle entreprend de la contraindre dans ses délibérations, elle lui fait injure», Liv. I, Chap. III, § 37, p. 38. Per la ricostruzione del principio del non-intervento delineata in questo paragrafo cfr. A. Van Wynen Thomas e A.J. Thomas, *Non-Intervention. The Law and Its Import in the Americas*, Dallas, Souther Methodist University Press, 1956, pp. 5 ss.

da Vattel vi era certamente la sua «idea della “balance politique” o dell'equilibrio del potere», che avrebbe dovuto impedire ad ogni potenza di predominare assolutamente sulle altre⁵¹. Ma proprio la necessità di conservare questo equilibrio poteva rendere ineludibile – in una prospettiva giuspositivistica che si poneva ormai oltre l'orizzonte del diritto naturale – l'obbligo di un intervento contro chi attentava all'equilibrio tra gli stati sovrani⁵². La prospettiva introdotta da Vattel, incentrata sulla conservazione dell'equilibrio e sulla negazione dell'ingerenza se non per la conservazione dell'equilibrio, sarà successivamente riformulata da L. Dehio attraverso la dialettica tra «equilibrio» o «egemonia». Dehio mostrerà infatti come, a partire dalla fine del Quattrocento e fino alla Seconda guerra mondiale, ogni tentativo egemonico in Europa nel sistema degli stati sia stato contrastato da altre potenze che l'hanno ricondotto alla logica dell'equilibrio⁵³.

La ricostruzione delle dottrine del non-intervento mostra con chiarezza come esse abbiano formulato il significato di questo concetto come un *principio*, ma come abbiano, al tempo stesso, finito con l'ammettere reiteratamente delle eccezioni. Commentano Ann Van Wynen Thomas e A.J. Thomas: «se ci si volge alla storia e si considerano le pratiche degli stati, diventa difficile sottrarsi alla conclusione che l'intervento sia la norma e il non-intervento l'eccezione»⁵⁴.

In una prospettiva storica la legittimazione dell'intervento ha assunto connotazioni diverse nei differenti scenari geopolitici, ad esempio, nell'ambito delle relazioni tra gli stati europei o nei rapporti tra stati occidentali e popoli non-occidentali. Se nel sistema europeo la legittimazione si fondava sulla garanzia dell'eguaglianza degli stati (Wolff)

⁵¹ E. de Vattel, *Le Droit des Gens*, cit., Liv. III, Chap. III, § 47, p. 40.

⁵² *Ibidem*, Liv. III, Chap. III, § 49, p. 41: «Le plus sûr est donc d'affaiblir celui qui rompt l'équilibre, aussi-tôt qu'on en trouve l'occasion favorable, & qu'on peut le faire avec justice; ou d'empêcher par toute forte de moyens honnêtes, qu'il ne s'élève à un degré de puissance trop formidable».

⁵³ L. Dehio, *Equilibrio o egemonia* (1948), Bologna, Il Mulino, 1988.

⁵⁴ A. Van Wynen Thomas e A.J. Thomas, *Non-Intervention*, cit., p. 3.

o sulla conservazione dell'equilibrio (Vattel), rispetto ai popoli non-europei la legittimazione dell'intervento trovava il proprio fondamento nel sistema dei valori occidentali e nella negazione di altri sistemi normativi. Così gli spagnoli si erano eretti a giudici dell'Inca Atahualpa e lo avevano condannato secondo le leggi della Spagna⁵⁵.

Appare evidente come il principio dell'intervento sia stato storicamente piegato agli interessi degli stati più forti e, all'inverso, Krasner osserva realisticamente come il principio del non-intervento sia stato sempre difeso dagli stati deboli contro gli stati forti.

Si può pertanto concludere con Krasner che *la sovranità westfaliana, che dovrebbe escludere le ingerenze di attori esterni nelle proprie questioni interne, è sempre stata violata*.

L'intervento «umanitario» o la RtoP sono solo lo sviluppo, in età contemporanea, di forme di legittimazione di ingerenze interne, che contribuiscono unicamente ad approfondire la crisi della sovranità westfaliana mostrando ancora una volta la sua natura di «ipocrisia organizzata»⁵⁶.

Indubbiamente sono innegabili le ambivalenze racchiuse nel principio della RtoP, al punto da indurci ad affermare che essa si risolva solo a vantaggio di coloro che sono nell'«elenco privilegiato degli stati più potenti» (*favoured list of the powerful*), come ha dichiarato realisticamente Chomsky. Tuttavia come è accaduto con la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani, anche la RtoP può fungere da *ideale* in grado di orientare le iniziative degli attivisti appartenenti a quei movimenti popolari che con la loro azione possono contribuire a mutare progressivamente la durezza della politica di potenza nelle relazioni internazionali⁵⁷.

In conclusione ritengo si debba affermare che la RtoP sia essenzialmente una «tecnica egemonica». Ma si deve anche

⁵⁵ Vattel dichiarava che queste azioni degli Spagnoli avevano violato tutte le norme. Il giudizio di Vattel è riportato da S.D. Krasner, *Sovereignty, Organized Hypocrisy*, cit., p. 21.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 25.

⁵⁷ Chomsky parla del «civilizing effect of popular movements», in N. Chomsky, *The Skeleton in the Closet*, cit., p. 16.

ritenere – d'accordo con Koskeniemi – che «sebbene il diritto internazionale [...] sia una politica egemonica»⁵⁸, tuttavia il linguaggio del diritto internazionale e il vocabolario costituzionale che esso ha assunto, ossia «“self-determination”, “fundamental rights”, “division and accountability of power” and so forth, [...] contest the structural biases of present institutions and politicize what otherwise appears as routine administration»⁵⁹. L'uso di concetti del diritto internazionale che appartengono alla tradizione costituzionalistica consente infatti di esprimere una *critica radicale* nei confronti degli attuali assetti di potere⁶⁰. Appartiene al diritto una forza normativa in grado di creare un'opinione pubblica critica e un orizzonte di attese di cambiamento capace di disarticolare l'organizzazione del dominio politico, come avvenne alla fine del secolo XVIII all'epoca delle rivoluzioni.

In breve il linguaggio del diritto internazionale può sfidare la governance delle potenze egemoni, essendo la forma attraverso la quale i soggetti, i gruppi, i movimenti sociali possono costituirsi come soggetti giuridici⁶¹. Così la pura forma del diritto crea uno spazio pubblico in cui opera, come afferma Koskeniemi, una comunità del diritto (*Rechtsgemeinschaft*) in grado di opporsi ai criteri della governance costruiti sulla contrapposizione schmittiana tra «amico» e «nemico».

Si delinea pertanto il paradosso del diritto internazionale contemporaneo che si pone tra la prospettiva kantiana e l'orizzonte del realismo, giacché se, da una parte, esso è indubitabilmente la forma giuridica in cui si esprimono le istanze del dominio e dello sfruttamento, dall'altra, esso

⁵⁸ M. Koskeniemi, *International Law and Hegemony*, cit., p. 214.

⁵⁹ «“Autodeterminazione”, “diritti fondamentali”, “divisione e responsabilità del potere” e così via [...] contestano gli orientamenti strutturali delle attuali istituzioni e politicizzano ciò che altrimenti appare come amministrazione di routine», in M. Koskeniemi, *Constitutionalism as Mindset: Reflections on Kantian Themes About International Law and Globalization*, in «Theoretical Inquiries in Law», 8, 2007, n. 1, p. 34.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 35.

⁶¹ M. Koskeniemi, *Global Governance and Public International Law*, in «Kritische Justiz», 37, 2004, n. 3, p. 253.

crea anche lo spazio della cooperazione, della solidarietà e dell'emancipazione⁶².

7. *Excursus. Umanità: storia di un concetto*

Il concetto di «diritto umano», ossia di diritto di ogni essere umano, così come il concetto di «intervento umanitario» rinviano implicitamente al concetto di «umanità».

Questo concetto dovrebbe avere una valenza universale e fondare la necessità del riconoscimento e della tutela di individui e di popoli⁶³. In realtà, come abbiamo osservato, esso può essere utilizzato per legittimare interventi unilaterali e politiche di potenza.

Ricostruiamo pertanto genealogicamente il significato del concetto di «umanità» e le sue trasformazioni per giungere a comprendere le origini dell'intervento umanitario e il fondamento dei diritti umani.

7.1. *Umanità e dignità*

Il concetto di *humanitas romana*, che trovò la sua formulazione più piena nel Circolo degli Scipioni nel II secolo a.C., fu concepito da Cicerone come l'insieme delle più alte facoltà morali e intellettuali dell'uomo motivato dalla coscienza del dovere morale. Al fondamento di questa visione vi era l'idea dell'uomo partecipe della ragione e dotato di una superiorità rispetto agli altri esseri viventi, che lo rendeva capace della conoscenza del dovere⁶⁴.

⁶² E. Jouannet, *Universalism and Imperialism*, cit., pp. 406-407.

⁶³ R.T. Teitel, *Humanity's Law*, New York, Oxford University Press, 2011, p. 20.

⁶⁴ «Intellegendum etiam est duabus quasi nos a natura indutos esse personis; quarum una communis est ex eo, quod omnes participes sumus rationis praestantiaeque eius, qua antecellimus bestiis, a qua omne honestum decorumque trahitur et ex qua ratio inveniendi officii exquiritur; altera autem, quae proprie singulis est tributa», Cicerone, *De officiis*, I, 30, 107 (trad. it.: «Bisogna anche considerare che la natura

La filosofia stoica estese il concetto di *humanitas* fino a comprendere l'universale fratellanza degli uomini. Seneca evidenziò il comune fondamento del genere umano, da cui deriva il sentimento di socievolezza tra tutti gli uomini⁶⁵.

In epoca cristiana il concetto di umanità fu assunto all'interno del contrasto tra «umano» e «divino».

Successivamente il concetto di umanità non fu più utilizzato fino all'Umanesimo, quando il concetto servì a connotare la condizione dell'uomo come essere dotato di ragione e capace di autodeterminarsi. Ciò è evidente in Pico della Mirandola che afferma: «L'uomo è una creatura di natura varia, multiforme e incostante. Ma a che proposito queste cose? Per comprendere che siamo nati a questa condizione, che noi saremo ciò che vogliamo essere»⁶⁶.

All'interno della prospettiva stoica, U. Grozio nel XVII secolo individuò, come abbiamo osservato precedentemente (cap. primo, par. 2), nel «diritto della società umana» (*ius humanae societatis*) il fondamento che autorizzava interventi di un sovrano contro un altro sovrano che opprimesse il proprio popolo⁶⁷.

ci ha quasi assegnato due ruoli: l'uno è comune a tutti, in quanto tutti siamo partecipi della ragione e di quella superiorità, per la quale ci distinguiamo dalle bestie; da cui deriva l'onesto e il decoro ed al quale risale la conoscenza del dovere; l'altro è attribuito a ciascuno in modo particolare». Sul pensiero di Cicerone cfr. I. Heinemann, *Humanitas*, in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, supplemento V, Stuttgart, Alfred Druckenmüller, 1931, pp. 300 ss.

⁶⁵ Seneca, Ep. V. 4: «Hoc primum philosophia promittit, sensum communem, humanitatem et congregationem, a qua professione dissimilitudo nos separabit» (La filosofia, partendo dal senso comune, promette umanità e socievolezza; se assumeremo modi dissimili, non potremo realizzare questi propositi). Cfr. O.E. Nybakken, *Humanitas Romana*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 70, 1939, p. 412.

⁶⁶ «Id est homo variae ac multiformis et desultoriae naturae animal. Sed quorsum haec? ut intelligamus, postquam hac nati sumus conditione, ut id simus quod esse volumus», in G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate* (1496 postumo), Roma, Atanor, 1986, pp. 12-14.

⁶⁷ Scriveva Grozio: se un governante «infliggesse ai propri sudditi un tale trattamento che nessuno è autorizzato ad infliggere, allora non sarebbe precluso il diritto conferito alla società umana», in H. Grotius, *De iure belli ac pacis* (1625), Lib. II, Caput 25, § 8.

H. Lauterpacht legge nella concezione di Grozio la prima formulazione del principio dell'intervento umanitario, ossia del principio secondo cui «l'esclusività della giurisdizione interna cessa là dove comincia l'oltraggio nei confronti dell'umanità»⁶⁸. Grozio sosteneva infatti la responsabilità dei sovrani non solo nei confronti del proprio popolo, ma dell'intera umanità⁶⁹. Tuttavia, all'interno di questa prospettiva in cui il concetto di «umanità» si riferisce all'intero «genere umano», Grozio conserva un ambiguo equilibrio tra la sovranità dello stato e i diritti naturali degli individui non definendo con chiarezza quale rilievo spetti agli individui nei confronti dello stato⁷⁰.

Sarà la filosofia kantiana che stabilirà il primato dei diritti dell'uomo rispetto al potere politico, individuando nell'«umanità» la dignità dell'uomo. Scriveva infatti Kant in *La Metafisica dei costumi*:

L'umanità in se stessa è una dignità (*Würde*), poiché l'uomo non può essere trattato da nessuno (cioè né da un altro e neppure da lui stesso) come un semplice mezzo, ma deve sempre essere trattato nello stesso tempo come un fine; e precisamente in ciò consiste la sua dignità (la sua personalità) [...] Come l'uomo non può vendere se stesso per nessun prezzo [...] così egli non può agire contrariamente al rispetto che gli altri devono necessariamente a loro stessi come uomini, vale a dire che egli è obbligato a riconoscere praticamente la dignità dell'umanità in ogni altro uomo⁷¹.

⁶⁸ H. Lauterpacht, *The Grotian Tradition in International Law*, in «The British Year Book of International Law», XXIII, 1946, p. 46.

⁶⁹ Scriveva infatti Grozio «che quei re, che sono quali la norma della sapienza esige, devono avere considerazione non solo per il popolo loro affidato, ma per l'umanità intera (*totius humani generis*), ed essere, secondo le sue parole, non solo amici dei macedoni o dei romani, ma amici dell'umanità», H. Grotius, *De jure belli ac pacis. Prolegomena*.

⁷⁰ In proposito cfr. R.J. Vincent, *Grotius, Human Rights and Intervention*, in *Hugo Grotius and International Relations*, a cura di H. Bull, B. Kingsbury e A. Roberts, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 246.

⁷¹ I. Kant, *La Metafisica dei costumi, Dottrina degli elementi dell'etica*, Parte seconda, Capitolo Primo, Sezione seconda, § 38, Roma-Bari, Laterza, 1983, p. 334.

Kant aveva già precisato che ad ogni uomo spetta, *in ragione della sua umanità*, il riconoscimento del suo diritto originario alla libertà⁷². La dignità dell'umanità, ossia il riconoscimento del valore oggettivo della realtà di ogni essere umano, postula il riconoscimento dei diritti di libertà come garanzia della sua dignità. *La Metafisica dei costumi* è un'opera della fine del secolo XVIII che celebra i diritti dell'uomo e il valore universale dell'umanità di ogni uomo. È una visione universalistica che porta Kant a condannare ogni negazione dei diritti e gli abusi e le violenze del colonialismo.

Il secolo XIX segnò invece il trionfo del colonialismo delle potenze occidentali che respinse ogni concezione universalistica dell'umanità e stabilì la superiorità dell'«umanità europea». Questa concezione gerarchica di un'umanità superiore fu chiaramente riconosciuta da C. Schmitt, che osservò che tra il secolo XIX e il secolo XX il diritto internazionale era un fenomeno specificamente europeo e che

a determinare l'apparato concettuale dei teorici e il vocabolario dei diplomatici erano rappresentazioni universalistiche globali come quella di *umanità, civiltà e progresso*. Ma proprio per questo l'immagine complessiva rimase sostanzialmente europea, poiché con il termine *umanità* si intendeva innanzitutto l'umanità europea, con *civiltà* ovviamente solo la civiltà europea, e il *progresso* era l'evoluzione lineare di questa civiltà⁷³.

La conquista, l'occupazione e il dominio del periodo coloniale trovarono in questa ideologia il loro fondamento di legittimazione. Le «leggi dell'umanità» e la «ragione dell'umanità» in nome delle quali avvenne lo smembramento progressivo dell'impero ottomano erano in realtà le leggi e la ragione dell'«umanità europea». Vi era in questa rivendicazione di un'umanità superiore una manifesta violenza e

⁷² «Il diritto innato è uno solo. La libertà (indipendenza dall'arbitrio costrittivo altrui) in quanto essa può coesistere con la libertà di ogni altro secondo una legge universale, è quest'unico diritto originario spettante a ogni uomo in forza della sua umanità», in I. Kant, *La Metafisica dei costumi*, cit., p. 44.

⁷³ C. Schmitt, *Il nomos della terra* (1950), Milano, Adelphi, 1991, p. 288.

volontà di sopraffazione nei confronti di popolazioni considerate espressione di un'umanità e di una civiltà inferiori. Ma questa violenza poteva generare solo violenza ed essere sconfitta da altrettanta violenza.

Il colonizzatore negava l'umanità del colonizzato. «A rigor di termini, scriveva Fanon, lo animalizza. E, difatti, il linguaggio del colono, quando parla del colonizzato, è un linguaggio zoologico [...] Il colono, quando vuole descrivere bene e trovare la parola giusta, si riferisce costantemente al bestiario»⁷⁴.

Il confronto con il colonizzatore e con la sua violenza suscita la reazione del colonizzato, che «ride di cuore ogni volta che si scopre animale nelle parole dell'altro. Poiché sa di non essere un animale». Il rapporto conflittuale con il colonizzatore determina la presa di coscienza del colonizzato che *scopre la propria umanità* e la oppone in forma antagonista a quella del colonizzatore: «E proprio nel momento in cui scopre la sua umanità, comincia ad affilare le armi per farla trionfare»⁷⁵.

La rivendicazione di un'umanità oppositiva viene contrapposta violentemente all'«umanità» del colono e dà avvio ad un inarrestabile processo di emancipazione. *La crisi e la fine del colonialismo hanno avuto alla loro origine la scoperta dell'umanità da parte di coloro cui era stata negata*. Essi hanno proclamato un'umanità libera, orgogliosa della propria identità culturale, artefice del proprio destino e hanno respinto la proterva violenza dell'«umanità europea».

L'umanità del colonizzato si liberava infine dall'oppressione della violenza esercitata dalla «disumanità» del colonizzatore.

⁷⁴ F. Fanon, *Della violenza*, in *I dannati della terra* (1961), Torino, Einaudi, 2007, p. 9.

⁷⁵ *Ibidem*.

7.2. *L'umanità, il diritto internazionale umanitario e il diritto internazionale dei diritti umani*

Nella seconda metà del secolo XIX all'origine della nascita del diritto internazionale umanitario vi fu la protezione degli esseri umani contro gli effetti devastanti delle guerre. La prima Convenzione di diritto internazionale umanitario fu adottata a Ginevra il 22 agosto 1864 con l'intento di migliorare le condizioni dei militari feriti sui campi di battaglia, attraverso il riconoscimento di un contesto che si poneva al di là della sovranità degli stati.

La successiva Convenzione dell'Aja del 1899 faceva esplicitamente appello alle leggi dell'umanità come limite alla conduzione della guerra⁷⁶. Il Preambolo della Convenzione recitava:

In attesa che una codificazione più completa delle leggi della guerra possa essere edita, le Alte Parti Contraenti giudicano opportuno constatare che, nei casi compresi nelle disposizioni regolamentari da Esse adottate, le popolazioni ed i belligeranti restano sotto la salvaguardia e sotto l'imperio dei principi derivati dal diritto delle genti, quali risultano dagli usi stabiliti tra nazioni civili, dalle *leggi dell'umanità* e dalle esigenze della pubblica coscienza.

Se il diritto internazionale umanitario rappresenta uno sviluppo e un perfezionamento dello *ius in bello* in età contemporanea, l'affermazione del *diritto internazionale dei diritti umani*, attraverso la Dichiarazione del 1948 e la Carta delle Nazioni Unite del 1945, intendeva costituire un limite e una giuridicizzazione dello *ius ad bellum* ponendo i diritti umani come una condizione necessaria della pace e della giustizia.

Nel secondo dopoguerra la proclamazione dei diritti umani nella Dichiarazione universale del 1948 mirava ad assicurarne – come si legge nel Preambolo – la garanzia contro quel «disconoscimento» e quel «disprezzo» che avevano portato ad «atti di barbarie che offendono *la coscienza dell'umanità*». Solo la protezione dei diritti umani può dunque,

⁷⁶ In proposito cfr. R.T. Teitel, *Humanity's Law*, cit., p. 26.

nella prospettiva della Dichiarazione, esorcizzare il pericolo delle guerre e impedire gli atti di barbarie che nel secondo conflitto mondiale avevano offeso la «coscienza dell'umanità».

Il diritto internazionale dei diritti umani ha avuto, come ha affermato H. Bull, un effetto destrutturante, in quanto ha messo in discussione il principio secondo cui l'umanità deve essere organizzata come una società di stati sovrani e sembra proclamare l'avvento di una futura comunità cosmopolitica⁷⁷.

Anne Peters ha analizzato acutamente il rapporto tra sovranità e diritti umani, osservando che la sovranità non dovrebbe tanto essere limitata dai diritti umani, quanto essere piuttosto concepita ed esercitata a favore dell'*umanità*. Questo processo di umanizzazione della sovranità (*humanization of sovereignty*) pone l'individuo al centro del diritto internazionale e comporta la *responsabilità* dello stato per la protezione dei diritti umani. Il mancato rispetto di questo compito da parte dello stato comporta la negazione del riconoscimento della sua sovranità da parte della comunità internazionale⁷⁸.

Ma, come sappiamo dalla lettura di C. Schmitt, il ricorso all'idea di *umanità* può celare il tentativo di legittimare delle «espansioni imperialistiche» e, negando al nemico la sua umanità, può giungere a giustificare una guerra spinta «fino all'estrema inumanità»⁷⁹. Infatti se

uno stato combatte il suo nemico politico in nome dell'umanità, la sua non è una guerra dell'umanità, ma una guerra per la quale un determinato stato cerca di impadronirsi, contro il suo avversario, di un concetto universale per potersi identificare con esso (a spese del suo nemico), allo stesso modo come si possono utilizzare a torto i concetti di pace, giustizia, progresso, civiltà, per rivendicarli a sé e sottrarli al nemico⁸⁰.

⁷⁷ H. Bull, *La società anarchica. L'ordine nella politica mondiale* (1977), Milano, Vita e Pensiero, 2005, p. 179.

⁷⁸ A. Peters, *Humanity as the A and Ω of Sovereignty*, in «European Journal of International Law», 20, 2009, n. 3, pp. 513 ss.

⁷⁹ C. Schmitt, *Il concetto di «politico»* (1932), in *Le categorie del «politico»*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 139. In proposito cfr. D. Zolo, *Chi dice umanità: guerra, diritto e ordine globale*, Torino, Einaudi, 2000.

⁸⁰ C. Schmitt, *Il concetto di «politico»*, cit., p. 139.