

Giugno 2012
N. 1
Rivista
di
antropologia
Polis
GROBATE



FONDAZIONE
&
DITTA
DAS



ANTONIO L.
PARISANO



Direttore responsabile

Antonio L. Palmisano

Comitato scientifico

Ariane Catherine Baghaï, Gianluca Bocchi, Mauro Ceruti, Margherita Chang Ting Fa, Domenico Coccopalmerio, Antonino Colajanni, Francesco Fistetti, Jorge Freitas Branco, Vitantonio Gioia, Michel Kail, Raoul Kirchmayr, Luigi Lombardi Satriani, Oscar Nicolaus, Leonardo Piasere, Ron Reminick, Gianluigi Rossi, Antonio Russo, Siseraw Dinku, Ferdinando Testa, Franco Trevisani, Giuseppe Vercelli

Comitato di redazione

Veronica Boldrin, Fabio Corigliano, Stefan Festini Cucco, Raffaella S. Palmisano, Desirée Pangerc

Graphic designer

Domenico De Pascale

Web master

Gianluca Voglino

Direzione e redazione

Via della Geppa 4

34132 Trieste

antpalmisano@libero.it

Gli articoli pubblicati nella rivista sono sottoposti a una procedura di valutazione anonima. Gli articoli da sottoporre alla rivista vanno spediti alla sede della redazione e saranno consegnati in lettura ai referees dei relativi settori scientifico disciplinari.

Anno II, giugno n. 1

21 giugno 2012 – Trieste

ISSN: 2240-0192

Autorizzazione del Tribunale civile di Trieste N. 1235 del 10 marzo 2011

Editor



Antropologi in Azione

Aia, Associazione Antropologi in Azione – Trieste-Lecce

Tutti i diritti riservati.

È consentita la riproduzione a fini didattici e non commerciali, a condizione che venga citata la fonte.

La rivista è fruibile dal sito www.dadarivista.com gratuitamente.

Presentazione della Rivista

Dada. Rivista di Antropologia post-globale is a digital periodical review. The access is free on www.dadarivista.com

The review intends to focus on the issues of anthropology and contemporary philosophy in order to face the classical and modern questions in the social, political and cultural context of our post-global era in which the *grands récits* are hidden but all the more present and operating.

Since we are convinced that the meaning of life coincides with intensive research intended as a joyful experimentation, even in those fields in which any kind of change and actually any kind of experimentation seem to be out of the question, and, being more than ever aware that the heritage connected to the *grands récits* should be removed from our discourses, the review selected the term *Dada* to indicate a position of structural opening toward the choice of research methods and the use of language in order to avoid the dogmatic of protocols. This long way has already been undertaken by many scholars such as Paul Feyerabend for instance, and we warmly invite you to join us and proceed with resolution and irony.

In this context, the contributions can be published in one of the languages of the European Union, according to the wish of the authors, after reviewing by native-speaking colleagues. Multilingual reading seems to be spreading in the academic circles of the Continent and this partially allows avoiding translations in *lingua franca* and their inescapable limitations. The authors are free to adopt their own style concerning footnotes and bibliographical references as far as they remain coherent with their own criteria.

The review also has the scope to publish the contributions of young scholars in order to introduce them to the national and international debate on the themes in question.

The Editor
Antonio L. Palmisano

Editoriale

Questo è il numero di giugno 2012 di *Dada. Rivista di Antropologia post-globale*. Si tratta dell'edizione semestrale, contenente articoli su differenti temi.

Ariane Baghaï tratta un tema di alta complessità: le relazioni fra segmentazione dei lignaggi, costruzione dell'ordine sociale e onore nel contesto dell'Islam immigrato. Antonio L. Palmisano, considera la sovrapposizione e interazione fra alcuni principi d'ordine rilevabili alla base della costruzione sociale e politica del mondo. Francesca Minelli offre un'articolata analisi dei processi di privatizzazione dell'acqua all'esempio di associazioni volontarie in Bolivia. Francesco Florindi discute le politiche di allargamento della UE alla Serbia e le recezioni locali di questi processi sociali, politici e giuridici. Fabio Ciaramelli riconsidera la questione dello Stato del benessere tematizzando la relazione fra ordine giuridico e giochi linguistici. Lo Iacono, infine, rilegge criticamente il tragicamente sempreverde stereotipo del "familismo amorale".

Il numero si chiude con una serie di recensioni di monografie e di pubblicazioni a opera di giovani studiosi che, con ciò, entrano nel processo sociale e politico del "fare cultura" pubblicamente, coraggiosamente disposti alla critica e all'autocritica.

Il Direttore
Antonio L. Palmisano

DADA

Rivista di Antropologia post-globale

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Numero 1 – Giugno 2012

a cura di

Antonio L. Palmisano

Indice

Essays

Diritto d'onore, ordine tribale e Stato

Ariane Baghaï p. 7

Political anthropology and social order

Antonio L. Palmisano p. 47

Communitarian water management in Bolivia: The case of Cochabamba's *Comités de Agua*

Francesca Minelli p. 61

Articles

The “transforming power” of EU Enlargement policy in Serbia. An anthropological reflection

Francesco Florindi p. 73

Giochi linguistici e ordine giuridico

Fabio Ciaramelli p. 85

Alcune note a proposito di “basi morali di società arretrate”: tra inferenze causali e descrittive

Sergio Lo Iacono p. 91

Recensioni

- Cassese, Sabino *L'Italia: una società senza Stato?* Bologna: Il Mulino, 2011
di Francesca Spirito p. 99

- Arlacchi, Pino *La Mafia Imprenditrice. Dalla Calabria al centro dell'inferno.*
Milano: Il Saggiatore, 2007, 313 pp.
di Carlo Paganessi p. 101

- Lévi-Strauss, Claude *Lezioni giapponesi. Tre riflessioni su antropologia e modernità.* Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2010, 150 pp.
di Lucia Medori p. 103

Delitto d'onore, ordine tribale e Stato

Ariane Baghaï*

Quando sarà oscurato il sole,
e spente le stelle
e messe in marcia le montagne,
e neglette le cammelle gravide di dieci mesi
e radunate le belve,
e ribollenti i mari,
e divise in gruppi le anime,
e quando verrà chiesta alla sepolta viva
per quale colpa sia stata uccisa...

Corano, LXXXI, At-takwir (L'oscuramento)

Abstract

Globalization does not only mean that the Western world is pervading the non-Western world but also that the non-Western world, through migration processes, moves and settles in the Western world.

The impressive number of honor crimes committed every year in the Western world suggests that a different social political order is acting on the Western stage. Honor crimes are committed in Muslim communities that have their roots in those parts of the Muslim world which have tribal societies on their territories, i.e. tribal institutions and laws which interact with or ignore State law. This is a political order which is stateless and based on blood ties – the author calls it an “ematocracy” – and it is perfectly able to survive within the different shapes taken by the State – when there is the State – but also without the State when it is considered as unreliable or when, for some reasons, it collapses.

The author argues that political order based on blood ties is considered as reliable by the social actors since it is permanent and in expansion: blood ties reproduce themselves as long as there is life. And women – as protagonists of reproduction processes – are unfortunately at the heart of the conflict between State laws and customary law both in their home countries and in their new homes.

Through an analysis of the intertwinement between State law and customary law, in some of the home countries of the migrants, and between *shariya* and customary law in the classical doctrine, the author shows how this process of ordering the world carries on its political projects in the post-global context.

La Cronaca

Durante questi ultimi anni la stampa italiana ci ha informato ripetutamente di atroci omicidi, commessi sul nostro territorio, che vedono coinvolte, come vittime, donne originarie da paesi musulmani.¹ Svolgendo una piccola indagine web, abbiamo scoperto un numero spaventoso di delitti simili anche in Germania, Gran Bretagna,

* Dedico quest'articolo alle migliaia di ragazze che muoiono ogni anno per “lavare l'onore” mal riposto dei loro padri e delle loro madri, dei loro fratelli e degli zii.

¹ Il riferimento è all'assassinio di Hina a Brescia nel 2006 e di Sanaa a Pordenone nel 2009.

Francia, Stati Uniti e Canada per citare solo alcuni Stati occidentali. Allargando il nostro raggio d'indagine agli Stati con una maggioranza di cittadini musulmani, la lista si allunga purtroppo a dismisura: Egitto, Giordania, Libano, Marocco, Siria, Yemen, Iran, Iraq, Afghanistan, Turchia e Pakistan, e l'elenco non è completo.

In Italia, i membri delle comunità di appartenenza delle vittime, interpellati dalla stampa dopo gli omicidi, hanno espresso opinioni contraddittorie. Per alcuni, le vittime non erano “buone musulmane”; mentre altri sono convinti che l'Islam non abbia nulla a che fare con questi delitti. Questi ultimi aggiungono anche – commentando per esempio il noto caso di Sanaa, a Pordenone – che il fatto sarebbe accaduto comunque anche in Marocco, con un “fidanzato” marocchino.

Ci proponiamo pertanto di guardare agli eventi e al contesto politico in cui si svolgono questi drammi con gli strumenti dell'antropologia, ponendoci alcune domande: innanzitutto, che ruolo svolge l'Islam in queste vicende, cioè come si articola la relazione fra la *shariya* e il diritto consuetudinario? E ancora, siccome si parla di delitti d'onore, che ruolo gioca il gruppo di parentela – ovvero la tribù – nei paesi d'origine e dopo l'avvenuta migrazione in Occidente?

Il quadro di riferimento

Prima di parlare dell'“Altro” uno sguardo critico a noi stessi, all'Occidente, potrebbe rivelarsi utile. Il positivismo, l'evoluzionismo sotto forma di darwinismo sociale, è ancora alla radice del pensiero e dell'azione occidentale per quello che riguarda l'approccio all'Altro. Tutte le operazioni di sviluppo economico e istituzionale nei paesi cosiddetti “sotto-sviluppati” sono infatti inficiate da queste ideologie. Krader criticava già nell'ormai lontano 1975 la teoria dell'evoluzione sociale umana. Sviluppata durante il XIX e il XX secolo, questa teoria ha portato con sé la classificazione tipologica delle società umane in società primitiva, selvaggia o animista.²

E dal 1975 a oggi la situazione non è cambiata molto. Nonostante l'impegno critico di numerosi antropologi, quest'approccio ha continuato a prosperare e a condizionare fortemente la nostra relazione con l'Altro,³ impedendoci talvolta addirittura di vedere o di sentire come quest'Altro, che sia il nostro vicino di casa immigrato o l'“oggetto”⁴ della nostra lontana ricerca sul campo, ci racconta di vedere e di vivere il mondo. Prendiamo a esempio il modello dello Stato moderno occidentale. Agli occhi di molti sembra ormai un modello universale – l'apoteosi della produzione filosofica occidentale – pronto a essere impiantato ovunque – con la forza o con l'inganno – per sostituire qualsiasi altra forma di ordinamento sociale; ma a uno sguardo più attento, avvalendoci degli strumenti di “un'antropologia non

² Krader L.1975, p.7

³ Fra tanti, cfr. per esempio Lawrence Krader e Fritz Kramer.

⁴ In questa prospettiva, per il dibattito sulla questione “soggetto/oggetto”, cfr. Palmisano A.L. “Anthropology in the Post-Euclidean State or from textual anthropology to oral anthropology”, 2011.

atlantica”,⁵ ci accorgiamo che ci sono altri modi di ordinare la società, configurazioni che sono tutt’ora attive quando non addirittura in espansione.

E, proprio per non cadere nella trappola del “pensare il mondo in termini di sviluppo”, consideriamo quanto afferma Palmisano:

“Fino a oggi, sono tre i principi sui quali si basa l’ordine sociale. [...] Il primo principio è costituito dal sangue: la condivisione e lo stabilimento di vincoli di sangue. Questa relazione “di sangue” – padre, madre fratelli, sorelle, arrivando poi ai lignaggi e ai clan e alle tribù e, infine, alle etnie – trascende le ragioni della biologia e della genetica.”⁶

Nelle società che si basano sulla condivisione di parentela e di sangue, la filiazione è la trama necessaria per la costruzione di un tessuto politico che ricalca i legami fisiologici e emotivi dando loro nuovi significati e nuovi ruoli politici. Palmisano prosegue quindi con gli altri due principi:

“Il secondo principio è costituito dallo spazio: la condivisione e lo stabilimento di un territorio.”⁷

Viene così rimarcato che il territorio è istituito da chi lo abita e successivamente ne definisce i confini. Mentre,

“Il terzo principio è costituito dall’azione comune: la condivisione e lo stabilimento di progetti comuni.”⁸

Questi tre modi di ordinare il mondo non sono qui elencati in termini evolucionistici e neanche antitetici ma semplicemente in quanto modi di ordinare il mondo, modi che possono co-esistere, alternarsi, combattersi o sovrapporsi o anche rappresentare diversi volti dell’esserci, a secondo dei cambiamenti sociali del contesto.

Gli ordinamenti sociali degli stati democratici occidentali propongono infatti un intreccio più o meno equo dei tre principi, condivisione di parentela e legami di sangue (la famiglia nucleare), condivisione del territorio (lo stato) e progetti comuni. Nei paesi di provenienza delle nostre vittime, rispettivamente il Pakistan e il Marocco, abbiamo sì lo Stato con la coesistenza dei tre principi, ma il primo principio – la condivisione di legami di sangue – trascende la semplice famiglia nucleare e occupa una posizione politica di notevole rilievo, con proprie istituzioni e con un proprio diritto, un diritto che si pone in modo alternativo a quello dello Stato.

⁵ *Ibidem*

⁶ Cfr. Palmisano A. L. “Brevi note su democrazia e pace”, 2010.

⁷ *Ibidem*

⁸ *Ibidem*

L'antropologia sociale e gli studi sulle società segmentarie

Parlare di condivisione di legami di sangue equivale a parlare di società segmentarie, ovvero di lignaggi e di tribù, insomma di “affari di famiglia”, di attività che sono alla base della vita dell'uomo nella società. Ma allora perché l'antropologia sociale arriva così tardi agli studi sulla struttura sociale delle società il cui ordine è basato sulla condivisione – vera o presunta – di legami di sangue, i cosiddetti “kinship studies”, e alla teoria dei lignaggi? Il volume *African Political Systems* pubblicato da Evans-Pritchard e Meyer Fortes, e *I Nuer* di Evans-Pritchard risalgono al 1940, mentre *The Dynamics of Clanship among the Tallensi* di Meyer Fortes, risale al 1945. L'antropologo tedesco Christian Siegrist pubblica una lettura critica della storia di questi studi nella prefazione alla terza edizione del suo *Regulierte Anarchie*, 2005 (1967), in cui mette in evidenza il ruolo fondamentale dei predecessori francesi di questi studi. Gli anglosassoni non sono stati i primi dunque ad affrontare la questione delle società identificate come segmentarie, ma si guardano bene dal citare Emile Durkheim e Marcel Mauss, o Robert Montagne che, con il suo *Les Berbères et le Makhzen*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1930, studiò le tribù berbere in Marocco sulla base delle teorie dei suoi maestri. Per interessi coloniali e di *indirect rule* gli studiosi anglosassoni si concentrarono principalmente sull'Africa non musulmana. Appoggiandosi alle ricerche degli studiosi francesi, essi mostrarono ancora una volta la loro abilità a posizionarsi sul mercato del sapere, diffondendo teorie altrui con un proprio *brand*.

Ma molto prima che l'antropologia sociale di matrice anglosassone ci riproponesse di conoscere e analizzare i sistemi sociali africani di tipo pre-industriale o “small-scale”, per non dire “primitivi”, avevamo già avuto sotto mano, per secoli, interi mondi occidentali organizzati sulla base dei legami di sangue: la Grecia antica e la Roma repubblicana e imperiale,⁹ alla cui sofisticata terminologia sociale avevamo pure accesso. Come mai gli studi non sono iniziati da lì, visto che l'Occidente mostra sempre una tale passione per la propria storia? Forse perché il pensiero occidentale e mediterraneo soffre, e tuttora soffre, di questi molto positivisti difetti del pensiero, espressi in termini di sviluppo: le strutture sociali delle società ordinate sulla base dei legami di sangue erano state superate da nuovi sistemi considerati più “evoluti”. Opportunamente obliterato il passato, ci siamo lasciati i termini “tribù” o “tribale” come sinonimi di “primitivo” e, naturalmente, “in via d'estinzione”, come se le tribù appartenessero ad altri tempi, o a luoghi isolati in giungle impenetrabili o in deserti lontani. Illudendoci che tutto fosse cambiato con la globalizzazione, pensiamo ora che tutti gli attori sociali si siano da tempo convertiti al “linguaggio democratico”,

⁹ La Grecia antica era strutturata in *genoi* e in *phratryai* – rispettivamente, clan e tribù – per non parlare delle *ktoinai* o società a lignaggi. Da millenni l'Iliade ci racconta di questo mondo che vive di legami di sangue e di ospitalità, alleanze e guerre fra varie tribù. Ed è proprio da questo tipo di organizzazione sociale che nasce la democrazia, che, basandosi sul principio territoriale, dà vita al *demos*: un'unità amministrativa su base territoriale, e quindi alla riconversione dei lignaggi (*ktoinai*) in *phylai*, una sorta di tribù territoriale. Cfr. Palmisano A.L. “I due volti della parola...”, 2001. I romani, anch'essi organizzati in *gens*, cioè partendo da un ordine basato sui legami di sangue, inventano la *res publica*.

anch'esso ormai di tipo anglosassone – la democrazia che nasconde una dittatura – magari venduto in kit di montaggio dall'invasore insieme a tutta una serie di obblighi molto poco democratici, come l'Ordine 81 in Iraq.¹⁰

È questa una situazione che ci ricorda l'inizio della pericope della torre di Babele: “La terra aveva una sola lingua e le stesse parole” (Gen. 11, 1). Jean Louis Ska ci fa notare che in molti testi accadici ma anche assiri o babilonesi si utilizza l'espressione “un solo labbro”, “una sola bocca”, per indicare “armonia di intenti, di sentimenti, di governo e di religione”.¹¹ Il re Assur obbligava i suoi sudditi ad avere un “solo labbro”, quindi ad accettare il potere centrale. Ska legge la Torre di Babele come un tentativo di creare “un imperialismo universale che voleva cancellare la diversità delle lingue, delle culture e della gente”,¹² cosa alla quale Dio rimediava sparpagliando gli uomini per il mondo e mescolandone le lingue.

Quindi, con la globalizzazione non è solo l'Occidente ad arrivare a casa dell'Altro; accade pure l'inverso, anche il mondo tribale si trasferisce in Occidente attraverso le migrazioni. E non si tratta di “caratteristiche culturali” che si muovono con l'immigrato, ma di vere e proprie strutture politiche che convivono a fianco di quelle presenti sul territorio d'approdo. Infatti, ci accorgiamo della loro presenza solo quando vengono rinvenuti dei cadaveri, uniche prove della loro attività politico-domestica.¹³ I cadaveri, anche se occultati da loro stessi, sono comunque espulsi dal loro mondo sociale altrimenti chiuso ermeticamente verso l'esterno attraverso una fitta rete di omertà.

Oltre a non riconoscere “ai meccanismi sociali” di queste società la dignità di istituzioni,¹⁴ l'idea dell'evoluzione sociale ci impedisce ancora spesso di osservare quanto questo tipo di società ordinata sulla base dei legami di sangue sia tuttora attiva nella nostra epoca: interagisce con lo Stato, di qualunque tipo esso sia. Interagisce con ordinamenti di tipo occidentale quanto con gli Stati fondati sulla *shariya*, quando non è addirittura questa stessa a fondare uno Stato,¹⁵ come è accaduto per la Libia di Ghedafi, o per l'Afghanistan – anche se c'era lo zampino britannico – e, alcuni secoli fa, per i Mongoli con l'impero di Gengis Khan, e poi per i Turchi, solo per citare alcuni esempi di una società tribale che sceglie di vestire lo Stato a un certo punto della propria storia. Oggi è forse più che mai opportuno fare riemergere questo

¹⁰ Cfr. <http://www.disinformazione.it/iraqm Monsanto2.htm>

¹¹ Cfr. Ska J.L. 1998, pp. 47-62.

¹² *Ibidem*

¹³ Per l'espressione “politico-domestica”, cfr. Chelhod J.1969, p.100.

¹⁴ Cfr. Palmisano A.L. “On informal justice in Afghanistan”, in *Afghanistan, How Much of Past in the New Future*. ISIG, Gorizia, 2007, p. 42. Palmisano rileva che: “For the Pashtun, the tribe... is the primary form of association and, organised in lineages, the primary form of corporation. And we know that a corporation is an institution... and, as an institution in itself it is *de facto* juridical order, before becoming source of law.” Nella nota, cita Santi Romano: “Ogni ordinamento giuridico è un'istituzione e viceversa ogni istituzione è un ordinamento giuridico: l'equazione fra i due concetti è necessaria e assoluta” (*Ibidem*).

¹⁵ Krader sostiene che: “The state is the product of that society which is divided into two classes of people, a class composed of those directly engaged in social production, and a class of those who are not so directly engaged.” (Krader 1975, pag. 72) Qualsiasi società, dunque, a un certo punto della sua storia, può fondare uno Stato.

mondo, se vogliamo essere in grado di afferrare quello che sta accadendo sul nostro territorio ma anche nel resto del mondo: in Africa, Asia, America Latina e Australia.

Krader sosteneva che la società con lo Stato:

“has come to dominate the history of mankind because no power on earth is comparable to it.”¹⁶

E questo è stato vero per molti secoli. Oggi, assistiamo invece all'indebolimento dello Stato, che si trova sotto attacco dell'iper-liberismo,¹⁷ e di conseguenza osserviamo in certi luoghi un allontanamento dal principio territoriale-statale da parte di società che hanno partecipato attivamente alla sua costruzione ma che avevano in passato un'organizzazione basata sui legami di sangue, comunque mantenuta viva durante il periodo statale. Si è trattato di una risposta psicologica e strategica: nella prospettiva dell'attore sociale, lo Stato non è una certezza assoluta – può anche non esserci – mentre i legami di sangue sussistono, permangono e si riproducono finché c'è vita. Possiamo così spiegarci la piena espansione della società dei Pashtun – eppure, coinvolta da secoli in sanguinosi conflitti e vittima di continue invasioni –, i quali vivono fra l'Afghanistan e il Pakistan beffandosi della linea Durand, una linea che segna in modo arbitrario il confine fra due Stati, fondati in modo altrettanto arbitrario.

Osserviamo ora il processo inverso, quando la società tribale, a un certo punto della sua storia, decide di diventare Stato. Nei suoi libri *La Regalità di Dio* e *La Fede dei Profeti*, Martin Buber riflette sulla transizione della società ebraica tribale verso la fondazione dello Stato e elabora notevoli considerazioni sulla questione della sovranità. Ma Buber allarga l'orizzonte delle sue ricerche al mondo semitico antico in generale, dandoci così l'opportunità di ripensare la transizione del mondo arabo tribale verso la fondazione dello Stato musulmano nel più ampio contesto delle sue radici semitiche.¹⁸

La società musulmana fra stato e tribù: una transizione incompiuta?

Cosa accade nel mondo arabo con l'avvento dell'Islam? Allah, si rivela agli arabi come Dio unico attraverso il suo inviato, Muhammad. La rivelazione è inizialmente e essenzialmente il dono di una costituzione, un invito alle varie tribù a unirsi come un popolo che forma una comunità (*umma*) secondo le regole rivelate da Dio di volta in volta al Profeta. Si tratta quindi della fondazione di uno Stato, e di una teocrazia. E con questo termine intendiamo, insieme a Gardet:

¹⁶ Krader L. 1975.

¹⁷ Palmisano A.L. “Anthropology in the Post-Euclidean State or from textual anthropology to oral anthropology”, 2011.

¹⁸ Buber M. 1985 e 1989.

“... l’organizzazione della *polis* (città) secondo principi di base riconosciuti come rivelati da Dio.”¹⁹

Questi principi di base sono il diritto costituzionale dello Stato musulmano o *shariya*, composta prima solo dal Corano rivelato da Dio al Profeta e successivamente affiancata dalla tradizione (*sunna*). Nell’Islam non c’è sacerdozio né centralizzazione del potere religioso: abbiamo quindi una “teocrazia laica”. Il magistero legislativo appartiene al Corano e il potere esecutivo appartiene a Dio ma viene assunto da un luogotenente che deve rispettare la Sua volontà e dovrebbe essere controllato dai giureconsulti o tecnici del diritto. Questo luogotenente non dovrebbe quindi avere potere legislativo e neanche giudiziario.

Con la nascita dello Stato musulmano assistiamo fondamentalmente alla transizione fra un ordine basato sui legami di sangue verso un ordine basato su un progetto comune: le tribù scelgono di fondare uno Stato. Ma la *umma* è anche lo Stato in quanto ideale da realizzare. Secondo Krader, infatti:

“... the state is in its abstract meaning the principle of organization of that society, concretely it is the organization itself.”²⁰

L’Islam è un universalismo: Dio ha diritto a che la sua religione venga diffusa su tutta la terra, e quindi la *umma* rappresenta questo sogno, l’utopia di uno Stato che dovrebbe avere come confini i limiti del mondo. Ma la *umma* è al contempo anche questa comunità di credenti che da ideale diventa concreta. Come rileva Gardet, “la religion fait la citoyenneté”.²¹

Il termine *umma* si ritrova anche nella lingua ebraica nella forma ‘*am*: il popolo come comunità.²² Nel vocabolario che riguarda lo stare insieme dei gruppi tribali, nel mondo arabo non troviamo la parola *umma*; *umma* potrebbe quindi essere un termine adoperato solo per indicare questo nuovo raggruppamento – che non prevede il legame di sangue – attorno a un nuovo progetto. Con il passare del tempo il termine *umma* è appunto stato scelto per designare la nazione, come per esempio nel caso delle Nazioni Unite: *al umam al mutahidat*.

La società tribale araba acefala riceve quindi l’istanza centrale attraverso la rivelazione, ed è proprio il Dio unico a essere l’istanza centrale che ha il monopolio delle sanzioni, la sovranità assoluta. La *umma*, quindi, è la comunità che accoglie le leggi apodittiche nel proprio ordinamento. Si tratta di un cambiamento drastico: il diritto apodittico vuole sottomettere ogni ambito della vita e “non può riconoscere nessuna zona profana o neutrale”.²³ Un simile cambiamento è accaduto anche agli ebrei quando

¹⁹ Gardet L. 1981 p. 48, nota 1.

²⁰ Cfr. Krader L. 1981, p. 72.

²¹ Gardet L. 1981, p. 27.

²² Cfr. Buber M. 1985, p. 59.

²³ *Ibidem*

“... YHWH, come “Dio d’Israele” non diventa il Signore di un ordine culturale di fede chiuso in sé, ma il Signore dell’ordinamento di un popolo che comprende tutti gli ambiti della vita, un *melek* quindi, e anzi un *melek* che, a differenza di altri dei tribali, esercita seriamente questa sua funzione di *melek*.”²⁴

Il passaggio dai diritti consuetudinari arabi, e dai diritti dei paesi conquistati dai musulmani, al diritto musulmano, ma anche l’elaborazione stessa di un diritto musulmano omogeneo, si è protratto dal VII al IX secolo. Secondo Coulson,

“Diversity of legal doctrines in the different localities of Islam was gradually reduced and the mobility of the law progressively restricted, as the movement towards the classical theory gained ground.”²⁵

Infine, nel X secolo, sempre secondo Coulson,

“The law was cast in a rigid mould from which it did not really emerge until the twentieth century.”²⁶

Il territorio conquistato dai musulmani era così vasto che per mantenere una certa uniformità e unità giuridica era necessaria una rigidità almeno di facciata; così, furono ammesse le diverse scuole di diritto. Al contempo, però, tutto il lavoro umano svolto per l’elaborazione di questo diritto fu anche dichiarato “volontà divina”, e quindi immutabile. Ma nel mondo-della-vita le cose si svolgevano e si svolgono tutt’ora in modo diverso. A questo proposito Coulson nota:

“A rift certainly developed between the terms of the classical law and the varied and changing demands of Muslim society; and, where the Shari’a was unable to make the necessary accommodations, local customary law continued to prevail in practice, and the jurisdiction of non-*shari’a* tribunals was extended.”²⁷

Le tensioni costanti fra le varie accezioni del diritto rivelato e i diritti consuetudinari o le richieste di cambiamento da parte della società musulmana non si sono ancora dissolte – e sono passati secoli –, perché questa tensione fra diritto ideale e mondo-della-vita è proprio la caratteristica della società musulmana. E questa dualità fra ideale e concreto si esprime, secondo Gardet, nel modo seguente:

“La communauté musulmane nous apparaîtra alors comme exhaussée sans cesse par une structure temporelle idéale, à laquelle elle tend, asymptotiquement, mais sans jamais y renoncer: car il s’agit pour elle de valeurs non purement politiques ou

²⁴ *Ibidem*, p. 58.

²⁵ Coulson N.J. 1978, p. 5.

²⁶ *Ibidem*, p. 5.

²⁷ *Ibidem*

juridiques (au sens où l'entendrait l'Occident moderne), mais politico-juridico-religieuses, et qui engagent à ses yeux la doctrine révélée elle-même.²⁸

Infatti, il messaggio divino non cerca di spazzare via il vecchio ordine tribale con il suo sistema agnatico, ma piuttosto di modificarlo in alcuni punti, così da tutelare, per esempio, le fasce più deboli, come la componente femminile della società, con nuove leggi sul matrimonio e sull'eredità.²⁹ L'Islam permette addirittura la coesistenza degli ordinamenti statali e tribali: è una religione con un diritto amministrativo chiaramente espresso in forma scritta. Si tratta della vita quotidiana dell'uomo nella società, e la società si forma nell'amministrazione di questa vita quotidiana – con la colonizzazione del *Lebenswelt* –.³⁰ Ed è proprio grazie a questa sua caratteristica che l'Islam ha così tanto successo, soprattutto nelle società non-statali. Nella prospettiva delle società agnatiche conta il mantenimento del processo di fusione e fissione dei lignaggi. Questa religione permette/prescrive infatti una centralizzazione che non impedisce la fusione e la fissione dei lignaggi: si tratta di una centralizzazione amministrativa. Siccome in tutte le società segmentarie, seppure in diversa misura, vi è un movimento a pendolo fra un estremo di fusione e fissione e un estremo di centralizzazione – vedi gli specifici casi di società dell'Asia Centrale (come per i Kachin descritti da Edmund Leach,³¹ ma soprattutto i Khanati di Lawrence Krader³²) –, l'Islam permette l'amministrazione centralistica senza la negazione di questi processi di fusione e fissione e trova proprio una formula che permette la coesistenza di questi due ordini, che non sono “sopravvissuti” fino a oggi ma hanno continuato a interagire in modo strettissimo, collaborando complementariamente ma anche combattendosi talvolta ferocemente.

Chelhod parla della struttura dualista delle società beduine e dei segmenti di lignaggi in opposizione bilanciata tra di loro ma uniti contro l'esterno.³³ Riteniamo che questo modo di vedere la società, configurata come un tutto che dall'esterno sembra omogeneo e che “contiene due blocchi di forza quasi uguale che si attraggono o si respingono a secondo degli interessi del momento”,³⁴ possa essere utile per guardare alla società musulmana in generale. Il pensiero binario occidentale, che mette in opposizione dei concetti come bianco/nero o sì/no, occulta talvolta un altro modo di pensare e di fare, cioè questa possibilità di binomio interattivo, sinergico, in opposizione o alleanza dinamica che, visto dall'esterno, dà l'impressione di formare un'unità omogenea. D'altronde, la lingua araba conosce la forma duale: un soggetto che indica due persone distinte, un verbo che riunisce l'azione unica di due persone distinte ecc.³⁵

²⁸ Cfr. Gardet L. 1981, p. 8.

²⁹ Cfr. Coulson N.J. 1978, p. 17.

³⁰ Sul concetto di *Lebenswelt*, cf. Schütz A. 1981 (1932).

³¹ Leach E. 1979.

³² Krader L. 1981.

³³ Cfr. Chelhod J. 1969.

³⁴ *Ibidem*, p.100.

³⁵ Rinviamo anche allo studio di Palmisano sui limiti sintattici nello scrivere etnografia, ovvero sulla struttura Soggetto-Predicato-Oggetto, cfr. Palmisano A.L. 2011.

Proseguendo la nostra analisi sulla relazione fra diritto consuetudinario e diritto statale, con queste premesse possiamo affermare che lo Stato musulmano ha due anime: tribale e statale; e che tutte due si chiamano e sono Islam. E anche se per secoli lo Stato musulmano si è identificato nella città, il *bilād al makhzen*, e il mondo tribale è stato identificato con il *bilād ṣā'iba*, entrambe sono legittime espressioni dell'Islam, e non in totale contrapposizione: il santo e il dottore. Del resto, come sottolinea Gellner riferendosi agli “holy lineages” del Marocco, da lui studiati:

“But while these lineages are very unlike urban *ulama*... they should not be seen as unambiguously hostile to them. Their role is inherently ambiguous. They must serve tribal, non-urban ends, but they must also link the tribes with a wider and urban-oriented ideal of Islam. They serve both local and tribal needs and universal Islam identification.”³⁶

Nell'interessantissimo articolo di Touati Houari vediamo proprio il confronto fra i due ordini all'interno della sfera musulmana:

“Pourtant les obstacles à la diffusion des normes juridiques islamiques ne sont pas que d'ordre culturel, ils sont aussi sociaux et politiques. Le pays est en effet une *bilād sā'iba*... La *siba*? C'est tout à la fois le désordre et l'insoumission qui caractérisent, aux yeux des '*ulamā*' défenseurs de la loi et de son ordre institutionnel, certaines régions du Maghreb comme le Sus. En fait, il n'y a pas plus de désordre dans ces régions qu'ailleurs. Mais en tant qu'ils sont les tenants d'un idéal citadin et d'un modèle politique centraliste, les '*ulamā*' sont horripilés par la sorte de démocratie locale qui y règne et qui fait de la *jamā'a* une source d'*auctoritas*. Or, que le droit puisse procéder d'une instance humaine et que la *jamā'a* puisse s'ériger en législateur, voilà qui est aux antipodes de la cité musulmane!”³⁷

Il problema fra i due ordini verte sulla questione della fonte del diritto: l'istanza umana per la tribù che abita la *ṣā'iba* e l'istanza divina per gli '*ulamā*' che rappresentano lo Stato. Ma quello che sappiamo della diatriba proviene dagli scritti degli '*ulamā*'. Questi riportano quindi la loro prospettiva “statale” ma anche la visione degli abitanti della *ṣā'iba*, uomini che non scrivevano la propria storia e neanche il proprio diritto.

A proposito di *ṣā'iba*, Touati specifica ancora:

“Un premier sens associe la *siba* aux règles de la coutume, c'est à dire du '*urf*', de la '*adal*. Un deuxième sens la fait dériver du *jahl*, c'est-à-dire de l'opposition paganisme/islam: la *siba* devient ici synonyme, de règne de l'ignorance, de la barbarie, de l'antéislam. Un troisième sens enfin, associe la *siba* à l'absence de pouvoir central. Ces trois expressions de la *siba* interrogées à la lumière de la *shari'a*

³⁶ Cfr. Gellner E.1984, pp.129-130.

³⁷ Cfr. Touati H.1993, pp. 93-108.

donnent les équations suivantes: *'urf* versus *fiqh*, *jahiliya* versus Islam, *jama'a* versus *sultan*.

Chacune de ces expressions de la *siba* pose problème au *faqih*. Mais si par professionnalisme, il compose avec la première, par réalisme il avalise la dernière, il ne peut que condamner fermement l'association *siba-jahiliya*. Aussi va-t'il procéder à de véritables "arrangements conjuratoires" pour la disqualifier. Car tout son montage d'écrits va consister à assujettir à l'instance du *fiqh* le couple *'urf-jama'a* en le séparant de son mauvais penchant: le *jahl*, principe d'opposition à la cité islamique."³⁸

L'analisi di Touati riguarda il XVII secolo, ma oggi *mutatis mutandis* assistiamo ancora a conflitti simili. In Afghanistan, qualche anno fa,³⁹ un giudice marocchino, invitato a Kabul per partecipare alle attività della Judicial Reform Commission, andava in escandescenze e ammoniva i suoi colleghi afgani dicendo che avevano "solo pietre in testa", perché la loro visione giuridica accoglieva molte istanze del diritto tribale, e loro stessi riconoscevano un ruolo chiave alle corti "consuetudinarie", corti e tribunali che suonavano invece "*jahl*" – anche se tutti gli attori coinvolti erano musulmani da secoli – alle orecchie del giudice marocchino, disperatamente impegnato in Afghanistan a "assujettir à l'instance du *fiqh* le couple "*'urf-jama'a*", o, come in questo caso, la coppia "*'urf-loya jirga*".

Tutte le forme di governo prodotte in ambiente musulmano hanno sempre avuto questo rapporto con il mondo tribale: dalla monarchia saudita all'Iran imperiale dei Pahlavi, passando per l'impero ottomano e appunto per l'Afghanistan di oggi. Quindi, si tratta di vari modi di intendere lo Stato, la *umma*, ma sempre mantenendo lo stesso rapporto con il mondo tribale. E questo, naturalmente, quando non è appunto il mondo tribale stesso a fondare lo Stato, come nel caso dell'Afghanistan, dove il re veniva scelto all'interno della confederazione delle tribù pashtun.

Il diritto statale e la scrittura

La scrittura gioca un ruolo fondamentale in questa relazione fra *bilād al makhzen* e *bilād ṣā'iba*, fra Stato e tribù.

Nella società tribale pre-musulmana, come in quella tribale di oggi, tutto era e rimane fondamentalmente orale: la poesia, il mito e il diritto. Secondo Krader:

"The relation between the formation of the state and the development of script, of writings, is not a chance correlation, but a coordination with interacting consequences in the service of the former."⁴⁰

³⁸ Cfr. Touati H. 1993, pp. 98-99.

³⁹ Mia osservazione diretta, avvenuta nell'estate del 2003 a Kabul.

⁴⁰ Krader L. 1981, p. 80.

Sono dovuti passare alcuni secoli prima che si potesse formare una lingua araba, omogenea e scritta, con una grammatica coerente, che permettesse di avere una versione ufficiale definitiva del Corano e quindi la creazione di un diritto che fosse anche esso necessariamente scritto. E questa relazione fra scritto e orale è il riflesso della relazione fra il diritto statale, la *shariya* e il diritto consuetudinario, fra uno Stato centralizzato che detiene il monopolio delle sanzioni imposte da Dio e una società senza Stato con il suo sistema giuridico assembleare, con istituzioni che non detengono il monopolio delle sanzioni e manifestano un diritto laico, prodotto dalle contrattazioni e negoziazioni dell'uomo. I grandi mediatori fra i due ordini sono dei tecnici, "les techniciens du droit", come li chiama giustamente Touati, che permettono alle culture locali di scoprire "la raison graphique": il libro rivelato che è in forma scritta, la *tekhne* della scrittura e il diritto, anche esso scritto, sotto numerose forme (atti notarili, pareri legali ecc.). Il problema è che la lingua sui cui questi tecnici basano la loro autorità intellettuale è una lingua tecnica, "une langue de professionnels imparfaitement socialisée", precisa ancora Touati, riferendosi al suo caso del XVII secolo.⁴¹ Ma la situazione rimane immutata dopo secoli. La *ṣā'iba* esiste ancora in molti luoghi, infatti, e i suoi abitanti, ovunque essi si trovino, non parlano tutti la lingua di questi testi scritti: gli Afghani che vivono a Khost non parlano arabo, i Pakistani neanche, e nemmeno i Turchi, né gli Indonesiani. E coloro che scelgono di specializzarsi in quel campo sono comunque una minoranza. Quindi, la lingua araba, lingua sacra del Corano, rappresenta lo strumento di un'egemonia amministrativa e legale, comandata da Dio, sul mondo tribale; anche se quest'ultimo si è convertito all'Islam già da secoli.

Nell'ambito musulmano i funzionari incaricati di trasmettere questa egemonia amministrativa e legale, dunque questo diritto, sono gli *'alim*, i *qadi*, i *mufti* e altri che insieme formano il gruppo dei *fuqaha*, i tecnici del *fiqh*. Sono loro a vegliare "à ce que texte et contexte se rejoignent".⁴²

Cos'è il *fiqh*? Partiamo da un esempio concreto: sentiamo spesso che i movimenti riformisti o laicizzanti rifiutano un diritto islamico fatto solo di *shariya*, mentre il neo-Islam chiede a gran voce solo *shariya*, e rifiuta il *fiqh*. Cosa significa tutto ciò?

Il diritto islamico tradizionale, puntualizza Bernard Botiveau,⁴³ poggia su una distinzione molto netta fra *shariya* (rivelazione coranica e tradizione) e *fiqh* (corpus di norme estratte dai giureconsulti, gli *'ulamā'*, dalla rivelazione coranica e dalle tradizioni), la giurisprudenza o diritto islamico.

Sempre secondo l'antropologo Botiveau, la rispettiva posizione della *shariya* e del *fiqh* può essere compresa grazie al concetto chiave di *hukm*.

Botiveau afferma che il diritto islamico funziona a un certo livello in modo quasi meccanico: i giureconsulti (*'ulamā'*) devono qualificare giuridicamente gli atti umani secondo una scala che va dal lecito al proibito, e il concetto di *hukm* consiste

⁴¹ Cfr. Touati H. 1993.

⁴² Cfr. Botiveau B. 1990, p. 190.

⁴³ *Ibidem*, pp.181-192.

proprio nella qualificazione legale di un atto, di un'attribuzione di status iscrivendo quest'ultimo nella sfera della legalità.

Botiveau prosegue poi affermando che questo status può essere imposto alla conoscenza degli uomini come nel caso di un enunciato coranico esplicito oppure quando una tradizione è trasmessa con una catena sicura. Corano e tradizione (*sunna*) costituiscono la *shariya*, ma sappiamo anche che il Corano è poco normativo: solo 200 su oltre 6000 versetti trattano specificatamente di norme. I talebani in Afghanistan hanno applicato alla lettera le poche norme che si trovano nel Corano e hanno imitato il profeta. Il loro nome *taleb* significa “studente”, e questo proprio a simboleggiare la loro rottura con gli *'ulamā'*, i “maestri”. La loro critica si rivolge proprio al *fiqh* in quanto fa intervenire la ragione umana per scoprire e pronunciare il diritto.⁴⁴

Quindi, il *fiqh* è opera degli uomini, e perciò esposta al rischio di soggettività. Ed è su questo punto che si crea la tensione continua fra ortodossia e eterodossia nelle società musulmane.⁴⁵ Botiveau aggiunge anche che i giuristi sono sempre divisi fra i partigiani di un'utilizzo letterale dei testi (come propongono i wahabiti, per esempio) e i partigiani di un'interpretazione libera che medi fra il dogma e l'interesse della comunità (*maslaha*), ovvero – aggiungiamo noi – ciò che dalla politica viene dichiarato come interesse della comunità. Questa dimensione dell'interesse della comunità data dal *fiqh* ha permesso alcune riforme del diritto islamico, per esempio in Egitto, in Marocco e, in un certo senso, in Iran. E la politica è espressione di queste tensioni.

Ora, chi è abilitato allo *hukm*? E quale è il suo contenuto? Lo Stato musulmano riconosce al gruppo degli *'ulamā'* l'essere qualificati nel pronunciare il diritto.⁴⁶ Sono loro la cerniera fra l'espressione giuridica della sfera religiosa e il potere politico. Il loro ruolo è fondamentale anche in paesi a maggioranza musulmana che hanno un ordinamento statale di tipo occidentale, una repubblica per esempio, perché costituiscono comunque un gruppo di pressione molto forte.⁴⁷ In effetti, osserva Botiveau, è fra gli *'ulamā'* e il potere politico/temporale che si negozia il contenuto del diritto.⁴⁸ Gli *'ulamā'* sono dunque i mediatori fra la società e il potere politico, e questo implica che sono impegnati su tutti e due i fronti.⁴⁹

Da una parte, abbiamo l'autorità temporale, che è il garante dell'ordine giuridico conforme alla *shariya*. Essa non deve solo governare ma governare in conformità con questo ordine. Dall'altra, abbiamo gli *'ulamā'*, che, oltre a negoziare il contenuto del diritto, hanno il dovere e l'autorità per richiamare il potere temporale, qualora quest'ultimo si dovesse allontanare dai principi della *shariya*.⁵⁰

⁴⁴ *Ibidem*, p. 187.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 187.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 188.

⁴⁷ I recenti attacchi alla comunità copta d'Egitto mostrano quanto il governo subisca la pressione dei gruppi più estremisti.

⁴⁸ *Ibidem*

⁴⁹ *Ibidem*

⁵⁰ *Ibidem*, p. 189.

Possiamo affermare che ubbidire al potere temporale significa ubbidire a Dio. Quando il potere temporale non si conforma alla *shariya*, alcuni *'ulamā'* – questi infatti non formano mai un gruppo omogeneo – possono organizzare o appoggiare delle ribellioni, e dunque fomentarle, per proporre una nuova equazione: disubbidire al potere temporale, bollato come corrotto, significa ubbidire a Dio. Le ribellioni tribali (Pakistan, Afghanistan) sono organizzate sulla base di questa equazione: le tribù vengono istigate alla rivolta dagli *'ulamā'* scontenti del potere centrale. Contemporaneamente, altri *'ulamā'* possono scegliere di continuare ad appoggiare il potere in carica.

Teniamo sempre presente che l'orientamento giuridico-religioso ha delle ricadute concrete sulla vita di tutti i giorni dei cittadini: il diritto musulmano contempla in effetti ogni aspetto della vita del credente/cittadino. A secondo delle scelte fatte è in gioco, per esempio, ma non a caso, la mobilità delle donne: se possono viaggiare da sole o no, se devono indossare il velo, se possono guidare la macchina, se da sole possono recarsi in ospedale per ricevere cure mediche, lavorare ecc. I dibattiti più violenti hanno sempre luogo su questioni che riguardano le donne.

Ma ci sono diversi tipi di *'ulamā'*: quelli che hanno il potere di richiamare all'ordine sono solo i grandi *'ulamā'*, i *mufti* o gli *shuyukh* delle grandi moschee o università (Al Azhar, in Egitto), oppure i presidenti della Corte Suprema, come in Afghanistan.⁵¹ La maggior parte di loro vive in stretto contatto con la società circostante, portatrice di tradizioni e pratiche forse poco studiate ma ben radicate. Queste sono conosciute (*ma'ruf*) e acquisiscono una nuova dimensione quando si integrano al *fiqh*, quando sono riconosciute dal *fiqh* oppure quando il *fiqh* lascia loro un ampio spazio di autonomia.⁵²

Infatti, nelle società islamiche le consuetudini (*'urf*) sono una prima fonte di difficoltà per stabilire l'ortodossia, ed esiste una continua interazione fra consuetudine e norme giuridiche, contrariamente all'opinione diffusa che vede la consuetudine come chiusa in un mondo isolato.⁵³ Lo *'urf* è ciò che è conosciuto (*ma'ruf*) come normativo in una società.

Quindi, il ruolo degli *'ulamā'* è anche di “comandare il bene” (*al amr bil ma'ruf*), e il “bene” non è solo ciò che è riconosciuto come “bene” ovunque, ma quello che è stato dichiarato come “bene” dagli *'ulamā'*, cioè dichiarato come conforme al dogma: ciò che è ortodosso.⁵⁴ Se la *adal*, o consuetudine, passa dunque attraverso il pettine degli *'ulamā'*, entra nel novero del diritto musulmano: diventa ortodossa.

E così vediamo come il diritto islamico, attraverso il *fiqh*, ha inglobato tante consuetudini, perdendo la memoria della loro origine e del contesto – quando non sono addirittura un'invenzione *ad hoc*. A sostegno di questo processo di

⁵¹ *Ibidem*, p.189.

⁵² *Ibidem*, p.188. Per il tipo di lavoro svolto dagli *'ulamā'*, che vivono a stretto contatto con la società, rimandiamo ancora all'articolo di Touati che è paradossalmente attuale, sebbene i suoi casi, ripetiamo, risalgano al XVII secolo.

⁵³ *Ibidem*, p.188.

⁵⁴ *Ibidem*, p.188.

islamizzazione delle tradizioni vengono spesso citati degli *hadith* che confermerebbero, secondo i paladini della causa, la legittimità della consuetudine in questione, collegandola così al profeta e alla storia. La battaglia legale si svolge proprio fra *'ulamā'*, o fra gruppi di cittadini e *'ulamā'* di una delle corti, attraverso diversi tipi di azione, per esempio attraverso azioni *hisba*:

“*Hisba*, the Islamic duty to “promote good and prevent evil” developed into a legal device which provides third parties with a legal standing whenever “the rights of God (*huqûq Allah*)” are infringed.”⁵⁵

E sono proprio i “third parties” a potere richiedere una sentenza a favore della loro convinzione.

Ora potrebbe essere sorprendente che anche negli Stati che hanno dei codici penali laici, ispirati ai codici Napoleonici o alla Common Law, la questione continua a porsi fra *shariya* e consuetudine. Ma lo è meno, se si tiene presente che la *shariya* rimane il punto di riferimento del musulmano, ciò in cui ha fiducia e da cui si sente rappresentato. Quando si pone delle domande, il musulmano cerca le risposte proprio in ambiente *shariya*, anche nel mondo del web, sui siti on line. Sembra che la possibilità della laicità delle istituzioni non si sia sedimentata nelle società a maggioranza musulmana. Le uniche istituzioni laiche riconosciute sono quelle tradizionali che producono quelle consuetudini che possono entrare a fare parte dell'ortodossia musulmana grazie al *fiqh*.

Battaglie legali a difesa di una consuetudine ritenuta islamica

Le “battaglie” fra *'ulamā'*, fra *'ulamā'* e Stato, ma anche fra gruppi di cittadini che fanno appello alle corti *shariya* perché si sentono lesi dallo Stato in quella che nella loro prospettiva è la loro “islamicità”, sono frequenti. Il movimento di opposizione contro il Protection of Women Act in Pakistan e la polemica sulla *khitān al-ināth* o circoncisione femminile in Egitto sono due esempi che illustrano bene come le consuetudini vengano rivendicate in quanto islamiche da cittadini che si sentono lesi dalla politica statale o dall'azione dei gruppi modernisti. Ancora una volta la vita delle donne viene posta al centro di questi dibattiti.

Per quello che riguarda le mutilazioni femminili, per esempio, rinviamo all'articolo di Kilian Balz,⁵⁶ e aggiungiamo che, a nostro parere, questo tipo di pratiche è caratteristico delle società basate sui legami di sangue: il diritto tribale s'inscrive nei corpi degli iniziati durante cerimonie d'iniziazione talvolta molto traumatiche. I Nuer del Sudan scarificano la fronte dell'iniziando fino a incidere l'osso frontale e asportano anche i denti incisivi. Il giovane che fino all'iniziazione era solo un ragazzo, ovvero un corpo biologico, attraverso la sofferenza inflitta acquisisce uno status politico, diventa persona, diventa guerriero, può sposarsi ecc.:

⁵⁵ Cfr. Balz K. 1998, p.141-153.

⁵⁶ *Ibidem*

diviene corpo sociale. In Sudan, ancora, in ambiente musulmano le bambine subiscono la mutilazione dei genitali. Quando durante un fieldwork ho posto questioni a proposito di queste violente e dolorose pratiche,⁵⁷ mi è stato risposto: “Se non lo facciamo, nessuno sposerà mai questa ragazza!”. La risposta testimonia a favore di una cerimonia d’iniziazione. Nessuna delle mie interlocutrici ha mai citato un *hadith* o collegato questa pratica con l’Islam. E nessuna di queste donne ha neanche mai sostenuto che fossero gli uomini a imporre tale pratica. Per loro era una questione generazionale fra nonne, nipoti, madri e figlie. E quando la madre non voleva che la figlia subisse questa violenza, ci pensavano la nonna o le zie che, anche con stratagemmi, raggiungevano il loro scopo: ristabilire l’ordine sociale. Queste pratiche del resto non svaniscono automaticamente con l’approdo a una religione monoteista; così, in Etiopia, anche le bambine cristiane ortodosse subiscono la mutilazione dei genitali. Vediamo allora come una tradizione assolutamente estranea all’Islam riesca ad annidarsi nelle sue pieghe e a proliferare, fino a quando non si crea un movimento laico o musulmano molto forte di ribellione in grado di esigere riforme. Vediamo anche come gli argomenti a sostegno della tradizione siano tratti da fonte islamiche come, del resto, anche gli argomenti contro. Balz presenta la situazione egiziana riguardo alle mutilazioni e segue l’iter legale che porta alla sua abolizione.⁵⁸ Chiaramente non si escludono nuove polemiche in futuro, e la sentenza è solo un primo passo per porre almeno nell’illegalità chi compie queste violenze.

E sulla situazione delle donne in Pakistan, ci è sembrato interessante l’articolo di Muhammad Munir.⁵⁹ Si tratta di un’analisi della posizione legale della donna prima e dopo il Protection of Women Act (PWA). L’autore presenta anche i vari attori sociali e politici presenti sulla scena pakistana e il dibattito acceso sulle loro divergenti visioni del diritto musulmano. Le “*Hudud Ordinance on Zina*” sono rimaste in vigore per 27 anni. Durante questi lunghi anni si sono avuti vari tentativi di cambiamento. Il Pakistan People Party, per esempio, ha provato per due volte ma senza successo a modificare l’ordinanza. E nonostante le critiche feroci dei modernisti e dei gruppi per i diritti delle donne, i gruppi che, come per esempio il *Mutahida Majlis-i-‘Ammal*, controllavano l’Assemblea Provinciale della NWFP (una delle famigerate zone tribali del Pakistan), sono riusciti invece a fare passare nel 2003 una risoluzione che dichiarava che la *Zina Ordinance* era conforme alle ingiunzioni dell’Islam.⁶⁰

Chi erano i convinti sostenitori di questa ordinanza, e perché? Esaminiamo innanzitutto l’ordinanza in alcuni dei suoi punti.

La *Zina Ordinance* del 1979, che procedeva dalla *Hudud Ordinance*, sempre del 1979, non permetteva una distinzione netta fra stupro e fornicazione. Ambedue le azioni erano infatti definite come “sexual intercourse without being validly married”.⁶¹ L’unica differenza fra i due reati era che lo stupro aveva luogo senza il

⁵⁷ A metà degli anni ’80 mi trovavo in Sudan per svolgere ricerche etnografiche nel Bahr el Ghazal.

⁵⁸ *Ibidem*

⁵⁹ Munir M. 2010, pp. 95-115.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 97.

⁶¹ *Ibidem*, p. 98.

consenso della vittima. Inoltre, quando una donna non riusciva a provare che l'atto sessuale aveva avuto luogo senza il suo consenso, si esponeva a un'accusa per lo *hadd* di *zina*, cioè alla condanna per il reato di fornicazione, un reato che lede i diritti di Dio. Così sono state condannate donne che avevano denunciato il loro stupro o lo stupro di componenti della loro famiglia.

L'altro punto della *Zina* Ordinance che metteva le donne in difficoltà riguardava i reati di rapimento contro la volontà della persona (in questi casi la manipolazione di questi ultimi) e le conseguenze per il cosiddetto "court marriage", matrimonio legalizzato in tribunale (in contrapposizione a quello contratto in casa, con la presenza di un religioso che funge da notaio). Quando una donna si sposava con un uomo di sua scelta, contro la volontà dei suoi genitori (court marriage), i genitori potevano depositare un First Information Report (FIR) contro la figlia, dichiarando *inter alia* che lei era stata rapita dal genero da loro non voluto. La nuova coppia poteva quindi essere arrestata, e i genitori, a quel punto, facevano del loro meglio per convincere la figlia a cambiare la sua dichiarazione e a testimoniare che era stata rapita. Se i genitori raggiungevano il loro scopo, la figlia era liberata mentre lo sfortunato sposo novello poteva essere accusato di rapimento: la condanna del genero non voluto era così assicurata.⁶² Con il PWA che ha ancora bisogno di essere perfezionato, le donne non possono più essere arrestate per i "court marriage"; se messe sotto pressione dai genitori e indotte a testimoniare contro il novello sposo, tuttavia, quest'ultimo rischia ancora severe condanne, da 10 anni di detenzione all'ergastolo.

Le *Zina* Ordinance si prestavano anche a essere manipolate da mariti e parenti vendicativi per punire la disobbedienza di mogli e figlie. Si giocava sulla definizione di ciò che secondo la *Zina* Ordinance era considerato un matrimonio valido. Il cambiamento apportato su questo punto dal PWA era davvero necessario, perché fra il 1963 e il 1993 i giudici pakistani consideravano revocato il divorzio quando il marito non lo registrava secondo i requisiti della Muslim Family Law. La moglie, credendosi divorziata, aspettava il compimento del suo periodo *idda*⁶³ e contraeva un nuovo matrimonio: a questo punto, l'ex-marito, o qualche membro della sua famiglia, per perseguire la ex-moglie, la denunciava per adulterio. Quindi l'ex-marito, o la sua famiglia, traeva beneficio da un suo "errore" burocratico ai danni della ex-moglie.⁶⁴

Il sistema giudiziario pakistano ha due anime: la Common Law inglese e la dottrina classica della *shariya* secondo la scuola di *fiqh* hanafita. Le ordinanze create nel 1977 erano un patchwork di codici legali che miravano a conformare le leggi pakistane con le ingiunzioni dell'Islam. Operazioni come la classificazione dello *zinabil jabr*, o stupro, come se fosse comunque un tipo di *zina*, e il distacco di quest'ultimo dal *qadhif*, con il quale è strettamente intrecciato, snatura "l'esprit des lois" della dottrina classica, come vedremo più avanti, e ha delle conseguenze disastrose per la vita delle donne coinvolte. Inoltre, queste ordinanze si prestavano a

⁶² *Ibidem*, p. 110.

⁶³ "... Waiting period imposed on a woman after the termination of her marriage", cfr. Schacht J. 1982, p.118.

⁶⁴ Cfr. Munir M. 2010, p. 110.

essere manipolate, e sono state generalmente manipolate, e applicate per rinforzare le affiliazioni tribali e politiche. Uno dei gruppi più intransigenti e determinati nel sostenere le ordinanze, infatti, era proprio un gruppo della NWFP, una zona tribale. È “l’esprit des lois” delle tribù a trovarsi a proprio agio con le ordinanze, perché queste ultime permettevano loro di controllare e condannare – seguendo secondo loro i dettami dell’Islam – le donne che si permettevano di compiere scelte individuali, ovvero scelte che mandavano all’aria i piani politico/domestici del gruppo di appartenenza, come per esempio sposarsi contro la volontà dei genitori; e tutto ciò poteva avvenire senza doversi sporcare le mani, senza doversi assumere delle responsabilità dirette: semplicemente, denunciando un reato.

Queste ordinanze, come sottolinea Munir, miravano solo alla punizione del reato e non alla protezione dell’accusato, cosa che faceva appunto comodo a tutti coloro che ragionano secondo il principio del sangue. E questo aspetto è in contraddizione con il Corano, nel quale la protezione dell’innocente sembra essere invece un punto essenziale.

Tutte le scuole di diritto islamico concordano infatti sulla definizione di *zina*: attività di penetrazione nel contesto di una relazione illegale. In caso di adulterio, secondo il Corano, l’accusatore deve produrre quattro testimoni che abbiano assistito all’atto di penetrazione. Si tratta di un evento davvero poco probabile, e quindi la formulazione coranica può essere compresa come chiaramente mirante a proteggere l’innocente. Inoltre, secondo la dottrina classica della *shariya*, se l’accusatore non riesce a produrre i suoi quattro testimoni, viene punito per il reato di *qadhf*, cioè per falsa accusa di *zina*, ovvero viene punito con 80 frustate. I giuristi musulmani hanno commentato che “l’idea è di nascondere il crimine e di non renderlo pubblico”;⁶⁵ quindi, argomentano, è di pubblico interesse non parlare di questo reato in pubblico, tranne nel caso in cui si producano i quattro testimoni obbligatori.⁶⁶ Un *hadith* consiglia di

“repeal the *hudud* punishments from Muslims as far as you can, so if there is a way out, leave him alone, for it is better for a ruler to make a mistake in forgiving someone rather than in punishing him.”⁶⁷

Siamo agli antipodi delle *Hudud Ordinances* del 1979 in Pakistan. È vero, come sostiene Schacht, che la legge islamica rivendica una validità assoluta,⁶⁸ ma piuttosto nel senso di un ideale, ovvero di come le situazioni dovrebbero essere configurate nello Stato Islamico ideale. Anche le ammissioni delle “legal devices” (*hiyal*) servono a contrastare nella pratica le rivendicazioni della teoria. L’approccio rispetto agli *hudud* lo dimostra: è molto difficile raccogliere prove che un reato punibile con la pena *hadd* sia in effetti stato commesso (sempre secondo la dottrina classica). Ricordiamo che *hadd* significa “limite”, quindi forse proprio ciò a cui non

⁶⁵ Munir M. 2010, p. 111.

⁶⁶ *Ibidem*

⁶⁷ Citato in Munir M. 2010, p. 112.

⁶⁸ Schacht J. 1982, p. 200.

si deve giungere per evitare l'ineluttabilità della pena. Infatti, tutti i reati puniti con gli *hudud*, una volta di dominio pubblico, ovvero finiti in mano ai giudici, non possono essere perdonati, perché sono reati che ledono i diritti di Dio. Schacht osserva anche che:

“In lawsuits punishable by *hadd*, it is considered more meritorious to cover them up than to give evidence on them.”⁶⁹

Quindi, alla lettera: “non rendete pubblico ciò che è privato!”. A maggior ragione quando si tratta di relazioni sessuali illecite o meno. Queste dovrebbero rimanere “affari di famiglia”, non tanto per facilitare la vita degli eventuali colpevoli – la giustizia di famiglia è più immediata degli *hudud* – quanto piuttosto per una questione di pertinenza: la famiglia è sacra per l'Islam, e gode di sovranità sui propri membri.

Una delle più grandi innovazioni dell'Islam riguarda la protezione delle donne. Con l'avvento dell'Islam la donna acquisisce una personalità giuridica e dei diritti che non aveva mai avuto nel mondo tribale. Insomma, il Corano offre la possibilità di una vita migliore: nuove leggi sul divorzio, nuovo diritto di successione e un diritto matrimoniale che non vede più la donna come semplice merce di scambio ma come avente personalmente diritto alla dote. Tuttavia, nel plurisecolare corso di elaborazione del diritto musulmano, gli addetti ai lavori, coloro che si sono occupati del *fiqh*, non hanno optato per un ulteriore miglioramento della posizione della donna ma hanno piuttosto lavorato in senso opposto, cercando di pronunciare un diritto che si discostasse il meno possibile dalla tradizione tribale. E tutt'ora, come abbiamo visto, l'anima tribale del mondo islamico cerca di pronunciare un diritto consono alle proprie consuetudini e istituzioni. Ecco dunque:

“Un judicieux montage d'articulation de la norme universaliste du droit musulman sur un fond local... par le *fiqh*.”⁷⁰

Ed è forse in questo che si fa più sentire la mancanza di un magistero dogmatico. Quindi, come osserva Dupret:

“La réalité des sociétés dites musulmanes... se construit sans cesse de façon contradictoire et incertaine.”⁷¹

E questa contraddittorietà è rilevabile proprio nella relazione fra *shariya* e *urf*. La *shariya* si pone come un grande ombrello che proietta la sua ombra sul mondo della vita. Le interazioni fra gli attori sociali continuano però a essere regolamentate da diritti consuetudinari. Questo non significa che essi rifiutano

⁶⁹ *Ibidem*, p.198

⁷⁰ Cfr. Touati H. 1993, p. 94.

⁷¹ Cfr. Dupret B. 1999, pp.169-196.

l'ombra offerta dalla *shariya* che, in molti casi, come abbiamo visto, avalla la consuetudine, o si presta a essere manipolata, ma significa che questi attori sociali continuano a produrre un diritto laico, non rivelato, che può anche essere modificato qualora la comunità ne senta la necessità, ottenendo il consenso attraverso uno strumento, come per esempio un'assemblea di uomini, che all'Occidente può sembrare uno strumento democratico ma che è invece profondamente "ematocratico".

Ci accorgiamo anche che ci sono divergenze consistenti fra le rispettive *shariya* di alcuni paesi. Il diritto, anche se rivelato, è comunque autorappresentazione, e lo Stato musulmano si autorappresenta nella propria *shariya* che a sua volta è stata elaborata in loco, quindi in un particolare contesto sociale. Il punto essenziale, per tutti, verte nel riconoscere la legge sacra come un ideale religioso.

Onore e vergogna

Le società tribali, per molti aspetti, in ambiente musulmano si somigliano. Secoli di interazione fra dottrina classica e consuetudine hanno prodotto un impasto abbastanza omogeneo, se non linguisticamente almeno socialmente. Uno degli aspetti per cui esse si somigliano maggiormente è forse rappresentato dal complesso dell'onore, inestricabilmente legato a quello della vergogna e dell'umiliazione ma anche, agli antipodi, a quello della svergognatezza. Dal Marocco al Pakistan, la società tribale ruota attorno al perno formato dal binomio onore/vergogna.

Per la maggioranza, gli attori sociali – che si dichiarino musulmani, tribali o nazionalisti secolarizzati – vedono il mondo attraverso la lente dell'onore e dell'umiliazione, del pudore e della vergogna. Nel suo articolo Faqir aggiunge anche che persino l'*élite* postcoloniale araba, che cercava di "produrre" una donna nuova che non fosse tradizionale come sua madre ma neanche "westernized", è riuscita a trasformare l'onore femminile nel simbolo dell'identità e della purezza nazionale. Perciò, prosegue Faqir, resistere alla globalizzazione o al "Nuovo Ordine Mondiale" è diventato sinonimo di preservare l'onore femminile.⁷²

Shame, un interessante romanzo di Salman Rushdie, è stato pubblicato nel 1983.⁷³ Si tratta di un'epica fantasmagorica ambientata in un paese senza nome, che è e non è il Pakistan, un Pakistan anche definito dall'autore come "failure of the dreaming mind". Nel romanzo, passato un po' inosservato, perché apparso fra due libri che hanno fatto clamore, *Midnight Children* e *The Satanic Verses*, Rushdie affronta il tema della vergogna e dell'onore in questo Pakistan/non-Pakistan, presentando un mondo permeato e straziato da questi due opposti inesorabilmente legati tra loro come le due famiglie di cui narra la storia.

Nella definizione che Rushdie dà di vergogna intravediamo tutte le sfumature del termine, sfumature che sfuggono di sicuro agli anglosassoni ma non ai

⁷² Cfr. Faqir F. 2001, p. 77.

⁷³ Per una recensione del libro in chiave piuttosto politica rimandiamo all'articolo di Sheryar Fazli, su <http://www.theindiasite.com/barbarism-in-cultured-soil-rushdie-great-pakistani-novel/>

mediterranei, aprendoci uno spiraglio verso l'intimità di questo suo mondo, un mondo al quale Rushdie si sente legato come con un elastico:

“This word: shame. No, I must write it in its original form... Sharam, that's the word. For which this paltry “shame” is a wholly inadequate translation... A short word, but one containing encyclopedias of nuance. It was not only shame that his mothers forbade Omar Khayyam to feel, but also embarrassment, discomfiture, decency, modesty, shyness, the sense of having an ordained place in the world, and other dialects of emotion for which English has no counterparts... What's the opposite of shame? What's left when sharam is subtracted? That's obvious: shamelessness.”⁷⁴

Nel romanzo Rushdie racconta della figlia di Bilquis Hyder, ragazzina che a seguito di una febbre cerebrale diventa un'idiota. Durante la gravidanza della moglie, Raza Hyder era sicuro che sarebbe nato un figlio maschio, un eroe, invece si ritrova con una femmina “rallentata” mentalmente. La madre, parlando della bambina con la sua amica Rani, così si esprime:

“... a simpleton, a goof! Nothing upstairs. Straw instead of cabbage between the ears. Empty in the breadbin... I must accept it: she is my shame.”⁷⁵

Crescendo, la bimba acquisisce un dono soprannaturale: diventa recettiva a tutte le emozioni che dovrebbero essere provate ma non lo sono, e arrossisce quando percepisce queste situazioni. Sono tutte le sfumature della vergogna non provata:

“Such as regret for a harsh word, guilt for a crime, embarrassment, propriety, shame? Imagine shame as a liquid... in a vending machine... How to push the button? Nothing to it. Tell a lie, sleep with a white boy, get born the wrong sex.”⁷⁶

Ma tanti rifiutano di seguire queste semplici istruzioni e di provare vergogna per i loro atti bevendo questo liquido:

“Shameful things are done: lies, loose living, disrespect for one's elder, failure to love one's national flag, incorrect voting at the elections, over-eating, extramarital sex, autobiographical novels, cheating at cards, maltreatment of women-folk, examination failures, smuggling... and they are done *shamelessly*.”⁷⁷

Sufiya Zinobia vede tutto questo e arrossisce per il mondo, fino a quando non viene completamente posseduta dalla vergogna tanto da diventare il suo avatar: una belva mostruosa che vuole vendetta. Rushdie ci provoca ponendo sullo stesso piano l'imbrogliare giocando a carte e l'essere nati del sesso sbagliato, cioè femmine. Quando qualcuno nasce del sesso sbagliato, non è subito questo qualcuno a

⁷⁴ Rushdie S. 1995, p. 38-39.

⁷⁵ Rushdie S. 1995, p. 101.

⁷⁶ Rushdie S. 1995, p. 122.

⁷⁷ Rushdie S. 1995, p. 122.

vergognarsi: è la madre la prima a provare vergogna per non essere stata capace di “produrre” un maschio, un eroe.

A proposito dell'onore, riusciamo a intuire cosa questo sia per gli uomini, quando leggiamo di Little Mir che raduna i suoi uomini a cavallo per una spedizione punitiva a casa del cugino Iskander Harappa. In quella casa vive solo Rani, la moglie del cugino Iskander, con i domestici. Little Mir mette a soqquadro tutta la proprietà, perché è stato umiliato in pubblico, ha perso il suo onore: suo cugino gli ha infatti soffiato una prostituta. Allora Little Mir urla a Rani: “A man’s honour is in his women”. E con ciò quindi confida il suo onore anche a una prostituta, che, in quei paesi, incarna proprio l'essere umano svergognato, che non appartiene a nessuno, un essere “pubblico”. Insomma, per Little Mir tutto ha senso quando si tratta di onore. E aggiunge: “He took that whore from me he took my honour”. Prosegue consigliando a Rani di dire a suo marito di considerarsi un uomo fortunato, perché lui è un uomo moderato. Infatti, spiega: “I could have regained my honour by depriving him of his”.⁷⁸ E il mezzo migliore per riacquistare questo onore sarebbe disonorando a sua volta il marito: per esempio, violentando Rani, che custodisce, incarna l'onore di Iskander Harappa. L'onore visto in questo modo sembra come una cosa, un oggetto che si può rubare ma non restituire impunemente. Viene così a essere fornito un quadro abbastanza chiaro della situazione: sposandosi, l'uomo affida il proprio onore alla moglie. La donna custodisce questo “Santo Graal” e diventa il bersaglio degli uomini “disonorati dal marito”. Ma se dovesse lei stessa disonorare il marito, allora solo il suo sangue versato permetterebbe al marito di riacquistare l'onore. La stessa cosa accade con le figlie. Nel capitolo VI, intitolato “Blushing”,⁷⁹ Rushdie racconta proprio di un delitto d'onore commesso a East London. Un padre uccide la sua unica figlia perché ha avuto una relazione con un ragazzo bianco, portando così tanto disonore alla sua famiglia che solo il suo sangue versato avrebbe potuto lavare la macchia.⁸⁰ L'autore, o uno dei personaggi – non si sa bene, ma speriamo che si tratti di un personaggio –, si rende conto della forza colossale che un padre deve possedere per piantare una lama nel corpo della propria figlia, carne della sua carne. Ma sorprendentemente o provocatoriamente scopre che, insieme ad altre persone intervistate dai giornalisti, anche lui capisce il gesto del padre:

“But even more appalling was my realization that... I too, found myself understanding the killer. The news did not seem alien to me. We who have grown up on a diet of honour and shame can still grasp what must seem unthinkable to peoples living in the aftermath of the death of God and of tragedy: that men will sacrifice their dearest love on the implacable altars of their pride.”⁸¹

Secondo noi, “own blood” sarebbe più appropriato di “dearest love”, perché quando si arriva a un gesto simile sembra che l'amore sia l'unico grande assente. In

⁷⁸ Rushdie S. 1995, p. 97.

⁷⁹ *Ibidem*, p.115.

⁸⁰ *Ibidem*, p.115.

⁸¹ *Ibidem*, p.115.

compenso ci sono tutte le tonalità dell'odio, della rabbia, della ferocia, della gelosia che scaturiscono dall'umiliazione inflitta dal comportamento della figlia ribelle, ma non solo: anche e forse soprattutto la paura delle sanzioni inflitte dal gruppo di appartenenza, come le sanzioni psichiche, di allontanamento e le sanzioni materiali.⁸² Il "proprio sangue" non può permettersi di portare avanti progetti e sogni che non siano l'espressione della decisione del gruppo di parentela, dei "legati dal sangue".

La famiglia e il diritto

Questo complesso dell'onore è a sua volta inestricabilmente legato al concetto di famiglia. La *shariya* pone la famiglia al cuore della comunità musulmana. Ma di che tipo di famiglia si tratta? Secondo Gardet:

“Les prescriptions coraniques ne s’occupent point à définir la famille proprement dite. Elles l’accueillent telle qu’elle était avant l’Islam...”⁸³

Gardet rileva che le prescrizioni coraniche si limitano a legiferare in materia di matrimonio, divorzio, diritto di successione, custodia dei figli ecc., con la palese intenzione di stabilizzare la famiglia, fermo restando che le interpretazioni che hanno prevalso rimettono la moglie completamente nelle mani del marito, e che l'unico limite alle azioni di quest'ultimo può essere posto dall'interesse del clan o dall'influenza morale dei famigliari.⁸⁴ La famiglia musulmana non si basa sul focolare, come in ambiente cristiano, ma piuttosto sul gruppo agnatico. I legami coniugali sono fondamentali, nel senso che assicurano nuovi membri al gruppo; quindi, l'alto numero di divorzi e la poligamia lasciano intatta l'organizzazione del gruppo agnatico anche se creano sofferenze psicologiche.

La *shariya* parla della '*osrat*, composta dall'uomo al centro, dai suoi fratelli, dai loro genitori – troppo vecchi per comandare –, dalle mogli, dai figli e dai nipoti. Questa è l'unità politico-domestica di base che dà il via a tutta l'organizzazione sociale in un crescendo demografico, grosso modo: lignaggio, clan, frazione, tribù e confederazione, formando così

“... un vaste ensemble agnatique qui repose tacitement et plus ou moins effectivement sur la consanguinité.”⁸⁵

Aggiungiamo, per quello che riguarda la '*osrat*, che i giovani che si sposano e lasciano la casa paterna rimangono comunque sotto l'autorità del padre. E quando muore l'uomo "centrale", l'autorità non passa automaticamente a suo figlio, ma

⁸² Per una descrizione dettagliata di queste sanzioni, cfr. Siegrist C. 1979, pp. 99-100.

⁸³ Cfr. Gardet L. 1981, p. 249.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 251.

⁸⁵ Chelhod J. 1969, p. 100.

all'uomo più grande di età oppure "le plus abile" della famiglia, molto spesso un fratello dell'uomo "centrale".

Si tratta quindi sempre di una famiglia intesa come gruppo politico, disponendo anche di un'autonomia legislativa che viene legittimata proprio dalla *shariya* stessa quando sacralizza la famiglia. Le regole di questa *hurma* garantiscono la sua inviolabilità, e ogni tentativo di minaccia viene sanzionato dal diritto penale musulmano.⁸⁶ Di quello che accade nella famiglia, in effetti, si sa poco:

"Nucléaire ou élargie la famille a toujours été taisible, "gardée sous silence" comme disaient les anciens juristes français, c'est à dire qu'elle établit une frontière entre l'espace fermé au sein duquel elle évolue et "les autres" qui n'ont pas à connaître ses problèmes particuliers."⁸⁷

In questo, tutte le famiglie del mondo si assomigliano. Nelle società che si basano sui legami di sangue, in ambiente musulmano, questo silenzio si traduce nella relazione fra pubblico e privato.

Nel suo articolo, Ferrie analizza la relazione fra queste due categorie nella società marocchina, e nota:

"La différence entre le «privé» et le «public» ne réside pas dans le contenu de l'argumentation mais dans la reconnaissance sociale qui lui est accordée. Est «privé» ce qui est connu mais ne peut être «reconnu». Est «public» ce qui est reconnu... C'est ainsi que la liberté de la vie intime n'est pas reconnue."⁸⁸

Secondo Ferrie, la differenza fra la concezione di "privato" nei paesi occidentali e in Marocco sta nel fatto che il "privato" in Occidente è diventato una categoria giuridica con la modernità, mentre in Marocco è puramente domestica.⁸⁹ In Occidente esiste "une culture publique de la vie intime",⁹⁰ mentre in Marocco esiste piuttosto una selezione drastica dei gradi di pubblicità. Secondo Ferrie la morale musulmana non è una morale del rifiuto del privato ma piuttosto della "privatizzazione del privato". E le categorie come "privato" e "pubblico" devono essere pensate come principi d'organizzazione e non come giudizio sulle cose:

"On ne fait pas en privé des choses "honteuses"; ce qui est honteux est de faire en public des choses censées être faites en privé."⁹¹

Quindi, quali sono queste cose che sono considerate come vergognose se fatte dalle donne in pubblico? Per esempio indossare un abito sexy, bere alcool e fumare sigarette, come esemplificato da Ferrie; o, in altri paesi, uscire per strada senza velo,

⁸⁶ Cfr. Maydani R.1955, pp. 223-235; e Awadi A. 1985.

⁸⁷ Cfr. Fossier R., chap. II, p. 45.

⁸⁸ Cfr. Ferrie J.N. 1995, pp. 187-202.

⁸⁹ *Ibidem*

⁹⁰ *Ibidem*

⁹¹ *Ibidem*

mostrare i piedi o le caviglie o semplicemente parlare con un estraneo. Quando una donna che vive in un ambiente simile rompe con queste regole, copre di vergogna la sua famiglia: la disonora. In Arabia Saudita verrebbe arrestata dalla “polizia morale”, perché infrangerebbe anche le regole religiose nazionali di condotta e non solo quelle famigliari. Quando questa donna compie gli stessi atti all'estero, in Occidente, li può compiere solo con alcune persone: non deve essere vista dalla sua famiglia o da gente che fa parte della rete sociale/parentelare dei suoi genitori. Quando questi comportamenti diventano di dominio pubblico, le reazioni da parte del gruppo di parentela sono violente:

“The changing role of women destabilizes societal structures within the private and the public spaces. This unleashes periodic private violence as a response to the “emergent sexual types and practices.”⁹²

Nelle società tribali tradizionali, per esempio presso i Pashtun dell'Afghanistan, l'organizzazione sociale è basata proprio sulla netta separazione fra pubblico e privato e fra uomini e donne:

“A concept that more adequately describes these separate worlds is the anthropological description of space and order that is “homo-social” in nature, implying that men and women “work and socialize almost exclusively” with the same gender. The Pashtun society is inherently one of homo-social order, where for the most part men do not have access to most women’s space, and women do not have access to most men’s space. These boundaries are nevertheless permeable under certain circumstances such as weddings or working in the fields. Both men and women follow the norms of Pashtunwali in the public space and furthermore obey the law’s authority over public space. The maintenance of this space is achieved through the concept of *purdah*.”⁹³

E il *purdah* è questa relazione di separazione nella quale sono coinvolti sia gli uomini che le donne. Non si tratta quindi di una emarginazione ma di una relazione di “avoidance” reciproca: chiunque infrange le regole disonora se stesso e quindi la propria famiglia.

L'impatto con la modernizzazione, la migrazione verso le città, il contatto ravvicinato con lo Stato, creano dei conflitti fra i due tipi di ordini: fra la società basata sui legami di sangue, che vive principalmente di relazioni sociali, quello che Graeber chiama le “human economies” (... primarily concerned... with the creation, destruction and rearranging of human beings),⁹⁴ e si presenta come un corpo solo pretendendo un controllo assoluto sui suoi membri – specialmente se sono di sesso femminile –, e l'ordine che si basa sulla condivisione dello spazio, cioè lo Stato, che

⁹² Cfr. Faqir F. 2001, pp. 76-77.

⁹³ Cfr. Kakar, P. “Tribal Law of Pashtunwali and Women’s Legislative Authority”, <http://www.law.harvard.edu/programs/ilsp/research/kakar.pdf>

⁹⁴ Su quello che Graeber definisce come “human economies”, cfr. Graeber D. 2011, p. 130.

promuove piuttosto l'individuo. Quando i "tribali" arrivano in città, le regole del *pardah* diventano spesso ancora più rigide: alcuni gruppi non accettano che le donne frequentino la scuola pubblica, altri addirittura impediscono alle donne l'accesso alle cure mediche. Alcune donne, che, crescendo e studiando, s'informano sui propri diritti e cercano di compiere alcune scelte "individuali", rischiano così la vita. L'ordine del sangue si sente minacciato dallo Stato e da tutte le riforme da esso promosse, come la scuola dell'obbligo, la lotta per i diritti umani, il femminismo ecc., e le bolla come "costumi stranieri". E in effetti i finanziamenti che arrivano dall'estero hanno spesso clausole che prevedono alcuni tipi di riforme che possono essere attuate senza tenere conto delle sensibilità locali o delle situazioni socio-economiche, ovvero, ancora una volta, perseguite con la violenza.

Il rapporto uomo-donna e lo Stato

La posizione della donna all'interno di queste unità politico-domestiche è dunque complessa. Il contatto fra famiglia – gruppo di discendenza – e Stato, con o senza *shariya*, nella prospettiva di queste unità politico-domestiche dovrebbe essere realizzato solo attraverso gli uomini, considerati gli unici ad avere una personalità giuridica completa, perfino doppia: nel loro gruppo di discendenza e nello Stato. Lo status della donna all'interno dello Stato viene spesso ignorato. Abbiamo visto cosa accade quando una donna si permette di denunciare uno stupro di fronte a un tribunale statale pakistano: in prospettiva locale, scavalca la legge consuetudinaria e rende pubblico quello che deve rimanere privato. È una questione di pertinenza?

La personalità giuridica dell'uomo nel lignaggio ha una configurazione particolare, perché la legge consuetudinaria riconosce anche le corporazioni, come i *blood-money groups* e la tribù. Quindi, lo Stato riconosce questi gruppi in quanto individui. Questi gruppi di discendenza formano un corpo, politico certo, ma ugualmente "corpo": ha anche metaforicamente pelle e sangue. Ibn Khaldun fa l'esempio di un uomo che si era dovuto esiliare dopo aver versato sangue nel suo lignaggio di appartenenza:

“Arfaja était venu vivre avec les Bajila et avait ainsi changé de peau.”⁹⁵

E il nuovo arrivato è chiamato "esangue", *naziif*, perché ci vuole tempo prima che riesca a sentire come suo il sangue dei suoi nuovi compagni di vita; e non è autorizzato al comando fino a quando tutti avranno dimenticato la sua estraneità. Ed è sui membri di questo lignaggio, visto come un corpo solo, con un suo sangue e una sua pelle, che viene distribuita la vergogna e l'onore. Se un membro di questo lignaggio commette un omicidio, il prezzo del sangue verrà pagato da tutti. Se una donna ha rapporti sessuali fuori dal matrimonio (in molti casi, anche se per stupro), copre di vergogna tutto il gruppo familiare, e il suo sangue deve essere versato per lavare l'onta.

⁹⁵ Cfr. Ibn Khaldun 1997, pp. 199-200.

Un ulteriore aspetto da prendere in considerazione è il controllo sociale esercitato dalla comunità circostante. Se un gruppo familiare perde il proprio onore, e il fatto diventa di dominio pubblico, e non fa niente per acquisirlo nuovamente, allora rischia di perdere i diritti, la protezione e il supporto del suo più vasto gruppo d'appartenenza. Quest'ultimo aspetto vale anche nei processi migratori: le voci arrivano al vicinato ma anche fino al paese di origine. Il pettegolezzo è una delle armi più potenti del controllo sociale in ambiente tribale e fa parte delle sanzioni psichiche alle quali abbiamo accennato in precedenza.

Se nello Stato gli uomini, a secondo dei ruoli politici che svolgono, hanno il potere di dare ordini, perché c'è una verticalità, una catena di comando, nel lignaggio la decisione viene presa coralmemente dall'assemblea ematocratica (*jama'a* verso *sult*).⁹⁶ Ma all'interno della famiglia nucleare l'uomo ha un potere assoluto su coloro che stanno sotto la sua tutela:

“A woman's guardian can in many places kill or beat her with impunity, at least when she is not married.”⁹⁷

In Asia il *pater familias* è il *khan*, termine adoperato anche per nominare i capi clan o capi tribù. Gökalp, nel suo libro *Tetes rouges et bouches noires*,⁹⁸ fornisce l'etimologia di *khan*. Il termine proviene dalla parola *khun*, “sangue” nelle lingue turco-mongole e iraniche del centro Asia, e sta a esprimere la sovranità.⁹⁹ Come abbiamo visto, lo Stato musulmano, come pure di un altro ordinamento, non riesce a controllare ciò che accade all'interno dei lignaggi, e ancora meno quello che accade all'interno di un gruppo familiare ristretto, per via della “tacibilità”, dell'omertà, e dell'idea di sovranità sul proprio sangue.

Parliamo di uno *ius vitae necisque pater familias* molto rigido che, anche se non legittimato dalla *shariya*, non è mai stato messo in discussione, almeno fino a pochi anni fa. I delitti d'onore commessi in Occidente hanno avuto tuttavia l'effetto di porre al centro dell'attenzione internazionale quello che accade nei paesi d'origine delle vittime, e hanno dato sostegno e visibilità alle organizzazioni in loco attive nella difesa dei diritti umani. Queste organizzazioni hanno riscontrato anche dei successi, come in Marocco, dove è stato riformato il diritto di famiglia, o in Pakistan con il PWA, o in Turchia, dove lo Stato ha punito con sentenze clamorose alcuni delitti d'onore, come mostra questo caso del 2009:

“A Turkish court sentenced five members of the same family to life imprisonment for the “honour killing” of Naile Erdas, 16, who got pregnant as a result of rape. In its verdict Friday, a court in the eastern city of Van sentenced the murder victim's brother to life in jail for the 2006 murder to cleanse the family honour, the Van Women's Association said. The girl's father, mother and two uncles were also given life

⁹⁶ Cfr. Touati H.1993, p. 98-99.

⁹⁷ Per la voce *'urf*, cfr. *The encyclopaedia of Islam*. New Edition, Leiden Brill, 2000, Vol. X.

⁹⁸ Cfr. Gökalp A. 1980, p. 26.

⁹⁹ “... Il se compose de *kan* (ou *xan/khan*) qui signifie le sang (ou le souverain)...”, *ibidem*, p. 26.

sentences for instigating the murder, while a third uncle was jailed for 16 years and eight months for failing to report the murder in one of the heaviest sentences handed down in Turkey for such a killing.”¹⁰⁰

A questo punto ci dobbiamo chiedere quale è lo spazio del diritto in ambiente *shariya* e nel mondo tribale. Nel mondo tribale, regolamentato dallo ‘*urf*, il territorio/spazio del diritto è indubbiamente il corpo o il sangue. Il diritto tribale s’inscrive, come abbiamo già visto, anche nei corpi, e lo fa con i riti di passaggio: escissioni, circoncisioni, scarificazioni ecc. Nel caso in cui l’onore del gruppo di parentela venga – per un qualunque motivo – perso, è necessario fare scorrere il sangue del colpevole per poterlo riacquistare: nella prospettiva emica non si tratta proprio di un “delitto d’onore” ma di una pena legittimamente inflitta dalle istituzioni del gruppo di parentela per un reato commesso da uno dei suoi membri. Il diritto tribale non è quindi legato a un territorio ma al gruppo di appartenenza, cioè, come rileva Palmisano, ai corpi, alla densità dei corpi che formano territorio.¹⁰¹ E quale è lo spazio del diritto musulmano? Palmisano osserva che il diritto non sussiste senza uno spazio/territorio in cui possa essere applicato.¹⁰² I musulmani sono sparsi nel mondo e vivono sotto ordinamenti statali che non sono solo basati sulla *shariya*. Sappiamo però che la *shariya* ha una validità permanente nel tempo e nello spazio; e quindi i credenti, intesi qui come sinonimo di cittadini, rimangono legati alla *shariya* anche quando si trovano in un territorio straniero. Palmisano pone un’altra domanda:

“Qual’è il modo in cui il discorso giuridico riporta al suo ordine l’essere umano? Ecco: l’individuo è l’essere umano del quale parla il diritto. Nel diritto Occidentale è un individuo che con il proprio corpo appartiene a se stesso.”¹⁰³

Nei diritti consuetudinari dei paesi a maggioranza musulmana l’individuo è di difficile definizione, e assomiglia a un “noi” inteso come “gruppo di discendenza che forma un corpo”. Nel diritto dell’Islam l’individuo è corporeamente in concessione a se stesso. Per la *shariya* il corpo del credente appartiene a Dio. La definizione di individuo, come abbiamo visto è allora soggetta ad ambiguità. Per la *shariya*, intesa come legge dello Stato musulmano, esiste infatti un individuo maschile o femminile, mentre per lo ‘*urf*, che sta sotto l’ombra della *shariya*, non esiste un’individualità ma un’appartenenza a un gruppo di discendenza, rappresentato come un corpo, come un individuo.

Per illustrare come il diritto statale interagisce con il diritto dell’unità politico-domestica, facciamo l’esempio di un musulmano non praticante morto all’estero e non nella sua terra di origine, in questo caso l’Iran. L’uomo ha lasciato delle disposizioni testamentarie riguardanti le modalità del suo funerale: ha chiesto di essere cremato, una soluzione proibita dall’Islam. Quando la figlia ha informato il

¹⁰⁰ Cfr. www.brisbanetimes.com.au

¹⁰¹ Cfr. Palmisano A.L. 2008, p. 31.

¹⁰² *Ibidem*, p. 32.

¹⁰³ Cfr. Palmisano A.L. 2006, cap. II, p. 13.

Consolato del decesso (senza comunicare le volontà del padre), gli impiegati hanno preteso che il corpo venisse immediatamente consegnato alla moschea, per potere procedere come “Dio comanda”, perché per legge il corpo appartiene alla famiglia, ovvero ai fratelli del defunto che si trovavano in Iran. Ora, la figlia, la parente più stretta del defunto, almeno secondo il diritto Occidentale, si ritrovò in conflitto: “A chi devo ubbidire? A Dio che mi dice tramite Consolato che il corpo di mio padre appartiene al lignaggio di mio padre e che loro, i miei zii, devono occuparsi di seppellirlo nel loro paese, o a mio padre che ha compiuto una scelta individuale non prevista dal diritto iraniano?”.

La figlia ha scelto di seguire l’ordinamento occidentale e ha ubbidito al padre sebbene, in questo caso – per il diritto di famiglia musulmano –, essendo morto, non avesse neanche più la *potestas* su di lei, una *potestas* ormai passata a uno dei suoi zii. L’uomo musulmano, dunque, per legge non può disporre delle proprie spoglie, e il Consolato fa da tramite per assicurarsi che la legge venga rispettata, indipendentemente dall’ordine giuridico del paese in cui si svolge la vicenda.

Vediamo che lo spazio del diritto musulmano non è quindi il *demos* dei greci (unità territoriale) o la *civitas* dei latini – cioè, non è legato a un territorio geografico – ma, come per il diritto tribale, lo spazio è piuttosto nel sangue, o nel legame di sangue, ovvero si manifesta come territorio antropografico. L’origine tribale delle procedure dà infatti una forma particolare al diritto penale. In caso di omicidio, interviene il pubblico, cioè lo Stato in quanto ministero della giustizia e garante dei diritti di Dio. Nel percorso giuridico la famiglia è chiamata a giocare un ruolo fondamentale, e la procedura penale statale va in automatico fino a un certo punto:

“The state merely puts its administrative agencies at the disposal of the interested parties.”¹⁰⁴

Nel caso infatti di omicidi in famiglia o fra famiglie – sempre intese come unità politico-domestiche – lo Stato si pone come mediatore/controllore, fornendo gli strumenti della giustizia; ma non è lui a prendere le decisioni. Riconoscendo che il danno è stato subito da individui che hanno diritto a un risarcimento, la procedura assomiglia a quella delle cause civili degli ordinamenti legislativi occidentali.

In Iran il pagamento del prezzo del sangue (*pul-e-khun*, lett. “i soldi del sangue”) è previsto nei casi d’omicidio fra famiglie o in famiglia. Se la vittima è un uomo, la famiglia dell’assassino deve pagare il *pul-e-khun* alla famiglia della vittima; se la vittima è donna, la somma sarà dimezzata. Lo Stato detiene l’omicida in carcere mentre si svolgono le trattative, che devono andare in porto entro certi limiti di tempo. La famiglia della vittima può richiedere l’applicazione della pena retributiva, cioè una vita per una vita (*qisas*, in ambiente sunnita) oppure accettare il pagamento del prezzo del sangue (*diya*, in ambiente sunnita). Se la famiglia della vittima richiede la pena di morte, essa dovrà però pagare il prezzo del sangue alla famiglia dell’assassino condannato a morte. Nel caso di omicidi che hanno luogo all’interno di una famiglia, fra marito e moglie per esempio, se ci sono figli saranno questi ultimi a

¹⁰⁴ Cfr. Schacht J. 1982, p. 197.

decidere della sorte del genitore sopravvissuto. Il ragionamento legale che porta a questa decisione è: “Il sangue della famiglia appartiene ai figli”.¹⁰⁵

Quando la famiglia della vittima accetta il pagamento del prezzo del sangue, sorge un altro problema per la famiglia dell’assassino: il recupero dei fondi per il pagamento. L’omicida rimane in carcere fino a quando la somma non è stata pagata, e accade anche che gli assassini finiscano la loro vita in prigione, se la famiglia non riesce a pagare.

Questo diritto penale lascia tutto il peso psicologico del procedimento sulle spalle delle famiglie. Le trattative per cercare di fare accettare alla famiglia della vittima il prezzo del sangue sono estenuanti.¹⁰⁶ Nel caso di omicidi all’interno della stessa famiglia, i bambini dovranno comunque aver raggiunto la maggior età islamica prima di pronunciarsi, ed è un’età che varia a secondo del sesso del bambino.

Osserviamo quindi che la famiglia deve risolvere i propri problemi al suo interno, e vediamo anche quanta autonomia viene a essa riconosciuta dalla legge musulmana. È la famiglia a decidere sulla vita o sulla morte dei colpevoli, quando il delitto accade al proprio interno. Ed è sempre la famiglia a svolgere le trattative con un gruppo familiare estraneo per cercare di salvare la vita del suo membro coinvolto nell’omicidio. Il ruolo dello Stato in questi casi è piuttosto quello di occuparsi della logistica: fornisce le forze di polizia per le indagini, il carcere, la forza ecc.

Lo Stato musulmano, tuttavia, si trova in una situazione paradossale, con la *shariya* che da una parte concede la *hurma* agli affari di famiglia e dall’altra proibisce la giustizia fai-da-te. Negli Stati a maggioranza musulmana ma senza *shariya*, riguardo ai delitti d’onore leggiamo molto spesso di casi di giustizia fai-da-te nei quali gli assassini – padre, fratello, zio ecc. – se la cavano con pene ridicole. Va tenuto presente che i poliziotti e i giudici al servizio dello Stato sono cresciuti essi stessi seguendo “una dieta di onore e vergogna”, e si mettono molto facilmente nei panni dell’assassino. Per questo preciso motivo le violenze domestiche, anticamera del delitto d’onore, non vengono sempre denunciate. Le vittime hanno paura delle rappresaglie da parte dei familiari e si sentono abbandonate dalle istituzioni.

I concetti di “delitto d’onore” e di “delitto passionale” entrano dunque nel mondo arabo attraverso i codici penali d’importazione con la prima fase della globalizzazione: il colonialismo. Con questo primo forte impatto la *shariya* non è più il diritto costituzionale dello Stato ma viene relegata allo stesso livello dei diritti consuetudinari locali. Il tradizionale dialogo fra diritto statale, rivelato, e diritto consuetudinario, tramandato, viene meno. Si crea così un divario fra la società e la sfera legale, percepita come estranea.

L’atteggiamento del sistema giudiziario in questo contesto è rivelatore. I giudici usano la loro abilità per reintrodurre l’idea tradizionale dell’onore e allontanarsi dalle definizioni di delitto passionale.¹⁰⁷ In Egitto, i delitti d’onore sono

¹⁰⁵ Cfr. Kristensen N. 2003.

¹⁰⁶ Un film illustra molto bene questo tragico punto: *Beautiful City*, di Farmaz Gharibian e Taraneh Alidousti.

¹⁰⁷ Cfr. Abu Odeh 2011, p. 27.

lasciati nelle mani delle “lower courts” dove vengono trattati come casi necessitanti la simpatia del giudice, ovvero da trattare secondo l’art. 17 (circostanze attenuanti).¹⁰⁸

Dallo studio della Abu Odeh si potrebbe desumere che i giudici che si occupano di “delitti d’onore” non cercano di promuovere nuove leggi attraverso il parlamento, ma hanno piuttosto un atteggiamento che ricorda quello dei giudici *shariya* che si muovono con strumenti come le *hiyal*, cioè adoperando stratagemmi legali per aggirare la legge senza infrangerla, per portare avanti i loro piani: depenalizzare per quanto possibile il delitto d’onore. E questo accade forse proprio per evitare ogni dibattito politico sulla questione, visto che l’onore viene percepito da non pochi come identità nazionale ed è legato al comportamento sessuale delle donne ed è quindi una questione estremamente delicata.

Oggi, i nuovi attori globali (le ONG, i media, le associazioni per i diritti umani ecc.) non sono percepiti dalle rispettive società arabo-musulmane come il frutto di una trasformazione autoctona ma piuttosto come il sintomo di una “westoxication” propugnata dalla élite di alcuni Stati.¹⁰⁹ In Giordania le attività che mirano a contrastare i delitti d’onore sono sostenute dalla stessa monarchia:

“Il faut situer le soutien de la monarchie à cette initiative dans le contexte des intérêts politiques et économiques de l’État jordanien face aux pressions internationales dans lesquelles les médias locaux et occidentaux jouent un rôle central, la monarchie souhaite garder son image démocratique afin de conserver ses relations avec l’Occident.”¹¹⁰

Ma c’è anche un altro aspetto da tenere presente: l’Occidente vende diritto, soprattutto *common law* e anche *gender studies*, a questi Stati in via di sviluppo istituzionale verso la democrazia, e lo vende sotto forma di Ph.D., masters e altro. Le relativamente poche donne che “comprano” questi prodotti, o alle quali lo Stato di appartenenza offre in qualche modo questa formazione all’estero, diventano le specialiste di questi temi. Ora, tutti i programmi che mirano a contrastare i “delitti d’onore” vengono dall’alto, e le riforme del diritto che si cercano di ottenere con l’avallo dei parlamenti spesso non vanno in porto perché i parlamentari, considerati “patriarcali, conservatori ecc.”, non rispondono positivamente. Teniamo anche presente che i cambiamenti apportati ai codici penali in Europa, sempre riguardo ai delitti passionali, sono avvenuti dopo i movimenti per la liberazione della donna, che erano movimenti dal basso. Quindi, prima di abrogare vecchie leggi in parlamento, e se si vuole ottenere un profondo cambiamento sociale, sarebbe necessario un intervento di mediazione fra la società civile e lo Stato. Ci chiediamo allora chi eventualmente verrebbe scelto come interlocutore da parte dello Stato, e come verrebbero accolte queste donne formate all’estero su questo tema, donne che incarnano proprio tutto quello che un capo famiglia tradizionale teme: emancipazione e conoscenza straniera... A questo punto dobbiamo anche chiederci se i programmi

¹⁰⁸ Cfr. Abu Odeh 2011, p. 24.

¹⁰⁹ Cfr. Faqir F. 2001, p. 77.

¹¹⁰ Cfr. Abu Amara 2010, parag. 21.

per contrastare i delitti d'onore siano davvero una priorità per questi Stati e non una recita a beneficio di un certo Occidente, un modo per salvare capre e cavoli mantenendo lo *status quo*.

Tuttavia, in molti casi lo Stato musulmano interviene, addirittura, offrendo protezione:

“When Moazami interviewed female killers in the south, the women told that they did not want to be released from prison. They were afraid that their family would kill them. Many women asked the prison authorities of transfer to prisons in other parts of Iran, something which they usually were granted.”¹¹¹

E lo stesso accade anche in Afghanistan, in Iraq e in Giordania, dove non poche donne restano in carcere o vengono incarcerate preventivamente per protezione, perché non vogliono uscire per paura di essere uccise dalle loro famiglie. Come abbiamo già visto più volte, per alcuni diritti consuetudinari una donna violentata, vittima di uno stupro, del tutto innocente ai nostri occhi occidentali, dovrebbe essere uccisa per lavare l'onore della famiglia. Ed è quanto è recentemente accaduto in Giordania: la ragazza violentata dai suoi stessi cugini è rimasta incinta, il padre e la madre hanno deciso di tenerla a casa loro con il bambino nato dallo stupro;¹¹² ma lo zio non era d'accordo: aveva anche lui perso l'onore, e ha ucciso la nipote. L'analisi dei legami di parentela è fondamentale per comprendere la dinamica di questi drammi. Alcuni gruppi di parentela giordani considerano addirittura gli organi riproduttivi della donna come proprietà del lignaggio. Se per esempio la ragazza giordana fosse stata la promessa sposa del figlio del fratello del padre, ovvero promessa sposa del cugino patrilaterale parallelo, potremmo comprendere la rabbia di quest'ultimo – senza pur giustificarla in alcun modo – nel vedere i suoi piani politico-domestici mandati all'aria. I sentimenti non sono trascurabili in queste situazioni. Malinowski ironizzava infatti a proposito del lavoro dei suoi colleghi sulla parentela e la struttura sociale, chiamandolo “kinship algebra”, perché molti di essi guardavano solo all'aspetto strutturale. E Fortes rispondeva:

“Kinship is to him (Malinowski) primarily a tissue of culturally conditioned emotional attitudes.”¹¹³

Proponiamo una via di mezzo, dando ascolto a Malinowski e a Ibn Khaldun che, essendo nato in quel mondo, sottolineava l'importanza della dimensione affettiva dei legami di sangue, appoggiandosi a degli *hadith*, e la considerava fondamentale anche per il rafforzamento di questo tipo di ordinamento politico.¹¹⁴

¹¹¹ Kristensen N. 2003.

¹¹² Cfr. www.corriere.it/esteri/09_agosto_12/giordania_delitto_d_onore

¹¹³ Cfr. Fortes M. 1955.

¹¹⁴ Cfr. Ibn Khaldun, 1997, pp. 199-200.

Ordine e processi migratori

Cosa succede con la migrazione? Questo tipo di ordine politico basato sui legami di sangue non accetta facilmente di delegare a estranei, come può essere considerato lo Stato, la sovranità sul proprio sangue. Abbiamo visto che chi proviene da ambienti tribali, da società a lignaggi, non pensa in termini geografici ma in termini di legami di parentela: “dove è il mio lignaggio – per piccolo che sia –, è casa; e dove è il mio sangue, è casa... e quindi è il mio diritto, e purtroppo anche il mio *ius vitae necisque pater familias*”. Nel suo articolo sulla dualità nelle società beduine, Chelhod considera anche la fase di sedentarizzazione, e nota:

“Les deux moitiés du groupe projettent sur le terrain l’image de leur opposition.”¹¹⁵

I due segmenti di lignaggio mantengono vivo il loro rigido codice d’onore come se provassero una certa nostalgia. Infatti, questo accade anche nelle grandi città pakistane, afgane e in altre dove la migrazione verso la città, sia che si tratti di prima sedentarizzazione o di un momentaneo semplice trasloco. L’ordine basato sui legami di sangue viene mantenuto in vita attraverso riti e pratiche sociali come le alleanze matrimoniali, e attraverso una distribuzione a gruppi di discendenza sul territorio della città, come si può osservare in Afghanistan, con i quartieri degli Hazare e dei Pashtun a Kabul, ma anche in Etiopia, con la distribuzione dei gruppi Guraghe nella capitale Addis Ababa.¹¹⁶ La vita nella grande città, nel proprio paese o all’estero, non significa comunque omogeneità e mescolanza di intenti e visioni del mondo. E anche quando le reti sociali e familiari sono state distrutte dalle guerre, dagli spostamenti interni o dalle migrazioni, l’identità ultima che rimane è l’onore.

Nel suo articolo “Ideology and Change in Middle Eastern Tribal Societies”, Philip Salzman osserva:

“Lineage ideologies are often maintained even though actual social patterns do not conform to them. When environmental change provides opportunities or challenges, the form of organization embedded in the ideology is activated in response.”¹¹⁷

L’esempio dei Turkmen Yomut che vivono in Iran sembra particolarmente interessante per la nostra argomentazione. Secondo Salzman la loro ideologia dei lignaggi diventa una sovrastruttura largamente simbolica quando si trovano sul loro territorio abituale. Per motivi politici gli Yomut sono però spesso costretti a lasciare la loro regione di origine e, in quell’occasione:

¹¹⁵ Cfr. Chelhod J. 1969, p.102

¹¹⁶ Cfr. Palmisano A.L. 2008.

¹¹⁷ Salzman P.C. 1978, p. 618.

“It is the lineage ideology which provides this framework for the Yomut when they have moved out of their territory. It is through the lineage system that rights and obligations are defined, guidelines established, and expectations framed.”¹¹⁸

E ancora,

“The significance of lineage idiom is that it can provide an organisational system during those times that the territorial system is inoperative and cannot provide a basis for organisation.”¹¹⁹

La migrazione costituisce un cambiamento ambientale radicale per l'unità politico-domestica. Le due ragazze uccise in Italia provengono infatti dal Pakistan e dal Marocco, cioè da Stati che non hanno solo un orientamento fortemente musulmano ma anche una grande componente tribale, un'unità politica che interagisce con lo Stato da secoli e che si risveglia, come un linguaggio di riserva, in occasione della migrazione in Occidente, proprio perché il nuovo sistema territoriale è percepito da alcuni di questi migranti anche come “impuro” o comunque inadatto a formare la base per una nuova organizzazione. Quante volte sentiamo dire: “non è islamico”, o altri commenti che sottintendono proprio questo punto di vista. I membri di una società a lignaggi, persone che dispongono di *networks* parentelari anche molto estesi (cfr. i Pashtun), si ritrovano apparentemente a formare un semplice nucleo familiare dopo la migrazione. Ma le relazioni con i rispettivi paesi di origine non s'interrompono, e per essere mantenuta viva e per poter crescere la rete politico/parentelare ha le sue esigenze: i matrimoni, per esempio. Il matrimonio forzato è uno dei “sintomi” della vita politico-economica tribale, ed è anche avallato dalle scuole di diritto musulmane, sotto la nozione di diritto di *jabr* (esercizio della *potestas* paterna).

Nel mondo tribale che si sviluppa in rapporto con l'Islam il matrimonio non è una questione d'amore, ma di politica economica. E se le donne non possono scegliere lo sposo, neanche gli uomini possono scegliere quando o con chi sposarsi. Anche loro devono accettare la decisione del padre. Gli uomini però si possono sposare con donne che appartengono ad altri gruppi etnici, o addirittura religiosi, per creare nuove alleanze politiche. La donna ha tuttavia un ruolo chiave in questo tipo di ordinamento sociale,¹²⁰ un ordinamento che è purtroppo “feroce” ma estremamente affidabile: mettendo al mondo dei figli, la donna assicura la prosperità e “l'eternità” del gruppo di parentela. Come abbiamo osservato all'inizio, lo Stato non è una certezza assoluta – può anche non esserci –, mentre i legami di sangue lo sono: permangono e si riproducono finché c'è vita.

¹¹⁸ Cfr. Salzman P.C. 1978.

¹¹⁹ Cfr. Salzman P.C. 1978.

¹²⁰ Cfr. Kakar, P. “Tribal Law of Pashtunwali and Women's Legislative Authority”, <http://www.law.harvard.edu/programs/ilsp/research/kakar.pdf>

Conclusione

Una donna che giustamente cerca di integrarsi nel paese d'accoglienza, apprendendo la lingua e i valori di questa nuova patria, frequentando anche la scuola e costruendo le sue reti sociali, ubbidendo così alle leggi del suo nuovo territorio, si trova in una situazione di doppio-legame: qualunque cosa scelga di fare, la sua scelta è errata. Dalla sponda occidentale ci accorgiamo sempre troppo tardi della repressione della quale sono vittime queste donne: solo quando sono state condannate a morte e cadono sotto i colpi dei loro parenti, perché si sono ribellate. Queste esecuzioni non sono spontanee, non sono frutto di un raptus ma sono premeditate e organizzate, nascono da decisioni prese collettivamente. Il gruppo che pianifica la sentenza di morte calcola anche il prezzo da pagare allo Stato, cercando di risparmiare, per esempio facendo commettere l'omicidio a un fratello minore della vittima, che in quanto minore non sconterebbe la stessa pena di un adulto. In Turchia è stato perfino elaborato il "suicidio forzato" per evitare il carcere ai parenti. Ma della repressione della quale ogni giorno queste donne sono vittime sappiamo molto poco. Ci sembra quasi che questa violenza faccia parte della "normalità" di queste donne, una violenza talvolta addirittura invisibile ai nostri occhi. Come rivela Rushdie:

"Repression is a seamless garment; a society which is authoritarian in its social and sexual codes, which crushes its women beneath the intolerable burdens of honour and propriety, breeds repressions of other kinds as well."¹²¹

E, nonostante questi "intolerable burdens", sono quasi sempre le donne ad avere il coraggio di tentare di realizzare l'opportunità data dalla migrazione in Occidente o nelle grandi città dei loro rispettivi paesi d'origine. Sono loro che con fantasia e apertura osano stringere nuove alleanze. E sono sempre loro che continuano a dare la vita, anche a coloro che gliela tolgono.

¹²¹ Rushdie S. 1995 p. 173.

Bibliografia

Abu Amara, N.

- "Régulation juridique et sociale de la criminalité liée à «l'honneur» en Jordanie et dans les territoires palestiniens occupés", *Droit et cultures* [En ligne], 59|2010-1, mis en ligne le 06.06.2010, consulté le 08.06.2012: <http://droitcultures.revues.org/2005>

Abu Odeh, L.

- "Crimes of Honor and the Construction of Gender in Arab Societies", in *Comparative Law Review*, Vol.2, N.1, 2011

Awadi, A.

- *Le système pénal islamique comparé aux systèmes contemporains de droit positif*, Beyrouth, (S. L.), 1985

Balz, Kilian

- "Human rights, the rule of law, and the construction of tradition. The Egyptian Supreme Administrative court and female circumcision (appeal n.5257/43, 28 dec. 1997)", in *Droits d'Égypte: histoire et sociologie*. Première série, n.34/1998:141-153

Botiveau, B.

- "Droit islamique: du politique à l'anthropologique", in *Droit et Société*, N.15, 1990, pp. 181-192

Buber, Martin

- *La Regalità di Dio*. Marietti, Genova, 1989
- *La fede dei Profeti*. Marietti 1820, Genova, 1985

Chelhod, J.

- "Les structures dualistes de la société bédouine", in *L'homme*, 1969, tome 9, n.2

Coulson, N.J.

- *A History of Islamic Law*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 1978

Durkheim, E.

- *Leçons de sociologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950

Dupret, Baudoin

- "L'Historicité de la norme. Du positivisme de l'islamologie juridique à l'anthropologie de la norme islamique", in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 54e année, N.1, 1999, pp. 169-196

Evans-Pritchard, E. E.

- *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press, 1940

Faqir, F.

- "Intrafamily femicide in defence of honour: the case of Jordan", in *Third World Quarterly*, Vol 22, No 1, pp. 65–82, 2001

Ferrie, J.N.

- "Lieux intérieurs et culture politique au Maroc", in *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, Année 1995, Volume 8, Numéro 31 p. 187-202

Fortes, M.

- "The Structure of Unilineal Descent Group", in *American Anthropologist*, 1953:17-41

- *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. London: Oxford UP, 1969

Fortes, M. and Evans-Pritchard, E.E. Eds.

- *African Political Systems*. London: Oxford University Press, 1969

Fossier, Robert

- "La famille, les groupes domestiques et la société", in *Histoire de l'humanité*, vol. IV su <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001584/158431f.pdf>

Gardet, L.

- *La cité musulmane*. Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1981

Gellner, E.

- *Muslim Society*. Cambridge University Press, Cambridge, 1984

Gökalp, A.

- *Têtes rouges et bouches noires, une confrérie tribale de l'ouest anatolien*. Société d'Ethnographie, Paris, 1980

Graeber, D.

- *Debt*. Melville House Publishing, New York, 2011

Ibn Khaldun

- *Discours sur l'Histoire universelle, Al Muqaddima*. Thesaurus, Sinbad, 1997

Kakar, Palwasha

- "Tribal Law of Pashtunwali and Women's Legislative Authority", <http://www.law.harvard.edu/programs/ilsp/research/kakar.pdf>

Krader, L.

- *The Asiatic Mode of Production*. Van Gorcum & Comp.B.V., Assen, 1975

- "The Origin of the State among the Nomads of Asia", in Krusche, Rolf (Hrsg.) *Die Nomaden in Geschichte und Gegenwart*. Berlin: Akademie Verlag, 1981: 71-82

Kramer, Fritz

- *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnografie des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Syndikat Verlag, 1977

- *Schriften zur Ethnologie*. Mit einem Nachwort von Tobias Rees. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005

Kristensen, N.

- "Spouse killings in Iran", 2003, iran-chamber/society on Podium spouse killings in Iran.mht

Leach, E.

- *Sistemi Politici Birmani*. Franco Angeli, Milano 1979

Mauss, Marcel

- "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in *L'Année Sociologique*, 1925:30-186

- *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1985

Maydani, R.

- "Uqubat: Penal Law", in *Law in the Middle East. Vol. I. Origin and development of Islamic Law*. The Middle East Institute, Washington, D. C., 1955, pp. 223-235

Montagne, Robert

- *Les Berbères et le Makhzen*. Librairie Félix Alcan, Paris, 1930

Munir, Muhammad

- "Is Zina bil jabr a Hadd, Tazir or Siyasa Offence? A Reappraisal of the Protection of Women Act 2006 in Pakistan", in *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*, Eugen Cotran, LLD, Martin Lau, MA, PhD, Matthias Vanhullebusch Eds., Vol. 14 2008-2009. Brill, Leiden-Boston, 2010, pp. 95-115

Palmisano, A.L.

- "I due volti della parola. Un approccio antropologico alla fondazione del mito", in *Etnostoria*, 1-2, 2001:147-194

- *Tractatus ludicus. Antropologia dei fondamenti dell'Occidente giuridico*. CNR, Istituto di Studi Giuridici Internazionali. Monografie 6. Napoli: Editoriale Scientifica, 2006, pp. 218

- "On informal justice in Afghanistan", in *Afghanistan. How much of the past in the new future*. Quaderni di *I Futuribili* n. 8, Palmisano, A.L. and Picco, G. (eds.). Gorizia: ISIG, 2007

- *I Guraghe dell'Etiopia. Lineamenti etnografici di un'etnia di successo*. Lecce: Pensa, 2008

- "Antropologia politica e giuridica del processo migratorio", in *Dedalus*, 3, 2008:29-36

- “Brevi note su democrazia e pace”, in Dabbeni, G.; Palmisano, A.L. (a cura di) *Economie e culture nella prospettiva filosofica e antropologica dell’Europa delle nuove Regioni*. Trieste: Edizioni Goliardiche, 2010:59-64
- “Anthropology in the post-Euclidean State, or from textual to oral anthropology”, in *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, www.dadarivista.com, n. 1 Dicembre 2011 (Rivista fondata e diretta da Antonio L. Palmisano), 2011:25-44

Rushdie, Salman

- *Shame*. Vintage, London 1995

Salzman, Philip Carl

- “Ideology and Change in Middle Eastern Tribal Societies”, in *MAN* 13, 1978

Schacht, J.

- *An Introduction to Islamic Law*. Clarendon Press Oxford, 1982

Schütz, Alfred

- *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 (1932)

Sigrist, Christian

- *Regulierte Anarchie: Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas*. Frankfurt am Main: Syndikat Verlag, 1979; (Olten: Walter Verlag AG, 1967)

Ska, Jean Louis

- “Benedizione di Babele”, in AA. VV. *Bibbia, popoli e lingue*. Casale Monferrato, 1998

Touati, Houari

- “La Loi et l’Ecriture. *Fiqh*, ‘urf et société au Maghreb d’après les Ajwiba d’Ibn Nāsir (m.1085/1674)”, in *Annales d’Islamologie* en ligne AnIsl 27, 1993, p.93-108

Political anthropology and social order

Antonio L. Palmisano

Abstract

In this article the author discusses the role of democracy in the post-global context. By “post-global” he intends that the *grands récits* (systems of thought and ideologies) which according to Lyotard were doomed to disappear in the post-modern era are still present and active but that they are not obvious anymore: they work underground within the processes of economic, social, political production. The author proceeds by examining the three principles on which societies order themselves: the sharing and establishment of blood ties – or time ties –, the sharing and establishment of space ties – or territorial ties – and, finally, the sharing of common action such as planning actions for the future. The author argues that democracy is the only form of political organization which is able to guarantee the possibility to these three principles of ordering the world to co-exist in such a way that none of the three principles can survive or prosper at the expense of the other two.

But today this balance is threatened by a new element which sprouts from the third principle – the sharing of common action – in this case, the order of the market: a new transnational order which is also juridical, the order produced by the relations between economic actors becomes juridical.

The State, intended here as expression of the territorial principle of organization of a society, is contractually weak in this new context which the author calls the post-global context, and transnational holdings easily colonize the *Lebenswelt*.

According to the author, it is not possible to practice democracy, to have strength as territorial unit, without the public and visible discussion of other ties, which are not territorial. The practice of assembly dialogue is therefore essential. He further states that democracy is a tension and not a guaranteed condition or state that one can keep to oneself.

The question of peace and conflict could substantially be formulated as follows: What is order and how can it be established?

Philosophers and anthropologists have tried to answer the question of the principles on which societies constitute themselves through continuous and careful analysis.¹ We can finally say, after deep and considered researches, that up to now, social order is based on very few principles.² We should nevertheless keep in mind that everything concerning the human experience is transitory, especially the configurations assumed by the social structures in their temporal and spatial change

¹ I will now present my vision concerning peace building and conflict resolution processes, after many years spent on the field, in different areas of the world, in the Horn of Africa and Central Asia and in the most troublesome areas of Latino America. This is the revised text of the Conference with the title “Political anthropology and its role in the process of peace keeping (Horn of Africa, Central Asia and Latino America)”, held the 26.04.2010 at the King Faisal Centre for Research and Islamic Studies, King Faisal Foundation Building, Riyadh, Saudi Arabia.

² Cf. Morgan L.H., 1877; Mühlmann W.E., 1968 (1948).

that is in their evolution – not in the Darwinian sense of the term. The shapes taken by social order are therefore potentially infinite, but it is nevertheless possible to identify – at least for political anthropology, according to my experience and in my perspective – three fundamental principles that intervene in the process of the structuration of society:³ blood, space, action.

I. The past and the back

The first principle is constituted by *blood*: the sharing and the establishment of blood ties, namely time ties. This “blood relationship” – father, mother, brothers and sisters, sons and daughters, lineages, *gens-gentes*, clan and tribes and, finally, ethnic groups – transcends the principles of biology and genetics, independently from possibly considering these sciences as sound and useful. The social actor is not interested to know whether these blood ties are “real” or fictitious:

“Successive hearsay does the same work as actual seeing and exercises the same authority. Thus, you were born of your father and mother; you have been told that you were born of them; you have not seen with your own eyes that you were born of them, but by being repeated so often it comes to be accepted by you as the truth, so that if you were now told that you were not born of them you would not listen”.⁴

To be the “real” mother or father of a child is rather a social, cultural, political and psychological performance; it is a *factum*.⁵ It is difficult and meaningless to be a mother or a father for “real”: it is surely important to feel so. And both parties – this is the teaching of Jalal ad Din ar Rumi – should feel so: father/mother and son, that is the family. In the parents and children relationship it is crucial to feel so at least in two. The genetic or biological track can only be a problem for forensic medicine, for the so called scientific discourse. Otherwise society is not interested to the question. The son and the mother feel to be a son and a mother, and not for genetic reasons. The mother feels to be a mother for emotional reasons. The son feels to be a son ... for sentimental reasons. And these emotional and sentimental reasons become juridical reasons. Affection and emotions found society, even in the case concerning the principle of ordering society that we call sharing blood ties. This is the basic principle according to which even ethnic groups have constituted themselves. Ethnic groups, by the way, should never be confused with nations which do not configure themselves on the basis of blood ties sharing.

³ For a more critical analysis of the three principles, see my studies in Palmisano A.L., 2006b, pp. 191-198.

⁴ Cf. Jalal ad Din ar Rumi, Discourse LXI, *Fihi ma fihi* (1198 ca.); see also Ibn al Arabi Muhyi al Din *Fusus al-hikam*, 1946; *Al-Futuh al-makkiyya*, 1911.

⁵ Cf. Gian Battista Vico: “Verum et factum convertuntur seu reciprocantur”, in Vico G., 1744.

II. The present and the around

The second principle is constituted by *space* (territoriality): the sharing and the establishment of a territory is the sharing and the establishment of space ties. Territory has often oriented us toward an attempt to constitute order actually around its conformation and its interiorisation. It is a principle which has an extraordinary range of interpretations and applications; entire civilizations have configured themselves according to this principle. In this case an analytical differentiation and specification is also possible and required. Recent studies let us sense that the “territory is not there”.⁶ The territory does not exist unless it is created, stated, instituted by a group; the territory is therefore created by those who live on it and it is at this moment that both, territory and the group, reciprocally define themselves as such. At this point we define and constitute a territory – the territory – through the secondary and complementary creation of borders: natural borders do not exist.⁷ This concept may be a little hard to grasp or to accept and will require some elaboration and reflections.

The social actors who are present on the space we call earth actually constitute places and territories and therefore also name those places. In other terms, the sharing of a territory is not something “objective”, that is simply “there”. Space does not indeed exist in the social and psychological world, i.e. in the world of experience until we define and conventionalise it, all of us together, as a determinate place and therefore as a territory.⁸ According to Heinz von Foerster: “When we perceive our environment, it is we who invent it.”⁹ For instance, we constitute the room in which we find ourselves or the city in which we live, and so on. It is not true that the room exists independently from our presence, independently from the fact that we acknowledge it as such.

Therefore, to share a territory means to create this territory and to share this creation. It is according to this principle that we successively founded what we call the “State”, a form of organization that has been prevalent for the last 4000 years with a certain success. It has also certainly produced disasters, above all in its Hegelian version of the XIX century.¹⁰ During the past two centuries where and when territory was perceived and interpreted as an amalgam of the two concepts of nation and State together with territory, it produced all the terrible consequences ensuing from the concept of the “purity of a group” (population, people, nation, *Volk*, race etc.) up to the revitalized notion of “elected race”.

This could create the conditions for ethnic cleansing, as one of the by-products of the principle of order based on territory when the ideology of the identity between State and people, namely “local group-descent group-political program”, has

⁶ Cf. Raffestin C., 1980; 1984; Raffestin C. et Bresso M., 1979.

⁷ Cf. Raffestin C., 1980; 1984; 1979.

⁸ “*Ana al haqq*”, “I am the reality” or “I am the world”, cf. Al Hallaj al Hussain ibn Mansur (922).

⁹ Von Foerster H., 1973:35-46.

¹⁰ Cf. Hegel, F. W. *Grundlinien der Philosophie des Rechts; Phänomenologie des Geistes; Vorlesung über die Philosophie der Weltgeschichte.*

imposed itself. Today we use the English term to indicate what has always been known as “genocide”: elimination of the Other, of the different, in ethnic terms, in blood terms. And consequently and congruently in these circumstances blood must flow... Under this perspective a group is considered according to its identity of co-sharer of blood ties and is therefore not considered adequate to form a group (a nation in the case of political expression of this kind of group) based on the sharing of territorial ties.

III. The future and the front

The third principle is constituted by *common action*: sharing and making projects, any kind of projects.

Nietzsche observed that man is “*das Tier, das versprechen darf*”.¹¹

The entire modern cosmology could in fact be reduced to the image of a man who lives, today, “a future to reach”.¹² The “work of man” has been and is to create “a future to reach” for himself. For Nietzsche, man is “the animal that may promise”... or promises himself something.¹³ It is, as if thanks to his erected posture he said: “I am here and I see there, I want to be there...”. “Wanting to be” is proposed as “must be”, and the collective expectation is the common participation to this “must be”, to this project that wants to be common, to this promise: society as a project. This cosmology, with all the resources of the dogma, contrasts uncertainty, ambiguity and relativity: qualified attributes which are not reducible and define the human condition. They are at the basis of this cosmology, the cosmology of “a future to reach”. This cosmology has been founded to reduce uncertainty but not complexity and to reduce the ambiguity of human condition which feeds on itself. Society finds its meaning in this cosmology: it looks like a Sisyphus enterprise.¹⁴ In order to be able to continue to be what it is – and it couldn’t be otherwise – society is in search of a “future to reach”, involved in the “must be”. This “must be” offers cohesion and allows the reduction of the Other, of the difference, that is of the non-being: so that this non-being is also instrumental to its own being. But how much of this cosmology can be attributed to the “philosophical discourse”, that is to the Western philosophy of Aristotelian logic and to the discourse which legitimizes “culture” in the moment of its self-discovery in the *polis*? The shock of heterogeneity has led the Western world to this interpretation of man as “*das Tier, das versprechen darf*”.¹⁵ The fear of heterogeneity, and the consequent founding of a project aiming at the canceling of Otherness in order to allow an easy synergy, i.e. the founding of a project which has

¹¹ Cf. Nietzsche F., 1887.

¹² For some reflections and considerations, cf. Palmisano A.L., 2006b:147-148.

¹³ Nietzsche F., 1887.

¹⁴ Goddess Persephone punished Sisyphus for his tricky behaviour. He had to roll a huge boulder uphill, but the stone would always roll back and he had to begin all over again. This terrible punishment was due to his arrogant belief that he was cleverer than Zeus himself; therefore Zeus condemned him to this useless and endless effort.

¹⁵ Nietzsche F., 1887.

always then looked for heterogeneity to be able to continue to offer itself as up-to-date, is the obstacle to interaction.

Man is the animal which, standing on his own legs, is able to perceive that there are other places, different from the one in which he finds himself at that precise moment with his own body: he looks elsewhere and promises himself to reach this “elsewhere”. It is certainly an “elsewhere” that man can see with his own eyes: we are then speaking of visions. And we all know the strength of vision, even of the visions induced by the tales told by others. We also know how important these visions are for the social actors: visions of different lives; above all visions of another possible life.¹⁶

Nietzsche asked himself: actually, who is man? And he answered: man is the animal which may promise. But what does man promise himself? Man stands on his own legs and observes with his binocular vision what is in front of him. He may watch far, consider his being in one place and his observing other places. He sees these places *in fieri*; he sees beyond: these places are elsewhere but already manifest themselves as future, potential places. Man says: “I am here but I want to be there”, and he therefore promises himself to be there, later, in the future. The displacement in space, this being elsewhere, is consequently planned. One finds oneself then, possibly in another place but with different plans to which one can participate; and finally one can also find oneself extraneous to one’s own body.¹⁷ For which reason does man make this promise to himself?¹⁸

Any form of association is, in itself, a project with its horizons: it establishes scopes or goals. This principle of sharing action – and religion can also be seen in this sense, as a project that orders the world – boldly orders the world, especially during this post-global era.¹⁹

According to Jean François Lyotard, the *grands récits*²⁰ would have disappeared in the post-modern era.²¹ But we observe today – Lyotard wrote in fact during the 70’s of the last century – that this is not so: the *grands récits* – systems of

¹⁶ Cf. Palmisano A.L., 2001.

¹⁷ In fact, before the beginning of the migratory movement, the migrants are only simple expressions of space and are not yet places.

¹⁸ About man as “animal” but also “angel” continuously attracted by these two poles of being-there, cf. again Jalal ad Din ar Rumi.

¹⁹ On the concept of “post-global era”, cf. Palmisano A.L., 2006a, pp. 107-114; 2006b, pp. 40-41; 2006c, pp. 113-130; 2007, pp. 71-78.

²⁰ Cf. Lyotard J.F., 1979. The *grands récits* are, for instance, science which has its own rules of the game – consensus above all – and must legitimate them through external references, such as philosophy for instance. Therefore philosophy is a *metarécit*. And this, just as the other *metarécits*, must necessarily resort to other *grands récits* and cosmologies. The *grands récits* are punctual performative statements whose effects coincide with their enunciation: dialectic of the spirit, emancipation of the rational subject, technological development, true/false dyad and so on. Have the *grands récits* disappeared? Or are they more simply hidden? Here is the post-global era, the time of hiding and camouflage.

²¹ Cf. Lyotard J.F., 1979.

thought and ideologies – are present and active just as in the past, if not more so: this is the post-global era. The difference is that they are hidden and not evident. The old ideologies such as racism, evolutionism and social Darwinism, “natural selection” and corporative super-individualism as well as the equivalence “economic development = development” that becomes an identity, are all ideologies which are *de facto* applied politically in the daily practice at world level even in the international organizations. They are still there, within the processes of economic, social, political production and even in the juridical production of international law, to divulge a message, a pre-packed solution to the many contingent problems and to make sure that the message will be accepted: in a world which is now *tekhne* and market of the *tekhne* “to work means to be protagonist and being protagonist is not a right but a privilege: only the best will be selected”. There is always someone who is convinced or acts as if he were convinced, to have the mission, the “duty” – “the white man’s burden” –²²... A “duty” is, today for instance, represented by the “mission of human rights”. And the schools in which this mission is taught and “preached” in the shape of M.A. programs are proliferating. These Masters degrees which certify that one is qualified to treat such arguments are obviously not free of charge, and the bill is usually in pounds or dollars. We are learning a new language and we are sharing it and rather involuntarily supporting it economically. We co-participate to this language at our own expenses while we are learning it. Some of these ideologies are actually alive and very well hidden. They are inscribed in a certain social and political practice, in the world of everyday life which is thus finally colonized.²³ They act powerfully, in depth and have a capillary action: they act at world level.

What is the prevailing social order today? Today, in the post-global era we do not find an intertwinement of orders but a new order: the post-global order.

Modern societies in their self-representations constantly refer to the model of self-regulating market. This self-representation should offer, in the perspective of these societies, a guarantee of the legitimacy of the social and political action of a State, which, by definition does not invade the everyday life of its citizens and which does not impair individual rights. The social structure itself is in fact often represented in terms of market. The modern Western world – but nowadays not only the Western world – represents the whole world like a market. Fortunately it still represents it – although partially – as a market of exchange (commercial) and not as financial market, keeping thus – maybe for a short time – the valency of social and political exchange which is implied in the concept of exchange market, but not in the concept of financial market.

We are facing *oborto collo* a new juridical order – and therefore a new legitimacy – which is transnational: the order of the market. The order produced by the relations between economic actors becomes a juridical order. National law has anyway over-proliferated: this context sees the triumph – even over the national

²² Cf. Kipling’s poem *The white man’s burden*, 1899.

²³ Cf. Habermas J., 1981.

Constitutions – of the law imposed by the financial market – a simplifying law – and of the super national law – the law with implicit ethical ambitions –, although it remains in a subaltern position with respect to the law imposed by the financial market.

The State is contractually weak in the post-global world, and both the multinational corporations and the transnational holdings easily colonize the *Lebenswelt*.²⁴ The state is in debit and not level, as according to the *de jure* imperative (that is for the “social contract” and principle of democracy); while the multinational corporations and the transnational holdings are in credit and not level, as according to the logic of the free market: the balance is brought level by persons who are transformed in goods. And in this market of blue chips and stock options, they – brokers and entrepreneurs – buy and sell work like any other kind of goods, determining thus the flux of these goods on the market and therefore also its production and distribution.

The quality of the projects in question will be determined by history: who comes next will be able to assess whether they have been good or bad projects – at least in relation to his own projects. The question is about planning at all levels: human beings, social actors, i.e. political subjects unite on the basis of some plan, of some vision of a final scope, of a so called goal, of a specific intent.

I consider the European Union, for instance, as a germination of this principle of order: it is based more on the principle of sharing a project than on the sharing of a territory – a territory that we are *de facto* constituting today. The “project Europe”, that is Europe with its law, with its rules and so on, can be shared.²⁵

Projects can be shared by who is not necessarily physically close to me, by someone with whom I can travel in the “world of life”.²⁶ I can be physically close to someone and very far, at the same time when we do not share the same dreams and visions: my next door neighbour is far away from me when our plans, our emotions, our sharing blood ties are completely different. But I can feel very close to someone with whom I share a project, a dream, an idea even if we live far apart and we do not share kinship ties. And I will call him “brother” and he will become my true brother. Common planning can allow different places – even if they are caught in apparently unresolvable historical antagonisms – to share a common path.²⁷

All societies witness the co-existence of these three principles; sometimes major relevance is given to one of them, for instance to kinship ties, sometimes to another, for instance to territory, and so to intents, namely to the third principle concerned with the sharing of common plans or projects.

²⁴ Cf. Schütz A., 1981 (1932).

²⁵ The Democratic Republic of Congo is legitimated in applying to adhere to the European Union: I agree with the requests of countries who do not have a geographical contiguity to Europe.

²⁶ Cf. Schütz A., 1981 (1932); 1981; 1982.

²⁷ Cf. Palestinians and Israelis.

But the three of them are always co-active: it is unthinkable to deal with only one of the principles and eliminate the other two. Human beings do not only create, establish and maintain ties among themselves but also divide themselves on the basis of these three principles, and still – on the basis of these three principles – they manage to, or at least try to reach a harmony: any kind of harmony. This means that cultural differences arise actually in the management of these three principles. When I speak of cultural differences I mean exactly this: a different management of the three principles. When I speak of different cultures, I mean, above all, the different emphasis given to one of these principles. The experience of cultural diversity that we call historical, social, economic, political today, is actually given by the different emphasis we give to these principles.²⁸ And it is beneficial that this diversity, these differences continue to be. Cultural differences are challenging; cultural difference is a chance for societies: it is an asset, a benefit, a treasure for all. The problem lies in how to let differences act in synergy, how to allow them some kind of complementarity, some form of synchrony.

Antique news

Since we are speaking of antique news – yes, it is not recent but it is still breaking news –, we cannot avoid observing that we are here, among us, because we find ourselves in a situation that we call *democracy*. It is maybe the case to formulate some reflections about this term, in the context of what we have said up to now about the three principles according to which we order the world.

Democracy should guarantee the possibility to the three principles of order to co-exist, none of these principles should survive or prosper at the expense of the others. If I find myself in a tribe in some “other country”, the principle of sharing the territory will not be guaranteed: who does not belong in terms of blood ties to this community is not accepted on this territory. Vice versa, in a dictatorial state, cohesive groups based on blood ties, that is groups of descent, can be excluded in various manners: through “racial laws”, for instance, or through more or less elaborated means to prevent full citizenship and civil rights. Whereas if I work in a multinational corporation, and multinational corporations are a form of association based on the sharing of common action, that is sharing of the scope – for instance profit, exclusively profit – I risk severe exclusion if I do not fully share its scopes even if my country, the country to which I belong (a country, for example, stricken by multinational corporations) is full of debts and on the verge of social and political collapse.²⁹

²⁸ The peculiar historical and administrative experience of the last 50 years – we don’t need to go further back – is more than enough to institute cultural differences in Europe, differences which are linguistic too.

²⁹ The striking difference between a multinational corporation and a religious corporation, is that the latter can make money but doesn’t make its God out of money.

This is why democracy is a situation that guarantees the co-existence of the three principles of ordering society. Democracy is therefore very important although it is often taken for granted and even more often manipulated and deformed in its definition.

Allow me now to make some reflections on this topic.

Demos is an administrative unit, an administrative unit on a territorial basis. That the *demos* is an administrative unit in relation to a territory, namely to a set of *finēs*, “limits and boundaries” according to the ancient Roman juridical terminology, is a paradoxically recent re-discovery.³⁰ This term, *demos*, has in fact nothing to do with “people”. The *demos* is composed by those who live in a territory and belong to different tribes which are immediately re-configured in *phylai*, a kind of territorial tribe³¹ – following complex processes of migration and territorialisation – and successively sub-divided in *trittiai*, that is districts, or territorial units in a specific sense.³² This is the 2500 years old innovation of Ancient Greece: managing to put together in the same area members of different descent groups and consider these persons as a unit, an administrative unit, and let them to live in peace. It means that men who belonged to different groups of descent could become a constitutive part of the *demos*, and, as such, could vote; and their vote determined the possibility to change their world in a co-participated manner – the world was from now on conceived in terms of territoriality and not of simple family. For this reason I consider the possibility that the decisions concerning a new entry can be reached and legitimated through vote: to share a territory is the duty of a *demos*, and this is the democratic system, with its project, which is to administrate the territory properly even among groups of different descent origins and with different dreams, that is different plans and projects.

In order to share a project it is necessary to share much, “to consume at least one ton of salt together” as our forefathers used to say, and to meet a lot, to lead a community life, that is to develop an assembly society. It is obvious that in society today there is a tendency to escape from this political involvement, from this involvement in the *polis*; the *polis* is the expression of the sharing of a new territorial structure, within which people that come from the most disparate places mix; people who speak different languages but respect the basic rules, which are the rules of the *demos*. This does not mean that they are fixed rules: they are rules in evolution, i.e. social norms, but always defined on the principle of the vote, a very clear principle.

And what about *kratia*? It has little to do with “power”. Especially when we accurately intend power as a “chance to impose one’s own will within a social relation even when facing a strong opposition, independently from the origin of this

³⁰ During the last election processes, in Italy and in many other countries, the parties that have been successful are the one that had re-discovered this ancient principle.

³¹ For “multiculturalism”, which is called so in relation to the wide migration processes of the post-global era, processes of interaction in a new local and socio-cultural context, cf. Palmisano A.L., 2008, pp. 29-36.

³² On the notions of *phylai*, *trittiai* and *demos*, cf. Palmisano A.L., 2001, pp. 153-157.

chance”.³³ *krateo* rather means “to have strength”, namely *regere*, according to the ancient Roman juridical terminology. Therefore, democracy indicates “the strength that lies within the *demos*”, the strength that lies in this kind of organization, a territorial organisation, an organisation that has anyway a project to share, a project that still has to be written. The project is outlined by the *demos*, which, thanks to this strength, is able to approve and to manage it.

We can thus understand how the situation that we call *conflict* can be resolved and transformed in a situation that we call *peace* only and exclusively when we have a minimal approval, just to begin with, of a common project which concerns the immediate future, or the long distance future, by a group of people who do not approve it on the basis of a cohesion and a solidarity obtained through the sharing of blood ties. It is therefore impossible to practice democracy, to have strength as territorial unit, i.e. *regere fines*, without the public and visible discussion of other ties, ties that are not territorial, through the practice of assembly dialogue. Democracy is a tension and not a guaranteed state that one can keep to oneself. Democracy is a continuous tension and it is kept alive only thanks to dialogue, the activity of the words,³⁴ assembly activity. We guarantee democracy through a continuous involvement. Democracy is therefore a situation, a situation of continuous tension; and the situation that constitutes peace is also a situation of tension. Peace is a far-ranging and complex process which must foresee the involvement of all those we call citizens.

In his book, *Traktat über die Gewalt*, Wolfgang Sofsky wrote: “Violence generates chaos”. And we all agree on this. But on the same line he proceeds: “Order generates violence”.³⁵ And this is striking.

But what is violence? “Violence is the only experience that unifies men”.³⁶ And more: “Birth and death are the alpha and omega of violence”.³⁷ Birth is to over cross the body’s boundaries, vs. the Other, in direction of the Other, towards the Other, at the expenses of the Other.

So: “Violence generates chaos, order generates violence”. And this is impressive and important.

An excess of order generates violence, the same violence that leads then to chaos. Why?

Because order cannot be *cum*-participated and cannot take place without the interaction of the three principles we have been discussing.

³³ Cf. Weber M., 1922, p. 27.

³⁴ Cf. Wittgenstein L., 1922; 1969.

³⁵ Cf. Sofsky W., 1996, p. 10 f.

³⁶ Cf. Sofsky W., 1996, p. 10 f.

³⁷ Cf. Sofsky W., 1996, p. 10 f.

Because order cannot be *cum*-participated and cannot take place without the interaction of those who feel themselves represented in each of these principles, the three principles we have been discussing.

Those “who feel themselves represented in each of these principles that we have been discussing” are what we call “parties”. And we know that in order to solve a conflict, in order to settle a dispute, both parties, all parties, have to win; and to be convinced to have won.

In fact, “The situation is “real”, when the consequences are real”. Defeats or victories are “real” as far as the consequences are perceived as “real”.³⁸

But how can we perform it and realize it?

Bibliography

al Hallaj, al Husayn ibn Mansur

- *Diwan*. Traduit de l’arabe et présenté par Louis Massignon. Paris: Editions du Seuil, 1981

- *Diwan al-Hallaj: wa-yalihi akhbaruh wa-tawasinh/jama’ah wa-qaddama lah Sa’di Dannawi*. Bayrut: Dar Sadir, 1998

Von Foerster, H.

- “On Constructing a Reality”, in *Environmental Design Research*, Preiser, W.F.E. (ed.), vol.2. Stroudsburg: Dowden, Hutchinson & Ross, 1973:35-46

Habermas, Jürgen

- *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Band II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981

Hegel, G.W.F.

- *Phänomenologie des Geistes*. Leipzig: F. Meiner, 1949 (1807)

- *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft*, Herausgegeben und eingeleitet von Helmut Reichelt, Ullstein, Frankfurt am Main, 1972 (1820)

- *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, IV Bd., Die Germanische Welt, hrsg. von G. Lasson. Leipzig: Meiner, 1919 (1822-1823)

Ibn al Arabi, Muhyi al Din

- *Fusus al-hikam*, ed. A. Affifi, Cairo, 1946; trans. R.W.J. Austin, *The Bezels of Wisdom*, New York: Paulist Press, 1980

- *Al-Futuhat al-makkiyya*, Cairo, 1911; partial trans. M. Chodkiewicz et al., *Les Illuminations de la Mecque*, Textes choisis, Paris: Sindbad, 1988

³⁸ Cf. Watzlawick P.; Beavin J. H.; Jackson D. D., 1967.

Jalal ad Din ar Rumi al Balkhi

- *Fihi ma fihi* (1198 ca.)

Lyotard, Jean François

- *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Editions de Minuit, 1979

Morgan, Lewis H.

- *Ancient society*. London: MacMillan & Company, 1877

Mühlmann, Wilhelm E.

- *Geschichte der Anthropologie*. Frankfurt am Main: Athenäum Verlag, 1968 (1948)

Nietzsche, F.

- *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. Leipzig: Verlag von C.G. Neumann, 1887

Palmisano, A. L.

- "I due volti della parola. Un approccio antropologico alla fondazione del mito", in *Etnostoria*, 1-2, 2001

- "Multiculturalismo e solidarietà in antropologia del diritto", in *Atti del Convegno di Studi "La Costituzione europea: origine e sviluppi politici, economici e sociali"*, Centro Studi Heliopolis. Trieste, 1 dicembre 2005. Trieste: Heliopolis, 2006a

- *Tractatus ludicus. Antropologia dei fondamenti dell'Occidente giuridico*. CNR, Istituto di Studi Giuridici Internazionali. Monografie 6. Napoli: Editoriale Scientifica, 2006b

- "Multiculturalità e diritto nel mondo post-globale", in *Identità linguistica delle popolazioni indigene della regione andina II: un approccio multidisciplinare*. Palmisano, A.L. e Cataldi, G. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economica n. 30. Roma: IILA, 2006c

- "Il Mercato Globale come superamento dei confini euro-regionali o come nuova prigione?", in *Atti del Convegno di Studi "L'Europa delle Euroregioni. I nuovi obiettivi per popoli e territori europei"*, Centro Studi Heliopolis. Trieste, 30 novembre 2006. Trieste: Heliopolis, 2007

- "Antropologia politica e giuridica del processo migratorio", in *Dedalus*, 3, 2008

Raffestin, Claude

- *Pour une géographie du pouvoir*. Librairies techniques, 1980

- "Territoriality. A reflection on the discrepancies between the organisation of space and individual liberty", *International Political Science Review*, Vol. 5, No. 2, 139-146 (1984)

Raffestin, C. et Bresso, M.

- *Espace, travail et pouvoir*. Lausanne: L'Age d'homme, 1979

Schütz, Alfred

- *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 (1932)
- *Theorie der Lebensformen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981
- *Das Problem der Relevanz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982

Sofsky, Wolfgang

- *Traktat über die Gewalt*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1996

Vico, G.

- *Principj di Scienza Nuova (Scienza nuova seconda)*. Napoli, 1744

Watzlawick, P.; Beavin, J. H.; Jackson, D. D.

- *Pragmatic of human communication. A study of interactional patterns, pathologies and paradoxes*. New York: W.W. Norton & Co, 1967

Weber, M.

- *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J.C.B. Mohr, (1922) 1982

Wittgenstein, L.

- *Tractatus logico-philosophicus*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1922
- *Philosophische Grammatik*. Oxford: Blackwell, 1969

Communitarian water management in Bolivia

The case of Cochabamba's *Comités de Agua*

Francesca Minelli*

Abstract

In order to understand the processes, impact and viable alternatives to water privatization, we should study local examples, such as the model of water governance given by the *Comités de Agua* of Cochabamba. *Comités de Agua* is the name attributed to groups providing water and sanitation services in which every service user is also a member and co-owner of the organization. The paper analyzes the structure of this organization taking into consideration the Bolivian policy on water and the peculiar social and political context of peri-urban areas.

The global context

As seen in the recently concluded 6th World Water Forum¹, the privatization of water, a resource which is seen by many as natural capital, is a global issue which has serious impact at local level. While privatization of water is endorsed by a transnational policy network composed by transnational water companies and IFI (International Financial Institutions) the opposition has taken place mainly on a local level. A global movement to “re-appropriate water”² is gaining relevance but it is of fundamental importance to support it through concrete and viable alternatives. In order to understand the processes, impact and viable alternatives to water privatization, we need to study local examples, such as the model of water governance that emerged from the famous “water war”³ in Cochabamba, Bolivia. Cochabamba is an important example of a different water governance. Its communitarian water committees show how a truly democratic water management can be used to address water-services problems in disadvantaged urban areas as well as provide a model that integrates traditional customs with the necessities of an official water provider.

The current water crisis has been described as a “crisis of water governance” (GWP 2002:1) rooted in poverty, power and inequality (WGF 2009:1). Nevertheless water governance is a vague concept that invites a variety of sometimes contradictory policy recommendations. The principal difficulty being that it is often presented as a depoliticized technical instrument (Castro 2007b:101) transferring so the focus from

* I spent two months in Cochabamba researching the working of the *comités de agua*, communitarian associations that try to obtain and manage water for their neighbourhoods in the most disadvantaged part of the municipality (*Zona Sur*), and the working of ASICA Sur, the representative of most Cochabamba's *comités de agua*.

¹ 6th WWF Ministerial Declaration, articles 22, 26, 18.

² <http://www.fame2012.org/en/>, <http://www.fame2012.org/en/>, <http://www.fame2012.org/en/>, consulted 14/03/2012.

³ Protests against the privatization of Cochabamba's water system (2000).

rights and entitlements to efficiency and sustainability (Li 2001:1 in Goldman 2007:1).⁴ This outlook is often associated with privatization because many, including the World Bank (World Bank 1996:49), believe private companies have more incentive to act efficiently than state-owned enterprises. A different approach to water governance (water democracy) concentrate instead on distributive fairness, involvement of all actors in policy making and acknowledgement of social, cultural and traditional rights (Shiva 2002:24).

Crucial point of different approaches is the view of water as communal good or commodity. When this resource is privatized a discursive change occurs: from service to business and from citizens to consumers (Crespo, Spronk, 2007:28). This has consequences on the exercise of democracy: even if the involvement of all actors is mainstream in water discourse (Rogers, Hall 2003:17), evidence show that “Private Sector Participation” policies alienated citizenry from participation in the democracy policy process (Castro 2007a:766).

Since the early nineties international financial institutions started to include privatization of state-owned water services as a condition for the concession of loans (Crespo, Sprong 2007:9). This policy was accompanied by a transnational policy network that had the ambition of generating a global policy agenda on water that endorsed commodification as a way to supply water to the poor (Goldman 2007:1).

The theory that the market can extend the provision of drinking water to areas where the public sector is not active does not have, however, solid theoretical or factual roots, and the expected outcome has not materialized (Castro 2007a:757).

Opposition to privatization is currently wide and varied. While campaigns are mostly local, international organizations are active at a global level especially at events as the World Water Forum (Hall, Lobina, Motte 2005:286) holding, since 2002, an Alternative Forum with the aim of “solidifying the movement to re-appropriate water”.⁵

Bolivian Policy on water

The current of thought named “green radicalism” affirms the necessity to refute models of development based on economical growth to solve the environmental crisis. On an international level, Bolivia’s president Evo Morales seemed to embrace this vision, indicating capitalism as the reason for climate change (Vidal 2009).

Attention is also given to water governance, owing to the symbolical importance this issue has acquired since the “water war”. A positive result in the international arena was obtained on July 28, 2010 when the UN General Assembly Resolution, tabled by the Bolivian representative, recognizing Water and Sanitation as a right, was passed.

⁴ Li, Tania. (2002). *Government through community in the age of neoliberalism*, UC-Santa Cruz, CA.

⁵ <http://www.fame2012.org/en/http://www.fame2012.org/en/>, <http://www.fame2012.org/en/>, consulted 14/03/2012.

A similar sensibility is present in the New Bolivian Constitution⁶ which contains numerous references to protection of the environment and recognizes the human right to water. In addition to this, the fifth chapter of the constitution is completely dedicated to water: it underlines its social and cultural role, denying a simply economical approach. This notwithstanding, there are some ambiguous points, mostly concerning the inclusion of private company participation in the possible methods of water management. With regards to internal policy, a pressing problem is to find an equilibrium between the environmental sensibility present in the Bolivian Constitution and the desire of the government to develop oil and mining industries which have lead to difficult relations between local communities, mining companies and the government.

Since the constitution officially recognized indigenous communities, communitarian organisations and their traditional rules and practices, these entities should be able to defend their territories. This is particularly the case with regards to water supply since additional protection is given by the new Law on Water and Sanitation services (law 2066).⁷ However, as Crespo underlines,⁸ rural communities face significant difficulties when they clash with the interests of mining companies.

We should now consider the political force of communitarian organisation, and of the social movements that they form, to understand if equilibrium can be maintained between private company interests, governmental policies on economic growth and environment protection and communitarian organisations.

Communitarian organisations in peri-urban areas

In the early eighties, the structural reform of the Bolivian economy caused a massive immigration of unemployed miners and rural families, nearly all of indigenous origins, to the rapidly growing peri-urban fringes of the main cities where they have been creating an array of organisations, mainly with the aim of solving practical and organisational problems exacerbated by the absence of the state in the new settlements, especially in the field of basic services. In time, these “largely indigenous proletarian urban centres” (Webber 2010:15), gave birth to some of the most important social movements in recent years which assumed a leading role in popular upheavals (as during the “water war” in 2000)⁹ and are now protagonists of the so-called *proceso de cambio*.¹⁰ We should underline, as affirmed by Webber, that these indigenous social movements

⁶ Approved by referendum in 25 January 2009.

⁷ Ley de Servicios de Agua Potable y Alcantarillado Sanitario; Law on Potable Water and Sanitation Services. www.redesma.org/docs_portal/leyes/ley_2066_agua_potable.pdf

⁸ Carlos Crespo, Cochabamba, November 2009, personal interview. Crespo is director of the research centre CESU, Universidad Mayor de San Simon.

⁹ Series of protest against the management of Cochabamba’s water system by Agua del Tunari (2000).

¹⁰ An expression that unifies the social, political and economical changes that Evo Morales’ government aspires to bring about.

“have been a response in large part to the social costs resulting from neoliberal economic restructuring. (...) Rather than being new movements, the contemporary left-indigenous struggles in Bolivia are deeply linked to longstanding insurrectionary traditions of indigenous and working class resistance.”¹¹

This affirmation can be best understood if we look at the enormous influence that the COB¹² had in Bolivia until the economical restructuring of the 1980s. The miners constituted the political core of the union so, when state-owned mines were closed or sold, the COB lost most of its importance. The unemployed miners brought their own trade union expertise to the new settlements where they intermingled with the communitarian practices of rural families creating new models of organisations based on “communitarian management” and on the traditional Andean direct democracy model that assigns the highest authority to the assembly. While not all inhabitants get involved in this form of collective management (Cielo 2009:12), owing to a series of issues including distrust and ‘modernization’ of social relationships (Cielo 2009:19), participation is still considered a duty as well as a right. In many cases, in fact, attendance at the assembly is mandatory and absence is sanctioned through fines or the allocation of work shifts.

The *Zona Sur* of Cochamba is the city’s rapidly growing peri-urban fringe and is mainly inhabited by indigenous Andean peoples (both Quechua and Aimara) and by immigrants from mining communities where unemployment is prevalent. The provision of basic services has not met the city’s rate of expansion. Owing to an inequitable distribution of public resources, the majority of water and sewage services in the *Zona Sur* are not provided for by Cochabamba’s municipal water and sanitation company (SEMAPA) and its inhabitants have poor access to hospitals and schools.

Because of its social diversity and the differing history of each of its districts, or *barrios*, communitarian organizations have tended to develop on a very local level within the *Zona Sur*. Most were founded without any support from the state. Naturally migrants arriving in Cochabamba bring their traditions and social organization with them. Nevertheless, although a significant part of the population of the *Zona Sur* is of rural origin, the organizational models that they employ are not identical to those found in indigenous rural communities. As Pablo Regalsky argues:

“There are people who say that the *comunarios*¹³ who come to the city “bring their community with them”. But culture isn’t a social space, it originates from the environment, it cannot exist solely in someone’s head. I believe that when someone leaves his community, he does it as an individual, not as a member of a family. When

¹¹ Webber 2010, p.15.

¹² Central Obrera Boliviana (Bolivian Trade Union).

¹³ Member of an indigenous community.

they go out through the community's door they leave its rules and traditions to enter another space, the urban space, that has its own rules."¹⁴

However a strong similitude with traditional communitarian organization can be found in the importance of collective work, fundamental to the functioning of the *barrios*. The roads and the water services are usually built through collectively agreed work shifts. Funding, of course, is also important, for example to purchase equipment or hire skilled labour, but it is not central:

"Everything is based on communal work. People have made a large contribution of \$160 but that was just to buy the materials, to pay the plumber... but everything else was done by *vecinos* [neighbors], we all worked together, all work was communal. And we didn't receive any help from the government or the prefecture."¹⁵

The *Comités the Agua* are also communitarian organizations, at times they are part of pre-existing ones and others are constructed expressly, but they all maintain the fundamental characteristics of communitarian organizations.

Comités de Agua

Comités de agua (comités) is the name attributed to groups providing water and sanitation services in which every service user is also a member and co-owner of the organisation. It falls to the members, in fact, to provide the money and labour necessary to construct the water system. This means that a member has not only the right of access to water but also the right, and duty, to participate in decision making and administration of the *comité* (Bustamante, Butterworth and Fayssa 2007:91).

The *comités* had an important role during Cochabamba's "water war". This experience reinforced their unity and gave them political experience and influence. One of the most notable changes was the foundation of ASICA Sur (2004) which now represents around 120 *comités*.¹⁶ After the "water war" there was also a change in water legislation and the law 2066 recognised the *comités* as potential EPSA¹⁷. Now that they are officially recognized they do not risk to be expropriated or disbanded but there is a risk that the independence of these associations might be jeopardized and that they may become corrupt.¹⁸

The nature of the relationship that needs to be forged between state-owned water and sanitation services and communitarian associations is also unclear, especially in large cities like Cochabamba and La Paz. The proposal to create a new

¹⁴ Pablo Regalsky, Anthropologist, director of CENDA: *Centro de comunicaciòn e Desarrollo Andino*. Personal interview, Cochabamba, November 2009.

¹⁵ President of *Comités de Agua* n. 5. Personal Interview, October 2009.

¹⁶ Carlos Roplesagua, Employee of ASICA Sur. Personal interview, Cochabamba, November 2009.

¹⁷ Official provider of Water and Sanitation Services.

¹⁸ Carlos Crespo, *Ibid*.

water provider from a union of communitarian associations could deepen existing disparities. In Cochabamba, the relationship between the *comités* and SEMAPA¹⁹ is extremely tense. As yet, SEMAPA has been unable to expand its water and sanitation services to the *Zona Sur* and it is accused of inefficiency, lack of transparency and nepotism.

The *comités de agua* are the main water providers for 22.4% of the *Zona Sur*. As the water is not always suitable for human consumption residents purchase additional water from vendors, who are the main water providers for 62.2% of the population.²⁰ However, the water sold by these vendors is often of a low quality and comes at a high price.

Cochabamba's first *Comités de Agua* were founded in the eighties as a consequence of waves of immigration from rural and mining areas. The farmers and miners from the Altiplano, the Andean Plateau, brought with them their unique experiences of water management. In fact, of all the leaders of the various *comités* that I interviewed, only one was born in Cochabamba and his parents were not native to the city. Also, concerning water management in the community of origin, all leaders interviewed have confirmed the existence of either a *Comités de agua* or a *regantes* association.²¹ Two leaders stressed the difficulty in reconciling the various rules to which the different members were accustomed.

The *Comités de Agua* respond to the demand for drinking water with democratic and participative organizational models which are radically different to the ones used in private and even public water companies. Their response to water problems are not only technical but also social and cultural. Crucial is the understanding that in this type of system the community does not delegate responsibility to someone else, whether to the state or a private company.

Organization model

On the organizational level the *comités de agua* are generally composed by a directorate, headed by a president, and by a general assembly formed by the service users. Some of them also have secretarial and technical staff. All the elected positions are unpaid (Franz 2009:19). The member's assembly is the most important body in the comité and covers various functions. When a *comité de agua* is established it is the assembly that draws up the statute. In addition, the assembly elects the president and the members of the directorate, either by secret ballots or a public show of hands. Not all *comités* are recognized as legal entities and some do not have a written statute.

But it is universal that in the *comités* it is the assembly that, besides being the principal decision making body, has also the responsibility to establish the basic rules regulating the *comités* works. Having said this, it should not be assumed that the

¹⁹ Servicio Municipal de Agua y Alcantarillado. Cochabamba Municipal Water and Sanitation Company.

²⁰ Only taking into consideration the 7, 8, 9 e 14 district. INE (Instituto Nacional de Estadística), 2004.

²¹ Organization in rural communities that manage water, mainly for the irrigation of fields.

directorate acts as a mere enforcer. In fact its role differs depending on its members at a given time. Even if the assembly always takes the most important decisions, the power balance between the directorate and the members may vary. It is the assembly that negotiates any conflicts:

“If there are conflicts it’s always the general assembly that has to solve them, there is a statute and we have to follow it, and it is stated that the assembly holds the ultimate authority [in the *comité*]. We have to call a meeting if there is a problem between the members or within the directorate – of course only if it is a big problem, if it is not so important the Directorate can’t solve it.”²²

The assembly has also the authority over implementing sanctions and exercises social control on the members of the Directive. Certainly within the *comités* great importance is given to right of the members to control the actions of their leaders. Most of the leaders interviewed underlined the fact that being honest and acting transparently are virtues that are fundamental to the *comité*, as is the ability to keep accounts in order and justify the way funds are allocated. As the president of the Alto Pagador *comité de agua* explained in an interview:

“Our core value is honesty and transparency, which is where the previous board members went wrong. To regain the confidence of the people, we must demonstrate what we are doing, in what we are investing, get the accounts in order and update the members so that everyone can come and see what we are doing. You have to show people how you’re using the money.”²³

To understand the sanctions imposed on leaders and members of the *comités* we first have to clarify the concept of social participation in the context of Bolivian communal organizations. Participation to the general assembly, for example, is mandatory as is the participation in any initiative the *comité* has decided to support – be it, for example, communal work, protest or *bloqueo*. Members of *comités* have thus the duty to contribute water payments and collective work as well as to participate in political and administrative activities.

All the directorate’s members interviewed confirmed the existence of fines for not attending an assembly. One president specified that the fines for members of the directorate are twice as much as those for ordinary members – whether paid in cash or in communal work. Concerning the non payment of water bills every *comité* has its own rules. The deterrent can vary from fines to temporary or even permanent termination of water services. In some *comités*, a precise rule does not seem to exist. Sometimes the excessive consumption of water is sanctioned against.

²² President of Comités de Agua n.5. Personal Interview, October 2009.

²³ President of Comités de Agua n.5. Personal Interview, October 2009.

Communal property

Once the *comité* has been established it falls to the members to provide both the money and the labor necessary to construct the water system. Members entering the *comités* at a later date typically pay a fee. Direct participation and monetary contributions are the keys to the understanding of the relationship between the members and the *comité*. They are not simply users of the water system but co-owners:

“It is a type of property that is, in a sense, private (because it does not depend on the state but directly on the citizens), but at the same time it is public (it is not owned by an individual but by the community). That’s why it’s called collective or communal property. The main reason for the existence of this type of ownership is not economic, but it is born to meet a social need: the administration of a public good, like water, that should never be considered a private good or traded as such.”²⁴

On the other hand it is necessary to clarify that the water system is not owned by all the inhabitants of a neighbourhood but only by the members of the *comités*. In most cases the water system does not reach all the inhabitants and, in some cases, not even all the members of the *comités* receive water. In some *barrios*, *comités de sin agua* were established.²⁵ However some *comités* do provide water for a whole *barrios*, members and non-members alike.

ASICA Sur

ASICA Sur (*Asociación de Sistemas Comunitarios de la Zona Sur*) was officially established in 2004. The process that led to its creation, however, began in 2003 with the founding of the PROVIDA association by a group of social organizations, including six *comités de agua*, with the aim of coordinating their work in the south-east of Cochabamba, or Area C.25.

On August 22, 2004, a general assembly of *comités de agua* from the *Zona Sur* founded ASICA Sur. At that time it coordinated around 40 associations.

Its internal organization is similar to the *comités*. As in the *comités* ASICA Sur’s main authority is an assembly formed by the presidents of the local water networks.

The executive body consists of five members elected by the Assembly every two years and they are not paid. ASICA Sur also has a technical team, consisting of paid staff. ASICA Sur has the responsibility to:

²⁴ Yaku al Sur, Boletín 2, Agosto 2003 Cochabamba.

²⁵ Committee of those without water.

“Strengthening community networks, being the spokesman of the community networks, managing projects, but also fighting for access to quality water at a fair price in the Zona Sur.”²⁶

Initially, the purpose of ASICA Sur was to act as interlocutor for the authorities to ensure water supply to the *Zona Sur* and to participate in the reform of SEMAPA. But the inefficiency with which SEMAPA’s planned expansion of the water network was carried out prompted ASICA Sur to return its focus to the *comités* and begin its own expansion project (Franz 2009: 18).

Co-management

As yet there is no defined model for communal and state water associations which can be used as a guide in co-managing a water network. The original co-management project envisioned the division of tasks between the *comités*, ASICA Sur and SEMAPA. In it SEMAPA would provide treated water “in bulk” as well as the experience and resources needed in maintenance and engineering works. The *comités*, on the other hand, would use the water supply infrastructures already in place in the *barrios* and manage the network through their democratic decision-making mechanisms. ASICA Sur was to represent the *comités* before the authorities and institutions.

According to the results of a workshop on co-management held during the third *Feria de Agua* in Cochabamba in 2010,

“There are many legal difficulties in co-managing water because of laws and regulations made by institutions who do not know or respect local practices. Another risk is that the difficulties in coordinating various agencies will be a detriment to water management.”²⁷

The poor reputation of SEMAPA should also be taken into consideration. Most *comités* board members that I interviewed have no relations with the public water company and when they have, they generally expressed them negatively. SEMAPA is accused of being unreliable and to break its promises. This opinion is justified by the poor results of various projects aiming to expand the SEMAPA water and sanitation network to the *Zona Sur*. In addition, some leaders stressed the profound difference between SEMAPA and the *comités*, emphasizing corruption and inefficiency in resource management, a lack of transparency and the fact that the leaders of SEMAPA are paid:

²⁶ Carlos Roplesagua, Equipe ASICA Sur. The interview and subsequent translation is mine, Cochabamba, November 2009.

²⁷ Results document from work shop on co-management, III Feria de Agua, Cochabamba 2010.

“This is what SEMAPA should learn from us, we are on the directorate and we work for free, for the good of the people... Outside the barrios we are always immersed in something foreign, but here we work as a community. In the city center SEMAPA laid the pipes and the sewer, and after paying taxes the citizens do not participate at all.”²⁸

Moreover, as envisaged in the co-management model, some *comité* leaders I interviewed have made it clear that they do not intend to yield water management to an external authority. This conviction is not only due to the poor reputation of SEMAPA but also, as has already been stressed, to the fact that the members of the *comités* are co-owners of a water network and that they have sacrificed time and money to build it. As the president of one of the *comités* told me:

“If we passed on the administration to SEMAPA it would be a betrayal of the people’s trust because it doesn’t have a good administration. The *comités de agua* have demonstrated that we can administrate [the network] well. Unlike SEMAPA, we have a good management and we work for free – we don’t earn anything. If SEMAPA took over the administration we would lose all that we have invested. But I do not think that it will happen.”²⁹

In recent years the idea of creating a new public-communitarian water organization serving only the *Zona Sur*, and thus disregarding the co-management model, is gaining momentum within ASICA Sur.³⁰ Given that the *Zona Sur* is part of SEMAPA’S concession area, however, it is unclear how this organization would work.

Bibliography

Bustamante R., Butterworth J. and Fayssa N. (2007) “Existe un futuro para los sistemas comunitarios en las áreas periurbanas de Cochabamba, Bolivia?”, *Después de las guerras del agua*. La Paz: CESU-UMSS/Plural Editores

Castro J.E. (2007a) “Poverty and citizenship: Sociological perspectives on water services and public/private participation”, *Geoforum*, 38(5):756-77

Castro C. (2007b) “Water governance in the twentieth-first century”, *Ambient. Soc.*, Campinas, 10,(2):97-118

Cieli C., Quiroz C. (2008) *Participaciones Periurbanas, Del Control Social a los movimientos sociales*, Bolivia: Plural Editores

²⁸ President of Comités de Agua n.5. Personal Interview, October 2009.

²⁹ President of Comités de Agua n.5. Personal Interview, October 2009.

³⁰ Stefano Archidiacono, Project Coordinator for the NGO Ce.V.I. whose main local partner is ASICA Sur. Personal communication, June 2010.

Crespo C., Spronk S. (2007) *Después de las guerras del agua*. La Paz: CESU-UMSS/ Plural Editores

Franz M. (2008/2009) “L’organizzazione della comunità nella gestione di un bene comune: l’acqua. Programma di cooperazione internazionale nella zona sud di Cochabamba”. Thesis for the Bachelor in Cooperation for Development, Università degli Studi di Padova, Department of Education, Academic year 2008/2009

Global Water Partnership (2002) *Introducing Effective Water Governance*, mimeo, rooted

Goldman M. (2007) “How “Water for All” Policy became hegemonic”, *Geoforum*, 38(5):786-800

Hall A., Rogers P. (2003) “Effective Water Governance”, *Tec. background papers n.7*, Sweden: Elanders Novum

Hall D., Lobina E., Motte R. (2005) “Public resistance in privatization in water and Energy”, *Development in Practice*, 15, (3-4), Routledge

Shiva V. (2002) *Water Wars: Privatization, Pollution, and Profit*, London: Pluto

Vidal J. (2009) Evo Morales stuns Copenhagen with demand to limit temperature rise to 1c, *Guardian* [on-line] 16 December, (Accessed on 1 April 2011) available at: <http://www.guardian.co.uk/environment/2009/dec/16/evo-morales-hugo-chavez><http://www.guardian.co.uk/environment/2009/dec/16/evo-morales-hugo-chavez>

Water Governance Facility (2009) “Water and Sanitation Governance”, *WGF at SIWI issue series, Sheet 4*

Webber J. (2010) *Red October: Left-Indigenous Struggles in Modern Bolivia*, Leiden: Brill Academic Publishers

Yaku al Sur, Boletín 2, Agosto 2003, Cochabamba

The “transforming power” of EU Enlargement policy in Serbia. An anthropological reflection

Francesco Florindi

Abstract

The enlargement process of the European Union contributed substantially to the harmonisation of legal systems over the continent. The article provides an anthropological critique to the way harmonisation to EU law is implemented in the Balkans, underlining the general lack of awareness by both Serbian government and the EU of Serbian social and legal systems. While applying the anthropological method to EU law’s effects in Serbia, the author investigates also the inner value of the EU project itself.

Introduction

“Modern State [...] appears as one of the most terrifying mythical creations.”¹

The Balkans have been open to different cultural influences from the different social systems the region was in touch with. The geographical position of the area favoured the creation of a complex diversity, which can be experienced even by the inexperienced traveller, who will surely notice an astonishing *mélange*, together with a certain coherence which wafts from Trieste to Istanbul.²

The dynamic of power is such, however, that several attempts have been made all along history to control the whole region, imposing over it the domination of a single power. For instance, the Ottoman Empire, implementing the millet system, tried to cool down possible nationalistic uprisings. In spite of the attempts to impose a new cultural system, the upraise eventually took place, acting as a trigger for World War I, a clash among super-powers willing to enforce their (political, economical, legal) control over the Balkans.

Nowadays, the EU presents itself as the most effective “factor of change” in the Balkans. Recently, Commissioner Füle affirmed, along with the last European Commission Directorate General for Enlargement (DG ELARG) Strategy paper,³ that

“through the SAA⁴ we [the European Commission] have brought the region to the

¹ M. ALLIOT, “Appartenances dites, appartenances tues”, in *Le Mutant d’Afrique*, n.2, 1982.

² For a comprehensive approach to travels in the Balkans, see M. CHIMENTON, “Balcanici, i viaggi e i viaggiatori”, in *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, www.dadarivista.com, n. 1 Speciale *Antropologia del viaggio*, 2011, pp. 47-64.

³ EUROPEAN COMMISSION, *Enlargement Strategy and Progress Reports* 2011, http://ec.europa.eu/enlargement/press_corner/key-documents/reports_oct_2011_en.htm

⁴ Stabilisation and Association Agreement: it is the international legal framework used by the European Union to interact with countries willing to apply to EU membership. For more information see European Commission website at: http://ec.europa.eu/enlargement/glossary/terms/saa_en.htm

point that the membership of the European Union is a realistic objective, and it will soon become a reality for Croatia. [...] Croatia transformed itself because of the reforms undertaken – reforms made possible because the enlargement policy was followed.”⁵

The constitutional systems of Slovenia, Croatia, Serbia, Former Yugoslav Republic of Macedonia and Montenegro changed deeply in the last twenty years. Those changes have been undertaken by Balkan political elites willing to join the European Union. On its side, the EU suggested a wide range of changes to be implemented to bring in line Balkan countries’ legal systems with EU Member States’ ones. The Commission presented several documents with general evaluations of the applicant states’ legal systems, and suggestions to ameliorate their internal legislation, harmonise it with the EU and, as a final result, “import” EU values in Balkan societies. The European Commission took the rationale for those instructions from the so called *acquis communautaire*, the complex legal body of rights and obligations, the corpus of Law of the European Union produced all along the existence of this regional/international organisation.

Is it then correct to affirm, as commissioner Füle did recently, that the EU has fundamental importance as the major transforming power in the region? In order to check if it is so, we will analyse the case of Serbia.

A different methodological approach

So far, we have used the terms “law”, “legislation” and “legal system” as an international lawyer would have used them. However, for a more accurate analysis of the real effects of EU interference in the Serbian legal system, we should look at it from a different point of view and we shall be guided by a different approach.

Analysing the constitution of Serbia, it is clear that it endorses Westernised conception of State as unique regulator of the social life within the State borders.⁶ Along with this concept, it is up to the State to shape and modify the society under its power, to make it compliant with the ideological organisation of the State. Kelsen’s *Grundnorm*⁷ and Austin’s legal positivism⁸ suggest that law shapes society:

“The law of Western society traditionally is analysed as an autonomous logically consistent legal system in which the various rules are derived from more abstract norms. These norms, arranged in a sort of pyramid are derived from a basic norm or a sovereign’s will. Such analyses present a legal system as a logically consistent whole,

⁵ S. FÜLE, Keynote speech during European Policy Summit: “Balkans scorecard: Assessing the region’s key pointers”, organised by Friends of Europe, Bruxelles, 30/11/2011.

⁶ Government of Serbia, *Constitution of the Republic of Serbia*, Belgrade, 2006. It can be consulted at: [http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/docum\[ents\]/unpan019071.pdf](http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/docum[ents]/unpan019071.pdf)

⁷ H. KELSEN, *Pure Theory of Law*, Union, Berkeley 1967.

⁸ J. AUSTIN, *The Philosophy of Positive Law*, Thoemmes Press, Bristol 2002.

devoid of internal contradictions, whose individual norms gain validity from their logical relationship to the more abstract legal principles implied ultimately in the sovereign's will and in a basic norm.”⁹

From an anthropological perspective, however, this approach is inconsistent. Even if the notion of “durable fundamental legal postulates” may provide a sense of political continuity in the presence of many visible changes, law should be considered as the practical “working out” of the values of a society, as firstly described by Malinowski and then theorised by Hoebel.¹⁰ Ergo, we shall assume that a fundamental norm lies under the sphere of values of a certain society; therefore Kelsen and Austin's arguments end up by being paradoxical for an anthropologist. Surely these theories might have contributed to the evolution of philosophy of law. Nonetheless, the attempt made by law experts to define social functioning through positive law failed. Both the role of the leader and the birth of social values depend on norms created within a society. Those norms regulate the functioning of the society through the enforcement of standardised behaviours, the violation of which implies a certain punishment. It is self-evident, then, that the factual correctness of Kelsen's and Austin's theories has to be indissolubly linked to the Western State-led modern society. Therefore both the *Grundnorm* and the legal positivism shall not be considered general, universally applicable theories. The overlapping of such theories to different legal systems would soften the pivotal role of societal interactions as producers and enforcers of legal systems.

Bearing this in mind, we shall discuss the supposed dichotomy between laws and customs. Vinogradoff expresses the concept perfectly:

“We are accustomed nowadays to the enactment of laws by the State; and we regard legislation – the deliberate elaboration of legal rules – as one of the principal functions of the State. It does not, however, require much learning in order to perceive that such conscious and direct legislation is of comparatively recent growth; it is the attribute of a definitely organized State, the result of a fairly advanced political civilization. In rudimentary unions, in so-called barbaric tribes, even in feudal societies, rules of conduct are usually established, not by direct and general commands, but by gradual consolidation of opinions and habits. The historical development of law starts with customs. Rules are not imposed from above by legislative authorities, but rise from below, from the society which comes to recognize them.”¹¹

Interpreting Vinogradoff's thought, customs arose from popular practice, in an undefined moment in time, placed within an unknown “mythical”, “pre-legal” past.

⁹ L. POSPISIL, *Anthropology of Law: A Comparative Theory*, Harper & Row, New York, 1971, p. 275.

¹⁰ B. MALINOWSKI, *Crime and Customs in Savage Societies*, Routledge, London, 1926; E.A. HOEBEL, *The Law of Primitive Man*, Harvard University Press, Harvard, 1954.

¹¹ P. VINOGRADOFF, *Customs and Right*, Instituttet für Sammenlignende Kulturforskning, Oslo, 1925, p. 21.

Therefore the spontaneous birth of customs precedes the creation of laws. There seems to be a chronological order between laws and customs. The breaking down of the “customs era” and the beginning of law history is represented by the enforcement of the written laws created by a sovereign subject, as result of the advanced civilisation the sovereign rules upon. Along with Vinogradoff, the (conflictual) co-existence of “civilised” and “uncivilised” societies within the same space, or better to say “when primitive societies are living their life before the eyes and under the control of more advanced nations” further confirms his arguments.¹²

Vinogradoff denies the ability of “primitive societies” to have any kind of political interaction among their members, since he believes that customs were the mere synthesis of habits practiced in the past. Malinowski’s methodological revolution and his early engagement in legal anthropology demonstrate the inaccuracy of Vinogradoff’s arguments.¹³ The Polish-born anthropologist describes how every society, despite its complexity, experiences various degrees of power bargain, interest defence and leadership. Therefore, Vinogradoff’s theoretic description of the birth of customs clashes with Malinowski’s scientific findings. Affirming that customs arose from mere traditions implies believing that there was no political bargain in the moment the “custom” was established. Politics, meant as the opposition of two or more leaderships, is at the very core of any society. We may even affirm, together with Gellner,¹⁴ that we cannot imagine a society without politics. The denial of any intentional intervention in the process of establishing customs means denying the political functioning of the society and, consequently, denying the society itself. The paradox of Vinogradoff’s positivist conclusions is evident.

In order to sort out the duality of customs and law, we shall consider Moore’s theory of semi-autonomous social fields.¹⁵ It postulates the co-existence of several legal systems operating simultaneously upon the individual. Therefore, the individual belongs to different social systems at the same time, each applying different norms on the individual. This approach is particularly valid for complex State-led societies, where the individual is under the coercion of several social constraints, administrative impositions and cultural boundaries.

The semi-autonomous social field theory is also useful to study social changes and their effects on law production and law enforcement:

“The cumulative effects of legislative tinkering is a compound of preconditions in the regulated social field itself, direct effects of the legislation, secondary effects and, also, the direct and secondary effects of many other simultaneous events and process which were not necessarily legislated into being.”¹⁶

¹² *Ibid.* p. 21.

¹³ B. MALINOWSKI, *ibid.*

¹⁴ E. GELLNER, *Anthropology and Politics: Revolutions in the Sacred Grove*, IX, Oxford, 1995.

¹⁵ S.F. MOORE, *Law as Process*, Routledge & Kegan Ltd, London, 1978.

¹⁶ *Ibid.* p. 10.

Moore grasps the reality, affirming that the legislation of the State (the process of intentionally creating a new norm) does not affect automatically the society upon which the law has been imposed. The potential influence of new law on the society is mediated, changed and modified by existing legal layers, which interact with each other. As a result, the attempt of the State to regulate a matter simply by creating a new law faces solid resistance and is opposed by the complex reality of legal systems, layered one over the other and merged one into the other. Due to this “filtering” action, the simple creation of a new law does not guarantee to the State that a law will modify the social behaviour of part of the society or of its whole. Moreover, if there will be any effects springing from the new law, these are more likely to be different from the original aim of the State, which, by definition, presumes the immediate homogeneous enforcement of the aforementioned law on the society.

To be more precise, a semi-autonomous social field is

“defined and its boundaries identified not by its organization [...] but by a processual characteristic, the fact that it can generate rules and coerce or induce compliance to them.”¹⁷

The means by which the legislator enforces the law might raise a further argument against the anthropological interpretation of legal systems. Classic positivist theory of law relies on the monopoly of the use of force obtained by the Western European States as winners of the 17th century clash between “interest groups” in Europe. The rise of modern European royal dynasties was achieved through the violence of war, leading this new élite to the conclusion that such violent acts were the ultimate source of legitimisation and power. Implying the monopoly of the use of force as the only possible existing power able to create society-shaping laws denies the rather less violent, but equally enforcing and enforceable, power of social values.

As a matter of fact, there is solid anthropological literature supporting the co-existence of different pressures exerted on individual behaviour, able to implement rules without the use (or the threat) of violence.¹⁸

In the end, we should think of modern States outside Europe as the result of the application of an ideology on societies other than the ones which generated it. As Palmisano brilliantly resumed, analysing the new Afghan constitution:

“I acknowledge, then, that there is no justice without law, but I observe that there is justice without a code. This form of justice depends on the relationship between law and power - the code is a clothing of the law, the state is a form of power. Law and

¹⁷ *Ibid.*, p. 57.

¹⁸ As a reference, please see: M. ALLIOT, “L’anthropologie juridique et le droit des manuels”, in *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, n. 24, 1983; E. LE ROY, “Le modèle européen de l’État en Afrique francophone. Logiques et mythologies du langage juridique”, in *Décolonisation et nouvelles dépendances*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1986; N. ROULAND, *Anthropologie juridique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1988.

code do not always coincide, and the “legitimacy” of the code is of limited interest as a source for the promotion of order: between “proclaimed legitimacy” and “established order” I can see no identity which may be accepted ipso facto by social actors. If social actors and their perception of justice system rebuilding programmes are ignored, state law will have little chance of seeing its provisions absorbed and accepted.”¹⁹

Given the holistic nature of the State, we are inclined to think that such organisation could represent a natural modification of traditional societies, or at least, that it would be effectively able to control those societies.

However, as we have just demonstrated, there are several different legal systems underneath the State. It is worth analysing those layers and their functioning in Serbia to better comprehend the role of supranational international subjects as the European Union and their responsibility in Serbian legal systems’ transformations.

The harmonisation of Serbian law to the *acquis communautaire*

Since 2004, the Serbian government undertook multiple radical modifications of its legal apparatus, following the suggestions coming from the European Union. The objective of those suggestions was to overcome the political stalemate occurring in the Balkans right after Milošević’s fall. The objective was to eliminate the political deadlock offering each and every country in the region the possibility to “progress” economically and socially within the Union. Thus, a profound revision of Serbian law took place and by 2006 the Serbian parliament adopted a new constitution, in line with European standards.²⁰

Nevertheless, after several years of continuous adaptation to EU-inspired regulations, the objective of a complete EU integration remains far.²¹ Serbian government (as the great majority of governments) presumes that social planning is possible and susceptible to conscious human control. Exerting an impressive effort to harmonise Serbian law to the EU, Serbian government undertook the implementation of such new norms, although there was a clear lack of social demand for such “renovation”. As a result several Member States noticed the discrepancy between legislation and implementation, and expressed their concern over Serbian inability to put into effect laws so quickly adopted.

¹⁹ A.L. PALMISANO, “For the future of Afghanistan”, in Palmisano A.L. and Picco, G. (eds.) *Afghanistan. How much of the past in the new future*. Quaderni di Futuribili, n.8, Gorizia, 2007, p.17.

²⁰ See Venice Commission report on Serbian constitution: EUROPEAN COMMISSION FOR DEMOCRACY THROUGH LAW (VENICE COMMISSION), *Opinion on the Constitution of Serbia*, Strasbourg, 2007. See also, *Social Challenges of European Integrations: Serbia and cooperative experiences*, vol. 2, USEE Novi Sad, Novi Sad, 2010.

²¹ EUROPEAN COUNCIL, Council conclusions on enlargement and stabilization and association process, http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/EN/genaff/126577.pdf, Brussels, 2011; EUROPEAN COUNCIL, Conclusions of the European Council, 9 December 2011, http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/en/ec/126714.pdf, Brussels, 2011.

In general, the most controversial issue is not the modification of the law itself, but its implementation which seems to depend on more subtle factors than just the “nom et esprit de la loi”. In particular, the European Commission underlined that, although a substantial reform of the legal system took place, the implementation of such norms in Serbia is still insufficient:

“Particular attention needs to be paid to the areas of [...] judiciary and fundamental rights, justice, freedom and security and financial control.”²²

For the sake of our analysis, we shall focus our attention on corruption, a wide-spread phenomenon in Serbia, affecting all the aforementioned areas.

Corruption: litmus test of Serbian multi-layer legal systems

The European Commission clearly denounced the wide-spread diffusion of corruption practices in Serbia. The Serbian Government, willing to facilitate the integration process, has issued a whole series of laws meant to block corruption. Nevertheless, corruption practices have not been affected by those measures: during our last research period in Serbia we registered several corruption cases and collected some important witnesses of social groups applying corruptive behaviours. We shall report here one episode, which took place in 2009 after Kosovo’s unilateral declaration of independence.

Travelling on the bus from Trieste to Belgrade, it was immediately noticeable that the number of passengers was quite high, the majority of them Serbian citizens. A Kosovar citizen, carrying a freshly issued Kosovar passport, was also part of the group. The bus had to cross several borders on the way to Belgrade: Slovenia had already signed the Schengen treaty, so the usual passport control was not necessary. After several hours of travel, the bus reached the border between Slovenia and Croatia, the “border of the European Union”, where an accurate passport control took place. Croatian customs authorities questioned the validity of the Kosovar passport, which anyway was bearing a visa delivered by an EU state. According to EU law,²³ the visa was valid in the EU. However, the Croatian customs officers, not accustomed to Kosovars passports, blocked the bus for about two hours, while controls over the identity of the Kosovar were particularly zealous.

The delay accumulated during the control was unbearable, for the bus company and for the travellers. The driver and the co-driver agreed that a similar

²² EUROPEAN COMMISSION, *Conclusions and Recommendations of the Commission’s Opinions on the membership applications by Serbia*, Brussels, 2011, http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2011/package/sr_conclusions_2011_en.pdf.

An horizontal lecture of the various report produced by the European Commission would be useful. See EUROPEAN COMMISSION, *Enlargement Strategic Papers, 2005-2011*, Brussels, http://ec.europa.eu/enlargement/how-does-it-work/progress_reports/index_en.htm.

²³ P. CRAIG, G. DE BURCA, *EU Law, text, cases, and materials*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

situation at the Serbian border should somehow be avoided. It would have been evidently impossible to ask the Kosovar citizen to leave the bus while crossing the Pannonian plains in the middle of the night. Therefore, the bus drivers decided to collect money from all passengers so as to bribe the custom officials at Croatian/Serbian border. This decision was put in action by the co-driver, without previous consultation with any of the passengers. The drivers' decision was thus implemented immediately. The co-driver, using a basket, moved along the cabin waving the basket at the passengers in order to collect the money. Most of the passengers were aware of the situation, and contributed silently and generously. In some cases, a brief exchange of information took place, usually about the expected amount of "the donation". In fact, the amount was left to the judgement of the passengers themselves. Nonetheless, when the co-driver approached us to collect our shares, we asked him about the amount to pay: he suggested that the donation should be "2-3 euro; 5 if you want to be sure".

After a few hours, the bus reached the Croatian-Serbian border. The Serbian official collected our passports directly on board and went back to the customs office, followed by the co-driver carrying a black plastic bag with "the donation". He came out just few minutes after, with all the passports stamped, ready to move finally towards Belgrade. Of course the "donation" remained in the hand of the Serbian custom officer.

The silent assent of most of the passengers, the quickness in the decision made by the drivers together with the acceptance of "the donation" by the Serbian official demonstrate that corruption is considered a reliable way to solve a possible controversy. The clash that could have occurred between the Kosovar passenger (who had paid the ticket and was thus rightfully claiming the transport service) and the Serbian official would have compromised the possibility to reach Belgrade on time for all the passengers.

In fact, passports issued by Kosovo government are not recognised by Serbia.²⁴ The Serbian official should have applied the State legal system, ordering the immediate stop of every individual with non valid travel documents, including our Kosovar. However, since the custom officer did not apply those norms, it seems logical to question which rules he followed. This episode clearly demonstrates the existence of at least one more system of social norms to which the Serbian official was paying respect.

As a result, we can identify several legal systems within the situation described. The first is the temporary binding system of donation established among the passengers of the bus. The decision clearly came out from a political resolution derived from the mediation between the "leaders" of the group: the two bus drivers. Non-compliance with the decision would have meant a fracture within the group which could have led to confrontation with the Serbian customs officer and the probable loss of any chance to reach Belgrade in reasonable time. The decision thus met the interest of all passengers, and was implemented quickly and efficiently.

²⁴ Serbia officially considers Kosovo as part of the State, in spite of Kosovo unilateral declaration of independence. See: REPUBLIC OF SERBIA, *Constitution of the Republic of Serbia*, Belgrade, 2006.

The second legal system exerted the biggest pressure on the Serbian custom officials. It is what we may refer to as “positive Serbian government law”, meaning the legislation created by the Serbian government. Both the officer and the Serbian citizens/passengers have to pay tribute to such law.

We can also detect a third legal system, which prevails over the positive Serbian law, blatantly and easily ignored by the official. We can affirm that this third system prevailed since the officer operated in spite of the two fundamental norms of the positive Serbian law: the Serbian constitution (recognising *de facto* the Kosovar passport) and the Serbian brand-new anti-corruption legislation.

Conclusions

The third legal system has its roots in the local traditional political organisations analysed by Cvjić, Bohem and many others.²⁵ and it is still noticeable in the behaviour of groups in Serbia. As reported by Ziegler,²⁶ international criminal organisations in the Balkans are still working (pretty well) applying the fundamental structure of the *zadruga*,²⁷ the Serbian traditional family household organisation.

As a matter of fact, we experienced the State’s failure to regulate a matter (anti-corruption), even when the State’s provisions in question were in full compliance with several other international obligations and with a positively hierarchically superior legal system (the constitution).

The tacit assent of the bus passengers demonstrated the efficiency of the solution found by the drivers to the possible controversy. We can identify the drivers as the leaders of the group: they were able to tackle a probable issue, to translate the legal problem into a non-legal enforcing measure (the bribery) which was accepted and validated also by the counterpart (the customs official). The mutual exchange of favours is not regulated by an explicit legal system, but it is a non-legal obligation, as described by Moore.

As Serbian citizens, most of the passengers of the bus should have been aware of Serbian legislation against corruption. Nonetheless, we experienced the ease with which the passengers endorsed the drivers’ solution to the problem. This demonstrates how the recently issued regulations on corruption were not taken into consideration by the passengers. On the contrary, all of them recognised the drivers’ leadership and endorsed their “corruptive policy”.

It is indubitable that the acceptance of such practice as a conflict resolution tool has roots in the traditional Serbian political and legal tribal organisation. Since legal rights and duties originate from social interactions, it is self evident that the social interactions between the passengers and the drivers take precedence over the

²⁵ J. CVJIĆ, *La Péninsule Balkanique. Géographie humaine*, Paris, 1918; C. BOEHM, *Insult and Danger: Anthropology Among Navajos, Montenegrin Serbs, and Wild Chimpanzees*, Harvard University Press, Cambridge, 2010.

²⁶ J. ZIEGLER, *I signori del crimine*, Tropea, Milano, 2000.

²⁷ M.E. DURHAM, *Some Tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans*, London, 1928.

relationship between the passengers and the State. Quoting Moore:

“It is only in so far as law changes the relationships of people to each other, actually changes their specific mutual rights and obligations, that law effects social change. It is not in terms of declarations, however ideologically founded.”²⁸

The values behind the acceptance of corruption practices lie under the traditional organisation and functioning of Serbian societies, based on the *zadruga*. The *zadruga*, although practically extinct, still represents a far more tight social structure than the one created artificially by the State.²⁹

However we shall not believe that the *zadruga*'s organisation and values have been transmitted unchanged through time. The system of values described by Cvjić and Boehm has been exploited by contemporary politicians in order to create ideological justification for very strong modern social and economic interest.³⁰ Even so, those values are not merely a survival of a traditional past, but represent a cultural pattern still present.

Corruption is a process able to highlight the existence of several legal systems, which belong to different semi-autonomous social groups. Denouncing a corruptive behaviour represents, for the individual, the automatic exclusion from the peculiar semi-autonomous social group and could endanger the existence of the group itself. Such exclusion could have immediate consequences, the importance of which is taken in higher consideration by the individual, even higher than the threat of the use of force claimed by the State.

The lack of a deep analysis of Serbian traditional social values lead the government to the “slavish” application of EU-inspired regulations in the country. Lacking an anthropological awareness of the different legal layers present within the Serbian society, the government-endorsed legislation failed to produce the desired effects. Moreover, the insistence to submit laws aiming to modify Serbia's social functioning, paired with the mentioned vacuity, managed to make the Serbian government even more unpopular, up to the point, one could argue, that it is attempting to operate the N-th social engineering endeavour in the Balkans.

Bandow recently said on the matter that:

²⁸ S.F. MOORE, *ibid.*, p. 70.

²⁹ As described by Boehm after his research in the '70 in C. BOEHM, *Blood Feud Interpreted in the Light of Decision Theory*, San Diego, 1987; and as more recently pointed out by A.L. PALMISANO 2009:39-44.

³⁰ Prof. M. Popović depicted a comprehensive legal and sociological analysis of the political exploitation of traditional values in Serbia and Montenegro by Slobodan Milošević. See the interview to Prof. Popović in F. FLORINDI, *La nascita della Repubblica del Montenegro: fondamenti giuridici e nuovo contesto socio-politico*, forthcoming. See also: M. POPOVIC and F. KOVACEVIC *The Yugoslav Space Twenty Years Later: Historical Progress or Retrogression?*, Podgorica, 2011.

“Years of insistence by Washington and Brussels that the ignorant locals shut up and do what they are told has failed.”³¹

It is our belief that a further modification of Serbian legal corpus has to take in due consideration the rich and complex set of legal layers within the Serbian society.

Most probably the same remarks should/could be directed to all governments.

Bibliography

M. ALLIOT, “Appartenances dites, appartenances tues”, in *Le Mutant d’Afrique*, n.2, 1982

M. ALLIOT, “L’anthropologie juridique et le droit des manuels”, in *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, n. 24, 1983

J. AUSTIN, *The Philosophy of Positive Law*, Thoemmes Press, Bristol 2002

D. BANDOW, “Failed Social Engineering in the Balkans”, in *The American Spectator*, 2011, <http://spectator.org/archives/2011/11/03/failed-social-engineering-in-t/1>

C. BOEHM, *Insult and Danger: Anthropology Among Navajos, Montenegrin Serbs, and Wild Chimpanzees*, Harvard University Press, Cambridge, 2010

M. CHIMENTON, “Balcanici, i viaggi e i viaggiatori”, in *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, www.dadarivista.com, n. 1 Speciale Antropologia del viaggio, 2011

P. CRAIG, G. DE BURCA, *EU Law, text, cases, and materias*, Oxford University Press, Oxford, 2008

J. CVIJIC, *La Péninsule Balkanique. Géographie humaine*, Paris, 1918

M.E. DURHAM, *Some Tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans*, London, 1928

EUROPEAN COMMISSION, *Enlargement Strategy and Progress Reports 2011*, http://ec.europa.eu/enlargement/press_corner/key-documents/reports_oct_2011_en.htm

EUROPEAN COMMISSION, *Enlargement Strategic Papers 2005-2011*, http://ec.europa.eu/enlargement/how-does-it-work/progress_reports/index_en.htm, Brussels

EUROPEAN COMMISSION, *Conclusions and Recommendations of the Commission’s Opinions on the membership applications by Serbia*, http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2011/package/sr_conclusions_2011_en.pdf, Brussels, 2011

EUROPEAN COMMISSION FOR DEMOCRACY THROUGH LAW (VENICE COMMISSION), *Opinion on the Constitution of Serbia*, Strasbourg, 2007

EUROPEAN COUNCIL, *Council conclusions on enlargement and stabilization and association process*, http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/EN/genaff/126577.pdf, Brussels, 2011

EUROPEAN COUNCIL, *Conclusions of the European Council, 9 December 2011*, http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/en/ec/126714.pdf, Brussels, 2011

³¹ D. BANDOW, “Failed Social Engineering in the Balkans”, in *The American Spectator*, 2011, <http://spectator.org/archives/2011/11/03/failed-social-engineering-in-t/1>.

- E.A. HOEBEL, *The Law of Primitive Man*, Harvard UP, Harvard, 1954
- E. GELLNER, *Anthropology and Politics: Revolutions in the Sacred Grove*, Oxford, 1995
- H. KELSEN, *Pure Theory of Law*, Union, Berkeley, 1967
- E. LE ROY, “Le modèle européen de l’État en Afrique francophone. Logiques et mythologies du langage juridique”, in *Décolonisation et nouvelles dépendances*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1986
- B. MALINOWSKI, *Crime and Customs in Savage Societies*, Routledge, London, 1926
- S.F. MOORE, *Law as Process*, Routledge & Kegan Ltd, London, 1978
- A.L. PALMISANO, “For the future of Afghanistan”, in *Afghanistan. How much of the past in the new future*. Quaderni di *I Futuribili* n. 8, Palmisano, Antonio L. and Picco, Giandomenico (eds.). Gorizia: ISIG, 2007
- A.L. PALMISANO, “Cultura e politica nel Kosovo: una prospettiva antropologica”, in Dabbeni, G.; Palmisano, A.L.; Tonchia, T. (a cura di) *Atti del Convegno di Studi “Le radici classiche nella cultura giuliana e nella civiltà europea ed extra-europea”*, Centro Studi Heliopolis. Trieste, 9 ottobre 2008. Trieste: Edizioni Goliardiche, 2009:39-44
- M. POPOVIC and F. KOVACEVIC, *The Yugoslav Space Twenty Years Later: Historical Progress or Retrogression?*, Podgorica, 2011
- L. POSPISIL, *Anthropology of Law: A Comparative Theory*, Harper & Row, New York, 1971
- REPUBLIC OF SERBIA, *Constitution of the Republic of Serbia*, Belgrade, 2006.
- N. ROULAND, *Anthropologie juridique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1988
- P. VINOGRADOFF, *Customs and Right*, Instituttet für Sammenlignende Kultursforskning, Oslo, 1925
- USEE NOVI SAD, *Social Challenges of European Integrations: Serbia and cooperative experiences*, vol. 2, USEE Novi Sad, Novi Sad, 2010
- J. ZIEGLER, *I signori del crimine*, Tropea, Milano, 2000

Giochi linguistici e ordine giuridico

Fabio Ciaramelli

Abstract

In Western societies the relation between institutions and norms presents itself like an explicitly instituted relation which is ruled by verifiable public procedures. The anthropological analysis allows a full consideration of this juridical experience. It focuses on some of its specific characteristics which identify it and contextualize it, removing thus any pretension of absoluteness to the Western experience. In such a way, the specific Greek-Western contribution to the constitution of “juridical civilization” comes out clearly. It has been identified in the active and therefore tendentially autonomous relation between collectivity and the social structure. The “game” in question is therefore extremely serious and complex and, in it, the symbolic dimension and the normative instance intertwine to give rise to the actual identity of the social subjects.

Nel suo libro sui fondamenti antropologici dell’Occidente giuridico, Antonio Luigi Palmisano parla criticamente del diritto come di un gioco collettivo, la cui posta è la creazione delle proprie stesse regole, cioè la produzione dell’ordine sociale.¹ L’analisi antropologica, che costituisce l’angolo visuale della ricerca di Palmisano, consente una considerazione prospettica dell’esperienza giuridica occidentale, consente cioè di metterne a fuoco alcune caratteristiche specifiche, che al tempo stesso la identificano e la storicizzano, contestualizzandola e togliendole ogni pretesa di absolutezza. Ma proprio in questo modo può risaltare con più evidenza lo specifico contributo greco-occidentale alla costituzione della “civiltà giuridica”. Tale specificità va individuata nel rapporto attivo e perciò tendenzialmente autonomo tra la collettività e l’assetto sociale. In altri termini, nella società occidentale il rapporto tra istituzioni e norme si pone come un rapporto esplicitamente istituito, e perciò regolamentato da procedure pubbliche e controllabili. Il “gioco” al quale si riferisce Palmisano è, dunque, per riprendere il felice titolo d’un libro di Guido Rossi, “il gioco delle regole”: gioco estremamente serio e complesso, nel quale s’intrecciano dimensione simbolica e istanza normativa, e dal quale scaturisce l’identità stessa dei soggetti sociali.

In questa breve nota mi soffermerò solo su qualche tema, estrapolato da un materiale molto ricco di spunti analitici, e mi consentirò anch’io qualche divagazione, non senza terminare su una perplessità, che parzialmente mi allontana, almeno su un punto, dall’autore.

¹ A.L. Palmisano, *Tractatus ludicus. Antropologia dei fondamenti dell’Occidente giuridico*, con una Prefazione di Domenico Coccopalmerio. Consiglio Nazionale delle Ricerche, Monografie, 5. Editoriale Scientifica, Napoli 2006.

Ho parlato di identità dei soggetti sociali che il diritto contribuisce a costruire. Palmisano, in una delle pagine concettualmente più dense del libro, mette invece in gioco il rapporto con l'alterità. Ma, come si vedrà subito, le due cose sono strettamente connesse: si tratta, infatti delle due facce d'una stessa medaglia. Scrive Palmisano:

“Il diritto fornisce una autorappresentazione (*Selbstdarstellung*) che consiste nel rappresentare se stesso ‘altro da se stesso’, cioè dal suo puro e semplice rappresentarsi. Il diritto si autorappresenta come altro, e questo è *di più* di quanto realizzi con la semplice azione del rappresentarsi come dato *ab aeterno*. [...] Solo così il diritto può essere interiorizzato dall'uomo (in una seconda fase, può essere interiorizzato ‘altro da se stesso’), che diviene allora *persona fictitia – legal person* – nella procedura giuridica. Nel suo semplice autorappresentarsi, l'uomo non sarebbe altro che *persona naturalis – natural person*. Ma in questo modo la vita sarebbe impossibile per chiunque (Hobbes). [...] È in questa artificiosità che si ritrova il carattere istituzionale di diritto e Stato.”²

È qui espresso molto chiaramente il carattere socialmente e storicamente istituito del passaggio propriamente moderno dall'autorappresentazione “naturale” o immediata all'autorappresentazione giuridica. Quest'ultima costituisce una forma di autorappresentazione tipicamente occidentale, grazie alla quale l'individuo costituisce la sua identità raffigurandosi come altro da sé, ossia ponendosi come persona giuridica. Una figura altra del medesimo restituisce al medesimo una nuova immagine di sé: in questa vera e propria riflessione speculativa, grazie all'immagine *istituita* del proprio si costituisce l'identità dei soggetti sociali. Nella modernità, dunque, l'identità, lungi dal costituire un presupposto statico dell'individuo, si risolve in un processo dinamico di alterazione.

Qui Palmisano individua il rapporto tra analisi antropologica e studio del diritto. Dal punto di vista antropologico, infatti, ciò che caratterizza l'essere umano è esattamente l'alterazione, la diversità. “Animale condannato a essere sempre diverso”, l'uomo “si ripete solo in questo essere diverso da sé e dagli altri”: le norme giuridiche “tentano di contrastare la diversità”, senza però mai riuscirci del tutto, giacché la diversità “è la condizione dell'essere”.³ Insomma, è proprio in virtù della sua natura stabilizzante e omologante,⁴ che il diritto, come ordine sistematico di norme e istituzioni, svolge una “funzione antropologica”, come suggerisce Alain Supiot in un libro di recente tradotto in italiano.⁵

Nella sua messa in prospettiva del diritto occidentale moderno, Palmisano lo guarda con gli occhi dell'antropologo, cioè con occhi capaci di “vedere come estraneo

² *Ivi*, p. 72.

³ *Ivi*, p. 127.

⁴ *Ivi*, p. 188.

⁵ Alain Supiot, *Homo juridicus. Saggio sulla funzione antropologica del Diritto*, Bruno Mondadori, Milano 2007.

ciò che è nostro e come nostro ciò che ci era estraneo”.⁶ Lo sguardo obliquo di chi riesce a farsi “etnologo della propria società” guida dunque il lavoro di Palmisano. L’implicazione squisitamente filosofica di un simile esercizio di pensiero viene in luce in alcune sue pagine dedicate a Wittgenstein, nelle quali la filosofia, cioè l’interrogazione critica del reale, è vista consistere non tanto e non solo nella conoscenza, nella descrizione o nella riflessione del dato, quanto soprattutto nella “capacità di percepire il reale su un fondo di possibilità molto più vasto della concezione usuale”.⁷ Insomma, lo sguardo filosofico è certo attratto dall’essere del reale, ma lascia alle scienze lo studio della sua effettiva consistenza: all’interrogazione filosofica, alla sua essenza critica, interessa in primo luogo il *significato* del reale, cioè il suo poter-essere-altrimenti.

Non a caso Wittgenstein, che s’era interessato all’antropologia, non voleva affatto ridurre il modo di essere dei cosiddetti primitivi a una forma privativa dell’essere occidentale. Nella comprensione di un comportamento di tipo istituzionale, egli escludeva che si dovesse cercare un suo fondamento necessitante al di fuori del comportamento osservabile. Comprenderne il significato, per lui equivaleva a comprendere ciò che quel comportamento socialmente determinato produceva, e non quel che di una qualche realtà data veniva a rispecchiarsi in esso. Analogamente, comprendere una frase significava comprendere una lingua: non solo padroneggiare la sua grammatica e la sua semantica, ma comprendere tutta una forma di vita, e soprattutto comprendere che quest’ultima

“si fonda su certi modi di agire – e non di vedere – collettivi. Nelle parole di Wittgenstein: «La fine non è il presupposto senza fondamento, è il modo di agire senza fondamento».”⁸

Occorre ora guardarsi da un equivoco che potrebbe falsare tutto il ragionamento proposto. Il “gioco delle regole”, la dimensione simbolica e normativa della vita sociale, non è che s’aggiunga a una società, la quale fino a quel momento sarebbe esistita senza di essa, avvertendone magari la mancanza e perciò poi dandosi bene o male da fare per produrla. L’ordine simbolico – cioè la dimensione mitica, di cui parla a più riprese Palmisano – eccede le determinazioni funzionali o strumentali d’ogni società: ma questo non significa che ne sia un suo più o meno occasionale complemento, di cui magari il sociale potrebbe liberarsi, tornando a una sua presunta purezza originaria. Non c’è esistenza reale o funzionale o strumentale della società che all’inizio se ne stia al di qua o al di fuori della dimensione simbolica, e della normatività che la struttura. Ed è proprio su questo piano che si coglie lo specifico antropologico dell’Occidente giuridico: che consiste esattamente nell’esplicitare e regolamentare la normatività del simbolico, sottoponendola a regole pubblicamente controllabili.

⁶ Maurice Merleau-Ponty, “De Mauss à Lévy-Strauss”, in Id., *Signes*, Gallimard, Paris 1960, p. 151.

⁷ A.L. Palmisano, *op. cit.*, p. 106.

⁸ J. Bouveresse, “Wittgenstein antropologo”, in L. Wittgenstein, *Note sul “Ramo d’oro” di Frazer*, Adelphi, Milano 1975, p. 81.

Mi avvio a concludere, e vengo all'annunciata perplessità. Essa riguarda l'insistito parallelismo tra diritto e linguaggio, alla luce del quale, sulla scia del cosiddetto secondo Wittgenstein, va letto il titolo del libro, cioè il riferimento alla dimensione ludica. L'ordine delle regole – corrispondente a quello dei “giochi linguistici” – costituirebbe in questo senso il fondamento antropologico dell'Occidente giuridico. Qui io avverto l'esigenza di precisare, ricollegandomi alle osservazioni formulate dal prof. Coccopalmerio nella sua Prefazione. La metafora del gioco, riconducendo il diritto al linguaggio, non mi sembra in grado di esprimere pienamente le caratteristiche del diritto nelle società occidentali moderne, eredi tanto dell'esperienza greca dell'*isonomia*, quanto dell'“invenzione” romana dello *ius*.⁹ Insomma, alla base dell'Occidente giuridico non si può non riconoscere il progetto di una produzione collettiva ed esplicita dell'ordine giuridico, e quindi il riconoscimento del suo carattere istituito, implicante il rifiuto del suo carattere inconscio o meramente spontaneo. In questo senso, l'ordine delle norme giuridiche non è un *cosmos* – un ordine immanente alla logica più o meno spontanea dei rapporti sociali ed economici – ma una *taxis*: un ordine istituito, sottoposto a regole esplicite e pubblicamente controllate.

Molti autorevoli studiosi, sia tra i giuristi sia tra i linguisti e i filosofi del linguaggio, hanno insistito sulle molteplici relazioni esistenti tra diritto e fenomeno linguistico.¹⁰ Il minimo comune denominatore di normatività linguistica e normatività giuridica è l'obiettività sociale delle regole. Come ha scritto Jean Piaget, infatti, la lingua “è un'istituzione collettiva le cui regole s'impongono agli individui, e che si trasmette in maniera coercitiva di generazione in generazione”.¹¹ Qualcosa del genere può senz'altro anche dirsi del diritto, perlomeno fino all'avvento della società democratica. Ma in democrazia – su questo punto bisogna insistere con decisione –¹² l'analogia o il parallelismo tra regole grammaticali e regole giuridiche s'interrompe, perché il processo di formazione delle seconde s'istituisce in forma esplicita, si separa dall'insieme dell'estensione sociale e viene pubblicamente sottoposto a un controllo collettivo. È qui in gioco l'istituzione sociale delle norme giuridiche. Ma – e in ciò consiste la differenza specifica della democrazia – in quest'ultima l'istituzione del sociale intende aver voce in capitolo nella stessa determinazione della propria identità. Non s'accontenta di riceverne il profilo dalla tradizione o dalla natura o dalla necessità logica, ma intende farne l'oggetto d'una deliberazione collettiva. Lo spazio giuridico moderno diventa perciò il luogo di produzione delle norme giuridiche, il luogo in cui queste ultime, nel linguaggio kelseniano, vengono prodotte a partire da altre norme secondo procedure esplicitamente regolamentate. Diverso è il caso del linguaggio. In esso, la normatività immanente alla struttura grammaticale propria a ogni lingua resta, nel suo momento inaugurale o produttivo, anonima e inconscia; più

⁹ Cfr. Aldo Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino 2006.

¹⁰ Se ne veda, da ultimo, un'accurata rassegna in Massimo La Torre, *Norme, istituzioni, valori. Per una teoria istituzionalistica del diritto*, Roma-Bari 1999, pp. 79 ss.

¹¹ J. Piaget, *Le structuralisme*, Paris 1972, p. 63.

¹² Mi sia permesso rinviare ai miei *Lo spazio simbolico della democrazia*, Città Aperta, Troina (En) 2003 e *Istituzioni e norme*, Giappichelli, Torino 2006.

precisamente, la produzione della normatività grammaticale è operante nella totalità dello spazio sociale, giacché essa affonda le sue radici nella dimensione occulta della creatività linguistica collettiva, alla quale inevitabilmente partecipa ogni geniale innovatore. Al contrario, nella società moderna la produzione di norme giuridiche, autonomizzatasi e resasi esplicita, ha luogo in un ambito ben delimitato dello spazio sociale, secondo procedure prestabilite e sottoposte a controllo collettivo. Insomma, attraverso l'autonomia della sfera giuridica, ottenuta grazie alla separazione del diritto da morale, politica, economia, religione e via elencando, la società occidentale moderna si autorappresenta e si autoriconosce come l'artefice del proprio ordine giuridico.

In tal modo, l'attitudine sociale alla produzione di comportamenti autoregolati cessa, in età moderna, d'essere oscuramente operante nell'intera estensione sociale. Nelle società tradizionali, in effetti, il sistema simbolico dei significati, dei valori, delle regole e delle rappresentazioni su cui si basa la vita sociale era considerato insindacabile e inalterabile, perché la sua fonte veniva percepita e vissuta come indisponibile alla collettività, sottratta alla presa delle azioni umane. La società premoderna eredita dall'autorità insindacabile della tradizione l'ordine simbolico che la governa, e lo vive come un dato immodificabile in cui si evidenzia, di volta in volta, il volere degli antenati, la provvidenza divina, il senso ultimo del reale, le leggi incontrovertibili del cosmo: in ogni caso, ciò che viene esplicitamente escluso è proprio il carattere socialmente istituito del sistema simbolico e della sua portata normativa.

Questa caratterizzazione storico-sociale e istituita del diritto, Palmisano non si limita a presupporla nello svolgimento concreto delle sue analisi. Ma addirittura ne deplora l'assenza nelle tante pagine in cui critica la deriva mitologica del *welfare state*. Il mito, diceva Roland Barthes, comporta il passaggio surrettizio dalla Storia alla Natura. Il *welfare state*, e in generale la società postglobale, che tende a presentarsi come un unico mercato competitivo, s'articola, scrive Palmisano, "in modo tale da agire come 'diritto naturale':¹³ con ciò presentandosi come immodificabile. In tal modo, viene surrettiziamente oscurata la dimensione istituita della globalizzazione, la cui artificialità, a differenza di ogni presunta immutabilità "naturale", è garanzia di alterabilità e trasformabilità.

Ecco perché, proprio per salvaguardare lo "sguardo obliquo" dell'antropologo, interessato soprattutto a interrogarne il poter-essere-altrimenti del suo oggetto di studio, appare indispensabile distinguere il carattere esplicitamente istituito delle norme giuridiche dalla logica inconscia dei giochi linguistici.

¹³ A.L. Palmisano, *op. cit.*, p. 123.

Bibliografia

- J. Bouveresse, “Wittgenstein antropologo”, in L. Wittgenstein, *Note sul “Ramo d’oro” di Frazer*, Adelphi, Milano, 1975
- F. Ciaramelli, *Lo spazio simbolico della democrazia*, Città Aperta, Troina (En), 2003
- F. Ciaramelli, *Istituzioni e norme*, Giappichelli, Torino, 2006
- M. La Torre, *Norme, istituzioni, valori. Per una teoria istituzionalistica del diritto*, Roma-Bari, 1999
- M. Merleau-Ponty, “De Mauss à Lévy-Strauss”, in Id., *Signes*, Gallimard, Paris, 1960
- J. Piaget, *Le structuralisme*, Paris, 1972
- A.L. Palmisano, *Tractatus ludicus. Antropologia dei fondamenti dell’Occidente giuridico*, con una Prefazione di Domenico Coccopalmerio. Consiglio Nazionale delle Ricerche, Monografie, 5. Editoriale Scientifica, Napoli, 2006
- A. Schiavone, *Ius. L’invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino, 2006
- A. Supiot, *Homo juridicus. Saggio sulla funzione antropologica del Diritto*, Bruno Mondadori, Milano, 2007

Alcune note a proposito di “basi morali di società arretrate”: tra inferenze causali e descrittive

Sergio Lo Iacono

Abstract

In this paper, the author analyses the methodological problems of Banfield's book *The Moral Basis of a Backward Society*, providing a brief overview of principal criticisms made in the last 50 years. In particular, he takes into account contributions made on the topic by Bagnasco, Cancian, Davis and Silverman, emphasizing strength and weaknesses of their perspectives, and pointing out some additional problems. The author argues that Banfield's conjectures should be considered as descriptive inferences rather than causal ones.

Introduzione

Il libro di Edward C. Banfield, *Le basi morali di una Società Arretrata* – l'ultima edizione italiana è del 2011 –, ha suscitato per anni un forte interesse accademico sia in Italia che all'estero per la forza delle ipotesi formulate e per la descrizione di un presunto *ethos*, quello del “familismo amorale”, centrale nello svolgimento della vita politica e sociale del Mezzogiorno. La ricerca sul campo, condotta nel paese di Montegrano,¹ in provincia di Potenza, per un periodo di nove mesi (dal 1954 al 1955) e pubblicata nel 1958, indaga le ragioni per cui gli abitanti si dimostravano incapaci di raggiungere un'efficace organizzazione politica. In questo senso, lo studio di Montegrano rappresenta l'apice di un più ampio percorso intrapreso dallo studioso americano, un percorso che può essere meglio compreso in relazione alle sue precedenti ricerche: la tesi di dottorato riguardante l'efficacia degli aiuti federali alle cooperative contadine statunitensi danneggiate dalla grande crisi e lo studio di una comunità di Mormoni a Gunlock, nello Utah (Bagnasco 2011). Lo studio del “fenomeno” cooperativo e, soprattutto, delle possibili cause della sua assenza sono il filo conduttore di queste indagini che proprio nel lavoro di Montegrano trovano il loro nodo fondamentale.

È interessante notare che, nonostante Banfield fosse un *political scientist*, di fatto si atteggiò ad antropologo nello studio della comunità a cui si interessò, e probabilmente è per tale ragione che il suo lavoro viene spesso indicato nella letteratura antropologica. La metodologia utilizzata è presumibilmente qualitativa, basata su una intensa attività di interpretazione: a una osservazione periferica della comunità sotto studio si accompagna una serie di *open-ended questions* e di *unstructured interviews*, oltre che un certo numero di test TAT. È da rilevare

¹ “Montegrano” è un nome fittizio: il paese è in realtà quello di Chiaromonte (Bagnasco, 2011).

comunque che Banfield fa anche ricorso a metodi specificatamente quantitativi: la distribuzione di *surveys* a risposta multipla è un chiaro esempio.²

L'analisi si concentrerà, in un primo momento, nella presentazione del modello proposto da Banfield. Successivamente, dopo aver valutato le principali critiche che gli sono state mosse nel corso del tempo, si considererà la natura idealmente descrittiva delle deduzioni compiute dall'autore americano.

Il familismo amorale e l'arretratezza economica

La catena causale che fa da sfondo alla descrizione dell'*ethos* di Montegrano è estremamente complessa e difficile da dimostrare. Di fatto, sebbene molte connessioni possano apparire ragionevoli, problemi relativi all'omissione di variabili rilevanti così come questioni di endogeneità rimangono largamente irrisolti. Qui di seguito viene proposto un breve riepilogo delle relazioni causali deducibili dal testo in questione.

Come già anticipato, Banfield è interessato a comprendere la ragione delle difficoltà che impediscono un'efficace – almeno, ai suoi occhi – organizzazione politica. In un quadro sociale di tipo hobbesiano (quale quello montegrane, secondo l'autore)³ la principale causa di tale “fenomeno” viene individuata nell'assenza di una prassi associativa extra-familiare. Nell'introduzione, infatti, ricongiungendosi addirittura al pensiero di Alexis de Tocqueville, Banfield sottolinea l'essenzialità dell'associazionismo per un sistema democratico economicamente produttivo. La domanda di ricerca si sposta, dunque, sui motivi per cui gli abitanti della comunità sotto studio non riescono a costituire delle stabili attività cooperative.

Dopo una discussione degli stereotipi avanzati nella spiegazione di questi “fenomeni” e delle condizioni sociali nel paese, Banfield propone nel capitolo 5 un'ipotesi alternativa, secondo cui i montegranesi tenderebbero ad agire in accordo alla seguente regola generale: “massimizzare i vantaggi materiali e immediati della famiglia nucleare; supporre che tutti gli altri si comportino allo stesso modo” (Banfield 2011, p. 101). Il familismo derivante da tale supposizione si connoterebbe per una amoralità dovuta alla preminenza e alla centralità della famiglia rispetto ad ogni altro valore (comunitario o societario che sia). Successivamente, vengono avanzate diciassette implicazioni riguardanti il comportamento, viste come il diretto risultato di questa “regola di vita”. Nei capitoli 6, 7 e 8 l'autore fornisce una serie di “prove” volte a dimostrare come i montegranesi si comportino “come se” tale caratteristica fosse realmente esistente; poi, approfondisce la propria analisi

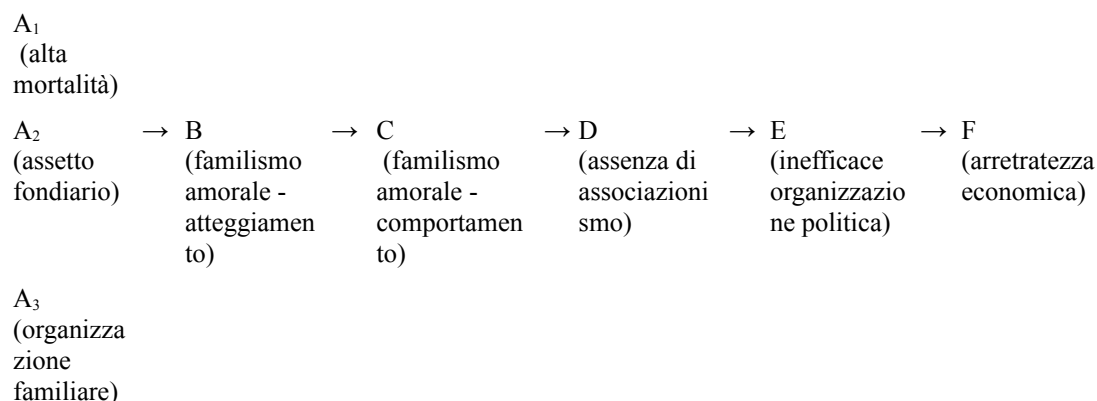
² Interessanti osservazioni sui difetti nell'uso dei questionari possono essere ritrovate in Colombis 1976.

³ L'ordine sociale nella comunità di Montegrano viene visto possibile da Banfield solo grazie all'esistenza di un'autorità terza (lo Stato) capace di utilizzare la forza. In questo senso, la proposta alternativa di Cohen (1971) pare essere particolarmente appropriata: egli suggerisce una variante all'ipotesi di Banfield, sostenendo come all'interno della cornice statale le regole sociali imposte dal familismo siano in realtà un meccanismo di controllo sociale per mantenere l'ordine.

dell'*ethos*, delineandone aspetti essenziali e possibili origini. In particolare, l'alta mortalità all'interno della comunità, la struttura dell'assetto fondiario e l'organizzazione nucleare della famiglia vengono visti come i suoi elementi fondanti.

La catena causale sottesa al discorso di Banfield può essere dunque formalizzata come segue:

Figura 1



Critiche e natura dell'inferenza

La debolezza più evidente di una catena causale così lunga e complessa consiste proprio nella difficoltà di dimostrare tutti i singoli passaggi.⁴ Non è un caso che le diverse critiche mosse al lavoro di Banfield tendano a sottolineare in modo separato e distinto alcune fragilità nelle relazioni appena esplicitate.

Nel suo articolo *Morals and Backwardness* (1970), Davis mette in risalto come Banfield assuma la relazione tra atteggiamento e comportamento non preoccupandosi di fornire degli effettivi dati empirici a sostegno dell'ipotesi. Su questo solco, Miller (1974) ha condotto un'indagine quantitativa nel tentativo di comprendere quale sia esattamente la correlazione fra le due variabili. Il punto è stato anche ripreso da Bagnasco, il quale sottolinea come “questi sono atteggiamenti comprensibili [...], altra cosa però è spiegare perché ne derivano comportamenti sempre e necessariamente non cooperativi” (Bagnasco 2011, pp. 20-21).

Cancian (1961) ha invece spostato l'attenzione su altre variabili, connesse alla prospettiva del contadino, che potrebbero concorrere alla causazione del “fenomeno”: (1) la mancanza di sicurezza nel cambiare il contesto; (2) la visione fortemente stratificata della società e delle responsabilità all'interno di essa; (3) l'apparato concettuale utilizzato nella comprensione della comunità. Tale prospettiva, tuttavia, non riesce a dare una esaustiva spiegazione del problema e, anzi, solleva più domande

⁴ Da un punto strettamente logico, difatti, sarebbe necessario dimostrare empiricamente la relazione esistente tra AB, AC, AD, AE, AF, BC, BD, BE, BF, CD, CE, CF, DE, DF, EF.

che risposte (Silverman 1968). Oltre a ciò, un certo numero di imprecisioni nell'analisi vanno necessariamente rilevate. Cancian, partendo dal presupposto che il mancato utilizzo di un termine nel linguaggio del parlante sia un segno dell'assenza del concetto stesso nella sua visione del mondo, suggerisce come due nozioni essenziali all'azione politica manchino nel Sud Italia: *leader* e *community* (Cancian 1961). Per quello che riguarda il primo termine, l'autore nota che le traduzioni proposte dai vocabolari Italiano-Inglese (quali *capo*, *commandante* e *duce*)⁵ implicano generalmente il concetto di autorità, per cui la nozione inglese o americana del termine non sarebbe presente nella sua pienezza nella lingua italiana.⁶ In relazione al secondo termine l'autore rileva:

“More important is the lack of the concept “community”. Italian has the word comunità, but it is used to refer specifically to a monastic community. In my own experience, many attempts to use the word in the American sense were always corrected”. (Cancian 1961, p. 13).

Tali affermazioni di stampo etnocentrico oltre che fermarsi a una superficiale considerazione dei due concetti nella lingua italiana mancano di una indagine etimologica e/o ermeneutica, e sono di fatto fondate su fonti fin troppo limitate (quali il vocabolario bilingue) e, nello specifico, fuorvianti. Ciononostante, si potrebbe notare come effettivamente il termine *leader* sia stato importato nella lingua italiana nel corso del tempo. D'altra parte però risulta semplicemente inaccettabile quanto scritto dall'autore in relazione al termine “comunità”, la cui inusuale traduzione sembra mostrare più che altro una conclamata ignoranza della lingua italiana.

Il lavoro di Silverman, *Agricultural Organization. Social Structure, and Values in Italy: Amoral Familism Reconsidered* (1968), propone invece una diversa direzione della catena causale:

“The *ethos* is a consequence rather than the basis of these social characteristics; they, in turn, have their foundation in the agricultural system.” (Silverman 1968, p. 1)

L'analisi che ne segue suppone, dunque, che il settore economico (in questo caso quello agricolo, data la sua rilevanza nel periodo preso in considerazione) sia il fattore determinante nella causazione del familismo amorale. L'indagine comparata del sistema agricolo del Centro e del Sud Italia in relazione alle caratteristiche della struttura sociale diventa, dunque, il principale focus dello studio, il quale prende in considerazione un vasto lasso di tempo: dall'inizio del diciannovesimo secolo fino alla Seconda Guerra Mondiale per il Centro Italia, e dalla fine del diciannovesimo secolo fino al secondo Dopoguerra per il Sud Italia. Silverman rileva come i dati

⁵ I termini qui riportati sono ripresi dall'articolo di Cancian *The southern Italian Peasant: World View and Political Behavior* (1961). L'errore ortografico della parola *commandante* (in realtà “comandante”) è dunque da attribuire all'autore.

⁶ L'autore precisa in ogni caso che l'assenza del termine implica più che altro un'assenza nella domanda di leader che una mancanza di leader in sé.

raccolti mostrino una correlazione tra le due variabili: la diversa struttura agricola del Centro sembra produrre effettivamente un risultato ben differente da quello registrato nel Sud Italia (Silverman 1968). Tuttavia, bisognerebbe rilevare che una delle principali implicazioni dell'ipotesi di Silverman è che a un cambiamento nella struttura agricola dovrebbe corrispondere un cambiamento nella struttura sociale e dunque nell'*ethos* della comunità. In questo senso va notato che, dopo il 1950, i livelli di urbanizzazione sono cresciuti esponenzialmente nel contesto italiano, producendo dei radicali cambiamenti nel sistema agricolo del paese. A questo sconvolgimento strutturale (ISTAT 1961; ISTAT 2000), tuttavia, non sembra essere corrisposto un mutamento altrettanto radicale nell'*ethos* del familismo amorale,⁷ cosicché la relazione fra le due variabili suggerita da Silverman andrebbe quantomeno riformulata tramite ulteriori indagini.

Si potrebbero inoltre aggiungere altre due osservazioni: (1) *Le Basi Morali di una Società Arretrata* rappresenta al più un esempio di *case study*,⁸ pertanto una sua generalizzazione a casi diversi da quello di Montegrano dovrebbe essere svolta nel modo più prudente e accurato possibile; (2) nel compiere la propria ricerca Banfield non prende sotto esame diversi valori della variabile indipendente, né si preoccupa di considerare gruppi sotto controllo e sotto trattamento. Non esistendo elementi per valutare il momento dell'accadimento del "fenomeno" o un chiaro cambiamento nei valori della variabile indipendente, le osservazioni prodotte devono essere considerate come successive al verificarsi del "fenomeno" stesso (il quale si ripete in modo continuo).

L'assenza di tali precauzioni, utili sia per una metodologia qualitativa che quantitativa, limitano la validità delle asserzioni causali proposte dal ricercatore americano, ponendo problemi connessi a cambiamenti storici, maturazione e mortalità dei soggetti (Campbell e Stanley 1966). Come risultato, il *research design* adoperato è uguale a quello di un *One-shot*:

Figura 2⁹

t ₀	Fenomeno	t ₁
-	X → Y	O ₁

Tutte queste critiche hanno un chiaro punto in comune: esse mostrano l'insostenibilità delle inferenze causali sottese al lavoro di Banfield. Tuttavia,

⁷ Gli studi di comunità in relazione al tema del familismo amorale compiuti tra gli anni '60 e '70 ribadirebbero l'apparente rilevanza del "fenomeno" per il Sud Italia. A maggior ragione, dunque, ulteriori studi andrebbero condotti per poter verificare realmente l'ipotesi di Silverman.

⁸ Nel senso proposto da Eckstein (1975).

⁹ X rappresenta la variabile indipendente, mentre Y la variabile dipendente; O₁ è l'osservazione (o la serie di osservazioni) svolta dopo che il fenomeno è avvenuto, cioè in t₁.

dovrebbe essere sottolineato che l'intento del ricercatore americano non è stato quello di costruire una teoria causale, ma piuttosto di accennarla soltanto:

“Poiché non è nostra intenzione “dimostrare” alcunché, ma solo abbozzare e illustrare una teoria che poi altri potranno verificare, riteniamo che i dati raccolti siano, nei loro limiti, sufficienti, e tali per lo meno a rendere plausibile un'indagine sistematica sulla base delle nostre ipotesi. Ma finché una tal verifica non venga compiuta, la nostra tesi non può avere che un semplice valore di tentativo.” (Banfield 2011, p. 41)

Il suo sforzo, insomma, sembra più che altro orientato alla costruzione di una serie di inferenze descrittive. Partendo da osservazioni già note, in una *cornice* di relazioni causa-effetto, Banfield delinea ed esplicita la nozione di “familismo amorale”. Pertanto il suo studio può essere meglio identificato come un'analisi di un immaginario, sviluppatosi attraverso un lungo processo di relazione delle soggettività e delle loro oggettivazioni.¹⁰ In questo senso le critiche sopra presentate hanno la peculiarità di non contestare l'esistenza dell'*ethos* descritto da Banfield, ma piuttosto di come questo venga a determinarsi secondo l'autore. In altre parole, esse tendono a darlo per scontato, come una prassi reale e osservabile.

Infine, sembra opportuno concludere ribadendo l'importanza di due punti di carattere generale, rilevanti nella ricerca della collettività montegraneese: (1) le inferenze descrittive (quale quella compiute da Banfield) hanno un'importanza centrale nel costruire inferenze causali, data la necessità dell'una per l'altra (King *et al.* 1994); (2) l'esplicita descrizione dell'*ethos* familista comporta la messa in risalto di un elemento problematico nel quadro del discorso pubblico italiano, ponendolo implicitamente sotto discussione. In altre parole, il lavoro di Banfield non solo ha rappresentato un punto di partenza per successive formulazioni teoriche, ma soprattutto ha ricoperto anche un ruolo politico-sociale (come del resto tutti i lavori nelle scienze umane) particolarmente forte. Come risultato, *Le Basi Morali di una Società Arretrata* è diventato un lavoro discusso, interessato non solo da critiche di carattere analitico ma anche da letture di carattere strumentale.

Conclusioni

Il presente studio si è concentrato principalmente nell'analisi del modello causale sotteso al discorso di Banfield al fine di evidenziarne i punti fallaci, tramite riferimenti ad altri lavori o proponendo alcune personali osservazioni. Successivamente, si sono sottolineate alcune incoerenze e debolezze delle maggiori critiche mosse nel corso dell'ultimo cinquantennio. Infine, si è sostenuta l'importanza

¹⁰ Nonostante gli vengano attribuite delle affermazioni di stampo etnocentrico (Davis, 1970) o delle incomprensioni di determinati aspetti della cultura del paese (Sabetti, 2002), Banfield continua a trovare conferme su un piano descrittivo nei lavori di Friedman (1953), Pitkin (1959), Moss e Tomson (1958), Cancian (1961).

di considerare le inferenze fatte da Banfield come di tipo descrittivo piuttosto che causale.

Bibliografia

- Banfield E. (2011), *Le Basi Sociali di una Società Arretrata*, Bologna: il Mulino
- Bagnasco A. (2011), “Ritorno a Montegrano”, in *Le Basi Sociali di una Società Arretrata*, Bologna: il Mulino
- Barzini L. (1964), *The Italians*, London: Hamish Hamilton
- Berger P. L., T. Luckmann (1966), *The social construction of reality*, New York: Doubleday and Co.
- Bogdan R. (1973), “Participant Observation”, *Journal of Education*, Vol. 50, No. 4, pp. 302-308
- Campbell D. T. and Stanley J. C. (1966), *Experimental and Quasiexperimental Designs for Research*. Boston: Houghton Mifflin
- Cancian F. (1961), “The Southern Italian Peasant: World View and Political Behavior”, *Anthropological Quarterly*, Vol. 34, No. 1, Mediterranean Peasants, pp. 1-18
- Colombis A. (1976), “Il Familismo Amorale visto da un familista”, in *Sociologia dell'organizzazione*, pp. 437-488
- Cohen E. (1972), “Who Stole the Rabbits? Crime, Dispute, and Social Control in an Italian Village”, *Anthropological Quarterly*, Vol. 45, No. 1, pp. 1-14
- Davis J. (1970), “Morals and Backwardness”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 12, No. 3, pp. 340-353
- Eckstein H. (1975), “Case Study and Theory in Political Science”, In Fred I. Greenstein and Nelson W. Polsby, eds., *Handbook of Political Science*, Volume 7 (Strategies of Inquiry), Don Mills: Addison Wesley, pp. 96-132
- Jackson P. (1983), “Principles and Problems of Participant Observation”, *Human Geography*, Vol. 65, No. 1, pp. 39-46
- King G., Keohane R.O., Verba S. (1994), *Designing Social Inquiry: Scientific Inference in Qualitative Research*, Princeton: Princeton University Press

- ISTAT (1961), *I° censimento generale dell'agricoltura*, Roma
- ISTAT (2000), *V° censimento generale dell'agricoltura*, Roma
- Marcus G. E. (1998), *Ethnography Through Thick and Thin*, Princeton: Princeton University Press
- Marcus G. E. (1999), "What Is At Stake-And Is Not-In The Idea And Practice Of Multi-Sited Ethnography", *Canberra Anthropology*, pp. 6-14
- Miller R. A. (1974), "Are Familists Amoral? A Test of Banfield's Amoral Familism Hypothesis in a South Italian Village", *American Ethnologist*, Vol. 1, No. 3, pp. 515-535
- Rivière C. (1998), *Introduzione all'antropologia*, Bologna: il Mulino
- Sabetti F. (2002), *Government: Understanding the Paradox of Italian Democracy*, Montreal: McGill-Queen's University Press
- Sanders I. T. (1959), "Review The Moral Basis of a Backward Society", *American Journal of Sociology*, Vol. 64, No. 5, p. 522
- Silverman S.F. (1968), "Agricultural Organization, Social Structure, and Values in Italy: Amoral Familism Reconsidered", *American Anthropologist*, vol. 70, no. 1, pp. 1-19

Recensioni

Cassese, Sabino *L'Italia: una società senza Stato?* Bologna: Società editrice il Mulino, 2011, 111 pp.

di Francesca Spirito

Numerosi osservatori delle vicende italiane, di formazione e di provenienza molto diverse, sono giunti a questa conclusione: l'Italia non è mai stata davvero unificata, manca una nazione in senso proprio. L'intento del libro di Sabino Cassese, giudice della Corte costituzionale nonché ministro della Funzione pubblica del governo Ciampi, e uno dei maggiori esperti di diritto amministrativo, non è tanto quello di sviluppare un'analisi critica della letteratura sulla debolezza dello Stato italiano, ma piuttosto di esaminare direttamente il suo percorso storico e i fattori visibili della sua fragile costituzione.

Il libro è diviso in due capitoli: il primo, intitolato "Fare l'Italia per costruirla poi", è interamente dedicato al primo quadriennio di vita unitaria, mentre il secondo, intitolato "I caratteri costanti", analizza appunto i tratti caratteristici che accompagnano la storia dello Stato italiano nei centocinquanta anni della sua esistenza.

Seguendo l'argomentazione dell'Autore, si nota fin dalle prime pagine come lo sviluppo statale italiano sia stato caratterizzato dal permanere di modelli sociali e culturali preesistenti, senza vere rivoluzioni, strappi o cesure. Ora, dunque, si può sostenere che nel 1861 nacque veramente un nuovo Stato? L'autore spolvera dagli archivi i primi atti di governo e ne esamina attentamente i dettagli. Il risultato potrebbe sembrare di primo acchito sorprendente. Secondo la tesi sostenuta da Cassese e supportata da importanti documenti storico-legislativi, nei primi quattro anni di vita dell'unità italiana la principale preoccupazione di Cavour e dei suoi collaboratori non fu quella di organizzare un nuovo Stato, ma di adattare le istituzioni del Regno di Sardegna alla nuova e più ampia sfera di sovranità territoriale. Come evidenzia l'autore:

"La costruzione di un nuovo Stato avrebbe richiesto interventi [...] sui rapporti tra poteri pubblici e cittadini. Invece al centro dell'attenzione legislativa vi fu l'economia, per la necessità di creare un mercato ampio, protetto verso l'esterno da efficaci barriere doganali, ma senza barriere interne."¹

¹ Cfr. Cassese S., *L'Italia: una società senza Stato?*, Il Mulino, Bologna, 2011, p. 46.

I primi governi italiani si preoccuparono dunque meno dello *State building* e più della creazione di un mercato. *Mutatis mutandis* non sono queste le stesse debolezze della costruzione dell'Unione Europea?

Lo Stato italiano sembra non aver superato molti dei suoi vizi primordiali, vizi che tutt'oggi indeboliscono la sua cagionevole costituzione. La prima malformazione è congenita: l'Italia unita non si dotò di una Costituzione, ma ereditò lo Statuto Albertino del Regno di Sardegna. Solo nel 1948 l'Italia ebbe una vera e propria Costituzione repubblicana che, tuttavia, come sostiene Cassese, ha conosciuto un lungo iter di attuazione, per certi aspetti non ancora terminato.

Altre caratteristiche peculiari e costanti dello Stato italiano sono qui esaminate: distacco tra società e Stato, paese reale e paese legale, cittadini e autorità. Cesura quest'ultima che favorisce il proliferare di "agenzie di protezione" antistatali – mafia, camorra, 'ndrangheta, solo per citarne alcune – proprio laddove manca la fiducia dei cittadini nello Stato. Ma anche la legislazione derogatoria che alimenta fenomeni del tutto italiani: l'a-legalità legale, l'instabilità degli esecutivi, la mancata emancipazione dello Stato da interessi privati e particolaristici della società civile, la divisione Nord- Sud, e infine le varie forme di fuga dallo Stato, arginate con il "mito polemico" del centralismo. A ciascuno di questi elementi Cassese dedica una illustrazione chiara e concisa, senza però fornire possibili correzioni o soluzioni alle numerose problematiche sollevate nel saggio.

L'immagine dell'Italia che ne esce può essere paragonata a quella della famosa *Venere con gli stracci*, un corpo di pietra senza un'anima, sormontato da una montagnola di strati di stoffe diverse provenienti dalle varie epoche, accumulate nel tempo. "Tuttavia", conclude Cassese,

"in centocinquant'anni l'Italia unita ha fatto molti progressi. Il numero dei suoi abitanti è quasi triplicato. Non è più un paese di emigrazione, anzi ospita ora oltre 4 milioni di immigrati. La speranza di vita è più che raddoppiata, la mortalità infantile è cento volte minore di quella del 1861. L'analfabetismo è sceso dal 78 a meno del 2 per cento."²

E tutto questo in presenza di uno Stato tanto debole. Restano d'altra parte numerosi interrogativi aperti. Quanto diversa avrebbe potuto essere la vicenda italiana se si fosse costituito uno Stato più forte e efficiente? Ma, soprattutto, può l'Italia essere veramente considerata alla stregua di una *stateless society*?

La risposta è negativa. D'altronde, già attorno al 1940 un antropologo del calibro di Edward Evan Evans-Pritchard si era reso conto della varietà di forme di dominio studiando la società Nuer, da lui definita "un'anarchia ordinata", dimostrando che uno Stato non è sempre necessario per il funzionamento di una società;³ Cassese, tuttavia, sembra farne riferimento con lo stupore della novità della scoperta. Se dunque il merito di questo saggio è quello non solo di analizzare la formazione dello Stato in Italia in maniera chiara e brillante, ma anche di fornire

² Cassese S., *L'Italia: una società senza Stato?*, cit., p.110.

³ Evans-Pritchard E.E., *I Nuer: un'anarchia ordinata*, Franco Angeli, Milano, 1979 (1940).

importanti spunti di riflessione, l'autore non sembra essersi completamente staccato dal concetto hegeliano dello Stato, nonostante egli stesso consigli di abbandonarlo prima di iniziare la lettura del libro.

Per ampliare la riflessione si potrebbe allora riformulare la questione posta dal titolo del saggio: *l'Italia, uno Stato senza società?* O meglio, *l'Italia, uno Stato democratico?* Premesso che ogni società si basa su tre principi, tutti e tre co-attivi: condivisione e stabilimento dei vincoli di sangue, condivisione e stabilimento di un territorio e infine condivisione e stabilimento di progetti,⁴ cosa si intende allora per *democrazia?* *Demos* è un'unità amministrativa relativa a un territorio. Questa era dunque la sfida nell'antica Grecia: riuscire a creare delle unità amministrative a partire da membri di gruppi di discendenza diversi, che, facendo parte dello stesso *demos*, potevano votare e cambiare il mondo in maniera co-partecipata.⁵ Se aggiungiamo il termine *krateo*, "avere una forza", scopriamo che il *demos* possiede una forza reale, una forza data da un progetto condiviso e perpetuamente *in fieri*. Condividere un progetto significa coltivare una vita comunitaria intensa. Possiamo dunque affermare che in Italia si sia sviluppata una vera e propria società assembleare?

Arlacchi, Pino *La Mafia Imprenditrice. Dalla Calabria al centro dell'inferno*. Milano: Il Saggiatore, 2007, 313 pp.

di Carlo Paganessi

La nuova edizione di *La Mafia imprenditrice* cerca di svelare le grandi connessioni che esistono a livello internazionale tra istituti finanziari e grandi organizzazioni criminali. L'ampliamento della prima edizione, risalente al 1983 e edita da Il Mulino, comprende nuovi capitoli che si concentrano sull'aspetto finanziario del crimine, un aspetto divenuto d'importanza capitale anche nella lotta alle organizzazioni criminali nel corso dell'ultimo ventennio.

È certamente possibile definire l'autore come un esperto in materia: oltre a essere professore ordinario di Sociologia generale presso l'Università di Sassari, Pino Arlacchi è anche stato Vicesegretario Generale dell'Onu e direttore esecutivo dell'Organizzazione delle Nazioni Unite Antidroga e Anticrimine (l'attuale UNODC). È inoltre vicepresidente dell'Associazione mondiale dei criminologi ed è Parlamentare Europeo.

Nella prima parte dell'opera Arlacchi cerca di definire le associazioni mafiose apportando esempi provenienti dalla mafia e dalla 'ndrangheta: inizia affermando che le associazioni mafiose del Meridione d'Italia non debbono essere considerate

⁴ Palmisano A.L., "Brevi note su democrazia e pace" in Dabbeni G. e Palmisano A.L. (a cura di), *Economie e culture nella prospettiva filosofica e antropologica dell'Europa delle nuove Regioni*, Edizioni Goliardiche, Udine, 2010, pp. 59-64.

⁵ *Ibidem*, p. 62.

strutture, ma semplici atteggiamenti. Al fine di analizzare le prerogative del potere e dell'atteggiamento mafioso vengono apportati vari esempi, citando un certo numero di boss operanti prima e durante la Seconda Guerra Mondiale: Calogero Vizzini, Antonio Macrì, Gerolamo Piromalli e altri. L'autore analizza comportamenti come l'omertà e le sfide allo Stato, e illustra come il loro esito influisce sulla distribuzione della risorsa "onore". Sono ottimamente esplicate inoltre le funzioni del potere mafioso tradizionale: protezione, repressione e mediazione.

Tutta la prima parte del saggio non appare però applicabile al contesto odierno, in quanto risente della scarsa freschezza dei dati, ma è un adeguato paradigma per la comprensione delle associazioni mafiose di stampo tradizionale e dell'impatto di tale tipo di organizzazione sulla società del tempo.

La seconda parte del volume tratta della crisi delle organizzazioni mafiose del Sud avvenuta nell'immediato dopoguerra. Le associazioni a delinquere durante questo periodo hanno subito una crisi di legittimazione che ha generato una seria carenza di stabilità della società mafiosa stessa. Secondo l'autore, per sopravvivere nel nuovo contesto, le organizzazioni mafiose hanno cominciato a identificare l'onore con la ricchezza, dando così il via a un processo di trasformazione in società predatorie, con l'ampliamento e il trasferimento di gran parte dei propri interessi specialmente a livello finanziario. Il capitolo non ha solo una mera funzione di connessione tra prima e terza parte, ma lascia intuire i processi di adattamento che una associazione mafiosa (ma anche una qualsiasi società) può intraprendere al fine di sopravvivere a una crisi provocata dal cambiamento delle condizioni circostanti.

La terza parte riguarda la "mafia imprenditrice", considerata in opposizione alla (ma anche come diretta discendente della) mafia tradizionale. Questo capitolo ripercorre gli anni Settanta e Ottanta e la progressiva infiltrazione delle organizzazioni mafiose nello Stato e nel tessuto produttivo dell'intero paese, analizzando la nuova concezione del potere, i rapporti con la giustizia e le metodologie di mafie non più solo limitate al Meridione. Questa sezione si conclude con la descrizione del mercato dell'eroina, una delle principali fonti di reddito delle associazioni mafiose di tutto il mondo. Proprio questa parte è quella che, in tutta l'opera, patisce di più per il mancato aggiornamento dei dati. Il *business* dell'eroina come qui descritto è ormai inattuale, innanzitutto perché si riferisce ancora al Pakistan come primo produttore, quando questo ha da tempo perso tale primato in favore dell'Afghanistan.

Alla confluenza di criminalità e finanza internazionale si trova il riciclaggio di denaro sporco. L'ultima parte dell'opera tratta appunto di questo importante processo, ma soprattutto del quantomai controverso rapporto che si instaura tra le organizzazioni mafiose e il denaro. Esponendo tale argomento, l'autore finisce per trattare anche la questione direttamente correlata dei paradisi fiscali, in modo approfondito e con dovizia di particolari. I dati sono molto recenti e vengono apportati casi pertinenti, in primo luogo la spartizione dei vari settori dell'economia russa con la privatizzazione seguita alla caduta dell'Urss, ma anche le attività riguardanti la Nigeria e altri esempi.

Il mancato aggiornamento dei dati rende poco attuale la parte dell'opera dalla quale si dovrebbe poter estrapolare gran parte delle teorizzazioni, rendendo alcune conclusioni difficilmente applicabili al contesto odierno. È da registrarsi inoltre la contraddizione che avviene quando l'autore qualifica (in modo alquanto frettoloso) la mafia "come atteggiamento", impiegando però terminologie strutturaliste (*network*, rete, gerarchia ecc.) per riferirsi a essa. È inoltre difficile comprendere le numerose mafie senza considerare che la loro struttura e organizzazione differisce notevolmente da gruppo a gruppo, da tempo a tempo.

L'opera è tuttavia utile per l'approfondimento del tema del riciclaggio di denaro e per comprendere a quale tipo di sistema finanziario si affidano le organizzazioni criminali e le connessioni che tengono in piedi tali strutture, mentre le prime due parti del volume presentano un'interessante panoramica della storia delle associazioni di stampo mafioso del Meridione e della loro capacità di adattarsi di fronte ai continui mutamenti della società italiana nell'ultimo secolo.

Lévi-Strauss, Claude *Lezioni giapponesi. Tre riflessioni su antropologia e modernità*. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2010, 150 pp.

di Lucia Medori

L'umanità si è sempre confrontata con problemi fondamentali, sia di ordine spirituale che economico, di complessa analisi e risoluzione. Molto spesso la difficoltà primaria risiede nella stessa formulazione del problema. Il modo in cui l'antropologia si confronta con essi fa risaltare la sua peculiare prospettiva visuale nonché il suo immenso contributo al dibattito odierno.

L'antropologo Lévi Strauss ha avuto il merito di soffermarsi e affrontare con successo buona parte di queste tematiche giuridiche e bioetiche, oggetto degli attuali scontri politici in buona parte dei paesi occidentali.

L'opera *Lezioni giapponesi* si inserisce perfettamente in questa riflessione sul contributo dell'antropologia alla modernità, dimostrando come i principali esiti delle ricerche antropologiche condotte dall'autore incontrino la prova dell'attualità.

Il testo intitolato *L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne* corrisponde alle lezioni pronunciate dall'antropologo parigino a Tokyo fra il 15 e il 16 aprile del 1986 su invito della Fondazione Ishizaka. Inedite nella versione francese, le *Lezioni giapponesi* di Lévi Strauss hanno conosciuto la loro prima edizione in lingua occidentale (a cura di Lorenzo Scillitani, Rubbettino Editore) in occasione del primo anniversario dalla scomparsa del padre dello strutturalismo nel 2010.

Sebbene l'autore non necessiti di presentazione, è indispensabile ricordare il suo immenso contributo al pensiero antropologico moderno. Lévi Strauss, che sempre è stato uno dei più accaniti critici del *melting pot* e dell'assimilazione

culturale, per primo ha applicato l'indagine strutturale all'antropologia, chiave di lettura di ogni realtà etnica, rivelatrice degli aspetti organicamente connessi all'interno della stessa cultura.

Di fronte a un pubblico di orientali, l'antropologo del *pensiero selvaggio* affronta durante la sua prima lezione il delicato tema della crisi del modello europeo di sviluppo. A partire dal XIX secolo la civiltà occidentale si è autodefinita come la civiltà del progresso, esportando con presunzione gli elementi caratterizzanti nei cosiddetti paesi in via di sviluppo. Il postulato connesso a questo modello, entrato attualmente in una profonda crisi, è l'inarrestabilità dello sviluppo in tutte le sue accezioni. L'illusione dello sviluppo illimitato ci ha sospinti in una corsa senza fine alla produttività e all'accumulazione, nella convinzione che il progresso umano, sia materiale che morale, sia destinato a non interrompersi o a rallentare il passo. Con la presa di coscienza dei concreti limiti di sfruttamento delle risorse del nostro pianeta e dell'insostenibilità dei tassi di crescita demografica, industriale e economica attuali, tale progresso sembra destinato a interrompersi mettendo in discussione il modello di sviluppo che aveva tanto compiaciuto la civiltà occidentale. Da questa grave crisi scaturisce la necessità di ricercare i modelli alternativi, finora rimasti nell'ombra. La disciplina che maggiormente sembra riuscire a offrire risposte a tale richiesta è l'antropologia. Partendo da questo punto Lévi Strauss avvia un approfondimento storico della disciplina e relativamente al contributo che essa ha saputo dare all'umanità a partire da *Le Storie* di Erodoto fino ai nostri giorni. Ripercorrendo in tal modo le tappe che hanno portato al pensiero antropologico moderno, si sofferma sulle due ambizioni principali legate alla materia, ovvero l'*oggettività* e la *totalità*. La prima, che dovrebbe caratterizzare tutte le scienze sociali, permette all'antropologo di portarsi al di sopra dei propri schemi valoriali e metodi di pensiero per formulare osservazioni obiettive. La seconda consente, invece, una visione organica del tutto, svelando la connessione tra elementi culturali apparentemente indipendenti e scollegati. In ultima istanza, l'autore parigino ricostruisce le origini dell'antropologia nipponica svelandone un principio chiave collegato alla ricerca dell'obiettività: esso è riassumibile con la formula giapponese *Riken no ken*, tradotto da Lévi Strauss come *lo sguardo da lontano* e utilizzata per designare lo sguardo dell'attore verso se stesso, come se facesse parte della platea. Questa tecnica è stata ripresa dalla scuola nativistica di Motoori Norinaga che ebbe il merito di delineare gli specifici tratti della cultura giapponese mettendoli a confronto con la vicina realtà cinese. È dunque inevitabile riscontrare una forte analogia con i pensatori del Rinascimento, che ci hanno insegnato a posizionare la nostra cultura in prospettiva per permetterci di confrontarla con altre.

Nella seconda lezione, la più caratterizzante del testo, Lévi Strauss dimostra la contemporaneità della disciplina di fronte ai problemi odierni, l'identità, il razzismo, la fecondazione assistita, il lavoro e l'alimentazione, mostrandone l'originale proiezione ottica. Questioni scottanti del contemporaneo relative alla vita, all'economia e alla religione, sia di ordine giuridico che morale, sembrano attanagliare solo la civiltà occidentale e essere del tutto assenti in alcune società comunemente definite come primitive. Affrontando la complessa questione della

fecondazione assistita, l'autore descrive alcune società, come i Samo del Burkina Faso, che mostrano come i problemi morali sollevati in Europa negli ultimi anni sono frutto di assolutismi che non valgono altrove. Di fatto, l'istituzionalizzazione di specifiche pratiche – dissociazione tra sessualità e procreazione, prestito dell'utero, irrisorietà della paternità o maternità individuali o inseminazione *post mortem* – è comune in numerose società senza scrittura, sfatando il mito dell'innaturalità di certi comportamenti sociali. L'antropologia mostra chiaramente che ciò che definiamo come moralmente accettabile non è altro che un insieme di abitudini mentali della nostra cultura. Passando alle questioni relative alla vita economica, anche in questo settore è indispensabile rimettere in discussione i paradigmi delle società industrializzate. Anche in questo caso l'immagine deformata che abbiamo dell'idea di sviluppo ha influito sulla nostra visione delle società antiche e delle attività economiche che esse svolgevano. Contrariamente a ciò che si crede, la ricerca delle scienze sociali ha evidenziato un'elevata capacità di risoluzione dei problemi di produzione persino nell'epoca preistorica. Le società primitive del passato erano in grado di organizzare il lavoro agrario e di estrazione in territori notevolmente estesi, come risulta da siti archeologici in nord Europa, ed erano provvisti di sistemi agricoli molto sofisticati con complesse reti di canali artificiali per l'irrigazione (per esempio, negli antichi territori Maya). Nonostante numerosi elementi dimostrino il loro grado di produttività, queste società vengono definite "società arcaiche". Di fatto ciò che le allontana dalla nostra nozione di modernità risiede nei limiti che suddette civiltà imponevano ai processi produttivi: in alcune società esistono tuttora procedimenti inibitori della produzione atti a evitare uno sproporzionato sfruttamento delle risorse, uno sfruttamento che genererebbe l'ira dei "padroni" soprannaturali della fauna e della vegetazione. La presenza di comportamenti eterogenei in materia economica riscontrata dall'antropologia deve esortarci a riflettere sull'immagine deformata che abbiamo dei paesi cosiddetti sottosviluppati mettendo in discussione il nostro stesso modello di progresso economico. L'autore esorta infine gli economisti a non dimenticare che l'uomo non è semplicemente e puramente spinto a produrre sempre di più. Il suo bisogno reale è altrove: compiersi come individuo, lasciare un'impronta su ciò che fa e che crea o dare un contributo materiale e ideale alla società alla quale appartiene. In questa considerazione, estremamente esplicativa dell'approccio di Lévi-Strauss, è racchiusa l'essenza del contributo che può dare l'antropologia alle problematiche di indirizzo economico.

Nella terza e ultima lezione, tenuta a Tokyo, Lévi-Strauss affronta un acceso dibattito contro le tesi evoluzionistiche, razziste e genetiste, smentendo in prima istanza il presunto legame tra razza e cultura e invitando il suo pubblico a ridurre la distanza che si è tentati di allargare tra società senza scrittura e le società qualificate come moderne. Le argomentazioni dell'antropologo parigino vengono anticipate da un dettagliato *excursus* storico relativo all'analisi del rapporto tra razza e cultura, e giungono alla determinazione della razza come funzione della cultura stessa. Sono di fatto le regole sociali e i limiti relative a esse a determinare confini territoriali, regole matrimoniali e la vita all'interno della comunità. Lévi-Strauss arriva dunque alla

conclusione che sono tali norme ad avere influito sulle differenti trasmissioni dei patrimoni genetici, e non viceversa.

Nella parte conclusiva del testo, il padre dello strutturalismo esamina le implicazioni della globalizzazione nella nostra società e del bisogno di ogni cultura di preservare la propria originalità restando fedele a se stessa. Ma di fronte all'uniformazione della civiltà mondiale, la coesistenza di culture eterogenee è messa a dura prova; esse possono sussistere e prosperare solo adottando un *duplice ritmo* di apertura e di chiusura, tutelandosi da una totale uniformazione culturale.

Il fascino che esercita il Giappone oggi sulle scienze sociali è racchiuso nella sua capacità di formulare una risoluzione efficace a tale necessità. Il Sol Levante è riuscito a raggiungere il progresso tecnologico, il successo economico e una buona dose di modernizzazione senza dover rinunciare ai suoi caratteri specifici. Come afferma Lévi-Strauss nella sua lezione conclusiva: “Il Giappone non si è consegnato mani e piedi legati, a un modello straniero, ma si è temporaneamente allontanato dal suo centro di gravità spirituale solo per poter meglio tutelarlo e proteggendo la sua orbita”.

Il Giappone agli occhi dell'autore ha molto da insegnare all'Occidente, rappresenta la sua *chance* di poter cogliere la realtà da una prospettiva che gli è sfuggita in passato. La stessa antropologia può trarre molto dall'esperienza nipponica e dalla *terza via* che rappresenta, aprendo alle novità e al dibattito tra culture e mantenendo allo stesso tempo una certa sordità ai valori troppo discordanti, ai quali risulta insensibile.

La lettura di *lezioni giapponesi*, oltre che dimostrare l'estrema attualità del contributo dell'antropologo francese, ha il grande merito di rompere gli schemi semplicistici della prospettiva occidentale, smitizzando alcune certezze inamovibili della modernità. L'autore, sottraendosi a paradigmi comparatistica e riduttivi, ci offre infatti l'opportunità di elaborare, secondo nuove categorie, la civiltà umana e di rivalutare l'immenso contributo fornito dall'antropologia, troppo spesso messo in ombra, alle questioni della modernità.

Autori di questo numero

Ariane Baghaï ha insegnato e insegna Lingua araba e Islamistica presso numerosi atenei (Trieste, Lecce, Roma).

Di origine iraniana, si è forse sentita chiamata a ricercare sull'Islam in molti dei suoi aspetti. In particolare si è occupata di processi di islamizzazione in Occidente e nel Corno d'Africa e, soprattutto, di mistica musulmana dell'Asia Centrale, paesi nei quali ha condotto lunghe ricerche sul terreno.

Ha pubblicato articoli sulla questione femminile in Iran e in Afghanistan (la questione del velo) e sul delicato rapporto fra diritto musulmano e consuetudine nelle famiglie di immigrati in Occidente.

Seguendo il marito nelle sue peregrinazioni antropologiche, ha scelto di esprimere la propria esperienza sul terreno attraverso un linguaggio nuovo: il dramma teatrale. Così è nato il suo *Etnodrammi. Tre incursioni nella drammaturgia etnografica*, 2008.

Fabio Ciaramelli, laureato in Filosofia, Università degli studi di Napoli, 1977, è stato borsista del Ministero degli Affari Esteri e poi dell'Institut Supérieur de Philosophie dell'Université Catholique de Louvain, dal 1977-78 fino al conseguimento del dottorato in filosofia a Lovanio, 1981.

Ricercatore confermato di Filosofia Morale, Dipartimento di Filosofia dell'Università degli studi di Napoli Federico II, è stato poi titolare per affidamento del corso di Teoria dell'interpretazione, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli Federico II, e Professore associato di Filosofia teoretica, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli Federico II. Membro del comitato di redazione de *Il tetto* dal 1980, di *Veritas* dal 1996, della *Revue philosophique de Louvain* dal 1999 e dei *Cahiers d'études lévinassiennes*, dal 2002, è ora Professore Ordinario presso l'Università di Catania.

Fra i suoi lavori: *Istituzioni e norme. Lezioni di filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 2006; *Legislazione e giurisdizione. Problemi di metodologia giuridica e teoria dell'interpretazione*, Torino, Giappichelli, 2007; *L'immaginario giuridico della democrazia*, Torino, Giappichelli, 2008; *Instituciones y normas. Sociedad global y filosofía del derecho* (trad. Juan Ramón Capella), Madrid, Editorial Trotta, 2009.

Francesco Florindi is a young and passionate researcher with trained analytical expertise in the Balkans. He was introduced to anthropology while studying at the International Relations and Diplomacy Program (University of Trieste). After studying the genesis of the Montenegrin independence (2009), he became interested in legal anthropology, researching EU's role in the Serbian process of integration.

Sergio Lo Iacono è nato il 12 Gennaio 1989 a Palermo. Laureato in Scienze Internazionali e Diplomatiche presso l'Università di Trieste, è attualmente MA Candidate all'Università di Toronto. I suoi interessi di ricerca si focalizzano su temi sociologici e politologici: cooperazione, fiducia, azione collettiva e capitale sociale. Al momento è impegnato nella scrittura di una tesi dal titolo “*Horizontal Associations: Theory of a Cooperative Structure*”.

Francesca Minelli graduated in 2010 in International and Diplomatic Studies at the Università degli Studi di Trieste. To write, under the supervision of Prof. Antonio L. Palmisano, her Master's thesis on Cochabamba's *Comites de Agua* she spent two months doing field work in Bolivia. From September 2010 she lives in Romania, in the Bihor County, first volunteering in a European Voluntary Service Project and then as Project Coordinator for the NGO ROMANAID, working in a anti-drop out project aimed to the Rom minority.

Antonio Luigi Palmisano is Professor for Cultural and Political Anthropology, University of Trieste. Researcher and teacher at several Universities (Berlin, Leuven, Göttingen, Addis Ababa, Kabul, Lecce, Turin, Trieste, Rome etc.).

Ten years field in Africa and three years in Central Asia. Several surveys researches in Latino America. *Research on the field as a way of life*.

Study of the relations between Welfare and State: the intertwinement of law, politics and religion in the situational establishment of social order.

Research among political-religious brotherhood in Tunisia, Algeria and Morocco. Study of social change and social order: the role played by religious brotherhoods in the integration processes of marginal social groups during modernisation processes in peri-urban context. Study of marginal groups: ethnic identity and integration processes in the national context, Sudan. Study of politics and religion: the role assumed by mythology and other forms of narrativity in the establishment of social control, “Politics, Religion and Law in Ethiopia: the *zar* Cult”: manipulation of social networks by socio-religious entrepreneurs and conflict resolution processes. Study of ethnic, religious and political identities in the post-war situation: the growth of Islam in Ethiopia and the attempt to establish *shari'a*-like order in the Horn of Africa.

Study of the formal and informal institutions dedicated to the processes of dispute settlements in Afghanistan. Fieldwork in Afghanistan from November 2002 to December 2003 as Senior Advisor for Judicial Reform, Rebuilding the Justice System Program – entrusted to the Italian Government (Bonn Agreements, 5.12.2001) –, together with the Judicial Reform Commission and other Afghan national and international institutions (Kabul University, Unicef, Who etc.).

Survey researches on the relation between customary law, i.e. informal law, and state law in Ecuador, Paraguay, Guatemala and Argentina, critical analysis of the relation between juridical systems, social order, and the order of the market, the financial markets in particular.