

Diritto @ Storia

Rivista Internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana

Anno XVI - 2017 - Quaderno N. 15 - Nuova Serie - ISSN 1825-0300

DIRETTORE: Francesco Sini



ENTRA

ARCHIVIO

STATISTICHE

© 2018 www.dirittoestoria.it

A.D. MDLXII
Quaderno con il contributo di:
Università degli Studi di Sassari
Dipartimento di Giurisprudenza

Memorie

Ius Antiquum – Древнее право

Seminario di Diritto Romano

Tradizione Romana

Contributi

CONTRIBUTI

Per la pubblicazione degli articoli della sezione "Contributi" si è applicato, in maniera rigorosa, il procedimento di *peer review*. Ogni articolo è stato valutato positivamente da due *referees*, che hanno operato con il sistema del *double-blind*.

D & Innovazione

Note & Rassegne

Monografie

Notizie

Autori

Redazione

Numeri precedenti

Links

Search



Intelligenze artificiali / Neutralità Internet



SEBASTIANO TAFARO – Università di Bari
Professore onorario

**Riflessioni sulle intelligenze artificiali.
Neutralità della rete**

Sommario: 1. L'intelligenza artificiale: questioni aperte. – 2. Le nuove aggressioni alla persona. – 3. Segue: le bolle di filtraggio. – 4. Tutela della neutralità della rete. – 5. Neutralità della rete. – 6. Le implicazioni della Carta dei Diritti di Internet. – Abstract.

Competition / tax office / other creditors



BRONISŁAW SITEK – University of Social Science and Humanities
in Warsaw/Poland

**The competition between the tax office and the other creditors to settle
their claims**

Contents: 1. Introduction. – 2. The claims of state treasury and the claims of creditors in Poland. – 3. The claims of state treasury and the claims of creditors in Italy. – 4. The fiscal claims and the claims of creditors in ancient Rome. – 5. Conclusions. – 6 Bibliography. – Abstract.

Valore morale della pena



GIAN PAOLO DEMURO – Università di Sassari
Direttore del Dipartimento di Giurisprudenza

**Per un'umanizzazione del diritto penale: rileggendo (il "Saggio sul valore
morale della pena" di) Antonio Pigliaru**

Sommario: Introduzione. – 1. La moralità dell'intera vicenda penale. – 2. Il reato come rottura sociale e la sua concezione soggettivistica. – 3. Le finalità della pena, tra retribuzione ed emenda. – 4. Per una nozione aperta della pena. – 5. Il delitto come negazione della propria umanità. – 6. La pena come rapporto di attività punitiva positiva. – 7. L'inclinazione pedagogica. – 8. La proporzionalità della pena. – 9. La pena come situazione e valore morale, tra retribuzione e rigenerazione. – Conclusione. – Abstract.

Antropologia del conflitto



GIOVANNI COSI – Università di Siena

Individui, Comunità, Collettività. Introduzione a un'antropologia del conflitto

Sommario: 1. Premessa. – 2. Contratti e conflitti. – 3. Distorsioni percettive. – 4. Dalla banda allo stato. – Abstract.

Carcere: storia / letteratura / finzione / realtà



LUCIANA GOISIS – Università di Sassari

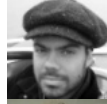
Il carcere nella storia e nella letteratura tra finzione e realtà'. Dall'invenzione all'epilogo dell'istituzione totale

Sommario: 1. Il carcere nella letteratura tra finzione e realtà. Uno schizzo. – 2. La storia del carcere. L'invenzione dell'istituzione penitenziaria. – 3. La riforma carceraria in Italia. – 4. Gli esiti della ricerca criminologica. L'epilogo dell'istituzione totale. – 5. Conclusioni. Il carcere come *ultima ratio*. Per un ritorno alla centralità della rieducazione. – Abstract.

Tutelare la Sardegna



GIOVANNI AZZENA
Università di Sassari



ROBERTO BUSONERA
Università di Sassari



CHIARA PERINI
Università dell'Insubria

Tutelare la Sardegna. Limiti e prospettive dell'applicazione della disciplina UNESCO in ambito archeologico

Sommario: 1. Il contesto. – 2. Il disallineamento tra meritevolezza di tutela e tutela nella cornice della convenzione UNESCO. – 3. La natura aspecifica della tutela penale (anche nelle linee di riforma in discussione). – 4. Spunti dalla convenzione UNESCO per una concezione del patrimonio culturale come bene giuridico. – Abstract. – Riferimenti bibliografici. – Fonti.

Diritto @ Storia si avvale di molteplici modalità e strumenti della comunicazione multimediale (ipertesti, video, audio etc.); tali strumenti possono essere proposti ed usati dagli autori per i loro contributi e per le loro segnalazioni.

Continuando la "politica editoriale" di *Open Access to Knowledge in the Sciences and Humanities*, tutti i file pubblicati online in *Diritto @ Storia*, siano essi ipertesti in formato html, o video o audio, saranno accessibili gratuitamente in edizione integrale, senza alcuna restrizione, né registrazione preventiva.

Quaderno edito con il contributo di:

Università degli Studi di Sassari
Dipartimento di Giurisprudenza



INDIVIDUI, COMUNITA', COLLETTIVITA' Introduzione a un'antropologia del conflitto

GIOVANNI COSI
Università di Siena

SOMMARIO: 1. [Premessa](#). - 2. [Contratti e conflitti](#). - 3. [Distorsioni percettive](#). - 4. [Dalla banda allo stato](#). - [Abstract](#).

1. – Premessa

Siamo individualisti aggressivi o animali sociali? Siamo 'per natura' competitivi, oppure collaborativi? La filosofia prima, poi l'antropologia, la sociologia, la psicologia, l'etologia si sono confrontate col fenomeno del conflitto, interrogandosi con metodi e prospettive diverse sul significato della sua presenza in tutti i gruppi umani associati.

Quello del conflitto è infatti un mondo in larga parte enigmatico e imprevedibile, intrecciato di interessi, passioni, comportamenti, motivazioni; dove il confronto di *forza*, nelle sue innumerevoli declinazioni, è sempre in agguato. Il suo motore è alimentato dalla *differenza* – il segno distintivo degli individui della nostra specie - che lo fa estendere dal semplice dissenso fino al dissidio insanabile, continuamente oscillando tra le possibilità della riconciliazione o della rottura irrevocabile.

Le tante teorie che cercano di spiegarlo, così come i molti rimedi con cui i gruppi sociali hanno sempre tentato, con alterne fortune, di gestirlo, si rispecchiano bene nella sua natura multiforme e inafferrabile.

2. – Contratti e conflitti

Le differenti concezioni di 'stato di natura' su cui i contrattualisti moderni fondavano le loro costruzioni politico-sociali, altro non sono, a ben guardare, che delle teorie del conflitto. Teorie che all'epoca, per mancanza di indagini antropologiche, potevano essere soltanto postulatorie; e perciò utili soprattutto a giustificare le rispettive geometrie filosofiche.

Secondo Hobbes, nel *Leviatano*, l'esistenza nello stato di natura è «solitary, poor, nasty, brutish and short»; e gli individui combattono continuamente a causa di «Competition, Diffidence and Glory». «Competition» spinge a lottare per «Gain», per il guadagno; «Diffidence» per «Safety», la sicurezza; «Glory» per «Reputation», la credibilità, la fama. Nella visione meccanicista di Hobbes, ogni uomo si muove incessantemente verso ciò che desidera, e incessantemente si allontana da ciò che detesta: la felicità (*felicity*) non è altro che il «continuall succeesse in obtaining those

things which a man from time to time desireth»[1]. Questa macchina appetitiva, alimentata dal desiderio e dalla paura, non si ferma mai. La sua attività, inoltre, è orientata verso il futuro, perché gli individui non si occupano soltanto di soddisfare i loro desideri attuali, ma si preoccupano anche della propria capacità di soddisfare quelli futuri. Perciò si concentrano e si impegnano per ottenere il *potere*, che Hobbes definisce come «present means to obtain some future apparent Goods»[2]: il bene più importante, che organizza l'accesso a tutti gli altri e che tanto è più grande quanto più è concentrato e non condiviso. Il problema col potere è che possiede una natura inflazionaria, dato che è relativo a quello posseduto dagli altri: il mio potere di ottenere e conservare certi beni è sufficiente solo finché risulta superiore a quello di coloro che desiderano gli stessi beni. Questo è il motivo per una «generall Inclination of all mankind, a perpetuall and restlesse desire of Power after power, that ceaseth only in Death»[3].

La seconda causa di conflitto è la diffidenza reciproca. Nello stato di natura gli individui sanno che la loro vita è condizionata da due premesse fondamentali: la prima, che sono tutti in competizione per il potere e per le risorse necessarie a incrementarlo; la seconda, che nessuno è dotato di una forza sufficiente a metterlo in una posizione di sicuro dominio sugli altri. In un simile contesto l'aggressione è sempre possibile anche senza alcuna apparente ragione, perché se si teme continuamente di poter essere attaccati, allora l'opzione più sicura non è di aspettare in difesa ma di colpire per primi. Di nuovo una reazione a catena in cui si è alternativamente prede e predatori; in cui non si vive ma, al massimo, si sopravvive.

La terza causa di conflitto è infine il desiderio di *glory*. La ricerca della gloria, in quanto fama e reputazione, non è per Hobbes una passione irrazionale, ma un tentativo naturale e spontaneo di ogni individuo, perché se il bene più importante ai fini dell'autoconservazione è l'ottenimento del potere, allora la reputazione che gli altri hanno del potere di un individuo è per lui almeno altrettanto importante del potere stesso: «reputation of Power, is power»[4]. Venire sottovalutati è pericoloso per la propria sicurezza, perché gli altri sono più inclini ad attaccare chi ritengono meno capace di difendersi: è bene perciò alimentare la propria fama fornendo dei validi esempi del proprio potere specialmente a chi appare più propenso a dubitarne.

L'esito di tutto questo è noto. Per interrompere la spirale del *bellum omnium contra omnes*, della violenza seriale che domina lo spazio dove la regola è la mancanza di regole, le macchine desideranti hobbesiane stipulano un patto di soggezione collettivo col quale scambiano libertà per sicurezza, consegnando tutto il potere nelle mani del Leviatano, «quel Dio mortale al quale noi dobbiamo, sotto il Dio immortale, la nostra pace e la nostra difesa»[5].

Notevolmente diversi sono gli assiomi di base della geometria politica di John Locke, così come i suoi esiti. Mentre il violento stato di natura di Hobbes è il mero risultato fattuale delle interazioni meccaniche degli individui e delle loro pulsioni, quello ipotizzato da Locke appare dominato fin dall'origine da una legge non-umana che vincola tutti gli uomini: «[...] uno stato di perfetta libertà di regolare le proprie azioni e di disporre dei propri beni e persone come meglio credono, entro i limiti della legge di natura (*within the bounds of the law of Nature*), senza chiedere permesso o dipendere dalla volontà di un altro»[6]. Questo stato di natura non è uno stato di licenza, non è il *bellum omnium contra omnes*: sebbene infatti ogni

individuo abbia la facoltà incondizionata di disporre come meglio crede delle proprie *life, liberty and property*, «[...] la legge di natura, che è per tutti vincolante, e la ragione – che è quella legge stessa – insegna a tutti gli uomini, purché vogliano consultarla, che essendo tutti uguali e indipendenti, nessuno deve recare danno ad altri nella vita, nella salute, nella libertà o negli averi. Infatti essendo tutti gli uomini opera di un solo *omnipotent and infinitely wise Master*, tutti servitori di un supremo Signore, [...] essi sono proprietà di colui di cui sono opera, creati per durare fintanto che piaccia a lui e non ad altri. Ed essendo forniti delle stesse facoltà e partecipando tutti di una comune natura, non si può supporre alcuna subordinazione tale da autorizzare a distruggersi l'un l'altro [...]»[7].

Insomma, gli uomini sono liberi e uguali nello stato di natura, la cui legge è la ragione voluta da Dio. Il conflitto nasce quando qualcuno viola questa legge che vuole la pace e la conservazione di tutti gli uomini; allora, per il principio di uguaglianza, ognuno ha il diritto di giudicare il trasgressore secondo ragione e coscienza e di punirlo con una sanzione retributiva proporzionata alla sua violazione: «nel trasgredire la legge di natura, il trasgressore [...] diventa pericoloso per gli uomini poiché tiene in poco conto o addirittura recide il vincolo inteso a garantirli dall'offesa e dalla violenza. Essendo questo un reato contro l'intera specie [...] ogni uomo, in base al diritto che ha di provvedere alla sopravvivenza dell'umanità in generale, può reprimere e se è necessario distruggere ciò che è ad essa nocivo, e quindi recare a chiunque abbia trasgredito quella legge un male tale da indurlo a pentirsi d'averlo fatto e con ciò dissuadere lui, e sul suo esempio altri, dal commettere lo stesso male. In questo caso e su questo fondamento ognuno ha il diritto di punire i trasgressori e rendersi esecutore della legge di natura»[8]. La trasgressione, più che un reato da punire, sembra quasi un peccato da espiare.

Il rischio è che questo innato diritto di giudicare e punire degeneri nella vendetta, facendo precipitare lo stato di natura in una spirale di violenza ritorsiva. Per evitarlo, «Dio ha affidato al governo il compito di reprimere la parzialità e la violenza degli uomini»[9]. Ma non a un governo civile qualsiasi, bensì a quello che trae la sua legittimità dal promuovere effettivamente i fini e gli obiettivi che deve promuovere; cioè la protezione degli innati e inalienabili diritti individuali alla vita, alla libertà, alla proprietà: «poiché ogni potere, conferito con fiducia per il conseguimento di un fine, è limitato da questo fine medesimo, ogni qualvolta il fine viene manifestamente trascurato o contrastato, la fiducia deve necessariamente cessare, e il potere ritornare nelle mani di coloro che l'hanno conferito, i quali possono nuovamente collocarlo dove meglio giudicano, per la loro tranquillità e sicurezza»[10]. Il patto di soggezione basato sulla fiducia (*trust*) è sempre revocabile, al limite con un rivoluzionario Appello al Cielo; quello 'naturale' di unione rimarrà comunque inalterato[11]: «Di tutti i diversi modi e forme di governo, è migliore quello che è capace di produrre il maggior grado di felicità e di sicurezza ed è di fatto il più sicuro contro il pericolo di cattiva amministrazione. Tutte le volte che un governo appaia inadeguato o contrario a questi scopi, la maggioranza della comunità ha il diritto sicuro, inalienabile e imprescindibile di riformarlo, mutarlo o abolirlo, in quella maniera che essa giudicherà la meglio atta a procurare il pubblico bene»[12].

Lontano, nel passato, si scorgono sull'Atlantico i puritani *Pilgrim Fathers* mentre sottoscrivono il Patto del *Mayflower* con cui si governeranno

una volta giunti nel Nuovo Mondo. Lontano, nel futuro, si intravede la nascita di una nuova nazione di 'liberi ed eguali' sotto il 'Dio della Natura', che sulle loro monete scriveranno "*In God we trust*".

Ancora diverse, specialmente rispetto a quelle di Hobbes, sono la concezione di stato di natura e la soluzione al problema del conflitto sociale elaborate da Rousseau, l'ultimo dei contrattualisti 'classici'. Nel *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, descrive l'uomo primitivo come un 'buon selvaggio' destinato a essere corrotto dalla civiltà. Nello stato di natura, gli individui vivrebbero pacifici e isolati, comportandosi in base a due regole innate che precedono la ragione: il principio di autoconservazione (l'"amore di sé") e l'incapacità di veder soffrire i propri simili. Il buon selvaggio è privo di ragione; ha solo delle passioni moderate e limitate al soddisfacimento dei suoi bisogni fisici e naturali. Non è ancora un animale sociale, perché riesce da solo a ricavare dal mondo circostante tutto il necessario per vivere. Per Rousseau, l'errore principale di Hobbes è stato quello di proiettare sullo stato di natura le passioni tipiche dell'uomo civile, come l'orgoglio e il desiderio di potere; e di trascurare la naturale capacità di compassione verso i propri simili, che insieme all'amore di sé contribuisce a preservare nel tempo la specie umana. Insomma, l'uomo in natura è un individuo privo di storia e di cultura che non conosce alcuna forma di progresso e ignora la stessa dimensione temporale. E' proprio la costruzione artificiale della società a produrre le diseguaglianze da cui derivano tutti i possibili tipi di conflitto, specialmente a causa dell'invenzione della *proprietà privata*: «Il primo che, avendo cintato un terreno, pensò di dire 'questo è mio' e trovò delle persone abbastanza stupide da credergli fu il vero fondatore della società civile. Quanti delitti, quanti assassini, quante miserie ed errori avrebbe risparmiato al genere umano chi, strappando i pioli o colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: guardatevi dal dare ascolto a questo impostore!»[13]. Lo stato di natura è ormai perduto; rimane forse la possibilità di progettare uno stato civile giusto attraverso l'adozione di un nuovo *Contratto Sociale* in cui l'obbedienza alla legge non implichi la perdita della libertà individuale.

E' appunto dalla constatazione della profonda incapacità delle società moderne di conciliare l'obbedienza alla legge con la libertà di ciascun cittadino che Rousseau fa derivare il suo sforzo teoretico volto a delineare il tipo di stato in cui ogni individuo obbedisca soltanto alla sua volontà quando obbedisce alla legge, e quindi non sia privato della libertà personale quando presta obbedienza. Per raggiungere questo scopo Rousseau lavora intorno all'idea di un'obbligazione liberamente assunta e auto-imposta, in cui il comportamento moralmente vincolante per ciascuno sia anche un comportamento autenticamente rappresentativo della sua stessa volontà [14]. Perciò ricerca le condizioni sotto le quali sia appropriato parlare di 'consenso' in quanto fondamento morale dell'obbligazione politica[15]: nella sua terminologia, ciò significa individuare una situazione in cui 'volontà', piuttosto che 'forza' o 'vantaggio', possa divenire la base per l'obbedienza alla legge. E' appunto nel corso di questo tentativo che Rousseau identifica il consenso nella volontà generale: «Ciascuno di noi mette in comune la sua persona e ogni suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale; e riceviamo in quanto corpo ciascun membro come parte indivisibile del tutto»[16].

Perché si realizzi l'ossimoro della 'libera obbedienza', ci vuole una nozione di consenso molto forte e impegnativa: il con-senso è inteso

letteralmente e assume i connotati di un vero e proprio 'sentire insieme'; soprattutto, di un 'sentire uguale'. Ciò comporta il rifiuto dell'individualismo originario, di quello estremo alla Hobbes, ma anche di quello moderato alla Locke; e rende inevitabilmente impossibile il pluralismo, al quale si sostituisce l'immagine di una democrazia partecipativa integrale. Nell'impianto del *Contratto Sociale*, l'obbligazione politica si manifesta infatti esclusivamente in forma 'orizzontale' (*pactum unionis*): «L'atto di associazione racchiude un'obbligazione reciproca tra il singolo e la collettività, e ciascun individuo contrattando, per così dire *con se stesso* (corsivo mio), si trova obbligato sotto un duplice rapporto, cioè, come membro del corpo sovrano verso i singoli, e come membro dello stato verso il corpo sovrano»[17]. Il cerchio così si chiude, perché il patto reciproco tra i cittadini porta all'unione nella persona pubblica che prende il nome di 'corpo sovrano', e contemporaneamente ognuno è suddito nei confronti del corpo sovrano stesso, in quanto sottoposto alle leggi dello stato espressione della volontà generale; perciò «l'essenza del corpo politico è nell'accordo dell'obbedienza e della libertà, e le parole suddito e sovrano sono correlazioni identiche, la cui idea si riunisce sotto l'unica parola cittadino»[18]. Ne consegue che la caratteristica distintiva essenziale dell'obbligazione politica del *Contratto Sociale* da quella, ad esempio, dei *Due Trattati* di Locke, è appunto il rifiuto del fatto che i cittadini possano venire governati rappresentativamente, senza partecipare direttamente e continuamente del potere legislativo. All'atto pratico Rousseau respinge in blocco la seconda fase del contratto liberale, reputandola illegittima; il patto 'verticale' tra governati e governanti (*pactum subiectionis*) diviene superfluo, perché basta il patto 'orizzontale' a costituire l'unica fase sostanziale attraverso cui il cittadino dovrebbe assumere insieme il ruolo di sovrano e di membro dello stato[19]. «La sovranità non può essere rappresentata», avverte Rousseau, «per la stessa ragione per cui non può essere alienata; essa consiste essenzialmente nella volontà generale, e la volontà non si rappresenta: o è quella stessa, o è un'altra; non c'è via di mezzo»[20]. Perciò i deputati non potranno mai concludere nulla in modo definitivo, perché ogni loro atto dovrà sempre essere sottoposto alla ratifica del popolo: «Il popolo inglese che crede di essere libero si sbaglia di grosso; lo è soltanto durante l'elezione dei membri del parlamento; appena eletti, diventa schiavo, non è più niente»[21].

Pochi concetti in teoria politica hanno suscitato tanto (e spesso superfluo) dibattito, quanto quello di volontà generale; non è però difficile svelarne il retroterra empirico, e insieme evidenziarne il nesso funzionale con la futura esperienza rivoluzionaria francese[22]. In Rousseau il termine 'consenso', con i suoi significati impliciti di scelta deliberata e di meditata opinione, scompare sostituito dalla parola 'volontà', che sostanzialmente esclude ogni processo di scambi d'opinione e ogni eventuale tentativo di conciliazione: la volontà, se deve agire, deve essere una e indivisibile, perché non esiste possibilità di mediare tra volontà diverse, come esiste invece tra diverse opinioni. La qualità principale della volontà generale è dunque l'unanimità. Unanimità che però non significa stabilità: la volontà generale trasforma un'intera nazione in un corpo mosso da una sola volontà e, come se fosse un individuo, le consente di cambiare direzione in qualsiasi momento senza perdere la propria identità. Era esattamente questo che sarebbe servito ai rivoluzionari: uno strumento capace di «portare venticinque milioni di francesi, che non avevano mai conosciuto né

immaginato altra legge che la volontà del re, a stringersi intorno a una qualsiasi libera costituzione», come ebbe a rilevare John Adams. Il vero fascino della teoria di Rousseau per gli uomini della Rivoluzione, sarà che egli aveva evidentemente trovato un mezzo assai ingegnoso per porre una moltitudine al posto di una singola persona.

Per questa sua costruzione di un'unità dalle mille teste, Rousseau si era ispirato alla comune esperienza che due interessi attualmente o potenzialmente conflittuali si alleano immediatamente di fronte a un terzo comune nemico: il potere unificante del nemico esterno sarà uno dei ferri del mestiere di tutte le politiche nazionaliste. Rousseau però si spinge oltre, e cerca d'individuare all'interno della nazione stessa un principio unificante; la soluzione fu che il nemico esisteva in ogni singolo cittadino, e consisteva nella sua particolare volontà e nel suo interesse particolare. Bastava sommare tutte le volontà e gli interessi particolari perché il nemico nascosto si ergesse al rango di nemico comune, unificando così la nazione dall'interno: il nemico comune all'interno di una nazione è la somma totale degli interessi particolari di tutti i cittadini[23]. Va rilevato come la costruzione teorica del *Contratto Sociale* si basi sull'identificazione di volontà e interesse; Rousseau utilizza sempre i due termini come sinonimi, presumendo tacitamente che la volontà sia una specie di articolazione automatica dell'interesse. Quindi la volontà generale è l'articolazione di un interesse generale, dell'interesse della nazione nel suo insieme, la cui esistenza dipende dal suo opporsi a ciascun interesse o volontà particolari. Non c'è più bisogno del nemico alle frontiere perché la nazione si erga come un sol uomo: l'unità della nazione è garantita finché ogni cittadino porta dentro di sé sia il nemico comune, sia l'interesse generale prodotto dal nemico comune. Il singolo diviene dunque cittadino insorgendo contro se stesso nella propria particolarità e generando così l'antagonista volontà generale. Per divenire parte integrante della nazione, ogni cittadino deve levarsi e restare in costante ribellione con se stesso.

E' anzi questo l'unico tipo di 'ribellione' consentito: essendo la volontà generale sempre giusta per definizione, ed essendo la legge emanata dal popolo, viene infatti esclusa a priori la possibilità dell'antigiuridicità, premessa indispensabile di qualsiasi attività dissenziente assimilabile alle forme del diritto di resistenza. Chi anzi si appellasse a un tale diritto, diverrebbe per ciò stesso un nemico pubblico da combattere; nella concezione di Rousseau 'allo stato puro' non c'è posto per un diritto di resistenza del singolo o del gruppo minoritario, ma piuttosto della comunità contro questi. Portata alle estreme conseguenze – che si manifesteranno nei moderni totalitarismi – è la situazione dello stato di polizia perfetto, dove tutti i cittadini sono i poliziotti di se stessi. Non è certo un caso che soprattutto l'ambiente anglosassone abbia sempre guardato con diffidenza alle soluzioni proposte da Rousseau al problema dell'obbligazione politica: «Piuttosto di essere 'libero come prima', il cittadino è costretto a obbedire alla volontà della maggioranza, e sebbene Rousseau affermi paradossalmente che ciò lo rende libero, il concetto di volontà generale confonde, piuttosto che chiarire, il conflitto potenziale tra interesse generale e interessi particolari. Se questi contrastano, il cittadino si trova indifeso come se fosse alla mercé del Leviatano, o anche peggio, perché un dispotismo popolare può essere più tirannico di uno personale»[24].

Hobbes scrive nel 1651, in piena guerra civile inglese. Locke nel 1690: il *Bill of Rights* è dell'anno prima. Rousseau tra il 1755 e il 1762 nella

tranquilla e relativamente libera Ginevra, attraversata dai fermenti illuministi. Nessuno di loro aveva mai visto un 'selvaggio', buono o cattivo che fosse.

Che cosa hanno in comune queste diverse teorie di gestione del conflitto mediante il contratto; in particolare le due apparentemente più distanti, quella di Hobbes e quella di Rousseau? Che condividono una concezione della condizione originaria sostanzialmente identica: l'essere umano viene descritto da entrambe come un *individuo* privo di relazione con i propri simili e avulso da un qualsiasi contesto comunitario. Un individuo *solo*, in attesa dello Stato. Niente famiglia, clan, tribù; nessun 'gruppo intermedio' cui appartenere per riceverne un'*identità*. Sia Hobbes che Rousseau disegnano i loro patti sociali sul profilo di un esemplare umano isolato e autosufficiente: il passaggio dall'io individuale all'io collettivo non può essere altro che organicistico e totalitario. Che lo stato di natura di partenza sia un *bellum omnium contra omnes* oppure un'età dell'oro, fa ben poca differenza.

Nel modello di Hobbes ogni possibilità comunitaria viene negata perché all'origine della politica è posta la *paura*. Alimentata dal principio di autoconservazione individuale, essa spinge all'inflazione del potere in uno spazio economico competitivo, innescando la reazione a catena della mutua aggressione il cui unico esito possibile è l'annientamento e l'estinzione. Negando radicalmente il presupposto aristotelico del *politikòn zôon*, della naturale socievolezza dell'uomo, l'antropologia che sta alla base della teoria politica di Hobbes può essere interpretata come una reazione semplificatrice rispetto all'inestricabile complessità del 'con-' su cui si struttura qualsiasi esperienza comunitaria. Nel passaggio dallo stato di natura allo stato di diritto, ogni legame sociale viene significativamente eliminato: se la relazione comunitaria lasciata a se stessa è causa di continua aggressione e guerra, allora bisogna unire gli uomini con un patto che li renda immuni dal contatto tra loro. L'unità (e la pace) si ottiene per mezzo della divisione e della separazione: «gli uomini vanno adesso associati nella modalità della reciproca dissociazione, unificati nella eliminazione di ogni interesse che non sia quello puramente individuale. Artificialmente accomunati nella sottrazione della comunità»[25]. La violenza originaria che caratterizzava lo stato di natura si trasferisce così intatta nella violenza 'legittima' dello stato assoluto, del Leviatano, che rimane l'unico soggetto a conservare il diritto naturale in un contesto in cui tutti hanno deposto il proprio. Dalla somma di tante negazioni è difficile che possa derivare un potere positivo.

Rousseau si presenta come l'anti-Hobbes che accusa il filosofo inglese di avere confuso lo stato di natura con lo stato civile, caratterizzandolo con dei tratti storici derivati dal contesto sociale del suo tempo. Per Rousseau lo stato di natura sembra invece avere il senso di un inizio a-storico, di per sé né conflittuale né pacifico, caratterizzato dalla pura negatività dell'assenza di ogni rapporto tra gli esseri umani. Ma non resta a lungo fedele logicamente a questo assunto di partenza, perché ha bisogno di connotare positivamente lo stato originario (l'età dell'oro) per contrapporlo alla degenerazione della società civile. La civiltà nasce dalla *colpa*: c'è un 'prima' (lo stato di natura) e un 'dopo' (lo stato di diritto), legati tra loro dalla caduta e dalla corruzione. La storia, la tecnica, la civiltà, ma anche il tempo e la morte, si spiegherebbero con la perdita di quel precedente stato puro e innocente. Rousseau dunque critica Hobbes per la sua concezione che gli uomini siano uniti soltanto da una comune schiavitù, ma giunge a caratterizzare lo stato

di natura sull'identico paradigma di un individuo chiuso nella sua assoluta, presunta compiutezza: «egli spezza il nesso consequenziale tra individualismo e assolutismo stabilito da Hobbes; ma lo fa attraverso una ridefinizione dello stato naturale connotata in chiave ancora più assolutamente individualistica»[26]. Se l'esito di Hobbes è assolutistico, quello di Rousseau appare esposto alla deriva totalitaria, perché una comunità modellata sull'idea di un individuo isolato e autosufficiente non può che evolversi nel mito di un Io-collettivo dominato dalla Volontà Generale: «nel mito, precisamente, di una comunità trasparente a se stessa in cui ciascuno comunica all'altro la propria essenza comunitaria. Il proprio sogno di autoimmanenza. Senza nessuna mediazione, filtro, segno che interrompa la fusione reciproca delle coscienze; senza nessuna distanza, discontinuità, differenza nei confronti di un altro che non è più tale perché fa parte integrante dell'uno»[27].

3. – Distorsioni percettive

Alle soglie della modernità, i miti di fondazione narrati dai contrattualisti ci dicono dunque che la società deve trarre origine dalla similitudine – e dalla solitudine – di individui separati. Solo la *legge* – generale e astratta, impersonale come lo sono i destinatari delle sue disposizioni – potrà mantenere l'ordine sociale con le sue *decisioni*. In queste nuove società, l'alternativa alla violenza deve infatti spostare inevitabilmente il suo baricentro dalla possibilità della *comunicazione*[28], più o meno diretta, tra i protagonisti di un conflitto, verso la certezza di un *giudizio* prodotto da un potere esterno detentore dell'unica forza legittima: "giudicare" diventa una delle parole-chiave della modernità, perché meglio capace di descrivere la condotta standard dell'uomo sociale attuale. Se a dominare è il timore che l'altro possa prevaricarmi, usarmi, oggettivarmi, l'unico rimedio che ora ho a disposizione è di ricorrere a leggi severe che tutelino i miei spazi, le mie libertà, le mie ragioni; una tutela in cui l'altro minaccioso viene a sua volta oggettivato. Questa 'insocievole socievolezza' sotto l'egida della legge, tende a deformare il mondo reale in un immenso tribunale, in cui ogni richiesta non correttamente formalizzata viene condannata, ogni desiderio spontaneo deve fare i conti col diritto dell'altro, non con la sua comprensione. Giudicare è comodo, anche se costoso, perché alla fatica del riconoscimento sostituisce il distacco che appiattisce l'identità dell'altro su un insieme di diritti e doveri da rispettare: aiuta a tenere alta la guardia e a stare pronti per evitare ogni attacco[29].

Nella maggior parte dei miti di fondazione delle società tradizionali studiate dagli antropologi, si vedono invece emergere costantemente i tratti di un modello comunitario in cui la differenziazione è il prolungamento di un'unità che rifiuta l'uniformità: le differenze sociali, politiche e normative sono interpretate come complementari e vengono integrate in uno schema complesso di relazioni che non è né individualista né collettivista. A differenza dei contrattualisti che fondano la società sulla similitudine, questi miti mostrano che gli individui non possono organizzarsi se prima non si sono differenziati, perché sul piano sociale ogni categoria ha bisogno della sua vicina: «l'agricoltore, che non ha il diritto di lavorare il metallo, ha bisogno del fabbro che, non potendo lavorare la terra, attende il proprio nutrimento dal contadino; lo stesso agricoltore ha bisogno del signore della

terra e del signore della pioggia, che non servirebbero a niente senza di lui; la legge dell'esogamia rende ogni stirpe tributaria delle altre, e così via»[30]. Queste società hanno necessariamente dei modi di affrontare i propri conflitti spesso molto diversi da quelli prevalentemente diffusi nei contesti che consideriamo 'moderni'. Possono forse insegnarci qualcosa, specie se consideriamo il fatto che tutte le società umane sono state tradizionali molto più a lungo di quanto qualsiasi società sia mai stata moderna.

Il fatto di abitare nella parte (almeno per ora) ricca e stabile del pianeta, di non essere stati coinvolti direttamente in una guerra da almeno 70 anni, di avere delle istituzioni che (bene o male) riescono a gestire i conflitti sostituendo la legge alla violenza e mantenendo il monopolio della forza legittima, produce inevitabilmente in noi una diffusa distorsione percettiva. Tendiamo a ritenere che quei diritti di libertà, di espressione, di proprietà, di movimento, garantiti «senza distinzione di ...»[31] dalle nostre carte costituzionali, siano qualcosa di eterno e di innato; al punto di crederli estendibili all'intero genere umano. Siamo propensi a pensare che le nostre istituzioni siano stabili e inattaccabili; addirittura 'esportabili'. E ci dimentichiamo che gli uni e le altre esistono solo da circa due secoli e interessano – senza riuscire a espandersi ulteriormente – non più di 1/5 della popolazione mondiale attuale: basta prendere un aereo verso sud o verso est per un paio d'ore di volo per rendersene conto, quasi fisicamente, appena sbarcati.

In realtà apparteniamo a delle società che, rispetto alla quasi totalità di quelle esistenti nel corso della storia umana, appaiono strane, bizzarre, originali: WEIRD, per dirlo con un efficace acronimo[32]. Cioè occidentali (*western*), istruite (*educated*), industrializzate (*industrialized*), ricche (*rich*) e democratiche (*democratic*)[33]. Rispetto alle nostre, le società tradizionali studiate dalla moderna socio-antropologia rappresentano migliaia di esperimenti spontanei su come si costruisce una società umana; e hanno già risposto ai problemi originati dalla convivenza attraverso migliaia di soluzioni diverse da quelle adottate dalle nostre 'strane' società. Forse potrebbero avere addirittura qualcosa da insegnare a noi dis-adattati, che abbiamo costretto i nostri corpi e le nostre abitudini ad affrontare delle condizioni esistenziali improvvisamente molto diverse da quelle in cui ci eravamo per millenni evoluti: qualcosa su come si allevano i figli, si trattano gli anziani, si preserva la salute, si trascorre il tempo libero, si comunica, si risolvono i conflitti. Ovviamente, senza per questo vagheggiare il ritorno a un'Età dell'Oro, che in realtà non è mai esistita in nessun luogo. Nelle nostre 'strane' società infatti non si pratica più l'infanticidio, non si opprimono più sistematicamente le donne, non si abbandonano o si sopprimono gli anziani; non si è più esposti continuamente a pericoli ambientali, a malattie infettive e, soprattutto, alla paura costante di venire aggrediti. Tutte conquiste relativamente recenti che non dovremmo mai dare per scontate.

Appartenere a una società *weird* produce inevitabilmente delle distorsioni percettive, specie per quanto attiene alla *sicurezza* personale e collettiva. Si pensi ad esempio al modo in cui viene regolarmente sovrastimata, nella percezione comune, la reale dimensione quantitativa dell'attuale fenomeno migratorio in rapporto alla popolazione residente. Popolazione che è sempre più anziana e quindi più insicura di fronte alle novità che ne alterino le abitudini consolidate: i vecchi si governano particolarmente bene con la *paura*, come ben sanno i sempre più numerosi

imprenditori politici della medesima. Un'altra percezione distorta sembra essere quella relativa alla quantità di *violenza* diffusa nell'ambiente in cui viviamo. Il XX secolo, con l'enorme numero di vittime provocate da due guerre mondiali e da vari genocidi è stato descritto più volte come il secolo più violento della storia; e l'inizio del nuovo millennio non si presenta certo meno inquietante. Eppure, anche se può apparire incredibile, sembra proprio che in passato la vita sul nostro pianeta sia stata di gran lunga più violenta; mentre quella che stiamo vivendo sarebbe probabilmente l'era più pacifica nella storia della nostra specie. Un'alterazione percettiva che sicuramente dipende anche dal fatto che oggi siamo continuamente e sovrabbondantemente informati sulla violenza che ci circonda (il sangue 'fa notizia'), mentre una volta ci vivevamo immersi quasi senza rendercene conto. A sostenere questa tesi del più pacifico dei mondi possibili è una vasta e documentata ricerca di Steven Pinker[34] che, con abbondanza di dati e statistiche, mostra come sia possibile quantificare la diminuzione complessiva della violenza: le guerre delle società tradizionali di tipo tribale e pre-statuale avrebbero causato, in rapporto alla popolazione mondiale del tempo, circa il decuplo delle morti nei conflitti e nei genocidi del Novecento; il tasso di omicidi nell'Europa medievale era oltre trenta volte quello attuale; schiavitù, torture, pene atroci ed esecuzioni capitali per futili motivi sono state per millenni ordinaria amministrazione, finché non sono state bandite dagli ordinamenti giuridici delle nazioni moderne. Storicamente sembra che il punto di svolta coincida con l'affermarsi della forma-stato con il suo monopolio della forza: aveva forse ragione Hobbes?

L'aggressività umana è stata spesso spiegata attraverso numerose varianti di una sorta di teoria 'idraulica' della violenza, considerata come una componente innata della nostra specie. Secondo Freud, ad esempio, l'aggressività deriverebbe dall'"istinto di morte", una tendenza inconscia a distruggere che può essere rivolta sia verso l'esterno che verso se stessi in forma autolesionistica: l'istinto aggressivo funzionerebbe secondo un modello in cui l'energia si accumula nel tempo fino a un livello raggiunto il quale deve essere scaricata. La teoria etologica di Lorenz estende a tutte le specie animali la propensione all'aggressività, spiegandone il funzionamento sempre in base a un modello idraulico: il comportamento aggressivo della nostra specie sarebbe una risposta adattativa rimasta nel patrimonio genetico a seguito di pressioni ambientali nella fase iniziale di evoluzione. Con l'importante differenza, rispetto alle altre specie, di avere in gran parte perduto i meccanismi innati di ritualizzazione della violenza intraspecifica.

Secondo molte tra le più affermate teorie contemporanee sulla psicologia della violenza, questa non andrebbe invece intesa come un impulso a sé stante, né come un'innata spinta crescente che richiede necessariamente uno sfogo: l'aggressività non sarebbe insomma un *fine*, ma un *mezzo* innescato da complesse interazioni tra fattori neurobiologici, ambientali e sociali[35]. Accanto alla semplice violenza strumentale, esercitata per raggiungere direttamente un determinato scopo, incontriamo infatti quella molto più strategicamente organizzata rivolta al conseguimento del *dominio*: la ricerca del prestigio e del potere sia tra individui che tra gruppi, razziali, etnici, religiosi o nazionali (la *Glory* di Hobbes). C'è poi la violenza legata alla *vendetta*, con il suo carico di desiderio di punizione e di giustizia[36]. Quella delle *ideologie*, che giustificano un'illimitata violenza attuale per perseguire un improbabile 'bene' futuro: da questo punto di vista, tutti i fondamentalismi religiosi sono in definitiva delle ideologie[37].

Quella delle *identità*, insieme riduttive e dominanti, che alimentano alcuni dei più gravi conflitti collettivi attuali: «l'identità può anche uccidere, uccidere con trasporto»[38].

Per fortuna siamo dotati anche di altri tipi di impulsi che, in determinate circostanze, possono riuscire a distoglierci dalla violenza come unico strumento di gestione dei conflitti per orientarci verso atteggiamenti altruistici e cooperativi. Con altre specie animali condividiamo la capacità di *empatia*, di 'sentire dentro' lo stato d'animo altrui (specialmente se sofferente) e di provare verso di esso un interesse simpatetico[39]. Siamo poi più o meno dotati di *autocontrollo*, che ci permette di prevedere le conseguenze di azioni dettate dai nostri impulsi ed eventualmente di inibirle. Disponiamo in varie forme di un *senso morale*, alimentato dai tabù e dalle credenze delle culture di appartenenza, che agendo nel foro interiore della nostra coscienza costituisce il primo livello normativo di controllo sulle interazioni sociali[40]. Infine, unica tra le specie viventi, possediamo la facoltà della *ragione*, che ci permette di uscire dal nostro ristretto punto di vista e di vedere 'da fuori' la nostra vita e il nostro modo di rapportarci agli altri.

Tutte queste 'forze' da tempo immemorabile continuamente generano e risolvono conflitti: li amplificano o li sedano, li esasperano o li riducono. Che prevalgano le une o le altre è quasi sempre determinato dai contesti culturali, politici, economici e sociali in cui ci troviamo a vivere. Può prevalere l'aggressività, come programma di *default* sempre pronto a entrare in funzione; altrimenti si può ricorrere alla legge, quando esiste. Oppure utilizzare altri metodi, alternativi sia alla violenza che al giudizio, dove appunto l'empatia, l'autocontrollo, il senso morale e la razionalità sembrano dispiegare meglio le proprie potenzialità; come nelle varie forme di *mediazione*, ad esempio. Sono dei territori d'indagine in cui «cultura e psiche si completano a vicenda»[41]; dove sia gli approcci olistici che quelli riduzionistici servono a ben poco.

4. – Dalla banda allo stato

«Profondo è il pozzo del passato. O non dovremmo dirlo insondabile?», così ammoniva Thomas Mann all'inizio de *Le storie di Giacobbe*. Se comunque tentiamo di conoscerlo, ci accorgiamo che per noi è destinato in gran parte a rimanere «un paese straniero, dove si fanno le cose in modo diverso»[42].

Quando, poco più di 5000 anni fa, insieme alla scrittura comincia per noi la storia, la nostra specie (*Homo sapiens*) esiste già da almeno 150.000 anni[43]. Apparsa in Africa, come tutte le altre specie del genere *Homo*, ne era uscita in più ondate migratorie a partire da circa 70.000 anni fa[44], soppiantando in poche decine di migliaia di anni le altre specie umane già presenti[45] e rimanendo l'unica rappresentante del genere. Si è diffusa in tutto il pianeta raggiungendo una popolazione attuale di oltre 7 miliardi di individui: gli ultimi luoghi abitabili in cui è giunta sono stati l'Islanda e la Nuova Zelanda, circa un migliaio di anni fa. Possiede un linguaggio articolato con cui comunicare; dispone di capacità tecnologiche; esibisce sensibilità artistiche e religiose; si organizza in gruppi sociali.

I paleoantropologi sono concordi nel ritenere che fino a circa 11.000 anni fa la nostra specie abbia conosciuto ovunque una sola forma di

organizzazione sociale: la 'banda' di cacciatori-raccoglitori[46]. Composte da gruppi di poche decine di individui, tra loro in vario modo parenti e/o affini, le bande si formavano in contesti a bassissima densità demografica[47] ed erano nomadi per necessità alimentare: un sistema di sussistenza basato sulla caccia-raccolta richiede la disponibilità di grandi superfici di territorio. Oggi sono praticamente scomparse; ne sopravvive forse qualcuna in Amazonia e in Nuova Guinea. Le ridotte dimensioni della banda permettevano a tutti i suoi membri di conoscersi tra loro direttamente: erano dei contesti sociali relativamente egualitari, dove non esisteva specializzazione economica se non in base all'età e al sesso, non c'era stratificazione sociale né preminenza di soggetti dotati di *leadership* per nascita o per scelta. Le differenze di 'potere' erano minime e dipendevano solo dalla personalità e dalle capacità individuali, non si ereditavano e non si tramandavano; e comunque venivano sempre mitigate dall'ampia condivisione delle risorse. In queste strutture sociali elementari a base parentale, la risoluzione dei conflitti era sempre necessariamente di tipo informale: operava verosimilmente con dei metodi di conciliazione interni al gruppo che facevano riferimento a usi originari a fondamento mitico[48].

Intorno al decimo millennio a.C. i rapidi e profondi cambiamenti climatici conseguenti alla fine dell'ultimo periodo glaciale, producono in alcune zone del pianeta le condizioni ambientali per innescare la cosiddetta "rivoluzione neolitica"[49]. Prima nella 'Mezzaluna fertile' del Vicino Oriente, poi in Cina, più tardi in America centrale e in altri luoghi ancora, si cominciano a domesticare piante e animali: vengono gettate le basi delle nuove economie stanziali di agricoltura-allevamento che avrebbero soppiantato quelle nomadi di caccia-raccolta, segnando l'intera successiva struttura economica delle società umane fino alle soglie della moderna età industriale. Ovviamente questa transizione non fu né omogenea né lineare, ma per così dire 'puntiforme' e legata a peculiari condizioni ambientali: per molto tempo, le società sedentarie di agricoltori-allevatori sono state delle isole in un mare di gruppi nomadi di cacciatori-raccoglitori, da cui non di rado dovevano difendersi.

La nuova economia, spesso a lungo integrata con quella di caccia-raccolta, permette di far sopravvivere un numero notevolmente maggiore di individui su un territorio più ridotto: non più decine, ma centinaia di membri formano una *tribù*, che abita per la maggior parte del tempo in un *villaggio*. Una tribù è una comunità che condivide lingua e cultura; differisce da una banda non solo per le dimensioni e la vita sedentaria, ma anche perché è strutturata su diversi gruppi di parentela formalmente riconosciuti, noti come *clan*, che si suddividono la terra. Le dimensioni della tribù rimangono in ogni caso tali da consentire che tutti conoscano il nome e le relazioni di parentela degli altri membri. Dato che nelle tribù praticamente tutti sono legati tra loro attraverso matrimoni o parentele, non c'è bisogno di istituzioni o di organi coercitivi per mantenere l'ordine interno: se due individui sviluppano un conflitto, i molti parenti e affini che hanno in comune tenteranno comunque di risolverlo 'informalmente' per non lasciarlo diventare violento[50].

Nonostante il notevole aumento di dimensioni rispetto a quella delle bande, le tribù continuano a esibire dei sistemi di governo ancora sostanzialmente egualitari, caratterizzati da informazioni e processi decisionali condivisi. Se a volte emerge la figura di un 'capo', questi non può

prendere le decisioni da solo, non ha 'segreti' che gli altri debbano ignorare e non può fare più di un tentativo di modificare le deliberazioni della comunità. I capi acquisiscono prestigio solo grazie alle loro qualità e la carica non è ereditaria. Non solo il prestigio non è ereditario, ma anche la ricchezza non è facilmente accumulabile, perché tutti sono legati tra loro da una rete di reciprocità fondata su debiti e obblighi morali[51]. Il grado di specializzazione individuale è minimo o del tutto assente: non ci sono artigiani a tempo pieno e ogni membro del gruppo partecipa alle attività di coltivazione, di caccia o di raccolta. Tra le 'fonti' normative, accanto agli usi originari cominciano a stratificarsi le tradizioni orali delle consuetudini; agli strumenti di conciliazione interni ai gruppi familiari si affiancano sempre più spesso dei metodi arbitrari per risolvere le controversie interfamiliari. Iniziano a mostrarsi i primi segni di edifici e luoghi stabilmente dedicati al culto religioso[52].

Se attualmente le tribù sopravvivono ancora nelle zone remote ed economicamente marginali del pianeta, gli stati moderni hanno invece eliminato da almeno un secolo tutti i *chiefdoms*, che erano insediati su aree decisamente più grandi ed economicamente interessanti. Salvo vederli risorgere quando in qualsiasi maniera entrano in crisi[53]. Anche questo tipo di organizzazione sociale che giunge a comprendere migliaia, e talvolta decine di migliaia, di individui ha origine durante il VI millennio a.C. nella Mezzaluna fertile; si riprodurrà più tardi nell'Africa subsahariana, nel centro e nel sud America, in Polinesia. Il *chiefdom* controlla più villaggi e tribù; a volte riesce perfino a fondare una vera e propria città.

I *chiefdoms* traggono il loro nome dalla figura del *capo*, che in essi assume una posizione ufficialmente riconosciuta, spesso ereditariamente trasmissibile: è un'autorità centrale permanente che prende le decisioni importanti e detiene il monopolio di alcune informazioni strategiche (le minacce di un altro capo, il probabile andamento del raccolto...). Ma soprattutto comincia a concentrare su di sé il diritto all'esercizio della forza, perché in aggregazioni di così grande dimensione si possono originare continuamente seri problemi di conflittualità interna, dato che la grande maggioranza degli abitanti non hanno legami di sangue e neppure si conoscono per nome: nei *chiefdoms*, gli esseri umani dovettero insomma imparare a incrociare un estraneo senza sentire il bisogno impellente di aggredirlo.

Le dimensioni demografiche e territoriali raggiunte dai *chiefdoms* consentono, per la prima volta nella storia umana, la produzione di eccedenze alimentari e di altri beni; la cui gestione diventa cruciale per la legittimazione e il mantenimento del potere da parte del capo e del suo clan dominante. Sotto forma di tributo dovuto dalla popolazione, servono direttamente a mantenere i capi, le loro famiglie, i funzionari, gli artigiani [54]. Ma servono anche a vincolare la popolazione alla classe dirigente attraverso il senso del debito e della gratitudine, quando vengono redistribuite in forma differita e apparentemente donativa. Uno dei miti di fondazione della scienza economica, che si fa risalire almeno a Adam Smith, vede nell'operazione 'a pronto' del baratto la forma originaria dello scambio; e nella successiva invenzione del denaro lo strumento che dovrebbe sopperire alle inevitabili a-sincronie e a-simmetrie. Ma gli antropologi non hanno mai trovato nessuna conferma di tutto ciò. E' invece molto più probabile che fin dall'inizio sia esistito il 'pronto contro termine' tipico del rapporto debito-credito: «Vuoi quel bene? Prendilo»; ma poi sarai in debito

con me e dovrai restituirmene uno di uguale o maggior valore[55]. Anche l'economia del dono studiata da Marcel Mauss si fonda su una regola implicita, ma non per questo meno vigente: al dono di maggior valore del superiore rispetto a quello dell'inferiore corrisponde, da parte di quest'ultimo, un impegno di sottomissione e di lealtà, su cui si fonda l'ordine sociale. Si pensi al vincolo di *fides* che nella Roma arcaica legava *cliens* e *patronus* nell'antico – ma in realtà mai scomparso – rapporto di clientela [56]. Oppure all' «offerta che non si può rifiutare» fatta dal mafioso alla sua vittima: per trasformare un rapporto di violenza e di estorsione in qualcosa di 'morale', capace addirittura di far sentire in colpa la vittima, lo si presenta come un rapporto fondato sul debito.

Con i *chiefdoms* siamo per la prima volta di fronte a delle società non egualitarie. La concentrazione del potere può essere utilizzata per realizzare imprese, organizzare opere e distribuire servizi che nessun villaggio da solo potrebbe mai neppure immaginare di compiere. Ma il monopolio della forza può servire anche semplicemente a tenere in piedi delle vere e proprie cleptocrazie, il cui unico scopo è il trasferimento di ricchezza da una classe sociale all'altra. Sia per l'uno che per l'altro fine, in tutti i *chiefdoms* i gruppi dominanti producono e diffondono delle ideologie che anticipano le religioni istituzionalizzate, e che servono a rafforzare l'autorità dei capi: nelle bande e nelle tribù esistono diverse forme di credenza in entità soprannaturali, ma non giustificano mai l'autorità o il trasferimento di ricchezze. Comincia l'opera di divinizzazione del capo, che sarà fondamentale per l'istituto della regalità; e s'inaugura anche quella sovrapposizione tra potere secolare e potere sacrale che sarà destinata ad avere un grande futuro. L'istituzionalizzazione della religione porta inoltre altri due importanti vantaggi a queste prime società centralizzate: aiuta a risolvere il problema della convivenza pacifica tra estranei perché fornisce un legame comune che supera quello di parentela; offre delle motivazioni di carattere idealistico per far credere che valga la pena di morire in guerra.

Coerentemente con la concentrazione del potere, nei *chiefdoms* la risoluzione dei conflitti comincia a essere più centralizzata. Accanto agli usi e ai costumi tradizionali basati su negoziati e arbitrati tra famiglie e clan, si afferma sempre più la decisione fondata su leggi orali e convenzioni[57].

L'ultima forma evolutiva di aggregazione sociale e di istituzione politico-economica della classificazione di Service, la conosciamo bene. Comparsi per la prima volta nel corso del IV millennio a.C. in Mesopotamia e nella valle del Nilo, due millenni più tardi in Cina, intorno al IV secolo a.C. in America Centrale, gli stati oggi si spartiscono e governano l'intero pianeta. Hanno inventato la scrittura e la legge, costruito città, cercato di diventare imperi. Ancora una volta è la forza del numero a determinare il salto qualitativo: le migliaia di individui dei *chiefdoms* diventano i milioni (in qualche caso i miliardi) di abitanti degli stati. L'invenzione della città costituisce una sintesi, insieme simbolica e funzionale, della novità rappresentata dallo stato; anzi, a lungo coinciderà praticamente con esso, come nelle *poleis*, le città-stato della Grecia classica. La città non è soltanto un villaggio più grande: nella sua forma si manifesta chiaramente la concentrazione del potere, la stratificazione della società, l'organizzazione specialistica dell'economia.

Col crescere della popolazione crescono anche esponenzialmente le possibilità di conflitti. Il problema, che già esisteva per i *chiefdoms*, si presenta enormemente amplificato per gli stati: non ci si può più affidare

soltanto alle forme tradizionali di risoluzione 'spontanea'; bisogna dotarsi di leggi, preferibilmente scritte, di organi giudiziari che prendano decisioni, di forze di polizia che mantengano l'ordine. Una società grande e complessa, composta sempre più da individui e non da clan o gruppi familiari, non può funzionare con la vecchia 'democrazia diretta' tribale cui guardava con nostalgia Rousseau[58]: che siano autocratici o democratici, assolutistici o liberali, gli stati per funzionare hanno tutti bisogno di ricondurre i processi decisionali a un potere centrale di governo. Anche la dimensione delle interazioni economiche cambia radicalmente nell'ambito della nuova compagine statale. Se in una società semplice i trasferimenti di risorse necessari alla sopravvivenza del gruppo vengono effettuati direttamente dagli individui e dalle famiglie mediante strumenti basati sulla reciprocità, in una società grande e complessa si riproduce lo stesso problema che si presenta per la gestione dei conflitti: le strategie tradizionali diventano inefficienti e c'è bisogno di un'autorità centrale che organizzi un'economia redistributiva delle risorse. Infine le società più complesse non sono soltanto più numerose, ma presentano anche una maggiore densità di popolazione. Se il rapporto popolazione/territorio doveva restare necessariamente basso per le bande di cacciatori-raccoglitori, esso cresce rapidamente nelle altre forme di aggregazione sociale, per raggiungere il suo massimo all'interno degli stati; e per molti di questi, specie quelli dotati di un'identità più inflazionata, lo 'spazio vitale' non basterà mai.

Il controllo sulla risoluzione dei conflitti, la concentrazione dei processi decisionali, la gestione delle risorse economiche, l'organizzazione dello spazio sono tra i fattori determinanti che portano le società più numerose a dotarsi di autorità centrali di governo; le quali inevitabilmente, detenendo il potere che deriva dal possesso delle informazioni strategiche e dalla redistribuzione delle risorse, tenderanno a diventare 'più uguali' di tutti gli altri abitanti. Gli stati non si formano per via di un contratto sociale, di una decisione razionale cui si giunge dopo aver considerato i propri interessi e avere scoperto che sarebbero meglio tutelati in una società complessa: si formano per aggregazione sotto la minaccia di forze esterne, quelle stesse che possono inglobarli conquistandoli. Nello spazio in cui si dispiegano le loro relazioni, non c'è nessun Leviatano che possa dominare sullo 'stato di natura'.

Nel lungo passaggio dalle bande agli stati, gli esseri umani perdono libertà e acquistano sicurezza; perdono comunità e acquistano collettività. Diventano quegli individui soli e separati su cui i contrattualisti fonderanno le loro geometrie politiche.

Abstract

Individuals, communities, collectivities: introduction to an anthropology of conflicts

The different conceptions of 'state of nature' on which modern theorists of social contract (Hobbes, Locke, Rousseau) based their political constructions are not, on closer inspection, than theories of conflict. Theories that at the time, due to the lack of anthropological investigations, could only be postulative; and therefore useful above all to justify the respective philosophical geometries

These different theories of conflict management through the contract, in particular that of Hobbes and Rousseau, share a substantially identical conception of the original condition: the human being is described by both as an individual who is unrelated to his fellow beings and avulsed from any Community context. A single individual, waiting for the State. No family, clan, tribe; no 'intermediate group' to which to belong to receive an identity. In these new societies, the alternative to violence must shift its center of gravity from the possibility of communication, more or less direct, between the protagonists of a conflict, towards the certainty of a judgment produced by an external power holding the only legitimate force

[Per la pubblicazione degli articoli della sezione “Contributi” si è applicato, in maniera rigorosa, il procedimento di *peer review*. Ogni articolo è stato valutato positivamente da due *referees*, che hanno operato con il sistema del *double-blind*]

- [1] *Leviatano*, 6, 46.
- [2] *Ivi*, 10, 62.
- [3] *Ivi*, 11, 70.
- [4] *Ivi*, 10, 62.
- [5] *Ivi*, 17, 13.
- [6] *Secondo Trattato sul Governo*, § 4.
- [7] *Ivi*, § 6.
- [8] *Ivi*, § 8. La punizione, con la sua funzione esemplare, prende il posto dell'aggressione preventiva di Hobbes.
- [9] *Ivi*, § 13.
- [10] *Ivi*, § 149.
- [11] Sul concetto di fiducia in Locke, cfr. il mio *Legge, Diritto, Giustizia*, Torino 2013, 198 ss.
- [12] Così all'art. 3 della Dichiarazione dei diritti della Virginia del 1776.
- [13] *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, parte II.
- [14] Cfr. J. C. HALL, *Rousseau: an Introduction to his Political Philosophy*, London 1973, 80-83.
- [15] Cfr. il *Contratto Sociale*, libro I, cap. III.
- [16] *Ivi*, libro I, cap. VI, 24. C'è una forte carica di misticismo in questa visione olistica della società. Sembra quasi evocare Menenio Agrippa e il suo antico apologo organicista.
- [17] *Ivi*, libro I, cap. VII, 26.
- [18] *Ivi*, libro III, cap. XIII, 124.
- [19] Cfr. C. PATEMAN, *The problem of Political Obligation*, New York 1979, 151.

- [20] *Contratto Sociale*, libro III, cap. XV, 127.
- [21] *Ibidem*.
- [22] Utile in proposito l'acuta analisi di Hannah ARENDT in *Sulla rivoluzione*, trad. it. Milano 1983, 77 ss..
- [23] Cfr. *Contratto Sociale*, libro II, cap. III.
- [24] Così J. W. GOUGH, *The Social Contract*, Oxford 1957, 171.
- [25] Cfr. in proposito R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino 1998, 12 ss..
- [26] *Ivi*, 40.
- [27] *Ivi*, 43.
- [28] Fondamentale in proposito K.O. APEL, *Comunità e comunicazione*, trad. it., Torino 1977.
- [29] «In America hanno tutti paura che gli si faccia causa: perciò ci sono tante regole e obblighi [...]. Se hai la piscina la devi recintare, perché se qualcuno entra e si fa male il responsabile sei tu. In Nuova Guinea non erano in molti ad avere una piscina, ma anche nei fiumi dove andavamo a fare il bagno non c'era bisogno di cartelli che dicessero 'E' pericoloso tuffarsi'. Certo che lo è, ma se ti tuffi devi essere pronto ad affrontare le conseguenze. Invece in America la responsabilità non è di chi fa una determinata cosa, ma del proprietario o del costruttore della casa. Alla minima occasione, si cerca di scaricare la colpa sugli altri». J. DIAMOND, *Il mondo fino a ieri*, trad. it., Torino 2013, 462.
- [30] N. ROULAND, *Antropologia giuridica*, trad.it., Milano 1992, 198. Secondo Michel Alliot, una comunità tradizionale si definisce in base a tre caratteristiche essenziali: 1. I suoi membri condividono una stessa vita. Hanno cioè in comune una lingua, gli antenati e le divinità; condividono uno spazio vitale, hanno gli stessi amici e gli stessi nemici. - 2. Condividono la totalità delle specificità. Le comunità valorizzano più le specificità delle similitudini, le gerarchie piuttosto che l'uguaglianza. Ma queste particolarità sono condivise, poiché non costituiscono cause di tensione tra i singoli o i gruppi che ne sono portatori: al contrario, tendono a pensarsi come complementari. - 3. Condividono un comune campo decisionale. Ogni comunità si definisce attraverso un sistema di regole condiviso e determinato autonomamente. Queste regole sono essenzialmente consuetudinarie e prodotte dalla stessa comunità: rispetto ad esse la legge, nel significato moderno del termine, viene percepita come lo strumento di dominio di una frazione del gruppo sugli altri, o di un'autorità esterna sul gruppo stesso. (Cfr. M. ALLIOT, *Institutions privées africaines et malgaches*, Paris 1971).
- [31] Cfr. l'art. 3 della Costituzione italiana. In qualsiasi società tradizionale, cercare l'obbligazione (morale o politica che sia) capace di vincolare ogni essere umano in quanto tale, equivarrebbe invece a cercare il cibo che possa nutrire ogni specie di animale.
- [32] Cfr, J. HENRICH, S. HEINE, A. NORENZAYAN, *The Weirdest People in the World*, in *Behavioral and Brain Sciences*, 33/2010.
- [33] Appartenenza che ovviamente si riflette in strutture psicologico-culturali che condizionano profondamente le strategie cognitive individuali: «Più sei WEIRD, più tendi a vedere un mondo fatto di oggetti distinti anziché di relazioni. E' stato notato già da tempo che gli occidentali hanno un'idea di sé molto più indipendente e autonoma delle popolazioni dell'Estremo Oriente. Se per esempio si chiede a un soggetto di scrivere venti frasi che comincino con 'io sono...', in America le risposte punteranno soprattutto sulle caratteristiche psicologiche (sono felice, socievole, appassionato di jazz), in Estremo Oriente sui ruoli e sulle relazioni (sono figlio, marito, dipendente Fujitsu). [...] Si comprende come filosofi WEIRD, a partire da Kant o Stuart Mill, abbiano prodotto quasi sempre sistemi morali individualistici, basati su regole e universalistici: è questa infatti la morale che serve per governare una società di individui autonomi» (J. HAIDT, *Menti tribali*, trad. it., Roma 2013, 124-5).

[34] Cfr. S. PINKER, *Il declino della violenza*, trad. it., Milano 2013.

[35] *Ivi*, cap. VIII.

[36] Cfr. in proposito S. BERNI, G. COSI, *Fare giustizia. Due scritti sulla vendetta*, Milano 2014.

[37] Cfr. in proposito F. REMOTTI, *Contro l'identità*, Bari 1996, 45 ss..

[38] Cfr. A. SEN, *Identità e violenza*, trad.it., Bari 2006: «La cittadinanza, la residenza, l'origine geografica, il genere, la classe, la politica, la professione, l'impiego, le abitudini alimentari, gli interessi sportivi, i gusti musicali, gli impegni sociali e via discorrendo ci rendono membri di una serie di gruppi. Ognuna di queste collettività a cui apparteniamo simultaneamente, ci conferisce un'identità specifica. Nessuna di esse può essere considerata la nostra unica identità, o la nostra unica categoria di appartenenza». (*Ivi*, 6).

[39] Nella forma della com-passione è centrale in alcune grandi esperienze spirituali, come quella buddista. Recentemente la neurologia ne ha individuato le probabili basi fisiologiche (cfr.G. RIZZOLATI, C. SINIGAGLIA, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano 2006).

[40] Non sempre però il senso morale fa diminuire la violenza: quando viene preso in gestione esclusiva da 'agenzie etiche' in qualsiasi modo autoritarie o fondamentaliste, può invece fomentarla, al pari delle ideologie. Secondo Jonathan HAIDT (*Op.cit.*, 192 ss.) la nostra specie possederebbe cinque principi morali di base, innati nel senso di 'organizzati prima dell'esperienza', e variamente valorizzati a seconda dei contesti culturali di appartenenza: 1) Il principio di protezione/danno, sviluppato in risposta alla sfida di offrire protezione ai bambini, che sono vulnerabili e indifesi. Ci rende sensibili ai segnali di sofferenza e di bisogno; ci spinge a disprezzare la crudeltà e a prenderci cura di chi soffre. 2) Il principio di correttezza/inganno, sviluppato in risposta alla sfida di raccogliere i frutti della collaborazione senza essere sfruttati dai profittatori. Ci rende sensibili ai segnali che indicano se un individuo può o meno essere un buon partner in un rapporto di collaborazione e di mutuo sostegno; ci spinge a evitare o punire i truffatori. 3) Il principio di lealtà/tradimento, sviluppato in risposta alla sfida di formare e mantenere gruppi e coalizioni. Ci rende sensibili ai segnali che indicano se un individuo può o meno essere un buon compagno di squadra; ci spinge a fidarsi di questo genere di persone e a ricompensarle, mentre ci porta a ostracizzare o perfino uccidere chi tradisce noi o il gruppo cui apparteniamo. 4) Il principio di autorità/sovversione, sviluppato in risposta alla sfida di stringere relazioni da cui trarre beneficio all'interno di una gerarchia. Ci rende sensibili ai segnali attinenti allo status o al rango sociale e a quelli che indicano se un individuo si stia o meno comportando in maniera consona alla propria posizione. 5) Il principio di sacralità/degradazione, probabilmente originato da necessità di prevenzione igienica (si pensi alle prescrizioni alimentari presenti in molte tradizioni religiose), che sviluppa una sorta di sistema immunitario comportamentale utile a renderci diffidenti nei confronti di una serie disparata di oggetti simbolici e minacce. Spesso arriva a investire gli oggetti di significati irrazionali ed estremi in senso sia positivo che negativo (tabù), ma importanti ai fini della coesione interna del gruppo.

[41] Cfr. R. SCHWEDER, *Thinking Through Cultures: Expeditions*, in *Cultural Psychology*, Harvard U.P. 1991. «Non si può studiare la mente ignorando la cultura, come fanno di solito gli psicologi, perché le menti funzionano solo dopo essere state riempite di una determinata cultura. E non si può studiare la cultura senza tener conto della psicologia, come sono soliti fare gli antropologi, perché concetti e desideri profondamente radicati nella mente umana contribuiscono a modellare pratiche e istituzioni sociali (per esempio i riti di iniziazione, la stregoneria o la religione), che per questo assumono forme simili anche da un continente all'altro» (J. HAIDT, *Op. cit.*, 127).

[42] Così all'inizio del romanzo di L.P. HARTLEY, *The Go-Between*, London 1953.

[43] Siamo gli ultimi arrivati di una lunga serie di tentativi di speciazione iniziata intorno ai 6-7 milioni di anni fa, quando la linea genetica degli ominidi cominciò a separarsi da quella delle grandi scimmie: ancora oggi, il nostro DNA è per il 98,6% identico a quello degli scimpanzé.

[44] Probabilmente a seguito di una grande catastrofe ambientale che aveva ridotto la popolazione dei sapiens a poche migliaia di individui. Il che spiegherebbe anche la singolare omogeneità genetica della nostra specie.

[45] Come i denisoviani e i neandertaliani, gli incroci con i quali hanno lasciato tracce nel nostro patrimonio genetico.

[46] Riprendo qui l'ormai classica divisione delle società umane in quattro tipi fondamentali proposta da Elman Service: banda, tribù, chiefdom (spesso tradotto in italiano con 'dominio', 'capitanato'), stato (cfr. E. SERVICE, *Primitive Social Organization: an Evolutionary Perspective*, New York 1962).

[47] Si calcola che intorno al 10.000 a.C. la popolazione umana complessiva non superasse il milione di individui.

[48] Cfr. N. ROULAND, *Op. cit.* 192 ss..

[49] Il riferimento è al classico V. GORDON CHILDE, *Preistoria della civiltà europea*, trad. it., Firenze 1979.

[50] «Nelle società tradizionali della Nuova Guinea, quando due perfetti sconosciuti si incontravano al di fuori dei loro rispettivi villaggi iniziavano subito una lunga discussione per cercare di stabilire se avessero qualche parente o amico in comune, e quindi una valida ragione per cui l'uno non dovesse uccidere l'altro.» (J. DIAMOND, *Armi, acciaio e malattie*, trad. it., Torino 2014, 214).

[51] Il riferimento esemplare d'obbligo è all'economia del dono basata sul potlatch, praticata dalle tribù di nativi americani della costa nord-occidentale del Pacifico, e a quella analoga del kula polinesiano. Cfr., rispettivamente, i classici M. MAUSS, *Saggio sul dono*, trad. it., Torino 2002 e B. MALINOWSKI, *Argonauti del Pacifico Occidentale*, trad. it., Milano 2011.

[52] Recentemente un'importante scoperta archeologica nel sud-est della Turchia ha messo in discussione la teoria paleontologica dominante, secondo cui solo a seguito del consolidarsi dell'economia stanziale di agricoltura-allevamento avrebbero cominciato a emergere le prime forme di edifici dedicati al culto. Nel sito di Göbekli Tepe, vicino alla città di Şanlıurfa e al confine siriano, a partire dagli anni '90 del secolo scorso è stato scavato e indagato un complesso monumentale megalitico l'inizio della cui costruzione viene datato intorno al 9500 a.C.: oltre 5000 anni prima dei più antichi edifici religiosi finora noti (alcune ziggurat sumere). L'edificazione del complesso impegnò molte centinaia di individui nell'arco di più secoli. Individui che all'epoca erano ancora sicuramente dei cacciatori-raccoglitori, perché intorno al sito non è stata trovata alcuna traccia di coltivazione, di allevamento di animali o di insediamento. I bassorilievi che decorano i grandi monoliti del complesso raffigurano gli animali selvatici che all'epoca vivevano in quel territorio; il culto che vi veniva praticato era verosimilmente di tipo sciamanico. Göbekli Tepe invita a prendere in considerazione l'eventualità che, almeno in quel caso, sia stata la 'religione' a favorire l'aggregazione sociale e, in prospettiva, la stanzialità; non viceversa. Il sito fu improvvisamente abbandonato intorno al 7500 a.C., dopo essere stato deliberatamente interrato. (Cfr. in proposito K. SCHMIDT, *Sie bauten die ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Stienzeitjäger*, München 2006).

[53] Si pensi al fenomeno attuale dei cosiddetti 'stati falliti', che vedono riemergere al proprio interno le tribù e i chiefdoms originari, quasi sempre guidati da 'signori della guerra'.

[54] Comincia anche a svilupparsi il fenomeno della schiavitù, alimentato dai prigionieri catturati durante le razzie.

[55] Cfr. in proposito D. GRAEBER, *Debito. I primi 5000 anni*, trad. it., Milano 2012.

[56] V. il mio *La responsabilità del giurista*, Torino 1998, 160 ss..

[57] Le forme tradizionali di gestione dei conflitti resistono tuttavia a lungo anche in società con le dimensioni demografiche dei chiefdom. Uno degli esempi classici è quello dei Nuer sudanesi studiati negli anni '30 del secolo scorso da Evans-Pritchard: un gruppo sociale

di circa 200.000 individui che per la soluzione delle dispute si affidava ancora alla figura del capo 'pelle-di-leopardo' (cfr. E.E. EVANS-PRITCHARD, *I Nuer: un'anarchia ordinata*, trad. it, Milano 2002). Si tratta di un personaggio che presiede a un sistema di regolazione dei conflitti, alternativo alla vendetta di sangue, ricorrendo a una serie di regole e di rituali per sedare il ricorso immediato alla violenza e favorire il cauto riavvicinamento delle parti. Il 'capo con la pelle di leopardo' non è un'autorità politica; è soltanto un personaggio autorevole che spende il suo 'carisma' per favorire una soluzione mediata del conflitto, facendo leva sui valori sociali condivisi dai contendenti: «Quando un uomo ne ha ucciso un altro, deve immediatamente recarsi dal capo, che incide il suo braccio fino a farne uscire il sangue. Finché questo 'marchio di Caino' resta visibile, l'uccisore non può né mangiare né bere. Per sfuggire alla vendetta, di solito rimane nella dimora del capo, che è luogo sacro e inviolabile. Il capo comincia allora a fare pressioni sui parenti dell'uccisore affinché si preparino a pagare una compensazione che eviti rappresaglie, e sui parenti della vittima affinché l'accettino. Durante questo periodo le parti non possono mangiare o bere a una mensa comune [...]. Si potrebbe avere l'impressione che il capo giudichi il caso e obblighi ad accettare la sua decisione. Niente di più falso. Non viene chiesto al capo di pronunciare un giudizio; e a nessun Nuer verrebbe mai in mente di chiederglielo. Se può sembrare che con la sua insistenza il capo forzi i parenti del morto ad accettare il risarcimento, se necessario minacciandoli di maledizione, la spiegazione è che questo suo comportamento consente ai parenti della vittima di conservare il loro prestigio sociale. Il riconoscimento dei legami comunitari tra le parti, l'esistenza di un obbligo morale ad accettare la compensazione tradizionale e il desiderio di evitare il ricorso alle ostilità, sembrano gli unici elementi che entrano realmente in gioco [...]. In senso stretto, i Nuer non hanno diritto. Nessuno è investito di funzioni legislative o giudiziarie.» (E.E. EVANS-PRITCHARD, *Les Nuer du Sudan méridional*", in MEYER-FORTES, EVANS-PRITCHARD (edd.), *Systèmes politiques africaines*, Paris 1964, 251-256).

[58] Anche i tentativi di alcuni soggetti politici contemporanei di resuscitarla per mezzo di Internet, per ora di fatto si riducono, a ben vedere, a una serie di limitate e passive ratifiche di decisioni prese da delle élites tutt'altro che democraticamente controllate.