

Diritto, Immigrazione e Cittadinanza

Fascicolo n. 2/2021

ESPERIENZE DI CONSULENZA ANTROPOLOGICA NEL GIUDIZIO
DI PROTEZIONE INTERNAZIONALE.

L'ANTROPOLOGO *ANTROPOLOGO*

di Giorgia Decarli

***Abstract:** L'articolo intende offrire alcuni esempi del modo in cui l'antropologia può assistere l'avvocatura nel giudizio di protezione internazionale e vuole enfatizzare l'importanza di un lavoro d'equipe nel quale avvocato e antropologo, su un piano di reciproco rispetto e consapevolezza dei propri limiti, cooperano in vista di una tutela giurisdizionale effettiva.*

***Abstract:** The paper aims at offering some examples of the way how the anthropologist can assist the experts of the legal professions in proceedings dealing with international protection. It also emphasizes the importance of working in a team where lawyer and anthropologist, in mutual respect and awareness of their own limits, cooperate in view of an effective judicial protection.*

ESPERIENZE DI CONSULENZA ANTROPOLOGICA NEL GIUDIZIO DI PROTEZIONE INTERNAZIONALE. L'ANTROPOLOGO *ANTROPOLOGO*

di Giorgia Decarli*

SOMMARIO: 1. Fare antropologia. – 2. Applicare l'antropologia. – 3. Il “disordine” dei fatti religiosi in un distretto della Nigeria. – 4. Pascoli e terre in Mali. Procedure di aggiudicazione disfunzionali. – 5. La militanza politica dell'*uomo ordinario* in Guinea Conakry. – 6. Considerazioni conclusive.

1. Fare antropologia

Parodiando espressioni quali «avvocato antropologo»¹ o «giudice antropologo»², la formula ironica “antropologo *antropologo*” scelta per il titolo di questo contributo (e solo lì declinata esclusivamente al maschile) vuole insistere sull'esistenza, nel panorama italiano, dell'antropologa/o quale profilo specialistico ben definito³. I mestieri dell'antropologa/o e dell'avvocata/o sono straordinariamente articolati e complessi ed amalgamarne metodologie ed epistemologie rischia di condurre ad una banalizzazione di entrambe le professioni. Queste figure, infatti, hanno una differente formazione e svolgono ruoli diversi benché certamente idonei ad assistersi in vista di una tutela giurisdizionale effettiva di chi richieda protezione internazionale. Rimarcare questa distinzione potrà sembrare a molte/i un fatto ovvio ma l'esigenza di ribadire un'autonomia della professione dell'antropologa/o rispetto ad altre e di riaffermare la specificità delle sue competenze, ha senso se calata nel panorama culturale e universitario italiano dove vi è carente considerazione e scarsa consapevolezza

* Antropologa. Laureata in Diritto dei Paesi Africani e Dottoressa di Ricerca in Antropologia, Storia e Teorie della Cultura. Docente a contratto di antropologia culturale presso l'Università degli Studi di Verona (Dipartimento di Scienze Umane) e presso l'Università degli Studi di Milano Bicocca (Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione R. Massa). Coordinatrice dello Sportello Antidiscriminazioni di Trento.

1. Si veda, ad esempio, F. Di Pietro, *Avvocato antropologo: diversità culturali e difesa*, Rubrica *Diritti senza Confini*, 30 gennaio 2020.

2. Penso, in particolare, al contributo di I. Ruggiu, *Il giudice antropologo. Costituzione e tecniche di composizione dei conflitti multiculturali*, Milano, FrancoAngeli Editore, 2016 (del quale ho potuto piacevolmente discorrere in pubblico con l'autrice in occasione del Convegno intitolato *Risposte giuridiche alle migrazioni indotte dal cambiamento climatico: come costruire una società multiculturale?* tenutosi all'Università di Cagliari il 6 aprile 2007).

3. Si veda, a titolo integrativo, <https://anpia.it/professione-antropologo-limportanza-del-profilo/>.

del contributo intellettuale e delle finalità applicative delle scienze antropologiche⁴. Una lacuna che, non inaspettatamente, rischia di estendersi al sistema giudiziario italiano⁵.

Così come un antropologa/o non potrebbe definirsi altresì avvocat/a/o senza un idoneo percorso di studi, la pratica forense, l'abilitazione, la formazione costante e la cruciale esperienza dell'esercizio della professione in Tribunale (insomma senza divenire un avvocat/a/o a tutti gli effetti), così non basta all'avvocat/a/o di conoscere pochi fondamenti di antropologia, di avere una/un migrante come assistita/o, di aver svolto qualche studio indipendente o di fare uso di un test culturale, per potersi definire antropologa/o. In verità, nemmeno le/gli basta la supposta conoscenza di una pratica culturale o la vicinanza storica di un gruppo sociale, essendo la professione dell'antropologa/o ben più di questo⁶.

L'antropologia, come il diritto, è un universo vastissimo e complesso che *si apprende* e che *si fa*. La si conosce attraverso la sterminata produzione teorica ed etnografica di grandi studiosi e studiose come Tylor, Boas, Mead, Benedict, Malinowski, Mauss, Lévi-Strauss, Geertz, Amselle ed Herzfeld che hanno formato le/i professioniste/i dell'antropologia dell'ultimo secolo sul modo di conoscere e rappresentare l'*Altro*⁷ e di filosofi come Descola, Viveiros de Castro e Latour che hanno insegnato loro a riflettere sul rapporto tra cultura, politica e natura⁸. La *si fa* nel senso che l'antropologia, almeno secondo un certo modo di pensare, non è solo speculazione teorica o divulgazione bensì anche pratica etnografica. Nel suo tentativo di interpretare i processi (in)formali che intercorrono tra individui, gruppi e istituzioni, in seno a contesti simbolici situati, l'antropologa/o ricorre a strumenti peculiari di cui ha imparato a servirsi attraverso i manuali ma soprattutto attraverso l'acquisizione

4. Tema che ho già approfondito in A. Ciccozzi and G. Decarli, *Cultural Expertise in Italian Courts: Contexts, Cases, and Issues*, in *Cultural Expertise and Socio-Legal Studies, Studies in Law, Politics, and Society*, Bingley, Emerald Publishing Limited, 2019 (78), pp. 35-54.

5. *Ibidem*.

6. Le stesse considerazioni sono estendibili al/la giudice che si vede altresì attribuire presunte "abilità antropologiche" nonostante il suo posizionamento rispetto al processo e la sua formazione differiscano notevolmente da quelli dell'antropologa/o.

7. Cito solo alcune opere principali nelle loro prime edizioni. E.B. Tylor, *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, Volume 1, London, John Murray, 1871; F. Boas, *Race, Language and Culture*, New York, The Macmillan Company, 1940; M. Mead, *Coming of Age in Samoa, A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*, New York, William Morrow & Company, 1928; R. Benedict, *Patterns of Culture*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1935; C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955; B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1922; M. Mauss, *Essai sur le don*, Paris, Presses Universitaires de France 1924; C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973; J.L. Amselle, *Logique Metisses, Anthropologie de l'identite en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990; M. Herzfeld, *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*, USA, Blackwell Publishing, 2001.

8. P. Descola, *Anthropologie de la Nature, Leçon inaugurale prononcée le jeudi 29 mars 2001*, Paris, Collège de France, 2001; B. Latour, *Politiques de la nature: Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, Ed. La Découverte, 1999; E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques Cannibales, Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, Presses Universitaire de France, 2009.

di “un saper fare”. Il primo di essi consiste in ciò che Leonardo Piasere definisce il «“vivere con”, un coinvolgimento percettivo, emotivo, affettivo, oltre che cognitivo»⁹ con l’interlocutrice/ore utile a capire, prima ancora cosa pensi, “di cosa rida”: un’interiorizzazione, spesso inconscia, del suo sistema di senso che serve all’antropologa/o nell’attività ermeneutica di fatti e parole. Un’esperienza partecipativa che l’antropologa/o tenta di prolungare il più possibile per ridurre i potenziali fattori di disturbo dovuti alla sua iniziale condizione di estraneità e di accompagnare all’osservazione, dissimulata ma attenta, dei comportamenti quotidiani e delle interazioni dell’/l interlocutrice/ore con soggetti altri.

Il secondo strumento è il colloquio, non inteso come intervista bensì come conversazione nella quale l’artificialità si vuole ridotta al minimo e la libertà dell’interlocutrice/ore di esprimersi, con le sue digressioni ed esitazioni, estesa al massimo in modo che ella/egli non si senta mai sottoposta/o ad interrogatorio:

«Ci si limita alle “domande che uno si pone”, lasciando all’improvvisazione e al “mestiere” la cura di trasformarle nel corso del colloquio in “domande che uno pone”. In effetti, le domande che il ricercatore si pone sono specifiche per la sua problematica, il suo oggetto, il suo linguaggio. Non hanno pertinenza se non per il suo universo di senso. Non hanno spontaneamente senso per il suo interlocutore. Bisogna dunque trasformarle in domande che abbiano un senso per lui. È qui che il saper fare “informale” acquisito attraverso l’osservazione partecipante [...] è reinvestito [...] nella capacità di conversare sul terreno stesso dell’interlocutore, utilizzandone anche i codici»¹⁰.

L’antropologa/o, dunque, è (o è stata/o almeno sino ad un certo punto del suo percorso professionale) un etnografa/o e fa la sua scoperta sottraendosi al questionario o al test culturale e rendendosi invece quanto più familiare all’*Altro* per accedere alle sue rappresentazioni emiche del mondo e della vita in esso.

Alla sua scoperta, normalmente, segue un articolato processo di restituzione di quanto appreso e percepito *sul campo*: un processo che in alcuni casi può durare anni ed implica, da un lato, una «thick description»¹¹, uno sforzo semiotico, una pratica interpretativa dei significati attribuiti a gesti e parole, e, dall’altro, un incrocio del dato qualitativo con le memorie degli archivi storici, con le cronache mediatiche, con il dato quantitativo (se opportuno) e con la letteratura etnografica esistente. Quando ai dati etnografici, per forza

9. L. Piasere, *L’etnografia come esperienza*, in *Vivere l’etnografia*, F. Cappelletto (a cura di), Firenze, SEID Editori, 2009, p. 74.

10. J.P. Olivier de Sardan, *La politica del campo. Sulla produzione di dati in antropologia*, in *Vivere l’etnografia*, F. Cappelletto (a cura di), Firenze, SEID Editori, 2009, p. 39. Indico qui la versione tradotta in italiano da cui ho tratto la citazione.

11. C. Geertz, *op. cit.*, p. 3.

di cose locali, si aggiunge una riflessione comparativa che tenta di trarre delle conclusioni generali a livello territoriale, nazionale o globale, allora l'etnografa/o fa antropologia. L'etnografa/o non cessa di essere tale se in occasione di un'indagine l'immersione sul campo le/gli è preclusa dalle/gli interlocutrici/ori. La consapevolezza che il "non dato" sia un dato e come tale possa essere interpretato, l'esperienza etnografica pregressa, la consapevolezza di dover sempre attingere dalla realtà concreta, la capacità di cogliere ciò che provano o pensano altre/i etnografe/i per via di esperienze comuni, l'abilità comparativa, unite alla capacità di decrittare i lavori altrui e di selezionarli qualitativamente, rappresentano un terreno molto fertile per continuare a maturare analisi etnografiche e riflessioni antropologiche di grande livello.

Tutto questo non è contemplato, ad oggi, nella formazione universitaria e nella pratica forense delle/i giuriste/i italiane/i, le quali prevedono eccellenti attività formative (sia di base che caratterizzanti) legate al diritto statale ma relativamente pochi approfondimenti interdisciplinari, non sufficienti a fare dell'avvocata/o altresì un'antropologa/o. Ritengo, peraltro, che anche laddove il sistema universitario prevedesse per le/i future/i professioniste/i del diritto italiane/i una preparazione antropologica, l'importante carico di lavoro che interessa coloro le/i quali svolgono oggi le professioni legali (nella loro estrema delicatezza) sarebbe poco compatibile con il metodo di ricerca etnografico il quale può richiedere tempi molto lunghi di accesso al campo, di osservazione-partecipante, di permanenza negli archivi, di analisi e restituzione, di selezione delle fonti secondarie.

Reputo, cionondimeno, auspicabile che i fondamenti dell'antropologia culturale e giuridica entrino sempre più a far parte dei piani di studio di giurisprudenza, non solo per la straordinaria capacità delle scienze antropologiche di «decolonizzare le menti»¹² e guardare al mondo attraverso uno sguardo non etnocentrico ma soprattutto per la loro idoneità a sviluppare nelle/i future/i professioniste/i del diritto quella sensibilità culturale utile a far sì che in un particolare caso giudiziario siano persuase/i dell'utilità di avvalersi dell'assistenza di un'antropologa/o e non vogliano riservarle/gli un ruolo residuale o marginale.

2. Applicare l'antropologia

È ampiamente dimostrato, sia a livello nazionale che internazionale, che la conoscenza etnografica/antropologica è applicabile alla soluzione di problemi concreti in molteplici

12. Richiamo qui N. wa Thiong'o, *Decolonizing the Mind. The politics of language in African literature*, London, Heinemann, Studies in African Literature edition, 1986.

ambiti professionali¹³. Come tale essa può entrare altresì in giudizio laddove il diritto italiano consente al/la giudice, al/la pubblico ministero e alle parti di avvalersi delle conoscenze di esperte/i professioniste/i quando il fatto oggetto di controversia richieda particolari nozioni o esperienza¹⁴. Si tratta di un tema che ho già trattato¹⁵ e che s’inserisce in un ormai consolidato corpus di studi jus-antropologici sulla relazione tra diritto e cultura e, in particolare, sul ruolo nelle istituzioni giudiziarie della cd. *cultural expertise* «th[at] special knowledge that enables socio-legal scholars, anthropologists, or, more generally speaking, cultural mediators, the so-called “cultural brokers”, to locate and describe relevant facts in light of the particular background of the claimants, litigants or the accused person(s), and in some cases of the victim(s)»¹⁶.

Negli ultimi tre anni diverse mie consulenze sono finite sulle scrivanie di giudici italiane/i, per lo più sotto forma di relazioni scritte allegate ad impugnazioni avverso dinieghi di riconoscimento della protezione internazionale emessi da Commissioni territoriali o in primo grado. Benché io sia potenzialmente designabile anche da parte di giudici e pubblici ministeri¹⁷, sino ad ora tutti gli incarichi mi sono stati affidati dalle parti su suggerimento di avvocate/i esperte/i nel campo del diritto dell’immigrazione e tutela dello straniero. Io ritengo che ciò sia dovuto alla particolare esperienza di queste/i ultimi/e con *l’Altro qui da noi* e alla loro consapevolezza dell’esigenza di strumenti capaci di rendere accessibili i contesti socioculturali e gli orizzonti semiotici (cioè il repertorio di simboli, norme, prassi, significati e valori) che una/un ricorrente riconosce come parte della società in cui è nata/o e cresciuta/o ma da cui, ad un certo punto, è fuggita/o. E, infatti, l’antropologa/o in giudizio – come in altri ambiti – si adopera per comprendere (ovvero per rendere intelligibile) il senso dell’agire culturale e tradurlo (dal latino *traducere*, cioè trasportarne le logiche interne) in un linguaggio familiare ad altre/i. Ciò non fa di lei o di lui un individuo dai super-poteri né la/il sola/o legittimata/o alla traduzione delle culture ma il suo voler ricercare – quale esercizio professionale e attraverso una pratica totale quale

13. Si vedano, tra gli altri, A. Colajanni, *Una difficile “sfida” per l’antropologia applicativa*, *Antropologia Pubblica*, 2016 (2), p. 1-26; I. Severi, *Quick and dirty. Antropologia pubblica, applicata e professionale*, Firenze, Ed.it.Press, 2019; F. Declich, (a cura di), *Il mestiere dell’antropologo: esperienze di consulenza tra istituzioni e cooperazione allo sviluppo*, Roma, Carocci Ed, 2012; M.L. Baba, *Theories of practice in anthropology: a critical appraisal*, *NAPA Bulletin*, 2000 (18), pp. 17-44; R. Borofsky, *L’antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi, 2000; S. Pink, (a cura di), *Applications of Anthropology, Professional Anthropology in the Twenty-first Century*, New York, Oxford, Berghahn Books, 2007.

14. La sua applicabilità nel campo giudiziario italiano segue quanto generalmente stabilito per il ricorso a consulenti e periti dagli articoli 61-64 e 191-201 del codice di procedura civile e dagli articoli 225-233, 359, 360, 501, 502 e 510 del codice di procedura penale.

15. Per un approfondimento rimando a A. Ciccozzi and G. Decarli, *op. cit.*

16. L. Holden, *Cultural expertise and litigation. Patterns conflicts, narratives*, New York, Routledge, 2011, p. 2.

17. A tal fine sono anche iscritta nei registri dei consulenti e dei periti del Tribunale di Trento.

l'etnografia – una conoscenza capace di cogliere il punto di vista dell'*Altro*, il suo rapporto con la vita e la sua visione del suo mondo, la/lo pone in una posizione privilegiata.

Rientrando le mie relazioni nell'ambito della *cultural expertise* e non della *cultural defense*¹⁸ nell'adempire ai miei incarichi, sino ad ora, ho rispettato un dovere di coadiuvare assistite/i e avvocate/i attraverso un approccio oggettivo che consenta successivamente al/la giudice di esprimersi sulla plausibilità o pertinenza delle vicende narrate. Con «oggettivo» non intendo neutrale – la neutralità è sempre finzione laddove sono coinvolti degli esseri umani agenti¹⁹ – bensì non *engagé* e il più altamente scientifico. A questo riguardo, ho prodotto le mie relazioni principalmente sulla base di saperi acquisiti attraverso esperienze in loco e tra le comunità trapiantate in Italia, testimonianze di altre/i migranti e dettagliate raccolte e comparazioni di fonti di secondo grado: elementi, questi, tutti ugualmente utili nella comprensione e traduzione dei contesti di provenienza e dei sistemi di senso in cui possono collocarsi le storie personali di uomini e donne ordinari che, talvolta, conducono le loro esistenze in aree relativamente remote o poco conosciute del mondo.

È implicito che, ancorché i contesti di provenienza o gli scenari culturali delle/i ricorrenti possano talvolta apparire assonanti e talune cornici analitiche offerte dall'antropologia possano riproporsi qua e là, ciascuna attività di consulenza, formale o informale, è nondimeno singolare poiché il vissuto di ogni ricorrente (come quello di ogni essere umano) è inedito e il suo legame emotivo e ideologico con un dato contesto o un repertorio di significati e valori può variare rispetto a quello di altre/i e modificarsi nel corso del tempo.

Lo spazio circoscritto di un articolo non mi consente di riportare quanto prodotto sino ad oggi. Ritengo utile, tuttavia, presentare degli ampi estratti di alcune mie relazioni per dare un senso concreto (e non esaustivo) dei modi in cui un'antropologa/o può applicare le proprie conoscenze in giudizio e, in particolare, nei giudizi di protezione internazionale²⁰. Per ragioni di privacy i nomi dei ricorrenti (tre uomini) saranno omessi e sostituiti con iniziali di fantasia e così i nomi delle località di provenienza.

18. È forte la tendenza a confondere le due cose (si veda, L. Holden, *op. cit.*) ma, normalmente, all'antropologa/o coinvolta/o come *esperta/o culturale* (in qualità consulente o perito, o anche solo informalmente) non si chiedono argomentazioni difensive e, infatti, tutti le/gli attrici/ori legali in un processo possono servirsi delle sue competenze.

19. C. Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press, 1989.

20. I testi sono stati in parte compendati, adeguati (si vedrà) alle esigenze narrative e qua e là integrati nei riferimenti bibliografici (per ragioni editoriali) ma restano assolutamente identici nella sostanza. Gli originali di queste ed altre relazioni confluiranno, in forma totalmente anonimizzata e insieme ai contributi di molte/i esperte/i in Europa, nel database CULTEXP, prodotto primario di EURO-EXPERT, progetto diretto da Livia Holden e finanziato dallo European Research Council.

3. Il “disordine” dei fatti religiosi in un distretto della Nigeria²¹

La prima delle relazioni riguarda un caso recente relativo al Sig. E.H.T. fuggito dalla Nigeria a causa di pericolose minacce subite in seguito alla sua decisione di non subentrare al padre nella carica di *Evel Ekowba* (o *Chief Priest*) trasmessa nella sua famiglia, in via patrilineare, da almeno tre generazioni. Stando al Sig. E.H.T., assecondare la volontà del padre avrebbe comportato per lui l’obbligo di rinunciare al proprio sacerdozio presso la *God’s Heritage Outreach Mission* e lo avrebbe costretto ad aderire a regole non condivise e a svolgere pratiche rituali e sacrifici contrari alla sua religione. Il suo rifiuto di accettare la prescrizione religiosa vigente nella sua famiglia, tuttavia, avrebbe comportato una grave violazione dell’ordine costituito con conseguente ostracismo da parte della popolazione locale e, soprattutto, il rischio di incorrere in violenze mortali esercitate dal padre o dai suoi emissari. La polizia, cui il Sig. E.H.T. si è rivolto, non avrebbe verificato la reale sussistenza e illiceità dei fatti rappresentati sul presupposto che essi ricadono nell’ambito privatistico-familiare. Al momento, la permanenza del Sig. E.H.T. fuori dalla Nigeria si configurerebbe, da un lato, quale esito di una fuga conseguita alla situazione di grave pericolo e alla fragilità della tutela istituzionale, dall’altro quale stato di elusione indotto dal padre, il quale dopo la sua sparizione gli ha intimato di non tornare mai più.

La storia del ricorrente è parsa pertinente con le iniziali conoscenze dell’esperta e con le successive ricerche da lei condotte sul contesto sacro-religioso nigeriano relativamente al quale ha svolto la relazione, soffermandosi (data la sterminatezza del tema) solo sugli elementi maggiormente rilevanti per il caso specifico e collegandoli, all’occorrenza, a brevi estratti di narrazioni del ricorrente così come emerse nelle conversazioni e negli scambi epistolari intercorsi in un lasso di tempo di circa tre mesi.

La relazione non tergiversa sulle informazioni relative alla provenienza e all’appartenenza etnica del ricorrente (il gruppo Agbo verosimilmente apparentato con la società Igbo)²² reputate assodate, per concentrarsi subito sull’elemento più denso e

21. Questa relazione è stata l’esito di un lavoro protrattosi per circa tre mesi consistito in colloqui con il ricorrente, scambi epistolari con il medesimo e (come parte del mio personale approccio alla consulenza) in una ricerca e selezione bibliografica ad ulteriore sostegno delle mie esegesi e intuizioni. Data la padronanza dell’inglese (solo saltuariamente alternato ad espressioni in *Nigerian pidgin* di cui ho una conoscenza superficiale) la comunicazione tra me e il ricorrente non ha necessitato di alcuna mediazione linguistica. Il ricorso a qualche scambio epistolare si è invece reso opportuno nei periodi di *lockdown* imposti dalla pandemia da Covid-19 durante i quali non ho voluto sospendere la nostra interazione. Talune sue considerazioni scritte, riportate testualmente nel report, presentano delle imprecisioni ortografiche che ho ritenuto di non correggere nel rispetto delle norme di citazione. A distanza di un mese e mezzo dalla consegna della relazione (e ancora in attesa di conoscere l’esito del processo) io e il ricorrente siamo in contatto e quando possibile partecipo alle attività e celebrazioni della comunità nigeriana locale di cui egli è il Pastore.

22. Più ipotesi sembrano condurre alla medesima conclusione. Da un lato, questo tipo di relazione potrebbe riflettersi nella lingua *igbo* dove la parola *agbo*, tra i suoi significati, contempla «discendente, familiare, lignaggio» (si veda, K. Williamson, *Dictionary of Onìchà Igbo* [1972], Benin City, Ethiope Press, revised and expanded version, 2006).

complesso della sua storia, ovvero la religione. La storia del Sig. E.H.T. si è da subito situata in un panorama familiare alle/gli etnografe/i studiose/i delle società africane, dove il legame tra i vivi e i defunti – o tra i vivi e tutti gli altri possibili elementi del complesso universo spirituale – emerge con grande forza e dove azioni individuali e collettive, private e pubbliche, rivelano un legame profondo e (più o meno) diretto con il sacro.

Tale scenario è complesso. Benché in esso ciascun individuo, gruppo o Stato concepisca la propria appartenenza religiosa in modo esclusivo, identificandosi precisamente come cristiano (evangelico o cattolico), mussulmano o adepto delle religioni indigene, taluni elementi distintivi di ogni modello religioso possono ravvisarsi anche in ambiti di un altro²³. Per questo, molti fatti religiosi che si manifestano in Africa devono essere pensati in modo alquanto “disordinato” e non rispondono alle logiche binarie prevalenti nel pensiero Occidentale (es. religioni monoteiste vs. religioni politeiste o religione cristiana vs. religione pagana o sacralità/scienza vs. magia/superstizione/stregoneria)²⁴. Ciò porta ad affermare che (i) le religioni indigene dell’Africa (superficialmente descritte come “pagane”), pur mantenendo delle specificità, non sono esattamente il contrario del cristianesimo e (ii) quest’ultimo, come dimostra la sterminata produzione letteraria sulla teologia africana, è tutt’altro che una religione dai caratteri universali²⁵. Nel continente, infatti, oggi si identificano almeno tre grandi tendenze dell’identità cristiana frutto di differenti processi di inculturazione del cristianesimo e dell’esperienza di contatto con l’europeo – una teologia critica, una teologia della liberazione ed una teologia nera – a loro volta legate ad un’immensa varietà di liturgie (rituali, cerimonie, formule di culto)²⁶. Questo quadro analitico può prestarsi ad una lettura della storia del Sig. E.H.T. e del complesso universo religioso in cui essa si colloca.

Durante gli studi in legge egli ha abbracciato la *God’s Heritage Outreach Mission*, una Chiesa pentecostale annoverata nella *Christ Gospel Church*²⁷, poco nota nello scenario cristiano italiano eppure importante in quello nigeriano e in quello delle comunità nigeriane trapiantate altrove, per la sua capacità di rispondere alle istanze di modernità meglio di

Dall’altro, e più in genere, Agbo e Igbo sarebbero accomunati dal fatto di parlare una stessa lingua (*lagbo*) della famiglia linguistica bantu. Essi, inoltre, sarebbero legati da una relazione di contiguità: insieme ai Bahumono formano un gruppo il cui nome indica la macro-comunità che popola la *Abi Local Government Area of Central Cross River State* (dove A sta per Agbo, B per Bahumono ed I per Igbo).

23. Si veda, V. Petrarca, *Pagani e cristiani nell’Africa nera*, Palermo, Sallerio Editore, 2000.

24. *Ibidem*.

25. Si veda, J.F. Bayart, *Africa in the world: a history of extraversion*, in *African Affairs*, 2000 (99), pp. 217-267, che riconosce, infatti, la capacità delle/gli africane/i di impossessarsi di ciò che viene dall’esterno attivamente e di riformarne/risignificarne pratiche ed idee. Ciò è valso anche per il Cristianesimo.

26. Per una riflessione approfondita e indicazioni sui molti contributi relativi al tema rimando ancora a V. Petrarca, *op. cit.*

27. A sua volta inclusa nella NEMA (Nigerian Evangelical Missions Association).

quanto facciano le altre Chiese. Stando a Marshall nel pentecostalismo nigeriano il linguaggio – inteso come l’atto performativo del predicare, del pregare pubblicamente il nome di Gesù e del testimoniare – rappresenta il modo di fare le cose e riflette la cd. *Word of Faith* ovvero una delle principali dimensioni della Chiesa pentecostale in genere²⁸. A ciò si riferisce il Sig. E.H.T. quando, descrivendo la propria religione, parla di «do the will of God by speaking the truth...» e relativamente al suo ruolo di Pastore afferma: «I have many principles but just this. It is to promote and spread the knowledge of the Gospel message and of Christ».

Il *Gospel massage* richiama un secondo importante elemento del pentecostalismo cioè quello del perdono dal peccato, la liberazione o *deliverance* (cui lo stesso Sig. E.H.T. si rifà spesso con espressioni come «...come out from sin»). Quest’ultima è particolarmente sentita in Africa – e nelle comunità trapiantate altrove – per via dell’assonanza con molti culti indigeni. In ambo due questi universi religiosi, infatti, la malattia, la sciagura e la malasorte sono punizioni inflitte da spiriti occulti il cui cosmo è disturbato dal peccato umano. Nel caso del pentecostalismo essi devono essere affrontati (grazie all’aiuto dello Spirito Santo) mentre nel caso delle religioni indigene essi devono essere quietati (attraverso rituali e sacrifici).

Le analisi più attente, in verità, rivelano che tra queste religioni vi è più di qualche assonanza. Malgrado si percepiscano e descrivano in modo esclusivo quando non antitetico, esse sono interdipendenti²⁹. Stando a Meyer il cristianesimo non sarebbe una mera alternativa alle religioni indigene ma esisterebbe proprio perché esistono queste ultime: i demoni da esse invocati, infatti, vanno combattuti attraverso le armi cristiane non perché frutto di superstizioni infondate ma, al contrario, perché realtà provate estremamente pericolose da cui è necessario salvarsi³⁰. Per questo motivo il pentecostalismo può allontanare (e di fatto ha allontanato)³¹ molti giovani Pastori dai loro villaggi: il desiderio

28. R. Marshall, *Political spiritualities: the Pentecostal revolution in Nigeria*, Chicago Ill, University of Chicago Press, 2009.

29. Sul tema si vedano i contributi di autori come J. Comaroff and J.L. Comaroff, *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1991; B. Meyer, *Translating the Devil: religion and modernity among the Ewe in Ghana*, Edinburg, Edinburg University Press for the International African Institute, 1999.

30. B. Meyer, *op. cit.* La cd. *spiritual warfare* – si veda, J.M. Stritecky, *Israel, America, and the Ancestors: Narratives of Spiritual Warfare in a Pentecostal Denomination in Solomon Islands*, *Journal of Ritual Studies*, 2001 (15), pp. 62-78 – è un terzo caposaldo della religione pentecostale e si combatte contro tutte le forze che affliggono l’esistenza dell’individuo, dai governi militari ai demoni della tradizione che agiscono servendosi della cultura locale, ovvero delle religioni indigene (si veda, ad esempio, J. Comaroff and J.L. Comaroff, *Modernity and its malcontents: ritual and power in postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1993; B. Meyer, *op. cit.*).

31. Si veda, ad esempio, R.A. Van Dijk, *Young puritan preachers in post-independence Malawi*, Africa, 1992, (62), pp. 159-181.

di realizzazione individuale incoraggiato dal *Faith Gospel* (o Vangelo della Prosperità)³² unito alla crociata contro i demoni indigeni può determinare una censura, anche violenta, con la famiglia nativa.

Nel caso specifico, tuttavia, l'allontanamento del ricorrente dalla famiglia si lega *anche* ad una paura tangibile verso il padre, ovvero verso (i) colui il quale verosimilmente detiene maggiore autorità in seno al nucleo familiare per via dell'età, del genere e dello *status* sociale; (ii) colui il quale, in qualità di *Evel Ekowba* della religione indigena *Ekowba ju-ju* ricopre un ruolo di grande potere nella comunità estesa dei vivi e dei *living dead*, precedentemente svolto dal nonno paterno e trasmesso al Sig. E.H.T. in via patrilineare (ciò che fa della sua famiglia un'entità molto influente in ambito spirituale, medico, giuridico e politico).

La percentuale di religioni indigene esistenti in Nigeria si aggira intorno al 1,5% ma la loro varietà resta molto elevata e la loro dettagliata conoscenza è preclusa non solo alla/o studiosa/o ma anche alla popolazione locale poiché contrassegnata da un elevato grado di segretezza accessibile soltanto a capi, *priests*, sacerdotesse, pastori, *medicine-(wo)men*, *practitioners* e funzionari(e) sacri/e, una volta superati specifici rituali, pronunciati giuramenti di fedeltà e assunti ufficialmente i loro ruoli. Relativamente a situazioni analoghe alcuni studiosi hanno parlato di un «secondo mondo» nel mondo esistente³³. Esperte/i di differenti discipline hanno tentato di sconfinare nelle sfere occulte di tali universi religiosi senza mai riuscirci completamente ma potendo constatare con certezza che (i) sono popolati da una molteplicità di entità divine (incarnate in esseri umani, in defunti, in essenze legate al mondo naturale) cui il creatore supremo avrebbe devoluto parte dei suoi poteri, e che (ii) il segreto ne rappresenta un elemento cruciale.

Il fenomeno della segretezza ricorre a tutti i livelli della vita umana e così nelle religioni indigene a dispetto dello strettissimo legame che normalmente lega i membri di uno stesso clan o villaggio, e nonostante la comunicazione tra tali individui occupi uno spazio rilevante. Dagli studi etnografici emerge che, pur mantenendo ciascuna religione indigena delle specificità, in varie società dell'Africa occidentale il segreto si profila soprattutto in alcuni luoghi sacri e negli spazi di operatività di talune figure spirituali (i *Chief Priests*, i *medicine-men* e i capi delle società segrete come, ad esempio, i *War Chiefs*) due delle quali sono centrali nella storia del Sig. E.H.T. per via del suo rapporto di discendenza diretta dal padre che le incarna. Ciò può spiegare ragionevolmente perché egli abbia più volte ribadito di non

32. Il quale promuove il benessere e la ricchezza individuali nonché l'impresa religiosa purché realizzati nel rispetto delle regole morali.

33. Si vedano, ad esempio, G. Simmel, *Secrecy and secret societies*, in *The sociology of George Simmel*, trad. a cura di K. H. Wolff, New York, The Free Press, 1950; H. Webster, *Primitive secret societies. A study in early politics and religions*, New York, The Macmillan Company, 1908.

(poter) conoscere aspetti dettagliati delle pratiche del padre (salvo quelle che lo hanno riguardato direttamente) poiché «you can't know about it until you become one of them»³⁴.

Il ricorrente attribuisce al padre il ruolo di *Eval/Evel* (spelling incerto). Nei vocabolari consultati il termine non compare ma ricorre in almeno un contributo antropologico sugli *agbo* di Itigidi per indicare il ruolo di capo e, in particolare, di capo religioso³⁵. Lo stesso ricorrente traduce la parola con *Chief Priest* e associa la persona dell'*Eval* ad uno *shrine* ovvero ad un tempio sul cui altare, per quanto gli è dato sapere, lui – e lui soltanto³⁶ – versa il sangue sacrificale. Stando alle conoscenze dell'esperta e alla letteratura antropologica, nel contesto nigeriano (e non solo) il *Chief Priest* svolge un ruolo di prestigio, comando e supervisione su altri/e funzionari(e), malgrado tutti dipendano da colui il quale personifica il mondo sacro e agisce in suo nome. Il Sig. E.H.T. non sa indicare il nome di costui in relazione all'*Ekowba ju-ju*, sostenendo che questa informazione sia preclusa a coloro i quali non ricoprono una funzione sacra o non siano devoti iniziati al culto. E, infatti, per gli specialisti del sacro e soprattutto per coloro i quali ricoprono ruoli gerarchici elevati possono valere rigidissime norme antisociali che impediscono loro di apparire in pubblico e vietano a chiunque non abbia giurato loro fedeltà di pronunciarne il nome e riferirsi ad essi nelle più semplici azioni quotidiane. Il ricorrente cita, a mo' di esempio, almeno un evento (di cui vi è notizia in letteratura) in cui l'*Eval* non può mostrarsi pubblicamente (o lo fa solo in un giorno prestabilito, dedicato all'apparizione dei funzionari sacri) ovvero quello del *Edele Aji*, un festival dal valore sociale, religioso ed economico celebrato nel dicembre di ogni anno ad I. – città di provenienza del Sig. E.H.T.³⁷. Durante il periodo del festival, l'*Eval* prenderebbe cionondimeno parte ai rituali nascosti ad esso associati come, ad esempio, il sacrificio dell'ariete bianco e i sacrifici umani che avverrebbero nel tempio ogni 1° gennaio «meant to please the gos of Ekowba [...] The kind of celebration, they say, gives them hope because it is there for father's religion» (tema su cui la relazione tornerà oltre).

La letteratura antropologica sui *Chief Priests* in Nigeria è disorganica e difficilmente sintetizzabile. La relazione informa però su alcuni aspetti assodati di questa peculiare figura. Egli è scelto dalle divinità e il suo ruolo, normalmente, è trasmesso in via patrilineare. È responsabile di un tempio e agisce in qualità di mediatore o intermediario tra gli esseri umani e quelli non umani, interpretando i messaggi di questi ultimi per lo più attraverso la manipolazione di elementi naturali. In tal senso, egli agisce in molteplici qualità ma gode, comprensibilmente, di poteri eccezionali per via della sua capacità di comunicare con gli

34. «This is the one I know but there are orders I don't know until I become the member of shrine».

35. C.S. Ecoma and L.E. Ecoma, *Edele Festival of The Itigidi People of Cross River State and its Impact*, *International Journal of Asian Social Science*, 2013 (3), pp. 1781-1792.

36. «Without him nobody will do it».

37. «As an Eval, yes, in Edele festival only when the sacrifices is taking place, but he doesn't go out, he stays in the house, people doesn't see him any how».

oracoli e le divinità che pervadono la cosmologia e lo spazio fisico di molte società nigeriane, tra cui gli Igbo. Le abilità del *Chief Priest* spaziano dalla divinazione, all'amministrazione della giustizia parallela allo Stato (aspetti analizzati nella consulenza) e i suoi rituali assumono una varietà di significati (garantire benessere, successo, microcredito, pace e protezione; punire; ristabilire equilibri spezzati riconciliando le relazioni tra i vivi e quelle tra i mondi visibile ed invisibile, quando turbate dal disordine). Nelle sue pratiche rituali egli si serve di specifiche figure, elementi (in)organici, ingredienti, contenitori e utensili che, malgrado il loro significato simbolico resti segreto, contribuiscono evidentemente alla manifestazione del sacro.

In talune circostanze egli agisce altresì in qualità di guaritore in senso lato. Anche stando a quanto riferito dal Sig. E.H.T. l'*Eval* può ritenersi una figura in cui confluiscono, tra gli altri, i poteri del *medicine-man* o *ju-ju man*: «Every spiritual leader is a medicine man. My father is a spiritual religion leader and a big medicine man». Le abilità di quest'ultimo vanno dalla capacità di preparare decotti e balsami per curare i devoti ad una profonda conoscenza degli spiriti delle streghe con cui interagisce per comprendere le cause del male. Si tratta di una situazione già osservata in antropologia nonché nel più specifico contesto nigeriano (a partire dagli anni Settanta almeno)³⁸. Le abilità comunicative con il mondo invisibile possono rendere accessibili ad un *Chief Priest* anche i rimedi della medicina cd. tradizionale che in Nigeria (come altrove) prospera per via della sua accessibilità, della sua efficacia³⁹ e per il valore culturale che conserva in molte comunità: già a metà degli anni Settanta, gli esperti di antropologia medica spiegavano che i tipi di cura esistenti in una particolare società e le azioni curative in cui si inseriscono derivano dalle eziologie riconosciute, ovvero dalle scienze che indagano le cause dei fenomeni⁴⁰. Laddove opera il *medicine-man* (ad es, in molte comunità Igbo della Nigeria) le pratiche mediche e le terapie vanno oltre la farmacologia poiché la malattia e l'infermità sono ricondotte alla malevolenza o alle cattive azioni di un individuo verso un altro e alle conseguenti reazioni di spiriti e divinità. L'attività di diagnosi del *medicine-man*, pertanto, è meta-clinica e la cura non richiede soltanto un intervento di natura terapeutica ma altresì che la causa sociale del problema sia rintracciata, sradicata e punita. Consultando gli oracoli e gli antenati, il *medicine-man* non apprende solo quali piante medicinali siano utili a curare il corpo bensì quali siano le cause della malattia al di là della sua dimensione somatica, ad esempio un

38. Si veda, ad esempio, il caso della religione indigena degli Edo della Nigeria, osservata da M.R. Welton, *Belief and ritual in the Edo traditional religion*, Thesys, Department of Anthropology and Sociology, University of British Columbia, Vancouver, 1969.

39. È riconosciuta dalla WHO come in grado di diagnosticare e prevenire malattie (si veda, World Health Organization, *Traditional Medicine*, Facts sheet, 2003, No. 134).

40. Si veda, ad esempio, G.M. Foster, *Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems*, *American Anthropologist*, 1976 (78), pp. 773-782.

torto, un furto, un inganno inflitto a terzi cui è opportuno porre rimedio per ristabilire l'equilibrio sociale e cosmologico. Alla luce dell'importanza attribuita alla sfera dell'invisibile e al potere del *medicine-man*, è verosimile che le indicazioni di quest'ultimo siano difficilmente messe in discussione (anche laddove, in cambio della guarigione, sia richiesto il più penoso dei sacrifici). La sua figura, tuttavia, può risultare ambigua. Infatti, la conoscenza e il controllo di una varietà di piante e materiali organici messi a disposizione dal vasto ambiente naturale, uniti al potere di un rituale, nelle mani di un *medicine-man* possono servire anche scopi maligni come vendicare, ricattare, ferire o uccidere (si vedano, tra gli altri, noti casi di tratta di donne). Questo potrebbe spiegare l'accezione negativa con la quale il Sig. E.H.T. si riferisce al padre quale *medicine-man* e la sua non esitazione nell'attribuirgli una capacità di "far ammalare"⁴¹ rispetto alla quale nessuno ha il coraggio di interferire⁴².

Il ricorrente colloca la figura dell'*Eval* (anche con specifico riferimento al padre) in uno *shrine* e riconduce alle sue pratiche quella del sacrificio. Nella letteratura antropologica lo *shrine* (tempio o santuario) serve una molteplicità di fini e rappresenta uno scenario complesso, a prescindere dalle varietà architettoniche. Wunenburger lo descrive soprattutto come un «set of subjective experiences of the person who, during particularly intense emotional states, exaltation or fear, becomes aware of being connected to suprasensible realities and of being dependent on an all-embracing presence who exceeds them»⁴³. Come altrove, anche in Nigeria le attività svolte nei templi sono connaturate al complesso panorama culturale in cui essi si collocano, ovvero in seno ad un patto con il mondo invisibile il cui mistero spesso infonde particolare timore o soggezione. In questi peculiari luoghi sacri, attraverso l'azione del *Chief Priest* e dei/lle suoi/sue funzionari(e), s'instaura una comunicazione con il mondo invisibile nella quale lingue, oggetti, vestiario e azioni veicolano significati che vanno ben oltre le loro proprietà tangibili e la mera utilità.

In anni recenti, alcuni *shrines* nigeriani sono stati oggetto di grande attenzione da parte dei mezzi di comunicazione locali in quanto presumibili dimore di cd. *ritual killings*, un'espressione spesso usata per riferirsi ad uccisioni perpetrare in cerca di potere spirituale. Nella relazione sono analizzati taluni articoli risalenti al 2014 e 2015 riguardanti un tempio di Okija in Igboland (meglio noto come *The Home of Ogwugwu Akpu*), le cui attività segrete hanno prosperato fino al 2004 quando un'irruzione della polizia ha rinvenuto dozzine di crani e corpi senza vita, taluni smembrati, alcuni dentro bare, altri sul pavimento⁴⁴. Non è

41. «I was affiliated with blindness and sickness and rashers all over my body and hotness all over my body».

42. «I was taking from one place to another tenement [...] the[y] refuse[d] taking me to the hospital and church because everybody was afraid the[y] will come to the hospital and kill me before someone help me out from my village to served my life...».

43. J.-J. Wunenburger, *Le sacré*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Que-saisje?, 2013.

44. La polizia parlò di 83 cadaveri (di cui 63 decapitati) e 20 crani.

dimostrato che le morti siano avvenute in situ ma pare che esse – imputate ai poteri dell’*Ogwugwu* – fossero previste dai *Priests* e che, al loro sopraggiungere, questi chiedessero che i cadaveri fossero riesumati e portati al tempio per poi essere spostati e abbandonati nella foresta del *Ogwugwu*.

I sacrifici umani sono stati criminalizzati dal Codice Penale nigeriano del 1990 (Sec. 329) ma è possibile (o verosimile) che, data la loro importanza in talune comunità particolarmente legate alle religioni indigene, essi non si siano mai estinti e siano più semplicemente passati ad uno stato di clandestinità (così come altre pratiche osservate in antropologia). Le ragioni del recente affiorare in superficie dei *ritual killings* in alcune città della Nigeria non sono ancora del tutto chiare: mentre taluni lo attribuiscono ad un peggioramento delle condizioni socioeconomiche in cui versa ampia parte della popolazione nigeriana, che vi farebbe ricorso in cerca di ricchezza⁴⁵, altri lo riconducono proprio alla comune forte credenza nei *living dead*, nelle divinità e, in genere, in uno scenario sacro-culturale che può dare senso ed efficacia ai sacrifici rituali (anche quelli che coinvolgono parti di corpi umani)⁴⁶. In questa seconda corrente potrebbero collocarsi le dichiarazioni espresse, allo scoppio del «caso Okjia», dal defunto leader politico del Biafra Chukwuemeka Ojukwu il quale, condannando la pratica di chi usa i templi a tali scopi⁴⁷, non ha mancato di segnalare altre simili situazioni sul territorio. Le scomparse e le morti che le attuali cronache locali nigeriane riconducono a sacrifici rituali⁴⁸, quindi, non si legherebbero ad un fatto nuovo bensì ad un fenomeno che si sta semmai intensificando ed ha oggi maggiore risonanza mediatica anche grazie alle nuove tecnologie, ma relativamente a cui sembrano scarseggiare le azioni penali⁴⁹.

I sacrifici umani, in effetti, non sono precisamente una novità in Nigeria e risalgono già al periodo precoloniale quando animali ed esseri umani erano offerti alle divinità sotto forma di divinazione, pagamenti di debiti e punizioni per condotte disonorevoli⁵⁰, a patto che il rituale non fosse mai un’azione privata bensì eseguito da coloro i quali possedevano il potere

45. Si veda, ad esempio, A.O. Melvin and T. Ayotunde, *Spirituality in cybercrime (Yahoo Yahoo) activities among youths in south west Nigeria*, in *Youth Culture and Net Culture: Online Social Practices*, E. Dunkels, G. M. Franber, C. Hallgren (a cura di), Pennsylvania, IGI Global, 2011, pp. 357-380.

46. Si veda, ad esempio, C.O. Jegede, *African indigenous religious rituals and magic in Ibadan politics: Issues for the democratization process in Nigeria*, *International Journal of Sociology and Anthropology*, 2014 (6), pp. 42-48; F.B. Okeshola and A.K. Adeta, *The nature, causes and consequences of cybercrime in tertiary institutions in Zaria - Kaduna State, Nigeria*, *American International Journal of Contemporary Research*, 2013 (3), pp. 98-114.

47. Stando alle perquisizioni, nel tempio furono rinvenuti anche dieci registri contenenti nomi di potenti politici e uomini d'affari patrocinanti il tempio in cambio di potere e prosperità.

48. Attualmente, mancano delle stime precise sui *ritual killings* in Nigeria a causa dell’assenza di un sistema di raccolta dati e di ricerche accademiche recenti. Le cronache parlano, tuttavia, di cifre allarmanti.

49. Ciò è confermato anche da molteplici rapporti tra cui quelli dell’*Immigration and Refugee Board of Canada*.

50. Si vedano, ad esempio, H.L. Moore and T. Sanders, *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, London, Routledge, 2003; J.M. Awolalu, *Yoruba Beliefs and Sacrificial Rites*, Essex, Longman, 1979.

di mediare con le divinità. Essi, inoltre, possono inserirsi in una più ampia cornice nota soprattutto all'antropologia giuridica. Nonostante la Nigeria sia una Repubblica federale dotata di costituzione e diritto scritto, e nonostante già dalla fine degli anni Novanta abbia adottato un sistema di elezioni democratiche, il ruolo straordinariamente significativo giocato dalle istituzioni informali in questioni politiche, giuridiche e sociali, a tutti i livelli della società, è documentato. Dai tempi coloniali sino ad oggi, in assenza di autorità locali capaci di garantirsi il pieno rispetto della popolazione, i templi e i loro *Priests* (proprio attraverso il loro potere di infliggere la morte o garantire la vita e la pace) hanno esercitato – talvolta ufficialmente in regime di *Indirect Rule*, talaltra clandestinamente – funzioni che il sistema percepito come “non-indigeno” pare non essere in grado di inglobare e lo hanno fatto servendosi di una varietà di mezzi tra cui, verosimilmente, anche pratiche e rituali legati ai corpi umani.

Non è dato sapere se il padre del Sig. E.H.T. sia mai stato direttamente coinvolto nei fatti di Okija ma il ricorrente racconta (in assenza di sollecitazioni sui fatti del 2004 da parte dell'esperta) che il tempio del *Eval Ekowba* ha spesso collaborato, attraverso inviti reciproci a cerimonie sacrificali, con i *Chiefs* dei templi di Okija la cui reputazione come “dispensatori” di giustizia è nota e quella di *ritual-killers*, alla luce di quanto esposto, è se non altro possibile. In relazione ai sacrifici praticati dall'*Eval Ekowba*, il Sig. E.H.T. parla di vittime animali e umane, e riconduce proprio a questa capacità del padre («the alter of human being blood sacrifice 100%») l'enorme potere attribuito dalla comunità alla sua famiglia. È verosimile che i dettagli sui significati e la simbologia dei sacrifici praticati dal padre siano preclusi al ricorrente non essendo questi un devoto del culto *Ekowba*. Nel suo racconto, cionondimeno, egli richiama ripetutamente due elementi significativi: il fatto che il padre abbia sacrificato o usato per fini sacrificali il corpo defunto del primo figlio⁵¹ e la certezza che, qualora egli fosse subentrato nel ruolo del padre, avrebbe dovuto compiere il medesimo gesto⁵². Una componente essenziale del rituale sacrificale è l'identificazione di un particolare (s)oggetto che diviene un simbolo sacro attraverso un processo di santificazione⁵³. L'oggetto del sacrificio, normalmente, dipende dai significati e i fini di quest'ultimo (che richiedono di essere studiati in relazione alla specifica comunità in seno a cui esso si svolge) ma, stando alle testimonianze, sovente deve trattarsi di qualcosa o qualcuno dal valore simbolico o verso cui esiste un legame profondo. La relazione si sofferma sul tema del sacrificio e della violenza rituale (qui ommesso per ragioni di spazio) non tralasciando che la letteratura sui sacrifici

51. «We are three, the first one die when he was 4 years old I don't know him my mother told me my father use him for the sacrifices before I was born to replace my brother so that I will be the ju-ju prist».

52. «Then I will use my first son also for the sacrifices».

53. Si veda, ad esempio, J.L. Fontaine, *Ritual Murder?* London, OAC Press Interventions Series #3, London School of Economics, 2011.

umani nella sfera religiosa riporta tanto trasformazioni di quest'ultimi in sacrifici animali quanto il contrario, e non rimanda soltanto ad epoche storiche passate: sono documentati casi contemporanei come il sopraccitato *ritual killing* (o *money-ritual sacrifice*) praticato in Nigeria per garantire ricchezza e fortuna⁵⁴ o il *child sacrifice* praticato in Uganda (e non solo) nella realizzazione di progetti ambiziosi come la costruzione di imprese commerciali⁵⁵. Già negli anni Novanta, l'antropologia ha messo in luce la duplice capacità dei sacrifici di porsi a metà tra l'obbligazione sacra che non può essere sottovalutata, pena incorrere in gravi azzardi, e l'atto criminale cui si ricollegano pericoli di eguale gravità⁵⁶.

Come emerge da quanto sopra, le affermazioni del Sig. E.H.T. riguardo questi episodi personali si collocano in una cornice plausibile sotto l'aspetto antropologico, così come il racconto dell'uccisione della moglie che il ricorrente attribuisce al padre ma che potrebbe porsi al di fuori della sfera sacrificale configurandosi alla stregua di una vendetta attuata da un uomo molto potente la cui autorità è stata sfidata insieme all'ordine sacrale e sociopolitico costituito.

Relativamente alle aggressioni e malefici ordinati dal padre a danno del Sig. E.H.T., che avrebbero causato a quest'ultimo cecità temporanea, eruzioni cutanee e un forte malessere, egli chiarisce di aver denunciato i fatti alla polizia senza, tuttavia, aver trovato aiuto. Questo pare verosimile per almeno due motivi. Da un lato è concepibile che la polizia non abbia voluto interferire nelle questioni familiari di un *Eval Ekowba* per il timore delle possibili conseguenze derivanti dall'addentrarsi nelle zone grigie a cavallo tra mondo visibile e invisibile (ciò si ricollega a quanto già osservato sopra sul potere delle istituzioni informali e alla non casuale scarsità di indagini ed azioni legali sulle attività degli *shrines*). Dall'altro lato, l'area del Cross River State non fa eccezione rispetto agli enormi problemi sociali, economici e politici che interessano tutto il territorio nigeriano alle prese con una povertà crescente, migrazioni di massa dalle campagne alle città, elevatissimi livelli di disoccupazione, forti disparità, legioni di violenze, conflitti e lotte che minacciano la sicurezza e l'integrazione locale, regionale e nazionale. Stando ai rapporti esistenti, in questa situazione generale, le forze dell'ordine nigeriane si trovano in una condizione di *going dark*, termine usato per indicare una capacità decrescente di accedere legalmente al materiale

54. Si vedano, tra gli altri, D.J. Smith, *Ritual killing, 419, and fast wealth: Inequality and the popular imagination in southeastern Nigeria*, *American Ethnologist*, 2001, (28), pp. 803-826; C.O. Jegede, *op. cit.*

55. Si vedano, tra gli altri, P.K. Byansi et al., *Responses to Child Sacrifice in Uganda*, *International Letters of Social and Humanistic Sciences*, 2014 (41), pp. 78-91; E. Walakira and P. Bogere, *Child sacrifice in Uganda: adequacy of existing legal provision*, *International Letters of Social and Humanistic Sciences*, 2014 (41), pp. 92-101; P. Bukuluki and C. Mbabazi Mpyangu, *The African Conception of Sacrifice and its Relationship with Child Sacrifice*, *International Letters of Social and Humanistic Sciences*, 2014 (41), pp. 12-24.

56. R. Girard, *Violence and the Sacred Sacrifice*, in *Readings in Ritual Studies*, a cura di R.L. Grimes, Eaglewood NJ, Prentice Hall, 1996.

probatorio ed esaminarlo scientificamente, e di far fronte ai maggiori problemi criminali (rapimenti, rapine, omicidi e terrorismo, per citarne alcuni). Stando ad un articolo del 2013, tra il 1996 e il 2000, la polizia nigeriana ha archiviato un totale di 1,072,026 casi⁵⁷. Di questi, circa 540,000 casi (il 50%) non sono stati accertati o sono rimasti irrisolti poiché sotto-investigati o per mancanza di prove. Attualmente, non risultano esistere dati sufficienti per poter affermare un miglioramento di tale criticità.

4. **Pascoli e terre in Mali. Procedure di aggiudicazione disfunzionali**⁵⁸

La seconda delle consulenze riguarda il Sig. A.T. fuggito dal Mali in seguito ad un grave episodio accaduto nel giugno 2014, narrato in occasione di delicati colloqui. Stando al racconto, un giorno di quel mese, A.T. e suo padre si sarebbero recati verso l'area di T. per far pascolare il bestiame. Giunti sul pascolo, il padre si sarebbe allontanato lasciando solo il figlio nel frattempo addormentatosi. Il giovane sarebbe stato improvvisamente svegliato dall'assalto di un gruppo di uomini che, dopo averlo accusato di aver lasciato che le bestie sconfinassero sul loro campo rovinando il raccolto, lo avrebbe picchiato selvaggiamente, spezzandogli una gamba. Udendo le urla da lontano, il padre sarebbe corso immediatamente sul posto e, nel tentativo di proteggere il ragazzo, sarebbe stato accoltellato morendo poche ore più tardi. Lo stesso uomo che avrebbe tentato invano di soccorrere il padre portandolo all'ospedale, sarebbe poi tornato sul posto per aiutare anche A.T. accompagnandolo a casa. Il ricorrente sarebbe stato ricoverato in una struttura di B. solo alcuni giorni più tardi, all'arrivo dello zio materno per il sostenimento delle spese mediche. Nel frattempo, la madre di A.T. sarebbe stata costretta a rifugiarsi presso la famiglia nativa poiché i proprietari del fondo avrebbero incendiato la loro abitazione. Disperata, avrebbe incoraggiato il figlio ad andarsene per mettersi in salvo. Il Sig. A.T. narra di aver rinunciato a chiedere aiuto alla propria famiglia poiché consapevole dell'assenza di alleanze sufficientemente forti da proteggerlo e di aver ritenuto di non potersi tutelare rivolgendosi alle istituzioni statali (in primis alla polizia e quindi alla giustizia) per via di una generale inefficacia del regime

57. Si veda, E.C. Chinwokwu, *Crime and Criminal Investigation in Nigeria: A Study of Police Criminal Investigation in Enugu State, International Journal of African and Asian Studies*, 2013 (1), pp. 66-72.

58. Ho conosciuto il ragazzo in questione prima di questa sua esperienza con il sistema giudiziario italiano e quindi prima che egli divenisse il ricorrente. Insieme abbiamo partecipato ad una molteplicità di attività organizzate da alcune realtà istituzionali e socioculturali del Nord Italia. Sino al ricorso non mi ha mai parlato della sua storia: un'esperienza per lui tanto insostenibile da non riuscire ad articolarla. Questa relazione è stata l'esito di un faticoso lavoro di circa due mesi nei quali, grazie all'aiuto di due preziose conoscenze in comune, ho potuto sviscerare le sue vicende e contestualizzarle nell'ambito dei complessi regimi maliani di gestione delle terre e dei meccanismi locali di risoluzione delle dispute. Data la sua scarsa padronanza con l'italiano e le lingue con cui ho maggiore familiarità e data l'importanza di una comprensione piena, in quel periodo la comunicazione tra me e il ricorrente ha visto l'eccellente mediazione linguistica di un suo conterraneo. Ho perso ogni contatto con lui dopo che la Corte ha respinto il suo ricorso senza alcuna citazione della relazione dell'esperta. Il ragazzo se n'è andato facendo perdere le sue tracce.

maliano di tutela della persona nonché per gli elevati costi processuali. Egli inoltre racconta che portare la questione di fronte alla giustizia statale poteva non essere sufficiente a risolverla, in un sistema dove i diritti consuetudinari continuano a godere di ampia legittimazione. Di fronte allo stato dei fatti, avrebbe ritenuto di non avere altra alternativa se non quella di fuggire.

La storia del Sig. A.T. è parsa compatibile con le conoscenze dell'esperta sul Mali e su talune dinamiche più volte riscontrate da lei ed altre/i studiose/i in varie regioni dell'Africa subsahariana in relazione alla molteplicità dei regimi di gestione della terra, ai meccanismi consuetudinari di risoluzione dei conflitti, alle alleanze familiari e alla fragilità delle istituzioni statali. In relazione alle vicende del ricorrente, la situazione politica attuale del Mali – non stabile per via dei frequenti scontri tra il governo centrale, gli jihadisti vicini ad al-Qaeda e i gruppi tuareg – è un elemento non certo irrilevante. La tensione presente sul territorio innegabilmente contribuisce ad alimentare uno stato di insicurezza e di fragilità delle istituzioni statali nella tutela della persona. Dalla relazione, tuttavia, emerge siano altri (e maggiormente specifici) gli aspetti di questa storia da “tradurre”: aspetti rispetto ai quali il contesto politico corrente maliano rappresenta semmai un elemento aggravante e non, invece, il presupposto che ha spinto il ricorrente a fuggire.

Nel distretto di K. – di provenienza del Sig. A.T. – è da anni in corso una sanguinosa faida (che nel 2016 ha visto un incremento degli scontri documentato dai quotidiani locali) per questioni legate alla paternità di terre limitrofe: faida che ha costretto le autorità amministrative della regione a recarsi sulla scena per cercare di calmare le ostilità. Si tratta di un'area le cui risorse naturali dalle quali dipendono molti gruppi (principalmente la terra, la pastorizia e l'acqua) sono scarse e (così come in altre regioni dell'Africa subsahariana) gestite attraverso apparati intricati, ben lontani da quella che molti contributi scientifici presentano come una situazione chiaramente distinta tra regimi statali e regimi locali sulla terra.

Qui, come nel resto del Mali, una legislazione statale fondiaria esiste ma fatica ad essere implementata e l'accesso alle risorse naturali avviene sulla base di un sistema complesso dove le politiche governative di nazionalizzazione, registrazione e decentralizzazione amministrativa delle risorse s'aggrovigliano con molteplici modelli di proprietà e gestione fondiaria di carattere locale⁵⁹ (alcuni dei quali riconosciuti attraverso i *Land Codes* del 1986 e del 2000).

59. Ciò a cui nella letteratura scientifica ci si riferisce con l'espressione diritti consuetudinari: insiemi fluidi di regole che si sono profondamente modificati nel tempo in risposta agli interventi governativi coloniali e post-indipendenza e che continuano ad adattarsi e reinterpretarsi alla luce di interazioni culturali, cambiamenti socioeconomici e processi politici. La loro varietà determina non solo differenze tra contesti pastorali e agricoli ma anche in seno a questi ultimi. In ambito agricolo, in particolare, si osservano mutevoli modalità di accesso alla terra (diritti di nascita, primo insediamento,

Ciò fa sì che su un singolo fazzoletto di terra si instaurino molteplici tipologie di utilizzo (ad esempio, agricolo, pastorale ed ittico se vi siano raccolte d'acqua), di diritti (molti dei quali coincidono con situazioni meno inclusive di ciò che, nel modello euroamericano, si associa al termine “proprietà”) e di utenti (ad esempio, agricoltori, pastori residenti e non, agro-pastori, uomini, donne, migranti e autoctoni), talvolta in una situazione di concorrenza reciproca e d'incertezza sull'attendibilità di accesso alla risorsa⁶⁰. In questo panorama macchinoso, i diversi attori ricorrono a una molteplicità di meccanismi regolatori delle relazioni tra coloro che per primi hanno conquistato/dissodato il terreno, coloro che lo hanno ereditato e coloro che lo usano, e a differenti interpretazioni dei dettati normativi statali e locali per tentare di affermare i loro interessi e sostenere i propri diritti. Può essere interessante notare che, stando ad alcuni *large-N studies*⁶¹, quando vi sono giurisdizioni molteplici, con una sovrapposizione di mandati, la biforcazione di autorità provocata da fora concorrenti può minacciare la legittimità di ciascun forum, creando procedure di aggiudicazione disfunzionali. Può accadere, cioè, che di fronte ad una situazione di interferenza reciproca tra giustizia statale (accessibile attraverso denuncia alle forze dell'ordine e instaurazione di processo di fronte ad una/un giudice togata/o) e giustizia consuetudinaria (ovvero intervento del capo villaggio o del consiglio degli anziani) i gruppi siano incentivati a risolvere le dispute eludendo entrambi. In taluni casi, anche ricorrendo all'uso di misure violente. Da uno studio di Eck emerge che gli Stati con giurisdizioni concorrenti vedrebbero il 200-350% in più dei conflitti collettivi sulla terra, alcuni dei quali sfociano in scontri violenti (che, in situazioni estreme, degenerano altresì in guerre civili)⁶². La violenza non è la regola: non lo è nemmeno presso società acefale che disconoscono

conquista, residenza, coltivazione, pastorizia abituale, castigo, concimazione, sanzioni spirituali, affitto, prestito, acquisto) e di successione nel complesso dei rapporti che la riguardano (es. sistemi patrilineari e/o matrilineari).

60. Si vedano, L. Cotula and S. Cissé, *Changes in 'Customary' Resource Tenure Systems in the Inner Niger Delta, Mali, The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 2006 (38), pp. 1-29; M. Moritz, *Changing Contexts and Dynamics of Farmer-Herder Conflicts across West Africa, Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, 2006 (40), pp. 1-40; P. Peters, *Conflicts over land and the threats to customary tenure in Africa, African Affairs*, 2006 (112), pp. 543-562; T.A. Benjaminsen and B.A. Boubacar, *Farmer-Herder Conflicts, Pastoral Marginalisation and Corruption: A Case Study from the Inland Niger Delta of Mali, The Geographical Journal*, 2009 (175), pp. 71-81; A.B. Tor, S. Holden, C. Lund, E. Sjaastad, *Formalisation of land rights: Some empirical evidence from Mali, Niger and South Africa, Land Use Policy*, 2008 (26), pp. 28-35; T.A. Benjaminsen, *Formalising Land Tenure in Rural Africa, Forum for Development Studies*, 2002 (29), pp. 362-366; C. Boone, *Land regimes and the structure of politics: patterns of land-related conflict, Africa: Journal of the International African Institute*, 2013 (83), Special Issue: Land Politics in Africa: Constituting Authority over Territory, Property and Persons, pp. 188-203; A. Roy, *Peasant struggles in Mali: from defending cotton producers' interests to becoming part of the Malian power structures, Review of African Political Economy*, 2010 (37), pp. 299-314; B. Camara, *The dynamics of land tenure systems in the Niger Basin, Mali, Africa: Journal of the International African Institute*, 2013 (83), Special Issue: Land Politics in Africa: Constituting Authority over Territory, Property and Persons, pp. 78-99; ed altri.

61. Ovvero analisi quantitative di studi qualitativi.

62. Si veda, K. Eck, *The law of the land: Communal conflict and legal authority, Journal of Peace Research*, 2014 (51), pp. 441-454.

qualsiasi forma di autorità suprema e che contemplano la faida quale possibile metodo di risoluzione del conflitto. La violenza, normalmente, rappresenta l'ultima ratio laddove ogni altro tentativo è fallito. Lund spiega che dietro la maggior parte dei casi in cui una disputa sulla terra diviene violenta, si cela una storia di tentativi non violenti di risolvere la questione⁶³. Questi *large-N studies*, tuttavia, suggeriscono che l'organizzazione pluralista dell'autorità legale, laddove i molteplici sistemi di diritto si trovano ad agire in modo parallelo, può influenzare le considerazioni di un gruppo di ricorrere all'uso della forza per risolvere le dispute.

È dunque plausibile che l'insicurezza di accesso a risorse primarie come la terra (fondamentali per la sopravvivenza biologica, socioculturale e sociopolitica di molti gruppi africani), unita a un deterioramento delle relazioni tra agricoltori, pastori e agro-pastori (avvenuto in anni recenti in risposta alle variazioni climatiche e ai processi dell'economia globale)⁶⁴ ed ad una forte politicizzazione delle identità etniche da parte di molte élites partitiche, abbiano concorso a creare una situazione volatile nel distretto di K. capace di alimentare il rischio di violenze collettive nonché di esporre alcuni gruppi (soprattutto quelli più vulnerabili, come i Kakolo, gruppo di appartenenza del Sig. A.T.)⁶⁵ ad una situazione di maggiore fragilità.

Nel quadro sinteticamente presentato può collocarsi il racconto del Sig. A.T. il cui bestiame è sfuggito alla sua sorveglianza andando a pascolare su un terreno altrui in tempo di semina. L'incidente può aver verosimilmente comportato la violazione delle norme locali stabilite dai capi villaggio (e ammesse dal diritto statale) che regolano i permessi e le modalità di pascolo sulle superfici coltivabili e può aver realmente creato un danno a coloro che in quel momento ritenevano di godere di un diritto sul quel terreno. Questa situazione che, in un differente momento storico e in diverse condizioni, probabilmente sarebbe stata portata all'attenzione del capo villaggio o delle autorità giudiziarie statali, è invece sfociata in un atto di violenza, plausibilmente esacerbato dalle tensioni già esistenti in loco sulle questioni legate alla terra: violenza che dapprima può aver causato gravi ferite al ragazzo (confermate da perizia medica) e, successivamente, condotto all'uccisione di suo padre.

La relazione a questo punto si sofferma su un secondo non trascurabile aspetto di questa storia, ovvero la fuga del ragazzo incoraggiata dalla madre: evento che chiama in causa il

63. C. Lund, *Local Politics and the Dynamics of Property in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

64. Che hanno aumentato, ma in una situazione di concorrenza, tanto le superfici destinate all'agricoltura quanto la concentrazione di bestiame bisognoso di terre da pascolo.

65. Storicamente dominati dai Mandinka contro la cui tirannia si organizzarono già in passato, fondando la società dei cacciatori (si veda, in merito, Y.T. Cissé, *La confrérie des chasseurs Malinké et Bambara. Mythes, rites et récits initiatiques*, Paris, Arsan et Ivry Éd. Nouvelles Du Sud, 1994). La consulenza contiene anche una sezione legata all'elemento etnico che qui, per ragioni di spazio, devo omettere.

ruolo dei parenti. In molte società subsahariane, la tutela del singolo s’inserisce nell’ambito delle relazioni familiari e, prima ancora, in quello delle relazioni parentali⁶⁶. I rapporti di discendenza si utilizzano con esplicita valenza normativa e divengono i luoghi dentro cui si sviluppano diritti e doveri, si controlla l’accesso alle risorse e si attivano forme di responsabilità e tutela collettiva. In assenza del padre, di zii paterni, di fratelli maschi e nonni, e in presenza di un solo zio materno (che è intervenuto limitatamente alle spese ospedaliere), il sistema di tutela che può o potrebbe essere garantito al ragazzo nell’ambito della discendenza patrilineare e/o matrilineare, pare molto debole o comunque non sufficientemente forte da opporre resistenza alla famiglia che ha aggredito il Sig. A.T e ucciso il padre. Stando al racconto del ricorrente, quest’ultima è numerosa, ricca e potente e per questo in grado di prevalere nello scontro fisico (come dimostrato) e nei rapporti egemonici, nonché di corrompere la polizia, in un contesto in cui, sovente, gli interessi legati alle reti di potere locali possono prevalere sull’obbligo di investigazione e tutela di un querelante. L’invito della madre a fuggire, quindi, potrebbe essere dipeso dalla consapevolezza della situazione di forte vulnerabilità familiare del ragazzo di fronte all’accaduto. La stessa che nel 2018 ha visto la madre trovare la morte dopo aver tentato di ristabilirsi nella proprietà del marito defunto, violando verosimilmente quelle norme di “evitazione” o “elusione” (sovente osservate in antropologia) che possono instaurarsi tra famiglie in faida e prevedono di non riavvicinarsi al gruppo rivale sino a quando la controversia si consideri risolta. L’assenza di solidarietà parentale, unita alla generale situazione di povertà della madre, potrebbe anche giustificare plausibilmente l’impossibilità per il Sig. A.T. di sostenere le spese utili a consentirgli di accedere al sistema di giustizia statale (pagandosi un avvocato)⁶⁷ per proteggersi da coloro i quali sanno che egli è testimone oculare di un omicidio.

La relazione chiarisce però che questi due sistemi di giustizia non si escludono a vicenda. Infatti, anche nel felice caso in cui il ricorrente si fosse rivolto alla polizia e poi alle istituzioni ottenendo tutela giudiziaria, la questione avrebbe potuto non considerarsi comunque risolta a livello locale. Infatti, la volontà di ricorrere a metodi altri di risoluzione della disputa non è necessariamente inibita dall’esistenza di una sentenza emessa da un Tribunale statale ed è invece proporzionale all’intensità del legame che unisce gli individui con le concezioni locali di terra, danno, onore e leadership. L’azione violenta esercitata contro il Sig. A.T. e i suoi genitori può essere espressione di una delegittimazione del sistema di giustizia statale nonché della volontà di vendicare, in modo radicale, un torto profondo (sebbene colposo e

66. La consulenza approfondisce l’istituto della famiglia e i rapporti di parentela in alcune regioni dell’Africa occidentale ed offre una comparazione tra le organizzazioni familiari ivi maggiormente diffuse e quelle presenti in Occidente, spiegandone alcuni tratti peculiari.

67. Scarseggiano le fonti che consentano di stabilire se in Mali sia previsto l’istituto dell’assistenza legale pro bono.

non doloso) legato ad un bene (la terra) da cui dipende la sopravvivenza di una famiglia e centrale nella distribuzione del potere. Un torto cui può non essere sufficiente rispondere con una semplice sanzione legale o una forma di giustizia ripartiva ma rispetto al quale possono ritenersi, invece, necessarie strategie più dure per sostenere il proprio interesse e per difendere il proprio onore, strategie che possono coinvolgere parenti anche lontani e possono durare anni, fintanto che il danno non si considera riparato. Questo tipo di circostanza è ampiamente descritto nella letteratura jus-antropologica e facilmente riscontrabile in seno alle dimensioni sociogiuridiche parallele allo Stato osservate in numerose regioni dell’Africa occidentale, tra cui il Mali. Alla luce delle conoscenze dell’esperta, non è affatto inusuale.

5. La militanza politica dell’uomo ordinario in Guinea Conakry⁶⁸

La terza relazione attiene alla storia del Sig. B.D.S. fuggito dalla Guinea Conakry per il timore di essere arrestato in seguito all’organizzazione di festeggiamenti per l’esito positivo ottenuto dall’*Union des Forces Démocratiques de Guinée* (UFDG) in occasione delle elezioni del 28 settembre 2013. Nel suo racconto, il ricorrente sostiene di non potersi tutelare rivolgendosi alle istituzioni giudiziarie statali guineane per via di una generale inefficacia del regime di tutela dei diritti fondamentali dell’individuo e di aver rinunciato a chiedere aiuto alla propria famiglia da cui è stato allontanato proprio a causa delle sue scelte politiche. Di fronte allo stato dei fatti, avrebbe ritenuto di non avere altra alternativa se non quella di fuggire.

La prima parte della consulenza sviscera i principali eventi storico-politici della Guinea Conakry a partire dall’indipendenza. Questo approfondimento è opportuno alla luce del fatto che il passato della Guinea Conakry gioca un ruolo importante nella situazione corrente ove si collocherebbe la storia di militanza del ricorrente. Ciò che i dimostranti guineani tentano di sfidare scendendo in strada senza alcuna tutela è un’incessante repressione, unita a generazioni di paura.

Lo scenario storico offerto dalla relazione (ma qui esposto solo a grandi linee) mostra con una certa evidenza che la Guinea Conakry soffre di un male difficilmente curabile,

68. Questa relazione è stata l’esito di un lavoro di circa tre mesi durante i quali, tuttavia, i colloqui con il ricorrente sono stati ridotti al minimo (anche) a causa della distanza geografica trovandoci agli estremi opposti dello *stivale*. In questo particolare caso, una parte delle vicende esperite dal ricorrente è stata estrapolata dal verbale delle dichiarazioni rese nell’audizione personale e ciò spiega altresì perché le citazioni di alcune sue affermazioni ricorrono in italiano (egli ha dichiarato di parlare francese e «un po’ d’italiano» ed è stato per questo affiancato da un interprete). Dal provvedimento di diniego del riconoscimento della protezione internazionale ho potuto dedurre quali fondamentali aspetti dell’esperienza personale e del contesto socioculturale di provenienza del ricorrente (a me noto per via di studi pregressi e conoscenze d’interlocutori guineani) non sono stati colti o compresi dalla Commissione territoriale. Aspetti che, pertanto, ho ritenuto di approfondire (assieme ad altri) nella mia relazione. Il ricorrente ha infine ottenuto lo *status* di rifugiato politico.

causato da un susseguirsi di regimi che hanno concorso a sviluppare (e mantenere per almeno un cinquantennio) una cultura del terrore politico, della violenza fisica e dell'arbitrarietà, dove i capi di Stato hanno goduto di un potere enorme determinato dal controllo dell'apparato statale e, soprattutto, delle forze militari e paramilitari. Nell'arena sociopolitica, nessun governo al potere ha esitato ad usare l'arresto e la forza (anche letale) soprattutto nelle occasioni in cui i sindacati e le forze militanti hanno avanzato richieste per un cambiamento sociale e politico. I regimi sono cambiati ma la violenza repressiva sembra essere rimasta una costante così come l'asservimento del sistema di giustizia al potere esecutivo e le condizioni inumane delle carceri che per molti prigionieri si sono tramutate in una condanna a morte. La questione non è la mancanza di una cornice istituzionale, perché già la Costituzione del 1990 aveva istituito la *rule of law*, l'indipendenza del potere giudiziario ed un funzionamento snello del sistema di giustizia. Il problema è sempre stata la sua mancata applicazione.

Al momento dell'indipendenza in Guinea s'instaurarono prima una dittatura civile (1958-1984) voluta da Sékou Touré che governò il Paese sino alla sua morte⁶⁹ e successivamente i regimi militare (1984-1990) e autoritario (1990-2008) del Presidente Generale Lansana Conté⁷⁰. Seguì la dittatura militare del Capitano Moussa Dadis Camara che fu al potere tra il dicembre 2008 e il dicembre 2009 (quando si ritirò in seguito ad un attentato)⁷¹. Il suo doveva essere un governo di transizione verso un sistema democratico nel quale lui non avrebbe corso per le elezioni. Finì, tuttavia, col rimangiarsi quanto promesso. Le proteste dei gruppi all'opposizione e della società civile culminarono in un comizio tenutosi il 28 settembre 2009 allo stadio nazionale di Conakry che le guardie

69. Tra il 1969 e il 1976 furono arrestate almeno 4000 persone per ragioni politiche. Stando alle liste ufficiali, circa un centinaio furono condannate a morte, probabilmente giustiziate ma i loro corpi non furono mai restituiti alle famiglie. Circa un migliaio furono liberati. Il destino di tutti gli altri è ad oggi un mistero (si veda, Amnesty International, *Guinée: Emprisonnement, 'disparitions' et assassinats politiques en République populaire et révolutionnaire de Guinée*, Paris, Éditions francophones d'Amnesty International, 1982). Touré fu colui che condusse la Guinea verso l'indipendenza creando grande speranza nella popolazione ma fu anche colui che istigò un terrore politico ed ideologico di cui il Paese ancora oggi soffre e mise insieme tutti gli ingredienti che condussero al regime militare del Generale Lansana Conté e alla sua continuazione in quello di Dadis Camara.

70. Conté era innanzitutto un Generale, usò le forze armate come uno dei principali strumenti per mantenere il potere. Nel 1998 Conté vinse le elezioni facendo imprigionare il candidato oppositore (allora Alpha Condé). Quando iniziò a circolare la voce che Conté si sarebbe presto ritirato, decine di migliaia di guineani scesero in strada intonando lo slogan *changement*. Seguì un bagno di sangue. Secondo i rapporti governativi almeno 129 persone furono uccise e 1700 colpite da proiettili (si vedano, ad esempio, Human Rights Watch, 2006, *'The perverse side of things': Torture, inadequate detention conditions, and excessive use of force by Guinean security forces*, Report 18/7(A), 2006; Human Rights Watch, *Dying for change: Brutality and repression by Guinean security forces in response to a nationwide strike*, Report 19/5(A), 2007).

71. Camara sospese la Costituzione e concentrò tutti i poteri nelle mani del Capitano e dei principali ministeri. Fu solo dopo il Forum delle Forze Militanti della Guinea, tenutosi a Conakry il 12 marzo 2009, che il principio di un parlamento transitorio fu accettato, sebbene con riluttanza.

presidenziali insieme alla polizia e alla milizia irregolare presero d'assalto, sparando sulla folla. Più di un centinaio di donne furono stuprate dai soldati. Più di 1500 persone furono ferite e 157 morirono in quello che passò alla storia come il *bloody monday massacre*⁷². I corpi furono sepolti in massa dalle forze militari. Le indagini condotte nei confronti del personale militare responsabile delle uccisioni furono carenti e sono tuttora in corso⁷³.

All'inizio del 2010, con l'ascesa del Generale Sékouba Konaté, si venne a creare un clima politico maggiormente favorevole per l'implementazione di alcune riforme introdotte con il supporto della comunità internazionale⁷⁴. Il governo ad interim consentì le prime elezioni presidenziali democratiche dall'indipendenza che condussero all'elezione (nel novembre 2010) del Presidente Alpha Condé attualmente al potere. Nei mesi intercorsi tra la prima votazione e il ballottaggio, tuttavia, i media⁷⁵ documentarono numerosi scontri che ancora una volta portarono a più di un centinaio di arresti e a decine di morti.

Quello di Condé si presentò come un governo civile, democraticamente eletto. Vi furono una ripresa dell'economia, un miglioramento dei progetti di sviluppo, l'istituzione di alcune nuove Corti per migliorare l'accesso della popolazione ai Tribunali. Vi fu una revisione del sistema carcerario. Ancora una volta sembrò l'inizio di una rinascita democratica e della *rule of law* ma presto ci si rese conto che il nuovo modello stentava a funzionare. Il sistema giudiziario restò soggetto all'influenza politica. Il personale e le risorse economiche a disposizione delle Corti continuarono a scarseggiare. I diritti civili garantiti dalla legge seguitarono ad essere scarsamente rispettati nella pratica. Il diritto ad un giusto processo continuò ad essere quasi regolarmente negato (motivo per cui molte dispute ancora oggi non giungono alle Corti e sono gestite informalmente, attraverso i sistemi di giustizia consuetudinari). Le condizioni delle carceri restarono critiche al punto che molti detenuti ancora oggi rischiano di morire in prigione. La prassi della detenzione preventiva ad libitum non fu mai abbandonata: ad oggi la maggior parte dei prigionieri si trova in questo stato. Allo stesso modo persistettero gli arresti arbitrari accompagnati dall'uso della forza e, sovente, da stupro.

Il periodo tra il 2011 e il 2018 (che vide Condé prevalere sull'avversario Diallo altre tre volte, in violazione del limite costituzionale) fu ugualmente segnato da propositi politici di rinnovamento democratico e giudiziario ma, nei fatti, il cambiamento fu debole essendo la riforma minacciata da più di mezzo secolo di cattive pratiche. La difficoltà di instaurare un

72. Human Rights Watch, *Bloody Monday: The September 28 massacre and rapes by security forces in Guinea*, 2009; Human Rights Watch, *Guinea: Reform of security forces must deliver justice for Bloody Monday massacre*, 2010.

73. Si veda in merito, International Criminal Court, *Focus: Alleged crimes against humanity committed in the context of the 28 September 2009 events in Conakry, Guinea*, Report on preliminary examinations activities, 2018, <https://www.icc-cpi.int/itemsDocuments/181205-rep-otp-PE-ENG.pdf>.

74. Tra cui l'adozione di una nuova Constitution de la République de Guinée.

75. Si vedano, tra gli altri, France 24, Al Jazeera e BBC News.

dialogo politico pacifico con l'opposizione perdurò e le elezioni si svolsero sempre in climi di proteste, angherie e paura. Proprio nel concitato scenario elettorale del 2013 si collocano gli eventi che hanno spinto il ricorrente a fuggire. La Corte Suprema proclamò la vincita di Condé ma i numeri suggerirono che la sua non fosse una maggioranza schiacciante. Ciò alimentò ulteriormente tensioni e violenze portando, ancora, alla morte di decine di protestanti e centinaia di feriti, nell'impunità dei colpevoli. La situazione politica è attualmente molto critica.

In questa cornice sociopolitica la componente etnica gioca certamente un ruolo ma merita uno sguardo attento. La Guinea (come l'Africa subsahariana più in genere) rivela una forte eterogeneità nella popolazione in seno alla quale i confini dei gruppi sono fluidi e flessibili in senso situazionale. Tuttavia, i discorsi dei leaders guineani post-indipendenza hanno adottato un modo di (far) pensare (al)la Guinea *per blocchi*⁷⁶, tipico dell'approccio etnologico coloniale e diffuso nel modello culturale euroamericano. Il Paese appare così suddiviso in alcune regioni geografiche ognuna comunemente identificata con un gruppo etnico maggioritario. I malinke, i susu e i gruppi della foresta sono classificati come *mandé* e condividono principalmente la discendenza. Al contrario i peul hanno differenti origini e sono migrati in Guinea in tempi più recenti.

Nel discorso politico, il territorio e l'appartenenza etnica ricorrono sovente ma lo fanno in modo bifronte: possono presentarsi sia quali elementi fondanti delle identità locali, sia quali aspetti trascurabili in vista di un obiettivo superiore. Anche qui, come altrove, le etnie appaiono come «emblematiche onomastiche di cui gli attori sociali si appropriano e che abbandonano a seconda dei rischi politici»⁷⁷. Riuscire a mantenere in equilibrio le due posizioni è operazione difficile ma alcuni leaders politici, rappresentanti etnici e imprese culturali⁷⁸ sembrano saper malleare abilmente il sentimento etnico.

Le storie dei gruppi guineani sono state idealizzate per ragioni di potere (oltre che culturali e sociali)⁷⁹ e nel corso del tempo si sono trasformate in miti capaci di fondare rivendicazioni e legittimazioni politiche su basi etniche. I gruppi malinke della Guinea vedono sé stessi come gli eredi del Regno Mande e dell'Impero del Mali a cui storicamente appartenne gran parte della Conakry. Per questo essi sono coloro che hanno avanzato le più

76. D. Gaonkar and C. Taylor, *Block thinking and Internal Criticisms*, *Public Culture*, 2006 (18), pp. 453-5.

77. J.L. Amselle, *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999, p. 96. Indico qui la versione tradotta in italiano da cui ho tratto la citazione.

78. Sul tema, si veda, tra gli altri Y. Crawford, *The Politics of Cultural Pluralism and The Rising Tide of Cultural Pluralism*, Madison, University of Wisconsin Press, 1993.

79. Si vedano, tra gli altri, B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London and New York, Verso, 1993; Y. Crawford, *op. cit.*

forti rivendicazioni rispetto alla direzione del Paese⁸⁰. Diversamente, la base intellettuale dell'identità peul è la conquista militare del Fouta Djallon dopo la discesa dall'Upper Nile e la seguente erezione di un regno teocratico che trasformò il Fouta in uno dei più potenti Stati della regione⁸¹. Tuttavia, questo uso politico oppositivo dell'etnicità si è sovente affiancato ad un uso (apparentemente antitetico) di tipo inclusivo che ambisce all'alleanza etnica, talvolta ne ricerca tratti comuni e vede nella sclerotizzazione delle etnie un ostacolo alla democrazia del Paese. Ciò si osservò, ad esempio, durante il processo di costruzione nazionale post-indipendenza. L'RDA di Touré era descritto dai suoi oppositori come un partito di malinke e susu, con una forte sottocorrente anti-peul⁸². Al contempo, tuttavia, l'RDA guineano si vantò della sua *membership* multietnica: il suo appello si rivolse alle *low classes* di tutti i gruppi etnici e il partito accolse rappresentanti pro-resistenza di tutte le principali etnie tra cui leaders rivali politico-religiosi peul⁸³. Vi fu una volontà di costruire una base sociale comune capace di creare una nazione.

I regimi successivi ebbero carattere maggiormente esclusivo in termini etnici. Dopo la morte di Touré furono in particolare i membri del gruppo etnico susu di Lansana Conté ad ottenere istruzione scolastica, ricoprire ruoli amministrativi, militari e governativi di alto livello. Il miglioramento della situazione dei susu avvenne a spese dei malinke. Entrambi i gruppi, tuttavia, e soprattutto i malinke, si trovarono presto nuovamente ben rappresentati nel *Rassemblement du Peuple de Guinée* (RPG) di Condé. In questo lungo arco storico, però, i peul furono sempre considerati outsiders, “ospiti” prima dell'impero e successivamente del Paese. Essi potevano avere diritti di cittadinanza ma non il diritto di governare la Guinea e, infatti, non lo hanno mai fatto. La loro identità etnica, eternamente esclusa, è il punto di partenza delle loro rivendicazioni ma i discorsi dei leaders a capo dei movimenti peul non sembrano fare appello ad una radicalizzazione della differenza culturale in termini identitari, quanto piuttosto all'uguaglianza di opportunità. Già dalle elezioni del 1993, prima Mamadou Bâ (capo dell'*Union pour la Nouvelle République* UNR) e successivamente Diallo chiesero condizioni di parità con i membri degli altri gruppi dominanti enfatizzando che il Paese era di tutti⁸⁴. Come negli anni Cinquanta, pare riproporsi un uso bifronte dell'identità etnica, per cui i leaders politici peul, nel mentre in cui ribadiscono il contributo che i peul potrebbero

80. Si veda, R.J. Groelsema, *The Dialectics of Citizenship and Ethnicity in Guinea, Africa Today*, 1998 (45) pp. 411-421.

81. *Ibidem*.

82. T. O' Toole and I. Bah-Lalya, *Historical Dictionary of Guinea*, 3d ed. Lanham and London, Scarecrow Press, 1995.

83. Si vedano, tra gli altri, J. Suret-Canale, *Fin de la Chefferie en Guinée, The Journal of African History*, 1996 (VII), pp. 459-493; M.A. Klein, *Slavery and Colonial Rule*, Cambridge, University Press, 2010; A. Iffono, *Lexique Historique de la Guinée-Conakry*, Paris, L'Harmattan, 1992.

84. Si veda, R.J. Groelsema, *The Dialectics of Citizenship, op. cit.*

dare nel governo del Paese, mirano a costituire una cittadinanza liberale, meta-etnica e non territoriale, il cui elemento unificante è la lotta per la parità dei diritti civili e politici, che i regimi guineani avrebbero sempre, sistematicamente, violato⁸⁵.

Il ricorrente ha una generale conoscenza della filosofia del “suo” partito e malgrado non sappia delinearne il programma politico in modo dettagliato è verosimile che ciò sia per lui sufficiente ad appoggiare l’*Union*. La relazione si sofferma su questo aspetto della biografia del Sig. B.D.S. poiché la peculiare militanza del ricorrente nell’UFDG di Diallo può spiegarsi attraverso uno sguardo attento ai tratti della mobilitazione civile in Guinea Conakry. Dalla letteratura storica ed antropologica, e dall’informazione mediatica, emerge che la popolazione guineana non è mai rimasta inerte di fronte agli abusi esercitati dai governi. Nell’arco storico, soprattutto a partire dai primi anni del 2000, la società civile guineana è divenuta gradualmente più strutturata e nel 2002 si è confederata nel *Conseil National des Organisations de la Société Civile Guinéenne* (CNOSCG). Negli anni il consiglio si è distinto per la mobilitazione a favore del cambiamento sociale e politico. Esiste però una faccia quasi nascosta dei movimenti civili locali che l’informazione mediatica, le NGOs e anche parte del mondo scientifico tendono ad ignorare ma che ha invece grande rilevanza: la mobilitazione civile guineana (così come avviene anche in altre regioni subsahariane) fa leva *sugli ultimi*. Non sono molti gli studi che hanno dedicato attenzione all’importanza dei movimenti degli strati socioeconomici subalterni (le classi medio-basse, le donne, gli illetterati) nei processi di emancipazione democratica⁸⁶. In relazione alla Guinea, i contributi di Schmidt sono illuminanti⁸⁷. Stando alla studiosa secondo la prospettiva top-down che per lungo tempo ha prevalso negli studi sulla storia delle idee politiche queste masse sono state recipienti di messaggi provenienti dall’alto e non invece una forza mobilitante in sé. Enfatizzando il ruolo di leadership delle élites colte (che studiano in scuole occidentali ed organizzano i movimenti politici basandoli sui concetti occidentali di democrazia e di autodeterminazione) la maggior parte degli studi non si interrogano sulle questioni metodologiche che alterano

85. E. Renan, *What Is a Nation?* in *Becoming National: A reader*, a cura di G. Eley and R.G. Suny, New York, Oxford University Press, 1996, pp. 42-55, p. 53. Si veda anche la pagina web ufficiale del partito, <http://www.ufdgonline.org>.

86. Si vedano, tra gli altri, G. Minault, *Islam and Mass Politics: The Indian Ulama and the Khilafat Movement*, in *Religion and Political Modernization*, a cura di E.D. Smith, New Haven, Conn, 1974, pp. 168-182; G. Minault, *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India*, New York, Columbia University Press, 1982; E. Burke and I.M. Lapidus, *Islam, Politics, and Social Movements*, Berkeley, University of California Press, 1988; J.L. Gelvin, *Divided Loyalties: Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire*, Berkeley, University of California Press, 1998.

87. In particolare, E. Schmidt, *Top Down or Bottom Up? Nationalist Mobilization Reconsidered, with Special Reference to Guinea (French West Africa)*, *The American Historical Review*, 2005 (110); E. Schmidt, *Mobilizing the Masses: Gender, Ethnicity, and Class in the Nationalist Movement in Guinea, 1939-1958*, Portsmouth, Heinemann, 2005.

profondamente il modo in cui *noi* comprendiamo la militanza politica nel mondo non occidentale e adottano una prospettiva etnocentrica che rischia di ignorare attori che sono invece di grande importanza. Analizzando l'azione individuale e collettiva solo attraverso la politica formale si rischia di tralasciare quelle forme di azione politica che emergono dalle pratiche sociali quotidiane⁸⁸. Secondo studiosi come Lonsdale nei movimenti nazionalisti africani le pressioni dei coltivatori non organizzati di periferia furono tanto importanti nella sconfitta della morale dei governi coloniali, quanto le domande delle élites provenienti dal centro.⁸⁹ Similmente, Geiger notò che le donne illetterate del Tanzania anticiparono attraverso le loro danze e attraverso matrimoni misti che scalavano le divisioni etniche, quanto poi espresso dal partito nazionalista⁹⁰. Queste osservazioni, che enfatizzano l'importanza di una diversa analisi della mobilitazione popolare africana, rappresentano un'utile chiave di lettura per comprendere il ruolo giocato dalle/gli africane/i *ordinarie/i* anche oggi, negli eventi sociopolitici interni degli Stati nazione multietnici contemporanei.

Stando al racconto del ricorrente, dopo l'istituzione del governo ad interim del Generale Konaté i partiti in corsa per le elezioni democratiche intrapresero la loro compagna elettorale «raggruppando le persone» e «prendendo i giovani»: è in tal modo che egli si trova “in politica” e, così facendo, si pone in linea con un modo di fare politica che, a ben guardare, ha accompagnato la storia della Guinea sin dai movimenti nazionalisti per l'indipendenza: già allora, infatti, tanto le élites quanto le masse tentarono di esercitare un impatto sulle idee e sugli obiettivi dei leaders. Dall'osservazione dei movimenti sociopolitici del Paese emerge che mentre nel corso della storia le élites hanno portato gli ideali e i modelli europei della democrazia, le masse (intese come la maggioranza ordinaria, non colta o con un livello basso di istruzione scolastica) ne hanno portati altri, incorporati nelle storie, nelle pratiche e nelle credenze indigene⁹¹. Così, ad esempio, secondo Schmidt nel nazionalismo ispirato dalle élites, laddove alcune pratiche e immagini indigene sono state fatte proprie dagli intellettuali e presentate alla popolazione, le masse ne hanno immesse nel movimento di nuove: pertanto esse non devono essere viste solo come l'audience di un messaggio ispirato dell'alto⁹². Similmente le canzoni e gli slogan usati dalle/gli africane/i *ordinarie/i* per esprimere le loro rivendicazioni, non sono quasi mai stati composti dai leaders partitici.

88. E. Schmidt, *Top down or Bottom up? op. cit.*

89. J. Lonsdale, *The emergence of African nations. A Historical analysis, African Affairs*, 1968 (67), pp. 11-28; J. Lonsdale, *Some Origins of Nationalism in East Africa, The Journal of African History* 1968 (9), pp. 119-146; E. Schmidt, *Top down or Bottom up? op. cit.*

90. S. Geiger, 1996, *Tanganyikan Nationalism as 'Women's Work': Life Histories, Collective Biography and Changing Historiography, Journal of African History*, 1996 (37), pp. 468-46; Schmidt, *Top down or Bottom up? op. cit.*

91. Sul tema si veda, tra gli altri, E. Schmidt, *Mobilizing the Masses, op. cit.*

92. Si veda, E. Schmidt, *Top down or Bottom up? op. cit.*

Piuttosto, le masse hanno creato questi dispositivi per comunicare tra loro e con le élites, e per interpretare le risposte delle élites in termini significativi per loro⁹³.

Quando, nel giugno del 1954, Sékou Touré perse le elezioni straordinarie per un seggio nell'Assemblea Nazionale Francese, ci fu una rivolta popolare in occasione della quale in tutta Conakry echeggiarono le canzoni contro Barry Diawandou (il vincitore) accusato di aver imbrogliato. Per notti intere le donne cantarono di fronte alla casa di Touré per dire al mondo che, nonostante i risultati ufficiali, Sékou Touré (il magnifico elefante) era la scelta del popolo. Con questa canzone, quale loro medium, le donne dell'RDA fecero la loro propaganda, misero in ridicolo l'opposizione e commentarono i recenti eventi politici⁹⁴.

Non solo. Benché in Guinea il livello di alfabetizzazione nel corso degli anni sia aumentato, la percentuale di adulti (> di 15 anni) in grado di leggere e scrivere nel 2015 si aggirava al 30.5% quindi (notevolmente) meno della metà dell'intera popolazione, ed è sostanzialmente rimasta invariata⁹⁵. Mentre la stampa contribuisce a diffondere le idee dei movimenti tra le classi alte e letterate del Paese, la mobilitazione della popolazione largamente illetterata si serve di metodi di comunicazione di origini popolari, in particolare canzoni, simboli, uniformi e figure che parlano ai sentimenti della massa e consentono ad essa di organizzarsi dal basso. In Africa, la potenza degli slogan intonati dalle donne ai pozzi, alle fermate dei mezzi pubblici o ai mercati è di gran lunga superiore a quella di qualsiasi altro medium⁹⁶.

L'informazione mediatica e la letteratura scientifica hanno sino ad oggi dedicato scarsa attenzione a questo fenomeno ma è del tutto verosimile che, invece, i leaders guineani, impegnati nella politica locale da decenni, abbiano profonda consapevolezza del ruolo straordinario giocato dalle masse in campagna elettorale e per questo facciano grande affidamento sull'africana/o *ordinaria*/o per diffondere il proprio messaggio. La figura del ricorrente, molto probabilmente, è stata scelta per essere esattamente ciò che è: un calciatore (cioè un rappresentante dello sport più popolare in Africa), giovane (più del 60% della popolazione guineana ha meno di trent'anni), conosciuto (e quindi visibile) nel quartiere e cioè ad un livello vicino alla massa che ancora gli consente di dialogare quotidianamente con le persone ordinarie, di prendere parte alle riunioni settimanali (in cui si discute della situazione e si esprimono deplorazioni) e di scendere in strada. È pressoché irrilevante che egli non abbia una conoscenza approfondita del programma politico del suo partito, né che sia in grado di identificarsi in un ruolo o di assegnarsi ad un'articolazione definiti: il suo compito, infatti, è di prendere parte a ciò che succede potenziandone la dinamicità,

93. *Ibidem*.

94. *Ibidem*.

95. Si vedano i censimenti sull'alfabetizzazione della popolazione mondiale offerti dalle principali fonti in materia, tra gli altri UNESCO, UNICEF e Central Intelligence Agency.

96. Si veda E. Schmidt, *Mobilizing the Masses*, *op. cit.*

attraverso quei dispositivi di comunicazione che sono propri della massa guineana, in direzione delle élites e da queste in direzione della popolazione. Il ricorrente è chiaro in proposito: «uscivamo per strada per protestare con musica, cantando, per dire no a questa situazione». La situazione è quella di cui sopra, sintesi di una storia in cui ogni cambio di potere ai vertici sembra aver rappresentato un'occasione persa per iniettare democrazia e parità di diritti nelle strutture statali esistenti.

Il ricorrente dimostra di sapere che il prezzo per la sua militanza (sebbene questa si mimetizzi con quella di molti altri) può essere alto e che la sua notorietà è scarsa ma sufficiente (in un sistema dove le voci circolano a velocità inimmaginabili) a far sì che la polizia lo trovi e lo arresti. La storia della Guinea insegna che il destino di migliaia tra coloro che hanno contestato il potere è stato il carcere, un luogo dal quale molti non sono mai usciti. In carcere non sono finiti solo leaders politici e personaggi di spicco ma anche e soprattutto africane/i ordinarie/i, catturate/i dalle milizie (in)formali, regolarmente pestate/i e detenute/i illegalmente, senza possibilità di accesso alla difesa legale. Secondo il *Code de Procédure Pénale de la République de Guinée* (art. 311) lo Stato deve garantire un'avvocata/o all'accusata/o solo in caso di reato grave. Le/gli altre/i non hanno un diritto formale alla difesa e l'idea di difendere casi pro bono non sembra far parte della cultura legale della Guinea. Le/i prigioniere/i meno abbienti raramente ottengono anche solo un consiglio legale e i periodi di detenzione per loro possono estendersi ad libitum. Il diritto guineano prevede che un individuo arrestato per un supposto reato debba essere incriminato entro 48 ore dal suo arresto⁹⁷ ma i tempi medi di detenzione preventiva possono superare le tre settimane, talvolta protrarsi per mesi. Le/i prigioniere/i incriminate/i di reati minori o *délit* (con una sentenza massima che non supera i 5 anni) devono essere processate/i entro quattro mesi dal mandato d'arresto⁹⁸ mentre quelle/i accusate/i di reati maggiori (con una sentenza massima che supera i 5 anni) devono essere processate/i entro sei mesi⁹⁹. Eppure, dalla maggior parte dei rapporti internazionali sullo stato della giustizia e delle carceri guineane emerge che la maggior parte delle/i prigioniere/i accusati di crimini minori e maggiori si trovavano illegalmente trattenuti senza processo oltre i termini previsti per legge. Nel 2010, la detenzione media alla Maison Centrale (la maggiore struttura del Paese) prima di un processo, era di 340 giorni¹⁰⁰. A ciò si aggiungono profonde piaghe del sistema carcerario locale ad oggi non curate. Uno sguardo a tutti i principali rapporti sulle prigionie

97. Loi no. 037 du 31 Décembre 1998 Portant Code de procédure pénale [Guinea], Art. 60.

98. Code de Procédure Pénale de la République de Guinée, Art. 142-1.

99. *Ivi*, Art. 142-2.

100. O. Ronald, *Correlates of violence in Guinea's Maison Centrale Prison: A statistical approach in documenting human rights abuses*, *Health and Human Rights*, 2010, (12) pp. 73-87.

guineane rivela che la situazione è ancora molto critica¹⁰¹. Benché il sovraffollamento delle carceri risulti generalmente ridotto dopo la salita al potere di Condé, le/i prigioniere/i continuano ad essere ammassate/i nelle celle senza sufficiente accesso ad acqua pulita e luce. Nel 2010, la Maison Centrale (costruita nel 1930 per ospitare non più di 300 persone) ospitava circa 800 tra uomini, donne e minori (nel 2018 risultavano essere più di 1600)¹⁰² esposte/i ad un elevato rischio di contrazione di infezioni come la tubercolosi, la malaria, il colera e la diarrea¹⁰³. Nessun rapporto è in grado di documentare un miglioramento della situazione. Le autorità sembrano fallire sistematicamente nell'offrire alle/i prigioniere/i adeguate cure mediche e cibo (esse/i ricevono un pasto al giorno). Coloro che non hanno accesso ad una fonte secondaria di cibo (come, ad esempio, le famiglie) rischiano la morte per fame.

Il diritto guineano contiene garanzie relative alla tutela delle/i detenute/i rispetto a violenze e torture da parte delle autorità dello Stato (ad esempio, la *Loi Fondamentale de la République de Guinée*, Art. 6). Nel 1989 la Guinea ha ratificato la Convenzione contro la Tortura eppure nel 2010 ancora si praticava la cosiddetta *palestinian suspension* cioè la sospensione della vittima per le braccia¹⁰⁴. Il Codice Penale del 2016 e il Codice Militare del 2017 hanno criminalizzato la tortura ma molti atti di violenza fisica perpetrati dalle forze di sicurezza sono fatti ricadere nella categoria dei comportamenti inumani e crudeli per i quali il diritto statale non prevede specifiche conseguenze penali. Questi atti, pertanto, continuano a perpetrarsi restando sostanzialmente impuniti. Dai più recenti rapporti sullo stato delle carceri emerge che più della metà di tutte/i le/i prigioniere/i riportano di aver subito violenza fisica da parte della polizia e possono mostrare cicatrici visibili o traumi coerenti con le loro narrative.

6. Considerazioni conclusive

In questi tre casi, come in altri¹⁰⁵, le vicende narrate dai ricorrenti si sono inserite all'interno di una casistica conosciuta da me e da altre/i esperte/i ed hanno richiamato situazioni che in una prospettiva antropologica possono ritenersi plausibili: sia in relazione a circostanze più generali come i contesti religiosi, socioculturali e sociopolitici che fanno da

101. Si vedano, tra gli altri, United Nations Human Rights Office of the High Commissioner, *Observations finales concernant le troisième rapport périodique de la Guinée, Pacte international relatif aux droits civils et politiques, Comité des droits de l'homme, 7 décembre 2018*, CCPR/C/GIN/CO/3, 2018; United States Department of State, Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, *Guinea 2017, Human Rights Report, Country Report on Human Rights Practices for 2017*; Amnesty International, *Guinea 2017/2018*; Human Rights Watch, *Guinea. Events of 2018*, World Reports 2019, Printed in the USA.

102. Human Rights Watch, *Guinea. Events of 2018, op. cit.*

103. *Ibidem.*

104. *Ibidem.*

105. Senza che ciò costituisca la regola.

sfondo agli avvenimenti, sia in relazione a circostanze particolari legate a ciascuna storia individuale.

Le mie relazioni, tuttavia, rappresentano solo parti di procedimenti ben più articolati e complessi di cui si sono fatti carico le attrici e gli attori legali coinvolte/i e, in particolare, l'avvocatura. Se, in generale, l'obiettivo dell'antropologia applicata al giudizio di protezione internazionale è quello di consentire al/la giudice di valutare la plausibilità o pertinenza delle storie delle/i ricorrenti attraverso un'esegesi degli orizzonti semiotici e dei contesti di provenienza, quello dell'avvocata/o e della sua assistenza – Zorzella lo spiega egregiamente – è di permettere al/la giudice di fare entrare la storia medesima «nella cornice giuridica che il legislatore ha disegnato per dare significato *ex post* a quella storia, che diversamente non avrebbe senso giuridico ma esclusivamente personale ed intimo»¹⁰⁶. Diversamente dall'antropologa/o, infatti, l'avvocata/o «conosce l'imprescindibilità di estrarre da un racconto soggettivo i fatti, gli unici, che possono essere giuridicamente determinanti per il riconoscimento della tutela richiesta»¹⁰⁷ e sa di doverlo fare assecondando, contemporaneamente, almeno tre urgenze: quella di evitare manipolazioni, quella di ridurre al minimo le ambiguità di un racconto che è già stato più volte elaborato e quella di non oggettivizzarlo (garantendo, invece, che la singolarità ed irripetibilità della storia della/l ricorrente non vadano dissolvendosi). Un lavoro che richiede straordinaria abilità ed esperienza.

Il messaggio che dovrebbe passare, allora, non è quello dell'avvocata/o che (già gravata/o dal quel «faticoso percorso ad ostacoli»¹⁰⁸ che è la ricostruzione della narrazione personale del ricorrente) pensa di poter fare anche l'antropologa/o bensì quello di un *lavoro d'equipe* nel quale entrambe/i devono cooperare tra loro e con la/il giudice per consentire a quest'ultima/o di valutare la credibilità soggettiva delle vicende narrate dalla/l ricorrente, ricercandone, al contempo, una verifica oggettiva.

A tal fine, il contributo che l'antropologia può offrire in questa collaborazione si profila sotto almeno due rilevanti aspetti che mi sembrano affiorare chiaramente dai tre casi presentati. Il primo inerisce il grado di profondità entro cui la ricerca antropologica può penetrare attraverso l'esperienza etnografica, il colloquio immersivo e un'analisi del dato capace di avvalersi tanto del criterio realista quanto di quello narrativo¹⁰⁹. Se è vero che la

106. N. Zorzella, *Il ruolo dell'avvocato nel processo di protezione internazionale*, *Questione Giustizia*, 2018 (2), pp. 184-192, p. 185.

107. *Ibidem*.

108. M. Veglio, *Uomini tradotti. Prove di dialogo con richiedenti asilo*, in questa Rivista, n. 2.2017, pp. 1-40, p. 2. Attività che (cito sempre Veglio) richiede «tempo, esperienza e grande dedizione, oltre a competenze tecniche» poiché non può servirsi, per ovvie ragioni, dei metodi consueti.

109. Mi riferisco qui in particolare alla distinzione tra *content analysis* e *narrative analysis* laddove la prima ricerca la verità dei fatti e la seconda guarda alle strategie discorsive delle/gli interlocutrici/ori sui fatti medesimi (si veda D.

natura qualitativa dell'indagine antropologica, per il basso grado di formalizzazione, risulta difficilmente schematizzabile e per questo apparentemente poco adattabile – sotto l'aspetto epistemologico – a quel nesso di causalità fattuale che si vorrebbe sottostesse la decisione del/la giudice, è vero altresì che la sua abilità di cogliere continuità sotto apparenti opposizioni (come nel caso dei sincretismi religiosi nigeriani), di rendere conto della formalità e dell'informalità (emergenti ad esempio nei regimi di aggiudicazione delle terre in un distretto del Mali), di focalizzarsi sul livello micro senza trascurare il meso e il macro (come nel caso della mobilitazione civile dell'uomo ordinario nel panorama politico della Guinea Conakry), le consente di rendere una conoscenza densa ed accurata del fenomeno culturale preclusa ad altre discipline. Guardando inoltre alla cultura come ad una forma di partecipazione fluida che varia d'intensità e in risposta ad una molteplicità di variabili, l'antropologia porta in Tribunale un fenomeno complesso che va oltre una mera visione contrastiva, dualistica e pervasiva del dato culturale e rende il senso dell'inadeguatezza di un approccio didascalico ed essenzializzato al background culturale che ciascun individuo può portare con sé.

Il secondo importante contributo attiene al concetto di pericolo concreto in cui può incorrere una/un ricorrente. I casi sopraccitati della Nigeria e del Mali mi sembrano esemplificativi di situazioni che possono mettere a repentaglio la vita o la salute di un individuo in contesti socioculturali e sociopolitici non necessariamente caratterizzati da uno stato di conflitto militare o civile ma dove, ciononostante, le istituzioni statali faticano ad adempiere al loro compito di tutela della vita e garanzia dei diritti umani fondamentali. Le vicende del Sig. E.H.T. e del Sig. A.T. si dipanano in Paesi instabili ma rispetto ad esse i conflitti religiosi o politici esistenti a livello macro rappresentano elementi aggravanti e non le cause che hanno spinto alla fuga. Dalle relazioni emerge abbastanza chiaramente che lo stato di pericolo in cui vertono i due ricorrenti (e la conseguente fuga definitiva dal loro Paese d'origine) non è dipesa solo o in via definitiva da un'assenza dello Stato quanto piuttosto da una più delicata e complessa condizione di forte concorrenza tra sistemi di giustizia (quello statale e quello consuetudinario) che non si escludono a vicenda.

In simili situazioni può accadere che anche laddove lo Stato riesca ad attuare tutti i suoi (seppur fragili) dispositivi di tutela dell'individuo, la condizione di grave pericolo in cui verte quest'ultimo può non considerarsi risolta in via definitiva a causa di una sostanziale delegittimazione del potere statale da parte di gruppi o comunità che in esso non si riconoscono. Può essere utile allora familiarizzare con l'idea antropologica (difficilmente digeribile per la tradizione giuridica occidentale maggioritaria, di natura statocentrica) che

Silverman, *Interpreting qualitative data methods for analyzing talk, text and interaction*, California, Sage Publications Inc. Thousand Oaks, 2001).

la legittimazione di un sistema di diritto da parte di un gruppo dipende, tra le altre cose, dal grado di sensibilità giuridica del sistema medesimo cioè dalla capacità stessa del diritto di riflettere il modo in cui quel gruppo immagina e narra la realtà¹¹⁰. Il diritto (in qualunque forma si manifesti) altro non è che una peculiare visione del mondo e, quindi, ha tanto più “prestigio” per un gruppo socioculturale quanto più sa rispecchiarne il modello cosmologico e la trama culturale. L’idea che il diritto sia solo quello emanato dallo Stato e che gli strumenti di cui dispone quest’ultimo bastino a tutelare l’individuo in pericolo può essere dunque riduttiva e fuorviante poiché presso molte società del mondo lo Stato è posto sullo stesso piano di qualsiasi altra forma sociogiuridica e il diritto non ha alcun legame privilegiato con il potere statale il quale non sa arrivare ovunque e, soprattutto, non sempre sa imporsi ovunque arrivi.

110. C. Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books, 1983.