La debolezza dei diritti umani tra globalizzazioni rivali e la turbolenza nel rapporto sacro/profano

di Boaventura de Sousa Santos

1. Introduzione

In questi tempi e in questa epoca non è facile produrre teoria a proposito dei diritti umani. Essi dovrebbero rappresentare una risposta forte ai problemi del mondo, così forte da essere universalmente valida. Ma oggi sembra essere sempre più chiaro che il nostro tempo non è adatto alle risposte forti. È piuttosto un tempo di grandi domande e risposte deboli. Non potrebbe essere, forse, che i diritti umani siano in realtà una debole risposta a un grande problema che essi svelano e nascondono allo stesso tempo?

Le grandi domande sono quelle relative alle nostre scelte di vita individuale e collettiva ma, anche e soprattutto, quelle che riguardano le nostre radici, ovvero i fondamenti che indicano l'orizzonte delle possibilità tra le quali è possibile effettuare le nostre scelte. Esse generano perciò dubbi di grande rilevanza. Le risposte deboli sono quelle che piuttosto che ridurre, accrescono questi dubbi così profondi. Domande e risposte variano da cultura a cultura, da una regione del mondo all'altra. Ma la distanza tra la forza delle domande e la debolezza delle risposte sembra essere la stessa ovunque. È la conseguenza della moltiplicazione, in tempi recenti, di zone di contatto tra diverse culture, economie, sistemi politici e sociali e stili di vita, risultanti da ciò che abitualmente chiamiamo globalizzazione. Oggi le asimmetrie di potere nelle zone di contatto sono notevoli, forse più di quanto non fossero nel periodo coloniale. Esse oggi sono più numerose e più forti. L'esperienza del contatto è sempre un'esperienza di limiti e confini. Oggi le forme di questa esperienza rende più ampio lo iato tra la forza delle domande e la debolezza delle risposte.

Vorrei prendere in considerazione due di queste domande. La prima può essere formulata come segue: se l'umanità è una perché convivono così tante dottrine a proposito della dignità umana, che si proclamano tutte egualmente uniche anche se si contraddicono l'una l'altra? Il ritorno della teologia politica negli ultimi tre decenni fa di questo problema una questione urgente. I mono-

poli religiosi tendono ad alimentare gli estremismi, sia tra i membri delle religioni che tra i loro oppositori. La risposta della dottrina dei diritti umani a questa domanda è debole, in modo particolare se pensiamo al pensiero dominante sui diritti umani, che qualcuno chiama la «dottrina sostenibile» dei diritti umani. La risposta è debole, poiché essa si rifugia in un universalismo astratto che non spiega perché così tanti movimenti contro l'ingiustizia sociale e l'oppressione non formulano le loro battaglie in termini di diritti umani e, al contrario, si ispirano a principi in contraddizione con essi.

La seconda domanda è la seguente. Che grado di coerenza si deve esigere tra principi, quali che siano, e le pratiche messe in atto in nome loro? Questa domanda diviene di particolare importanza nelle zone di contatto, poiché è lì che la distanza tra principi e pratica tocca il suo punto più alto. Gli investimenti ideologici prodotti allo scopo di nasconderla sono enormi, tanto quanto la brutalità delle pratiche reali. In questo caso, inoltre, la risposta della dottrina dei diritti umani è debole. Si limita ad accettare il fatto che essa non sembra perdere di credibilità nonostante la crescente, sempre più sistematica ed evidente violazione dei suoi principi nella pratica, da parte di attori sia statali che non-statali. Noi continuiamo a visitare le fiere dei diritti umani con i suoi prodotti sempre nuovi (per esempio il *global compact*), ma, lungo il cammino, cresce il cimitero delle promesse tradite.

Il mio obiettivo è identificare le dimensioni dei diritti umani come risposta debole, definendo i criteri attraverso cui essi potrebbero trasformarsi in una risposta forte. Sono certo che una volta che essi saranno trasformati in risposta forte i diritti umani non saranno più quelli che conosciamo oggi.

2. La zona di contatto dei tre processi di globalizzazione rivali

Oggi per la dottrina dei diritti umani la più importante zona di contatto è una zona di confronto fra tre processi di globalizzazione. Ho sostenuto (Santos 1995; 2004) l'esistenza di due tipi di globalizzazione: quella egemonica, la globalizzazione neo-liberale, ovvero la nuova fase del capitalismo globale; e quella contro-egemonica, che coinvolge le organizzazioni e i movimenti che attraverso le loro articolazioni locali, nazionali e globali, si battono contro le ineguaglianze, l'oppressione, la distruzione dell'ambiente e di stili di vita, causate o rese più profonde dalla globalizzazione egemonica. Quest'ultima gode dei servizi di una lunga schiera di istituzioni onnipotenti, dal G-7 alla Banca mondiale, dal Fmi al Wto. La globalizzazione contro-egemonica, appena in fase di emersione, possiede invece istituzioni allo stato embrionale, quali il Forum sociale mondiale e l'Assemblea globale dei movimenti sociali, che si riunisce a fianco del primo. Quando enunciai per la prima volta (1990), questa

dualità dei processi di globalizzazione, essa non era evidente quanto lo è oggi. Ciò che è in discussione oggi è che tipo di relazione esiste tra le due globalizzazioni, e il modo in cui esse si confrontano nelle zone di contatto.

Gli eventi dell'ultimo decennio mi costringono ad approfondire l'analisi. La relazione tra il modello di globalizzazione egemonica (che si basa su di un tipo di relazione *top-down*) e l'altra (che si basa su di un modello *bottom-up*) non possono oggi essere comprese senza tenere conto di un terzo tipo di globalizzazione: quella dell'Islam politico. Questo movimento relativamente recente usa l'Islam come ideologia, capace di permeare l'intera società e la vita personale di ogni credente, sulla base della legge rivelata che si ispira *sharia*. Ricorrendo all'eredità storica e culturale dell'Islam e sostenendo una critica radicale dell'imperialismo occidentale, l'islamismo propone di cambiare le condizioni di vita dei credenti, defraudate dal fallimento del modello di sviluppo di tipo occidentale degli stati islamici lungo parecchi decenni del ventesimo secolo. Laddove le tendenze più estremiste si focalizzano sulla violenza contro quelli che sono considerati gli interessi occidentali, le tendenze più moderate sono impegnate in attività volontarie nei campi dell'educazione, della salute e del benessere sociale, in ciò che sembra assomigliare a una via islamica alla modernizzazione (Hedin, in Westerlund-Svanberg 1999, p. 20). È evidente che le organizzazioni islamiche locali, nazionali e transnazionali (che si sono moltiplicate all'interno degli stati islamici e non solo) sono indiscutibilmente moderne.

Se siamo di fronte a una nuova forma di globalizzazione oppure no è elemento di discussione. La verità è che l'Islam opera al di fuori dei confini del nazionalismo islamico e cresce grazie alla sua crisi. Il nazionalismo islamico era, infatti, la somma di un insieme di progetti politici nazionali emersi dalla lotta contro il colonialismo. Essi si tradussero nell'edificazione di stati-nazione autoritari, alcuni di essi di impronta rivoluzionaria, altri tradizionalista. Tutti, comunque, tesi a strumentalizzare l'Islam politico, nel tentativo di controllarlo con il pretesto di modernizzarlo, e a collocarlo al servizio dello stato. Se i tradizionalisti ritrovavano nell'Islam il passato glorioso che poteva legittimarli, i rivoluzionari usavano l'Islam per restituire un futuro alle società islamiche. In entrambi i casi si aveva a che fare con processi autoritari di legittimazione, nei quali la personalizzazione del potere ricorreva frequentemente a riferimenti religiosi, a dispetto di una pretesa laicità e di un presunto secolarismo.

L'islamismo globalizzato si innesta sul fallimento di questi progetti. Esso trasferisce il progetto di rinnovamento sulla sola società dei credenti, sottomettendo lo stato a una critica radicale e accusandolo di complicità (se non di sottomissione) all'imperialismo occidentale. Quest'ultimo è il nemico principale, in quanto causa di tutte le umiliazioni subite dalle popolazioni islamiche.

Se siamo di fronte a una nuova forma di globalizzazione, come penso, ciò che è più interessante è la definizione del suo profilo di fronte alle altre globalizzazioni e la sua relazione con esse. Essa si oppone radicalmente alla globalizzazione egemonica neo-liberale; e tuttavia ha poco a che fare con quella contro-egemonica che emerge dal Forum sociale mondiale. Quest'ultima celebra e valorizza le diversità politiche e culturali; ha un carattere secolare, anche se include movimenti di ispirazione religiosa, che devono comunque rispettare una larga maggioranza di movimenti non religiosi; il progetto di società futura da essa difesa è aperto, poiché la formula «un altro mondo è possibile» include diverse forme di emancipazione sociale; si basa su modelli organizzativi fluidi e orizzontali, privi di una leadership centrale e il cui successo dipende da mutue convergenze; in ultimo, nel proporre una nuova politica e una nuova epistemologia, molti dei movimenti che esso comprende condividono il paradigma culturale, filosofico ed etico della modernità occidentale. Per quel che riguarda molti di questi aspetti la globalizzazione islamica è agli antipodi della globalizzazione del Forum sociale mondiale. Piuttosto essa sembra condividere, fatto assai intrigante, alcune somiglianze con le utopie moderniste che erano modelli chiusi di una società futura e alcune caratteristiche della globalizzazione egemonica neo-liberale: pensiero unico (che sia il neoliberismo o l'islamismo), ecumenismo giuridico (che si tratti della *rule of law* o della *sharia*), espansionismo monolitico (che esso sia tramite il mercato o la conversione), critica allo stato (sia esso quello del welfare o quello secolare).

Se la globalizzazione anti-egemonica del Forum sociale mondiale è, in termini generali, orientata prevalentemente verso le battaglie del Sud del mondo in lotta contro il Nord del mondo, la globalizzazione islamica è orientata in prevalenza verso l'Oriente del mondo o il Non-Occidente contro l'Occidente del mondo. Si delineano così due modelli molto diversi e persino contraddittori. Ma la differenza più importante che riguarda il profilo delle zone di contatto in cui essi si incontrano è la seguente: al contrario del modello di globalizzazione del Forum sociale mondiale, quello islamico (largamente inteso, in modo da includere sia le tendenze più moderate che quelle più estremistiche) agisce oggi in una regione globale, denominata con scarsa precisione «mondo arabo», con pratiche di egemonia globale che promuovono processi politici e di aggregazione identitaria che non hanno a che fare con minoranze, ma bensì con maggioranze.

3. I diritti umani nelle zone di contatto

La convergenza e lo scontro di queste tre globalizzazioni nelle zone di contatto crea una turbolenza politica, culturale e ideologica che investe la

dottrina dei diritti umani in modo nuovo. Vorrei qui menzionare le principali dimensioni e manifestazioni di questa turbolenza.

3.1. La prima turbolenza: la discrepanza tra principi e pratiche

La prima dimensione riguarda la crisi del rapporto tra principi e pratiche. Essa ha origine da un nuova forma di denuncia della distanza tra la proclamazione dei principi e la loro violazione nella pratica, la distinzione tra *law in books* e *law in action*, che i sociologi del diritto conoscono bene. Le origine di questo fenomeno sono molto lontane. È presente in molti sistemi culturali e sociali, ma è particolarmente evidente nelle società ispirate al cristianesimo. Tommaso d'Aquino lo aveva identificato con grande chiarezza nella critica ai cristiani del suo tempo e a ciò che egli definiva *habitus principiorum*: il costume di invocare ossessivamente i principi cristiani al fine di nascondere l'inosservanza nella pratica. La modernità occidentale, essendo cristiana, ha ereditato questo *habitus* e lo ha trasformato in un principio di azione politica consacrato nelle costituzioni moderne, specialmente per quel che riguarda le parti note come programmatiche. Alcuni sostengono che questa discrepanza tra principi e pratica è costitutiva dello stato moderno fondato sulla teoria politica liberale. Sia come sia, essa raggiunge oggi livelli mai toccati prima, specialmente dopo che la globalizzazione neo-liberale ha fondato la legittimazione del cambiamento sociale su tre sistemi di principi particolarmente vulnerabili alla discrepanza tra principi e pratiche: stato di diritto, democrazia e diritti umani.

La denuncia della discrepanza tra principi e pratiche è stato un tema centrale dei movimenti e delle organizzazioni del Forum sociale mondiale che si ispirano, nelle loro lotte, alla dottrina dei diritti umani. Come ho già detto altri non vi si ispirano, e per diverse ragioni. Alcuni pensano che questa discrepanza sia intrinseca al modello di riproduzione del capitalismo globale. Altri sostengono che i presupposti filosofici e teologici della dottrina dei diritti umani siano cristiani e occidentali e non possano, di conseguenza, essere fondamento delle battaglie per l'emancipazione sociale di chi non condivide tali presupposti. Quando essi sono parte di battaglie contro-egemoniche – siano esse per la cancellazione del debito dei paesi poveri, per le riforme agrarie o i diritti collettivi dei popoli indigeni – la dottrina dei diritti umani subisce un processo di ricostruzione politica e filosofica che rende ancora più evidente e condannabile questa distanza tra principi e pratiche; il che diventa allora la base delle lotte. Nella misura in cui ciò avviene, percorrere i viali del cimitero delle promesse tradite diviene assai rischioso per i manager della visione egemonica dei diritti umani. È come se le promesse uccise risorgessero dalle loro tom-

be per rivoltarsi contro il tradimento e punire i traditori. Tra le diverse fratture che convivono nella zona di contatto, quella tra Nord e Sud con le ineguaglianze sociali in cui essa si traduce, è il terreno in cui più facilmente si manifesta la crisi della distanza tra principi e pratiche.

3.2. La seconda turbolenza: le contraddizioni tra principi rivali

La seconda dimensione di turbolenza nelle zone di contatto deriva dalla frattura culturale tra principi rivali. In questo caso la distanza non è tra principi e pratiche, ma tra sistemi normativi in competizione come, per esempio, la dottrina dei diritti umani da un lato e altri sistemi di valori (che hanno però sempre a che fare con la dignità umana) dall'altro, come la *umma* coranica o la *pachamama* dei popoli indigeni delle Ande. Questa discrepanza ha origine nella contrapposizione tra l'Occidente del mondo e l'Oriente del mondo o Non-Occidente.

La frattura tra dottrine si manifesta anche nel conflitto tra la globalizzazione neo-liberista e la globalizzazione contro-egemonica del Forum sociale mondiale, ma è cruciale nella contrapposizione tra globalizzazione neo-liberale e globalizzazione islamista. Questo particolare scontro solleva una nuova domanda di giustizia globale. Laddove la distanza tra principi e pratiche fa emergere una domanda di giustizia sociale, la frattura tra dottrine rivali fa emergere una domanda di *giustizia cognitiva*.

In quanto fase ultima di un progetto di capitalismo globale, la globalizzazione egemonica è anche la nuova metamorfosi del progetto di espansione della modernità occidentale cristiana. Dopo la missione civilizzatrice, il progresso, lo sviluppo e la modernizzazione, la globalizzazione neo-liberale persegue un progetto di civilizzazione globale, fondato su principi eminentemente occidentali e cristiani: la separazione tra immanenza e trascendenza e una concezione speculare della relazione tra di esse; autonomia individuale; individualismo nella vita economica e politica (l'interesse comune basato sul perseguimento dell'interesse egoistico); secolarizzazione (separazione tra chiesa e stato, e trasferimento dell'onnipotenza divina allo stato); separazione di natura e società, di cui la prima concepita come risorsa sempre disponibile per la seconda; il progresso come versione secolarizzata della redenzione; distinzione tra spazio pubblico e privato, con la religione che appartiene a questa seconda sfera.

Questi principi si sono sempre scontrati con altri principi rivali. I popoli che sono entrati in una zona di contatto con la modernità occidentale lo hanno fatto in condizioni di inferiorità, come è tipico della dimensione coloniale. Molti sono stati costretti ad abbandonare i principi che li avevano guidati prima di entrarvi, altri hanno adottato nuovi principi più o meno volontariamente. La forza del nuovo sistema di principi raramente risiedeva nei principi in sé e per sé, quanto piuttosto nella forza di chi voleva imporli. In questo percorso plurisecolare si sono alternati periodi di imposizione più o meno violenta (tra guerra e conversione, tra assimilazione e adozione selettiva di comportamenti da parte di battaglie anti-coloniali; tra il mulitculturalismo di tolleranza reazionario e l'interculturalismo emancipazionista).

In molti casi fu questione di imposizione di logiche monoculturali. Identifico cinque monoculture nella modernità occidentale.

La monocultura della conoscenza, che ha consistito innanzitutto nel garantire il primato assoluto, prima della teologia cristiana e poi della scienza. L'imposizione di questa monocultura ha significato la distruzione di molti generi di conoscenza, quello che definisco un «epistemicidio» che, nel caso della religione, ha preso la forma del teocidio. I gruppi sociali le cui pratiche erano basate su questi

La seconda monocultura, *la monocultura dell'universalismo*, consisteva nell'attribuzione di priorità cognitive ed etiche a entità considerate valide, senza riguardo per i contesti. Identificare tali identità (principi, valori) significava per chi era al potere trasformare i suoi propri contesti di azione in situazioni ideali e generali. Ogni altra entità non suscettibile di essere inclusa nella dottrina dominante era degradata a fatto particolare.

La terza monocultura era *la monocultura del tempo lineare*, una concezione basata sull'omogeneità del tempo, dotato di un'unica direzione e di un unico significato: la freccia del tempo, la cui traiettoria era tracciata dal progresso. I paesi, le realtà e i gruppi sociali i cui principi e le cui pratiche erano percepiti come i più avanzati in questa traittoria, erano considerati progrediti e sviluppati, laddove gli altri erano declassati a residuali, arretrati, primitivi, sottosviluppati ecc.

La quarta monocultura, *la monocultura delle classificazioni naturali*, consisteva nella distribuzione delle popolazioni secondo classificazioni gerarchiche con un'origine suppostamente dettata dalla natura, secondo gradi i tipo razziale e sessuale. Al contrario della gerarchia di capitale e lavoro, la gerarchia in queste distribuzioni è la conseguenza, non la causa dell'asimmetria. Le popolazioni poste alla base della piramide gerarchica erano considerate inferiori.

Infine, *la monocultura del lavoro e della natura come risorse produttive*, che guarda agli aumenti di produttività come potenzialmente infiniti. Tutte le forme di lavoro e tutte le concezioni della natura non congruenti con questa monocultura erano degradate al rango di improduttive e sterili.

Queste cinque monoculture hanno prodotto un'ampia gamma di popolazioni e di modi di essere, vivere e conoscere che venivano qualificate, a seconda dei casi, come ignoranti, inferiori, particolari, residue o improduttive. Il punto

in discussione non è tanto il problema relativo alla esistenza di tali classificazioni, ma piuttosto il metodo con cui esse furono stabilite. Esso fu autoritario e sempre al servizio di un progetto di dominio economico, politico, sociale e culturale. Tra i popoli, le culture e le società non occidentali che furono assoggettati a questo progetto coloniale e imperiale, i popoli, le culture e le società islamiche erano le sole ad avere definito chiaramente come sconfitta storica la propria sottomissione a questo progetto. La memoria di epoche di grande fioritura culturale, politica e sociale, nonché di un'egemonia su vaste zone del mondo, ha senza dubbio molto a che fare con questo. La sconfitta e la memoria devono aver contribuito in maniera decisiva a che le popolazioni islamiche percepissero le loro opzioni storiche in un modo più radicale e dilemmatico. O imitare la modernità occidentale, le sue norme e le sue monoculture, perdendo però la propria identità, negando quindi il loro glorioso passato e diventando estranee a se stesse (imitazione, alienazione, estraneità); o, al contrario, rifiutare radicalmente la modernità e assumersi i costi di continuare a continuare a vivere secondo un modello istituito molti secoli fa sulle basi di norme e monoculture non convergenti con quella egemonica che non solo le domina ma le umilia (cioè rifiuto e ricerca di un progetto egemonico alternativo). La prima opzione sembra aver prevalso nel periodo del nazionalismo arabo sopra citato (e che di fatto si diffuse molto al di là del mondo arabo), quando lo slogan era «modernizzare l'Islam». La seconda opzione, invece, sembra prevalere oggi all'interno della globalizzazione islamista, con lo slogan «islamizzare la modernità». Ecco perché nella zona di contatto tra modelli di globalizzazione contrastanti questa opzione contribuisce oggi nel più alto grado a creare turbolenza tra sistemi normativi tra loro in competizione.

La turbolenza tra principi e pratiche deriva da un anticonformismo politicamente organizzato di fronte alla distanza che divide i principi dalle pratiche concrete. Questa distanza può essere vista come più o meno ampia, e le strategie per restringerla possono toccare diversi gradi e livelli di avvicinamento tra principi e pratiche. Nel momento stesso in cui crea una zona di contatto conflittuale, la discrepanza tra principi e pratiche porta anche a negoziati e composizioni di vario livello. Al contrario la turbolenza tra sistemi normativi deriva da un anticonformismo politicamente organizzato di fronte all'esperienza di una sconfitta storica e dal contestuale rifiuto di accettarla come irreversibile. Non si tratta di misurare una distanza, poiché si ha a che fare con sistemi normativi tra loro incommensurabili ognuno dei quali si ritiene superiore all'altro. In un certo senso siamo di fronte a monoculture rivali. In queste condizioni la zona di contatto tende ad assumere un carattere particolarmente conflittuale e possiamo immaginare negoziazioni e composizioni solo sulla base di lunghi processi di mediazione e traduzione interculturale.

3.3. La terza turbolenza: tra radici e opzioni

La terza dimensione di turbolenza nella zona di contatto che ha un impatto sui diritti umani è la *turbolenza tra radici e opzioni* (ovvero fra tradizione e libertà di scelta). Questo tipo di turbolenza attraversa tutte le zone di contatto prodotte dallo scontro delle tre globalizzazioni, provocando un conflitto che si insedia sia nella frattura tra Occidente e Sud che in quella tra Occidente e Oriente, o Non-Occidente. Questa particolare turbolenza solleva una terza questione sul problema della giustizia nel cuore della zona di contatto: quello della giustizia «storica» e postcoloniale.

La costruzione sociale di identità e cambiamento nella modernità occidentale è basata su un'equazione tra radici e opzioni, cioè fra tradizione e libertà di scelta. Una tale equazione conferisce un carattere duale al pensiero moderno: da un lato un punto di vista basato sulla tradizione, dall'altro uno basato sulla libertà di scelta. Il pensiero delle radici riguarda tutto ciò che appare profondo, permanente, singolare e unico, ciò che fornisce sicurezza e costanza; il secondo riguarda ciò che è cangiante, effimero, sostituibile e indeterminato dal punto di vista della tradizione. La più grande differenza tra radici e scelte è l'ampiezza. Le radici sono entità di larga scala. Come in cartografia, esse coprono vasti territori simbolici e lunghe durate storiche, ma non riescono a disegnare le caratteristiche del campo in dettaglio e senza ambiguità. La loro è quindi una mappa che guida e allo stesso tempo mette fuori strada. Al contrario le libere scelte riguardano entità di piccola scala. Esse coprono territori limitati e durate brevi, ma lo fanno avendo in mente i dettagli necessari per poter valutare il fattore di rischio presente in ogni alternativa possibile. A causa di questa differenza di scala, le radici sono uniche mentre le scelte sono multiple, ma l'equazione rimane possibile senza diventare insignificante. Il dualismo radici/scelte è un dualismo fondante e costituente, ovvero, non è soggetto al gioco che esso stesso istituisce. L'efficacia dell'equazione sta in una doppia astuzia. Primo, l'astuzia di un equilibrio tra il passato e il futuro. Il sistema di pensiero che incarna la tradizione viene dal passato e si contrappone al futuro, che si suppone essere il campo privilegiato della libertà di scelta. Parlo di astuzia perché di fatto entrambe riguardano il futuro. In questa equazione il passato rimane ampiamente sotto rappresentato. Ma questo non significa dimenticanza. Al contrario può manifestarsi come «eccesso di memoria», per usare un'espressione di altri. C'è sottorappresentazione quando il ricordo diventa un esercizio di malinconia che, piuttosto che recuperare il passato, neutralizza il suo potenziale di redenzione sostituendo l'evocazione alla lotta contro aspettative fallite.

Il secondo tipo di astuzia riguarda l'equilibrio fra radici e opzioni. L'equazione si presenta come una simmetria: equilibrio fra tradizione e liber-

tà, ed equilibrio nella distribuzione delle scelte possibili. In realtà non è così. Da un lato le scelte basate sul libero arbitrio sono predominanti in modo schiacciante. Certo alcuni momenti storici o alcuni gruppi sociali considerano predominanti le tradizioni, mentre altri considerano predominanti le opzioni. Ma, evidentemente, è sempre una questione di scelte. Mentre alcuni tipi di scelte implicano il primato discorsivo delle radici, altre implicano la loro marginalizzazione. L'equilibrio è impossibile. A seconda del momento storico o del gruppo sociale, le tradizioni precedono le scelte oppure, al contrario, queste precedono le tradizioni. Il gioco è sempre una sorta di rimando dalle radici alle scelte e viceversa; l'unica variabile è il potere di ognuno di questi termini come narrazione di identità o di cambiamento. Dall'altro lato non c'è equilibrio o equità nella distribuzione sociale delle scelte. Tutto all'opposto, le radici sono costellazioni di determinazioni che, nel definire il campo delle scelte, definiscono insieme i gruppi sociali che vi hanno accesso e quelli che non lo hanno.

Qualche esempio mi aiuterà a dare concretezza alla descrizione di questo processo storico. Per cominciare, è nella luce di questa equazione fra radici e opzioni che la moderna società occidentale vede la società medievale e si distingue da essa. La società medievale è vista come una società in cui il primato delle radici è totale, che si tratti della religione, della teologia o della tradizione. La società medievale non è necessariamente una società statica, ma si evolve secondo una logica di radici. Al contrario la società moderna vede se stessa come una società dinamica che evolve secondo la logica della scelta. E questo avviene assumendo come radice fondante il contratto sociale e la volontà generale che lo sostiene. Il contratto sociale non è altro che la metafora istitutiva di un'opzione radicale – la scelta di abbandonare lo stato di natura e inaugurare la società civile – una scelta che diviene essa stessa radice che rende ogni cosa possibile, tranne il ritorno allo stato di natura. La contrattualità delle radici è irreversibile, di tal natura essendo il limite della reversibilità delle opzioni.

Quali che siano le loro precedenti esperienze, le culture che sono entrate nella zona di contatto con la modernità occidentale furono costrette a definire se stesse nei termini dell'equazione tra radici e opzioni. Esse furono costrette a farlo sia per resistere che per adattarsi alla nuova condizione. Mentre si definivano i termini del conflitto la modernità occidentale si è impegnata in una brutale redistribuzione del passato, presente e futuro dei popoli e delle culture presenti nelle zone di contatto. Ha riservato il futuro per se stessa e ha permesso a diverse memorie del passato di coesistere con essa, purché esse convergessero tutte verso lo stesso futuro: il proprio. Ha ascritto cioè alle popolazioni e alle culture dominate una memoria del passato neutralizzata, senza la capacità di produrre alternative per il futuro rispetto alla modernità occidentale. La decolonizzazione e l'indipendenza non significano una rottura con questa teoria della storia. In gran parte l'hanno promossa e questo è il motivo per cui la zona di contatto ha continuato a essere una zona coloniale, a dispetto della fine del colonialismo politico.

La turbolenza che oggi colpisce l'equazione tra radici e opzioni tende quindi ad avere un impatto molto forte, sebbene rifletta le asimmetrie costitutive della zona di contatto. Dal lato della modernità occidentale quel che sta accadendo è la radicalizzazione delle opzioni attraverso la perdita delle radici. Il contratto sociale, concepito esso stesso come radice da cui cominciare, è stato trasformato in una opzione fra molte altre. Quindi il passaggio dallo stato di natura alla società civile, a prima vista inteso come irreversibile, si rivela essere potenzialmente reversibile. Il numero sempre più ampio di gruppi sociali tenuto fuori dal contratto sociale (postcontrattualismo) o che neppure vi ha accesso (precontrattualismo), divengono così popolazioni scartabili. Senza i diritti minimi di cittadinanza esse sono in realtà confinate in un nuovo stato di natura, visto che sono libere dal legame con le radici. Dal lato delle culture e delle società dominate dalla modernità occidentale, in particolare per quanto riguarda le culture e le società islamiche, si sta verificando un processo apparentemente inverso: la assolutizzazione delle radici, la ricerca di un'identità originaria e di un passato glorioso abbastanza forti da fondare un futuro alternativo. In questo caso le opzioni smettono di avere un significato, nella misura in cui l'unica alternativa consiste nel ricorrere a ciò che non ha alternativa: la radice di fondazione. Il radicalismo di questa scelta è giustificato dall'idea che qualcosa nel corso della storia sia andato in una direzione decisamente sbagliata, poiché quel passato glorioso fu incapace di prevenire la terribile umiliazione del presente e il blocco totale del futuro.

Nonostante le molte differenze tra i due distinti processi di turbolenza e destabilizzazione dell'equazione tra radici e opzioni, essi mostrano delle interessanti congruenze. Prima di tutto entrambi i processi condividono la paura assoluta del futuro. L'islamismo la esorcizza attraverso un ricorso al passato radicalizzato e politicizzato, che trasforma in un passato che dà potenza. L'Occidente al contrario, incapace di ricorrere al passato avendone neutralizzato la funzione molto tempo prima (come Walter Benjamin ha ben illustrato), ricorre allo strumento altrettanto radicale della ripetizione del presente. Radicale perché non ha altre regole o costrizioni al di fuori di quelle della logica automatica della sua propria riproduzione. Nella modernità occidentale l'erosione del contratto sociale come radice rende possibile l'uso strumentale di tutte le dottrine che da esso derivano, quali lo stato di diritto, la democrazia e i diritti umani. Nella loro applicazione pratica esse diventano semplici opzioni tra le tante. La legge è sempre stata considerata strumentale, non però i suoi presupposti sottostanti, in particolare i diritti umani. Il fatto che i diritti umani fosse-

ro presupposti culturali e politici ha sempre contraddetto la loro supposta universalità; essi sembrano essere corpi estranei quando vengono impiantati – spesso in modo autoritario – in culture e società governate da altri presupposti. Data la radicale strumentalizzazione a cui sono stati assoggettati come effetto della turbolenza del rapporto tra radici e opzioni, i diritti umani diventano estranei alla stessa modernità occidentale. È sempre più evidente che la superiorità della modernità occidentale si sostiene soltanto grazie alla negazione di tutto ciò che essa ha offerto storicamente come giustificazione della sua superiorità. Anche nel caso dell'islamismo la politicizzazione del passato implica invece la strumentalizzazione di attributi di principio e quindi non negoziabili, come la *sharia*. Anche in quest'esempio, la completa indisponibilità del diritto come radici diventa un travestimento per la sua libera strumentalizzazione come opzione.

Sia nella modernità che nell'islamismo, l'autoritarismo si nutre della riduzione dello spazio pubblico e della crisi dello stato, rafforzandoli entrambi. La conversione più che conversazione diventa una priorità. Di nuovo, a dispetto delle tante differenze che li separano, la modernità occidentale e l'islamismo rivelano dinamiche distruttive che si manifestano attraverso nuovi estremismi. I loro nomi sono (tra gli altri): guerra, jihad, terrorismo, terrorismo di stato, neo-assimilazionismo, attentati suicidi, Guantanamo, leggi anti-terrorismo, unilateralismo, guerra preventiva. Ma la forma più intollerabile di estremismo è quel che chiamo violenza sacrificale. La violenza sacrificale è l'immolazione di ciò che riteniamo più prezioso allo scopo di salvarlo. La vita viene distrutta per salvare la vita; i diritti umani sono violati per difendere i diritti umani; la democrazia viene eliminata per salvaguardare la democrazia.

La turbolenza a cui è soggetta l'equazione fra tradizione e libertà di scelta nella zona di contatto dimostra che il dramma dell'Islam politico è anche il dramma della modernità occidentale, nonostante le vistose differenze – la modernità ha dalla sua parte la forza bruta del capitalismo globale e della guerra. Quel che è più tragico è che le dinamiche proprie di ognuno dei due mondi impediscono loro di rendersi conto delle loro inquietanti somiglianze. In effetti solo una profonda redistribuzione sociale, politica e culturale del senso guardano nello stesso specchio. Tale redistribuzione implicherebbe il compimento di una giustizia storica e postcoloniale, ovvero la terza dimensione della giustizia, insieme alla giustizia sociale e cognitiva.

3.4. Una turbolenza apicale: tra sacro e profano

I punti di somiglianza tra i due drammi diventano ancora più evidenti quando si analizza la quarta dimensione della turbolenza politica e culturale

nella zona di contatto. Mi riferisco alla *turbolenza tra il sacro e il profano, il religioso e il secolare, il trascendentale e l'immanente.* A questo proposito quel che è subito evidente è la radicale differenza tra le concezioni che si confrontano nella zona di contatto. L'islamismo interpreta la turbolenza, in questo caso, come risultato del fatto che non tutto il profano è stato ridotto al sacro, il secolare al religioso, l'immanente al trascendente. Essendo la religione naturale e originale, l'Islam non può essere semplicemente concepito come una dimensione della vita individuale o collettiva. L'Islam permea allo stesso modo tutte le dimensioni della vita. Questa concezione della religione, ampiamente diffusa nel mondo islamico, viene convertita dall'islamismo in teologia politica. In altre parole la religione si tramuta in un'arma politica contro tutte le tracce di secolarizzazione lasciate dai progetti di nazionalismo arabo modernizzante, considerati ormai falliti. La conseguenza è l'attacco frontale allo stato secolare, alla separazione tra spazio pubblico e privato, alle istituzioni che pretendono di essere governate da regole estranee alla *sharia*. L'islamismo è un progetto geopolitico che afferma se stesso come teopolitico. La sua universalizzazione avviene attraverso gli strumenti dell'universalizzazione della religione dell'Islam. Da questa prospettiva la conversione di un musulmano a un'altra religione è un tradimento di questo progetto (apostasia) e, come tale, deve essere punito. Dato il suo confinamento territoriale lo stato non può servire il progetto di universalizzare l'Islam, a meno che non venga governato da leader religiosi, il cui magistero e potere siano però extraterritoriali. La rinascita della teologia politica islamica, visibile a partire dalla rivoluzione iraniana del 1979, è diventata recentemente il motore della globalizzazione islamista.

Il contrasto tra questo tipo di globalizzazione e la globalizzazione neoliberale egemonica e la globalizzazione contro-egemonica del Forum sociale mondiale non potrebbe essere più grande. Per quanto riguarda la modernità occidentale la religione venne trasferita molto presto dallo spazio pubblico a quello privato, un processo storico noto come secolarizzazione. Si può datare il suo momento fondante al 1648, la data del trattato di Westfalia che mise fine alle guerre di religione conosciute come Guerra dei trent'anni. La separazione tra il potere spirituale della chiesa e il potere temporale dello stato moderno fu un processo storico molto complesso che assunse diverse forme a seconda dei paesi, delle regioni del mondo e dei periodi storici. Non impedì, per esempio, che la religione fosse messa al servizio del colonialismo come parte integrante della missione civilizzatrice. Allo stesso modo, se è vero che con l'illuminismo la religione divenne un fenomeno anacronistico, e che la sua riduzione allo spazio privato fu considerata una fase transitoria prima della sua totale scomparsa, è altrettanto vero che il potere dello stato si costituì attraverso un complesso gioco di specchi con il potere sacro della chiesa, assumendo

molte delle sue caratteristiche sacre e rituali (Marramao 1994, p. 23). Per non menzionare i «valori cristiani» che attraverso le teorie della legge naturale, dal XVII secolo in poi, hanno avuto un grande impatto nella concezione dei diritti umani. Uno dei paradossi di questa concezione è il fatto che l'influenza cristiana coesista con il diritto alla libertà di religione. Carl Schmitt sostiene addirittura nella sua *Teologia politica* che tutti i concetti riguardanti il potere dello stato siano versioni secolarizzate di concetti teologici. Sia come sia, la pretesa dell'autonomia del potere dello stato rispetto alla religione è uno degli attributi fondamentali della separazione tra spazio pubblico e privato nella modernità occidentale. Forse proprio per questa ragione, comunque, il destino della religione nella modernità occidentale è strettamente collegato alla distinzione tra spazio pubblico e privato. In realtà, la secolarizzazione non ha mai teso a eliminare la religione ma semplicemente a circoscriverla nello spazio privato. Un processo correlato alla cristallizzazione, attraverso la religione, di un sistema di oppressione e paure dello spazio privato. Accadde così che questo spazio non venne mai effettivamente regolato, se non attraverso l'influenza generata dalle vicissitudini dello spazio pubblico. L'ampiezza dello spazio pubblico è sempre stata condizionata dalla forza della democrazia e delle politiche pubbliche (specialmente le politiche sociali) dello stato democratico. Allargando i campi sociali delle relazioni non di mercato (nell'educazione, nella sanità e nel welfare), lo stato ha sviluppato strategie di legittimazione e fiducia che hanno garantito la lealtà dei cittadini nei suoi confronti; allo stesso tempo, tali strategie hanno permesso l'istituzionalizzazione dei conflitti sociali e del dibattito pubblico che esse stesse provocano.

Nei trent'anni passati siamo stati testimoni di due processi ben distinti con confluenze perverse. Da un lato la separazione tra spazio pubblico e privato iniziò a essere indagata dai movimenti sociali, in particolare i movimenti femministi, gay e lesbici. Essi sostenevano, contro il pensiero liberale, che lo spazio privato fosse anche politico e quindi che dovesse essere oggetto di dibattito pubblico e di decisioni politiche. L'obiettivo era mettere fine all'oppressione e alle discriminazioni riprodotte all'interno dello spazio privato. Così lo spazio privato finì di essere il limite del politico e divenne uno dei campi del politico. Dall'altro lato vari fattori contribuirono al restringersi dello spazio pubblico: la crisi dello stato nazionale, provocata o aggravata dalla globalizzazione egemonica; l'erosione delle politiche sociali; la deistituzionalizzazione delle relazioni tra lavoro e capitale; l'aumento dell'autoritarismo da parte di attori statali e non statali; la mediatizzazione della politica e la personalizzazione del potere politico; la privatizzazione dei servizi pubblici. Il ridimensionamento dello spazio pubblico comporta la depoliticizzazione della vita collettiva. Lo spazio privato, in tal modo, diventa lo spazio dell'autonomia individuale, si espande simbolicamente e materialmente.

In questo processo la religione si è manifestata di nuovo sotto forme diverse. Da un lato l'autonomia individuale, mentre si indeboliscono le reti di sicurezza create dal welfare state, si fa vulnerabile alla paura, all'insicurezza e alla mancanza di speranza. Ora, come hanno dimostrato Feuerbach e Marx, la religione si è sempre nutrita di questa vulnerabilità. Si può dire che l'eccesso di immanenza porti al bisogno di trascendenza. A questo si può collegare la rinascita della teologia politica conservatrice, una versione politica di un tempo e di uno spazio sacri che legittima il loro intervento nel tempo e nello spazio profani. Questa rinascita della teologia politica conservatrice si è potuta in realtà osservare fin dalla metà degli anni settanta nelle tre religioni abramitiche: ebraismo, cristianesimo e islamismo. La teologia politica si nutre del restringimento dello spazio pubblico e lo aumenta nella misura in cui mette fine al dibattito civico e democratico nelle sue aree di intervento. Essa lo aumenta perché fa tesoro della perdita di lealtà dei cittadini nei confronti dello stato, offrendo invece un tipo di lealtà trascendente e infinita che non richiede controparti materiali. La soggettività massima dell'identità trascendentale viene convertita in massima oggettività. La rinascita della teologia politica implica quindi la crisi del progetto storico di secolarizzazione.

La turbolenza nella relazione tra il religioso e il secolare, il sacro e il profano, l'immanente e il trascendente permette quindi di identificare ancora un aspetto comune nel dramma della crisi della modernità occidentale, da un lato, e nel dramma dell'Islam dall'altro. Nonostante le molte differenze tra di essi, entrambi rivelano la rinascita di una teologia politica conservatrice con un conseguente autoritarismo trascendente (eppure tanto immanente). In entrambi la teologia politica relativizza o mette in dubbio la concezione della dignità umana, la cui effettiva concretizzazione giace nelle istituzioni secolari, in particolare nello stato. In entrambi la teologia politica ha il potenziale per relativizzare o strumentalizzare i diritti umani. Non è necessario dichiarare l'incompatibilità di Dio con i diritti umani. Basta dichiarare la superiorità di Dio sui diritti umani: servire Dio ti giustifica dal servire i diritti umani.

Ciò che in questo caso distingue il dramma della modernità occidentale dal dramma dell'Islam è il fatto che la teologia politica conservatrice è marginale nel primo e centrale nel secondo. Questa è una differenza cruciale. È nondimeno fastidioso non sapere se le condizioni sociali, politiche ed economiche che sostengono tale differenza siano esse stesse sostenibili.

4. Cambiamenti nella zona di contatto: sono possibili altri diritti umani?

La precedente analisi dimostra la grandezza degli scontri che si stanno veri-

ficano nella zona di contatto. In realtà si tratta di un'ampia gamma di zone di contatto in cui circolano tre grandi processi di globalizzazione.

Le asimmetrie nella zona di contatto sono evidenti. Esse derivano dalla natura neoimperiale e neocoloniale del disordine mondiale contemporaneo. Quel che le rende antiche sono quasi mille anni di storia, se si parte dalle crociate, o più di cinque secoli, se si parte dall'espansione europea. Quello che le rende nuove, da un lato è la gamma e l'intensità dei flussi nelle zone di contatto, dall'altro le inedite forme di paura e resistenza. Questi nuovi aspetti sono responsabili della fragilità teorica e pratica della dottrina dei diritti umani nelle zone di contatto. Più fortemente viene sollevata la questione, più chiaramente emerge la debolezza della risposta data da essa.

Questo non significa che la dottrina dei diritti umani debba essere abbandonata. Al contrario, non è mai stato così importante non sprecare idee e pratiche di resistenza. Significa soltanto che solo riconoscendo le sue fragilità è possibile costruire, al di fuori di essa, ma anche al di là di essa, idee forti e pratiche di resistenza. La complessità delle interazioni, dei conflitti e degli impegni della zona di contatto si manifesta nelle quattro turbolenze che ho identificato, e che sono il risultato di tante disgiunzioni e discrepanze: tra principi e pratiche, tra sistemi normativi, tra radici e opzioni, e infine tra il religioso e il secolare. Queste disgiunzioni rivelano relazioni ineguali di potere politico, economico sociale e culturale, e le turbolenze derivano dall'intensificarsi dei conflitti che esse provocano. Viste da una prospettiva etica e politica, le quattro turbolenze sono come le molte dimensioni dell'ingiustizia globale che costituisce l'ordine imperiale nella sua fase più recente: ingiustizia socioeconomica, ingiustizia cognitiva, ingiustizia storica. Ciò significa che le differenti forme di ingiustizia sociale globale non hanno esistenze separate e che quindi ognuna di esse è presente in tutte le altre. In ogni caso è importante e possibile distinguerle in modo da identificare i diversi tipi di conflitto e i diversi tipi di attori e resistenze.

La turbolenza che riguarda i principi e le pratiche rivela specificamente l'ingiustizia sociale, sia che riguardi le diseguaglianze sociali, sessuali, razziali, etniche, religiose, o altri tipi di discriminazioni. In questo caso la fragilità della dottrina dei diritti umani ha origine, da un lato dal cimitero delle promesse non mantenute, a cui alludevo prima; dall'altro dalle molte ineguaglianze e discriminazioni che non sono considerate violazioni dei diritti umani o vengono fatte tacere dai discorsi e dalle pratiche dominanti sui diritti umani. La turbolenza tra principi rivali deriva dal confronto di paradigmi di azione e interpretazione, principi etici e forme diverse di razionalità. Come tale, sollecita la questione della giustizia cognitiva globale, cioè la questione delle relazioni tra diversi tipi di conoscenza e criteri per l'azione, la riflessione, l'interpretazione e la trasformazione della vita individuale e collettiva. L'ingiustizia non risiede nelle differenze, e neanche nelle gerarchie tra di esse. Essa si trova nel modo in cui entrambe sono state stabilite. Storicamente esse furono stabilite in contesti imperiali, coloniali e neocoloniali, cioè in relazioni di potere fortemente diseguali. La giustizia cognitiva globale non porta al relativismo. Piuttosto vuole un nuovo «relazionismo» capace di creare un cosmopolitismo vernacolare dal basso. La fragilità della dottrina dei diritti La «relazionismo» capace di creare un cosmopolitismo vernacolare dal basso. La fragilità della dottrina dei diritti umani, per quanto riguarda l'ingiustizia cognitiva globale, deriva dal fatto che le concezioni dominanti e le pratiche dei diritti umani producono esse stesse ingiustizia cognitiva. Ciò succede non perché i loro assunti sono occidentali ma a causa del modo unilaterale in cui, sulla loro base, essi costruiscono richieste universali astratte. Anche qui la soluzione non è il relativismo ma piuttosto il relazionismo.

La turbolenza tra radici e opzioni solleva una terza dimensione di ingiustizia sociale ovvero l'ingiustizia storica. Quest'ultima è strettamente collegata all'ingiustizia cognitiva, ma può essere distinta da essa perché si focalizza sulle teorie e le pratiche della storia che hanno prodotto un'ingiusta distribuzione delle possibilità e delle potenzialità del passato, del presente e del futuro. A molti popoli, culture e società fu ascritto o imposto un passato senza un futuro da altri popoli, culture e società, che volevano per sé un futuro non ingombrato dal passato. I primi furono costretti a dimenticare il proprio passato e il futuro per vivere il presente; i secondi trasformarono il presente nell'immediata ratifica del passato e del fugace momento al quale è infuso il pathos del cambiamento sociale futuro. L'ingiustizia storica può solo essere rivelata nella luce di una teoria e pratica storica postcoloniale. E qui sta la fragilità specifica della risposta dei diritti umani in questo campo. La verità è che i diritti umani furono dapprima concepiti come a-storici, e così sono stati il discorso dominante su di essi e le loro pratiche. Di qui la difficoltà di avere propriamente riconosciuti i diritti collettivi di popoli e gruppi sociali che sono stati vittima di oppressioni storiche. Di qui, anche, l'impossibilità di vedere nelle violazioni dei diritti umani, riconosciute come tali, il sintomo di altre e più serie violazioni, anche se non riconosciute come tali. Di qui, infine, l'impossibilità di vedere nelle relazioni tra il Nord e il Sud, l'Occidente e l'Oriente, le abissali violazioni dei diritti umani.

In ultimo, la quarta dimensione, quella tra il religioso e il profano, rappresenta la più complessa e oscura ingiustizia sociale. Effettivamente la questione non riguarda una nuova dimensione dell'ingiustizia sociale. È invece la manifestazione estrema della intera gamma di dimensioni che compongono l'ingiustizia globale: ingiustizia sociale, cognitiva e storica. È un diapason che come un oracolo deve essere ambiguo in ciò che dice. Può essere usato sia per un estremo assoggettamento che per una liberazione radicale. Marx vide nella

religione lo spirito di un mondo senza spirito. La turbolenza nella relazione tra il religioso e il profano può essere concepita, sotto questa luce, come il doppio spirito di un mondo senza spirito. È doppio perché è lo spirito della sottomissione e del rifiuto; doppio anche perché nella zona di contatto tra le globalizzazioni, è più chiaro più che mai che il religioso è anche il non religioso, il politico, l'economico e il sociale, che uccide e redime lo spirito del mondo.

La debolezza della risposta della dottrina dei diritti umani in questo campo deriva da tre fattori. Da un lato i diritti umani considerano la propria secolarizzazione come un fatto finito più che come un processo storico non finito e pieno di contraddizioni. Dall'altro i diritti umani ignorano il loro carattere incompleto e contraddittorio in quanto favoriscono la secolarizzazione senza mettere in discussione le concezioni cristiane e occidentali della dignità umana. Infine, riducendo la questione della religione alla libertà di religione, i diritti umani trasformano la religione in una risorsa privata, un oggetto di consumo svincolato dalle sue relazioni di produzione. Essi non possono quindi fare una distinzione tra la religione degli oppressori e la religione degli oppressi.

Detto questo, il lavoro di ricostruzione, o meglio, di reinvenzione, dei diritti umani deve essere enorme, se si vuole che essi affrontino tutte le dimensioni dell'ingiustizia globale analizzata in questo articolo, e se si vuole che diano risposte forti alle forti questioni che sollevano. I discorsi e le pratiche dominanti sui diritti umani sono oggi risposte deboli, come ho cercato di dimostrare. Ma, come anche ho cercato di evidenziare, la fragilità dei diritti umani egemonici non sta semplicemente nel fatto che essi siano risposte deboli a questioni forti. Essa sta soprattutto nel fatto che i diritti umani egemonici non riconoscono neppure molte di queste importanti questioni.

(traduzione dall'inglese di Paolina Baruchello)

Riferimenti bibliografici

G. MARRAMAO (1994), *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma-Bari, Laterza.

B. DE SOUSA SANTOS (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, New York, Routledge.

B. DE SOUSA SANTOS (2004), *Può il diritto essere emancipatorio? Una riflessione teorica*, in *Democrazia e diritto*, n. 1.

C. SCHMITT (1992), *Politische Theologie - Vier Kapitel Zur Lehre Von Der Souveränität. Berlin.*

G. SCHWAB (2005, a cura di), *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Chicago, University of Chicago Press.

D. WESTERLUND-I. SVANBERG (1999, a cura di), *Islam Outside the Arab World* London, RoutledgeCurzon.