

Università degli studi di Bergamo

DOTTORATO DI RICERCA

Scienze della Cooperazione Internazionale

“Vittorino Chizzolini”

***SCHIAVITU' E IDENTITA' CULTURALE: POSSONO I DIRITTI
CULTURALI DIVENTARE STRUMENTO DI RIAPPROPRIAZIONE
DELLA LIBERTA' DA PARTE DELLA POPOLAZIONE
MAURITANA?***

**Settore scientifico disciplinare: sps/13 Storia e Istituzioni
dell'Africa**

Presentata da Valentina Picco

Supervisore, Professoressa Stefania Gandolfi

XXIV Ciclo

Esame finale 2012

INDICE:

INTRODUZIONE	pag 6
CAPITOLO PRIMO	10
1) Che cos'è la schiavitù	10
2) La schiavitù nell'Islam	12
3) La storia della schiavitù in Mauritania	19
4) La colonizzazione e la schiavitù	22
5) Storia politica della Mauritania dalle origini ad oggi	25
5.1) Prima e durante la colonizzazione	25
5.2) 28 novembre 1960 – 10 giugno 1978	32
5.3) El Hor	33
5.4) 10 giugno 1978 – 12 dicembre 1984	36
5.5) 12 dicembre 1984 – 3 agosto 2005	38
5.6) 3 agosto 2005 – 19 aprile 2007	41
5.7) 19 aprile 2007 ad oggi	42
6) Le componenti etnico sociali della Mauritania pre coloniale	44
6.1) La componente Negro Africana	44
6.2) La componente Arabo Berbera	45
6.3) Gli Haratine (affrancati) e gli Abid (schiavi)	46
7) Differente condizione servile in ambiente Mauro e Negro Africano	49
8) Negazione dei Diritti culturali come strumento di controllo	53
8.1) Nei confronti degli Haratine	54
8.2) Nelle società Negro Africane	57
9) Strumenti di protezione dei diritti umani e contro la schiavitù	59
9.1) Trattati e Convenzioni sottoscritte dalla Mauritania	59
9.2) La legislazione Nazionale e la legge 2007-042, 3 set. 2007	61
CAPITOLO SECONDO	66

Introduzione	66
1) Teoria della complessità e relazioni umane	69
2) Diritti Umani e Diritti Culturali	74
2.1) I Diritti Umani	74
2.2) I Diritti Culturali	76
3) Vivere di cultura	83
4) Identità tra le identità	88
5) L'Approccio Basato sui Diritti Umani (ABDH)	93
6) La libertà nello sviluppo, lo sviluppo per la libertà	96
CAPITOLO TERZO	100
1) Presentazione del lavoro di ricerca	100
2) Metodologia	103
2.1) Descrizione degli strumenti	103
3) Una prospettiva etnosociologica	108
4) Perché di alcune scelte	111
5) Vittime o combattenti? I racconti di vita	116
6) Interviste semi strutturate	127
6.1) (H)	127
6.2) (B)	137
6.3) (K)	145
6.4) (M) Segretario di K	154
6.5) (H)	157
6.6) (S)	161
6.7) (B)	169
6.8) (A)	179
6.9) (S)	185
6.10) (K)	193
6.11) (D)	200
6.12) (M)	203
6.13) (G)	209
6.14) (Procuratore della Repubblica)	212
7) Stralci di libertà	215
8) Riflessioni	218
CONCLUSIONE	223

*Dedico questo lavoro a coloro che mi hanno attraversato la pelle, ai
loro visi,*

alle lacrime che non ho visto

Dedico questo lavoro a chi nel mondo, o dietro casa, non è libero

*Dedico questo lavoro al 2010, un anno di crescita e di persone
importanti*

“La storia della tratta e della schiavitù è fatta di milioni e milioni di tragedie individuali e collettive, nate dalla violenza e dal disprezzo (...)”

Emmanuel Decaux

INTRODUZIONE

*Non mi pento dei momenti in cui ho sofferto; porto su di me le cicatrici
come se fossero medaglie, so che la libertà ha un prezzo alto, alto quanto
quello
della schiavitù. L'unica differenza è che si paga con piacere, e con un
sorriso...
anche quando quel sorriso è bagnato dalle lacrime.*

Paulo Coelho - Lo Zahir

Vivere significa innanzitutto sapere che la vita è un diritto, non un dovere verso qualcun altro. Esistono persone che non conoscono questa verità. Esistono persone nel mondo, ed io ne ho incontrate alcune, che ogni mattina si alzano e credono di dover giustificare la propria esistenza annullando il proprio io nell'io di qualcuno che si definisce, e che essi stessi definiscono, un padrone. In Mauritania, come altrove, la schiavitù è innanzitutto il diritto di usare, disporre e abusare dei servizi di una persona che non può esprimere liberamente la sua volontà. Allo sfruttamento economico, diffuso in gran parte delle società, tanto occidentali quanto tradizionali, si aggiunge in questo caso una mentalità di esclusione e disprezzo che permette il protrarsi, ancora oggi, di relazioni di completo assoggettamento. Lo schiavo è un essere privato della sua persona, considerato come un bene, viene incluso nel patrimonio del padrone, allo stesso modo di un bene mobile o immobile. In Mauritania la schiavitù è stata dichiarata illegale nel 2007, duecento

anni dopo l'abolizione della stessa da parte degli imperi coloniali¹ e quasi sessant'anni dopo la Dichiarazione Universale dei diritti umani².

Il presente progetto di ricerca si articola intorno ai seguenti centri di interesse: l'approccio basato sui diritti umani come motore di sviluppo delle persone e delle società, il ruolo centrale dei diritti culturali, connettori delle diverse dimensioni del processo di sviluppo, e l'effettività di questo approccio nell'ambito di un progetto di lotta alla pratica della schiavitù nel contesto della società Mauritania.

Nel primo capitolo verrà analizzato il concetto di schiavitù, sia a livello generale e storico, quindi descrivendo il fenomeno durante il periodo della colonizzazione europea dell'Africa, sia nello specifico della realtà mauritana del passato e del presente. Verrà posta particolare attenzione all'analisi delle sue implicazioni per quel che riguarda l'interpretazione religiosa che ne dà l'Islam, la religione praticata nel paese. Un lungo paragrafo sarà dedicato alla storia politica e sociale della Mauritania, prima e dopo l'indipendenza dalla Francia, ottenuta nel 1960. I paragrafi sei e sette analizzeranno le componenti etnico sociali che caratterizzano la complessa società mauritana, ponendo l'accento sulle differenze con cui le diverse comunità interpretano e gestiscono la questione della schiavitù al proprio interno. L'analisi proseguirà poi dimostrando come la negazione dei diritti culturali degli schiavi sia uno dei maggiori strumenti di controllo attraverso il quale le Élités riescono a mantenere invariato da decenni lo status quo dei rapporti sociali e economici del paese. L'ultimo paragrafo infine elencherà i principali strumenti internazionali e nazionali di protezione dei diritti umani e di abolizione della schiavitù che ispirano gli attivisti per i diritti umani che operano nel paese per combattere questa pratica nefasta.

Nel secondo capitolo verrà presentato un quadro concettuale che sottolineerà punti di vista, legami e interazioni tra differenti discipline e

¹ Il primo paese Europeo a proibire la tratta degli schiavi fu l'Inghilterra, il 25 marzo 1807 quando il Parlamento approvò lo *Slave Trade Act*, effettivo dal 1 gennaio 1808. La presa di posizione dell'Inghilterra innescò un processo che portò, nel giro di dieci anni, all'abolizione da parte delle altre potenze coloniali (Francia, Spagna, Portogallo).

² Parigi, 10 dicembre 1948

autori. Attraverso l'approfondimento teorico verrà messo a fuoco il nodo centrale intorno al quale si articola il successivo lavoro di ricerca sul terreno. È quindi opportuno esplicitare brevemente i riferimenti teorici che costituiscono la struttura del quadro concettuale della ricerca: il capitolo inizierà descrivendo la teoria della complessità dell'antropologo Morin. Questo passaggio permetterà di motivare la scelta, a mio parere fondamentale in un lavoro di questo tipo, di approcciarsi al fenomeno tenendo conto dell'interdisciplinarietà. In seguito verranno analizzati i binomi uomo- relazioni sociali e uomo- identità culturale che, nel corso della ricerca di campo, sono stati il filo conduttore del lavoro di interviste e osservazione. Questa prospettiva lega indissolubilmente i concetti di cultura e diversità culturale all'esercizio dei diritti. La cultura non è un insieme di elementi da enumerare e stabiliti una volta per tutte ma lo sviluppo continuo di un insieme di capacità tra loro interconnesse. E' l'esercizio dei diritti che permette questo sviluppo continuo e sono i diritti culturali a svolgere un ruolo chiave per passare dal piano del riconoscimento al piano dell'effettività dei diritti umani. L'analisi proseguirà infatti con la descrizione di un approccio allo sviluppo umano interamente basato sulla protezione dei diritti umani, che Meyer-Bisch definisce come il cammino più corto, ma anche più esigente, che unisce gli uomini in un progetto comune, quello di cambiare il paradigma che interpreta le relazioni sociali. Non è vero che la libertà di ciascuno inizia dove finisce quella dell'altro, ma è vero invece che essa inizia dove inizia quella dell'altro.

Il terzo capitolo sarà interamente dedicato al lavoro di ricerca sul campo che ho effettuato in Mauritania durante il secondo anno di Dottorato. Questo spazio verrà dedicato alla definizione dell'oggetto della ricerca e del metodo che ho utilizzato per avvicinarmi all'indagine. Tra i principali metodi utilizzabili in una ricerca sociale, ho scelto di sviluppare quello induttivo. Ho quindi tentato la generalizzazione di un fenomeno, quello della schiavitù e delle strategie per combatterla, partendo dai casi particolari dei testimoni che ho incontrato. Le operazioni svolte sono state quelle di osservazione, analisi, interpretazione e infine di generalizzazione. Nel corso del capitolo verrà esplicitata l'ipotesi, ovvero

l'idea di fondo che ha ispirato la ricerca, e attraverso l'analisi delle interviste e dell'osservazione diretta, il tentativo di dimostrarla. Il capitolo si aprirà con una presentazione generale della ricerca e con la descrizione della metodologia e degli strumenti utilizzati. Proseguirà quindi nei paragrafi dal quattro al sei con la presentazione delle testimonianze e si concluderà con l'analisi comparata delle stesse.

“ L’abilitazione di un attore sociale si fonda a partire dal riconoscimento della sua funzione culturale e, grazie a questa, egli non è più considerato come un elemento o un mero componente della macchina sociale, ma come un attore che detiene e produce un valore unico partecipando all’accrescimento del capitale culturale”³

Il mio lavoro di ricerca si ispira a questo concetto. Sono infatti convinta che il capitale culturale di un popolo, sintesi ed allo stesso tempo esaltazione del capitale culturale del singolo sia il motore di sviluppo delle persone e quindi di intere società. Secondo Sen⁴, lo sviluppo può essere inteso come un processo di espansione delle libertà-possibilità di cui può godere un essere umano; quindi le libertà, o diritti individuali, sono il fine ma anche il mezzo stesso dello sviluppo, in quanto il loro esercizio innesca una dinamica positiva di ampliamento progressivo della gamma di possibilità. Ma le possibilità non sono altro che capacità a disposizione di un individuo sulla base delle quali può scegliere la vita che vuole realmente condurre, in accordo con i propri valori, ed il sistema di valori non può che rimandare alla cultura di appartenenza. Queste capacità mediate dalla pertinenza culturale fanno emergere con forza il ruolo dei diritti culturali che, quali strumenti di appropriazione dei diritti in senso più vasto, quindi promotori dello sviluppo in senso Seniano, creano capacitazione: moltiplicano le capacità, le connettono e rendono possibile l'inclusione e la partecipazione sociale.

³ P. Meyer-Bisch, Document de travail de l'IIEDH N. 11, IIEDH 2006.

⁴ A. Sen. Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza libertà. Mondadori. 2001

CAPITOLO PRIMO

1) CHE COS'E' LA SCHIAVITU?

Per un'analisi delle rappresentazioni della schiavitù nella storia, seguirò il percorso tracciato dalla filosofa francese Florence Burgat che, nel suo articolo "Schiavitù e proprietà"⁵, si interroga sullo statuto dello schiavo, piuttosto che sulla sua condizione, e sul modo in cui lo schiavo pensa, piuttosto che sul modo in cui esso viene trattato. Questo punto di partenza permette di comprendere innanzitutto la differenza esistente tra la schiavitù e la condizione servile. La caratteristica unica della prima condizione è quella che porta l'individuo sottomesso ad essere considerato, e a considerarsi, un bene di proprietà di un altro. Il suo corpo e la sua anima, ciò che di più personale ciascun essere umano possiede, diventa invece di proprietà del padrone. Burgat osserva che è la sostanza dello schiavo che è di proprietà del padrone, non solo l'uso strumentale delle sue forze:

*"il semplice utilizzo delle mie forze è distinto da me stesso, intendo dalla mia persona, solo nella misura in cui è limitato nel tempo. È la quantità di questo uso che determina la natura dell'appropriazione. Prendere tutte le mie forze, è prendere me stesso."*⁶

La dialettica tra l'essere e l'avere è dunque al centro della distinzione e, di conseguenza, un presupposto ineludibile per qualunque riflessione sulla schiavitù. Lo schiavo ha un corpo che non gli appartiene. Su di esso non esercita alcun diritto e, al tempo stesso, quel corpo non gli fornisce alcun diritto. E' solo il prolungamento del padrone. Anche il filosofo Montesquieu parlava di questa doppia privazione:

⁵ F.Burgat. L'homme, N.145, De l'esclavage (gen-mar, 1998) pg 11-30

⁶ ibidem

“La schiavitù, propriamente detta, è la sanzione di un diritto che rende un uomo talmente appartenente a un altro uomo, che quest’ultimo diventa il padrone assoluto della sua vita e dei suoi beni.”⁷

L’uomo sottomesso alla volontà di un altro, assolve la sua “essenza” scomparendo come essere singolare per diventare riflesso del padrone.

Le caratteristiche della schiavitù nell’Antichità greco-romana che si ritrovano quasi immutate nelle due versioni del codice nero del 1685 e del 1724⁸, saranno il mio punto di partenza. Esse si sviluppano proprio sull’idea di “proprietà”. Il proprietario di uno schiavo infatti poteva esercitare su di esso la legge romana vigente come su qualsiasi altra proprietà: diritto di usarlo e di abusare di lui, di venderlo e di sfruttarne fino alla morte la forza lavoro. A tutto ciò si aggiungeva anche il diritto di vita o di morte. Concetto peraltro già espresso nella Bibbia, nel Libro dell’Esodo, (XXI, 20):

“Se un padrone picchia il suo schiavo con un bastone ed esso muore di sua mano, sarà punito, ma se egli sopravvive per un giorno o due, non lo sarà più, in quanto lo ha pagato al prezzo dell’argento (...)”

Questa frase sembra postulare il concetto che la morte di uno schiavo non poteva mai essere attribuita alla vita di stenti che lo stesso conduceva, o alle violenze subite dal padrone, bensì era attribuita ad una sorta di difetto di “costruzione” di cui il proprietario non era mai responsabile. Nello stesso senso, rileva la Burgat riprendendo un pensiero di Montesquieu, sia ad Atene come a Roma, il danno causato allo schiavo di un altro padrone era punito, perché costituiva un attentato alla proprietà. Ciò che contava dunque era sempre e solo l’interesse del padrone.

⁷ Montesquieu, L’esprit des lois, Libro XV, cap. 1

⁸ L’editto promulgato sotto Luigi XIV, su iniziativa di Colbert nel marzo 1685, regolamentava l’amministrazione della giustizia, della polizia, della disciplina e del commercio degli schiavi neri nelle isole francesi. Una seconda versione, che porta lo stesso nome, sarà redatta nel 1724.

Nel codice nero si riprendono le stesse attitudini, compresa quella di paragonare lo schiavo agli animali che producono forza lavoro (animali da soma e da lavoro). Attribuendo così ad entrambi lo stesso statuto giuridico.

Questo concetto è stato in seguito ben definito da un'altra filosofa francese, Genevieve Fraisse⁹ che, nell'articolo "Gli amici dei nostri amici,"¹⁰ analizza l'animale come metafora per qualificare un certo tipo di rapporti interumani:

"Di fianco agli schiavi, l'animale è l'altra figura, non sociale, figura di un essere vivente in cui si legge l'inferiorità, l'asservimento, la bestialità, tutto ciò che qualifica l'altro come oppresso"

Nella schiavitù i concetti di "umanità" e "animalità" erano intesi più in senso normativo che descrittivo, essi erano pensati in un rapporto che poneva l'accento sulle differenze per difetto: tutto ciò che è dato al primo deve, per avere senso e legittimazione, essere tolto al secondo. Se lo schiavo è ontologicamente più simile a un animale che a un uomo, e quindi in qualche modo umano nella forma, ma non nello spirito, allora i problemi etici e teologici riguardo al suo assoggettamento vengono facilmente eluditi. Ancora nel 1800 dichiarare meno umano uno schiavo, permetteva di banalizzare l'alienazione della sua essenza senza porre problemi Maurali al padrone.

Questa interpretazione, che si rifà all'origine naturalista della schiavitù, è stata oggi sorpassata, non senza una lunga transizione, dalla critica moderna all'etnocentrismo e al razzismo.

L'universalità delle pratiche schiaviste, al di là di possibili differenze, è diventata oggetto di dibattito molto tardi, considerando che per secoli fu condannata più la degenerazione dei comportamenti disumani piuttosto che il loro fondamento.

Ciò che ha accomunato le pratiche schiaviste in ogni società, occidentale e orientale, nei vari momenti storici, è stata quindi la concezione di un

⁹ Filosofa contemporanea, storica del pensiero femminista

¹⁰ G.Fraisse, Lignes, 1991, pg 12

essere umano come un “bene mobile” su cui esercitare violenza come diritto di statuto.

2) LA SCHIAVITU NELL'ISLAM

“Insegna agli uomini! Tu sei qui solo per insegnare loro, non per dominarli”¹¹

La schiavitù in terra islamica è un'eredità dell'Antichità orientale. È comparabile alla schiavitù degli Ebrei a Roma o a quella praticata nella Cina antica. Nel settimo secolo D.C., data della nascita della religione musulmana, le condizioni in cui vivevano coloro che erano ridotti in schiavitù nell'Africa settentrionale e nella penisola arabica erano insostenibili. Il Corano cercò di cambiare la situazione promulgando una politica di affrancamento che Abu Bakr, dodicesimo Califfo, morto nel 634, seguì con forte impegno personale, investendo la sua fortuna per pagare gli affrancamenti degli schiavi del suo regno. Il successore di Abu Bakr, Omar non continuò però questa politica progressista, attuando al contrario una politica timida e inefficace, per paura di inimicarsi l'élite dei mercanti di schiavi, allora al massimo del loro potere.

La complessità della dottrina e le quasi infinite possibilità di interpretarla, favorirono il fiorire di mercati di schiavi paralleli a quelli ufficiali, ormai vietati, dove le regole venali erano le sole in vigore. In quel periodo l'idea di affrancare uno schiavo per ottenere la benedizione e l'accesso al paradiso, furono relegate in secondo piano, in favore del profitto e del gusto per la dominazione. Bisognò aspettare il tredicesimo secolo e soprattutto il diciannovesimo secolo, per veder emergere una Morale universale che modificasse, seppure lentamente, la coscienza sociale del bacino Mediterraneo.

¹¹ Corano, LXXXVIII, 21

Il Corano affronta la questione della schiavitù (*raqiq*) in venticinque versetti distinti, ripartiti in quindici *sure*. Il tono generale del testo sacro pende notevolmente in favore dello schiavo. L'avvento di una religione come l'Islam, completamente centrata su Dio, non poteva infatti rimanere indifferente di fronte alle condizioni inumane in cui vivevano gli schiavi. La Morale coranica è impregnata di comprensione e difesa dei più vulnerabili. Con questo spirito, quando un discepolo domandò al Profeta che cosa avrebbe dovuto fare per meritare il paradiso, Maometto rispose: "liberate i vostri fratelli dalle catene della schiavitù". Il nodo della dottrina che condanna la schiavitù si fonda sulla convinzione che ciascun musulmano sia nato uguale e "servitore di Dio". Tutti i musulmani fedeli che possedevano uno schiavo erano così invitati ad affrancarlo, sebbene non esistesse un obbligo di fatto.

"Quelli che tra i vostri schiavi lo domandano per iscritto, accontentateli se avete una buona opinione di loro e fate loro del bene, grazie al bene di cui vi ha favorito Allah"¹²

"[la via diritta], è quella di liberare coloro che sono in cattività"¹³

L'interpretazione coranica di quel tempo lasciava quindi spazio all'iniziativa personale, nessun sistema dello Stato forzava l'abolizione della schiavitù. Il Corano non era quindi vincolante, l'ambiguità incoraggiava coloro che facevano il bene, ma non appesantiva la coscienza di coloro che decidevano di non fare nulla.

Sul piano economico il problema di un Islam egualitario si propose con la questione della redistribuzione delle terre e delle ricchezze, tanto che, nonostante le forti spinte degli abolizionisti, il sistema feudale prevalente in Arabia non fu mai toccato alle radici. Si raggiunse quindi un equilibrio, che durò per secoli. Da una parte il sistema poneva delle condizioni draconiane al possesso di uno schiavo, sia uomo che donna, dall'altra facilitava il loro affrancamento e, anche se ben lontano

¹² Corano, XXIV,33

¹³ Corano, XC, 13

dal farne un obbligo, si preoccupava che le condizioni di vita degli schiavi fossero dignitose.

Nel diciannovesimo secolo, grazie all'impulso dato da due riformisti della religione islamica, Cheichk Mohamed Abdou (1848-1905) e Rachid Rida (1865-1905) si assistette finalmente a una denuncia formale e accorata del sistema feudale schiavista, e alla tratta degli schiavi, considerati per la prima volta nella storia orientale come dei criminali. Per questi due teologi, autori dell'importante opera in dodici volumi *Interpretazione coranica* (Tafsir al-Cor'an) , se lo schiavo è tale perché catturato durante una guerra giusta (jihad), esso può essere liberato in seguito alla sua conversione e poi godere della protezione dei suoi vecchi padroni, come specificato nel Corano (Sura IV, versetto 24), mentre qualunque altro tipo di schiavitù, specialmente se dovuta alla tratta, è da vietarsi rigidamente.

Oggi, nel nuovo millennio, le apparenze sono salve. Nei discorsi ufficiali di tutti i paesi musulmani, e non solo, la questione della schiavitù non è più in agenda, né direttamente né indirettamente. Nonostante le parole però, Malek Chebel, antropologo ed esperto di Islam, nel suo testo “ *La schiavitù in terra d'Islam*”¹⁴, riassume così la sua ricerca durata anni attraverso i paesi islamici:

“ (...) Pertanto, noi l'abbiamo costatato, alcuni gestiscono ancora le loro piccole armate di schiavi veri – si intende posseduti da padroni con un atto di proprietà- e si schiavi “assimilati”: domestici, concubine, bambine spose, come per esempio nel caso dei ricchi paesi del Golfo. (...) Nell'India musulmana, in Pakistan, lo statuto delle caste degli intoccabili è ancora preoccupante, così come il lavoro sistematico dei bambini sotto i dieci anni. (...) In Marocco si pone ancora la questione dei bambini “domestiques”. (...) infine, in Mauritania, sebbene la schiavitù sia stata abolita ufficialmente alla fine degli anni ottanta, gli schiavi costituiscono ancora la classe più bassa della società. (...)”

¹⁴ Ed. Fayard, 2007

Alcuni di questi paesi hanno coscienza della diffusa presenza di pratiche schiaviste e, nel loro processo di sviluppo, tentano di rimuoverle. Altri, invece, le negano ancora tenacemente. Tra i primi si possono annoverare paesi come la Tanzania, il Senegal, la Tunisia; tra i secondi invece paesi la Mauritania, il Sudan del nord e quello del sud, i paesi del Golfo e l'Arabia. Altri ancora, come il Marocco, cominciano ad ammettere le proprie responsabilità circa il persistere del fenomeno della schiavitù ed ad intraprendere campagne di sensibilizzazione in vista di un suo completo sradicamento. La speranza di questi stati è che tale pratica diminuisca sempre più con il passare del tempo, anche se i mezzi economici e politici messi a disposizione per questo scopo non sono ancora adeguati. Le situazioni di conflitto comunitario destabilizzano il corpo sociale di queste società, provocando a catena altre tragedie umanitarie più fattuali, come per esempio la sottomissione sessuale della donna, il persistere della povertà estrema e l'utilizzo dei bambini soldato nelle guerre civili.

In molti casi più che il persistere di una pratica schiavista propriamente detta (fatta eccezione per la Mauritania e i due Sudan), è una certa mentalità schiavista che sopravvive. Una mentalità feudale, tradizionalista e arrogante, che gode ancora della complicità dei sistemi politici e dell'impunità giuridica che viene loro accordata dai teologi conservatori.

Se la domesticità è la nuova schiavitù delle città, lì ed altrove, i mestieri più umili, faticosi e rischiosi sono generalmente affidati alle fasce più deboli della popolazione. Un'umiliazione individuale, quasi invisibile, difficilmente quantificabile, sta pian piano sostituendosi alle forme brutali di schiavitù. La servitù economica si sta quindi amplificando sempre più nei paesi islamici. La ricchezza di risorse come gli idrocarburi ha permesso alle antiche *élites* feudali di munirsi di nuove ingenti risorse finanziarie per continuare indisturbate a mantenere privilegi e potere conquistati in secoli di dominazione. Il risultato è palpabile: accanto alla schiavitù residuale, antica e ancora cristallizzata in alcuni paesi, oggi milioni di persone vivono condizioni di servitù quotidiana e di negazione dei diritti umani. Questo tipo di schiavitù sotterranea è quella che resiste meglio e più indisturbata alle campagne di sensibilizzazione e abolizione.

Esiste ancora un ingente numero di schiavisti arabi e musulmani che si rifanno ad una lettura distorta del Corano per circondarsi di concubine e domestici. La flessibilità della Morale islamica si spiega, senza per questo venire giustificata, attraverso l'analisi di diversi fattori:

- Lo schiavismo era largamente diffuso nelle società pre islamiche e lo rimarrà anche in seguito alle predicazioni del Profeta
- I potenti, giustificati da teologi e imam faticarono a cedere i privilegi economici e di status che il perdurare della schiavitù concedeva loro.
- A causa dell'enorme plus valore che la tratta degli schiavi portava alla società, si trovava sempre il modo di eludere il controllo della legge.
- Il lungo periodo di espansione dell'Islam, militare all'inizio, economico e culturale in seguito, non favorì la revisione dell'interpretazione coranica: anche le menti più illuminate chiudevano gli occhi di fronte alle ingiustizie ritenendole necessarie per l'espansione della religione.
- Filosofi, pensatori, esperti in scienze umane e letterati non sono mai riusciti a imporsi intellettualmente di fronte a politici e mercanti il cui solo scopo è il guadagno. Il fatto che queste discipline non ebbero per molto tempo accesso alla vita politica bloccò l'emergere di un pensiero critico che avrebbe potuto mettere in discussione l'interpretazione faziosa della sharia, ancora oggi uno dei maggiori freni allo sviluppo di un diritto moderno e individuale.

L'antropologo algerino Cheleb inizia così il capitolo dedicato alla Mauritania, nel suo libro sulla schiavitù in terra d'Islam:

“Di tutti i paesi che ho visitato nel corso della mia ricerca, è in Mauritania che il disagio intorno al discorso sulla schiavitù mi è parso più grande. Da un lato, ciascun Mauritano giura su ciò che ha di più caro che questa pratica è ormai estinta (o insignificante), dall'altro un silenzio colpevole

ricopre la questione, maggiormente tra le élites vicine al potere. (...) il dibattito è chiuso prima ancora di essere aperto. (..)

La volontà di non superare nei fatti le pratiche schiaviste e la mentalità che le sostengono, sembra essere un preciso obiettivo del sistema politico Mauritano. Secondo questo pensiero infatti la schiavitù rappresenta una parte importante del patrimonio culturale e di tradizioni del paese, capace di favorire l'unità del popolo e di contribuire all'identità nazionale a scapito della minoranza schiavizzata. Il superamento delle pratiche schiaviste dunque è visto, dall'*Establishment* politico come un pericolo capace di destabilizzare la società Mauritana. Tuttavia un recente studio condotto dalla O.N.G. mauritana "S.O.S. esclaves"¹⁵ evidenzia un aspetto che sembra invece contraddire questa visione, dimostrando che il disegno strategico è sbagliato e non conforme all'attuale realtà socio culturale del paese. La Mauritania è infatti il paese Africano dedito a pratiche schiaviste, dove esistono e lavorano il maggior numero di associazioni che lottano contro queste pratiche. Esse si impegnano a portarle alla luce dando loro una visibilità che assuma finalmente anche una dimensione politica. Purtroppo queste voci vengono spesso messe a tacere e largamente ignorate dal potere politico. Eppure il fenomeno delle pratiche schiaviste in Mauritania è impressionante. Le cifre parlano infatti di circa centocinquantamila persone che vivono ancora in condizioni di schiavitù nel paese¹⁶.

La schiavitù è ancora vissuta dalle *élites* Maure e Negro Africane Sonninké, Peul e Wolof come una condizione naturale dei rapporti tra gli uomini, alcuni nati più ricchi, forti e, nel caso dei Mauri, bianchi. La condizione sociale degli schiavi, o di coloro che vengono affrancati, è così poco considerata dalle Istituzioni statali e dal loro sistema di protezione sociale che, anche quando liberati, alcuni schiavi devono comunque rimanere alle dipendenze del padrone perché impossibilitati ad andarsene a causa della mancanza totale di prospettive. Così i *maitres*

¹⁵ Nouakchott, aprile 2004. Organizzazione anti schiavismo per la difesa e la promozione dei diritti umani in Mauritania.

¹⁶ Cifre pubblicate dall'Ong internazionale "Anti-slavery International nel 2007, nel suo rapporto decennale sulla Mauritania.

possono impunemente prolungare, senza più nemmeno essere in difetto nei confronti della legge, la servitù dei loro ex schiavi, con una nuova modalità, meno convenzionale, ma altrettanto conveniente. Gli schiavi che invece decidono, nonostante le numerose difficoltà, di lasciare la casa del padrone, una volta liberi, spesso non vogliono più sentire parlare della loro precedente condizione. Per paura di ritorsioni o di essere discriminati dalla popolazione favorevole alla schiavitù, cambiano nome e città alla ricerca di un lavoro. Abbandonano il loro luogo di nascita, le loro famiglie e le proprie origini. Per loro il cammino diventa arduo e pieno di ostacoli. Tuttavia la crisi identitaria innescata da questo sradicamento, non si trasforma necessariamente in odio verso gli ex padroni. Accade spesso infatti che ex schiavi raggiungano posizioni nell'amministrazione pubblica o trovino un'affermazione lavorativa privata, rimanendo in contatto con gli ex padroni, legati da una sorta di schiavitù psicologica.

3) LA STORIA DELLA SCHIAVITU' IN MAURITANIA

Con l'arrivo degli arabi nel 1400 il territorio mauritano accolse la religione islamica. Dopo circa due secoli di resistenza le ultime tribù a convertirsi furono quelle dei Wolof e dei Sonninké. La Mauritania appartiene al rito islamico Malakita, derivante cioè dall'esegeta musulmano "Al Imam Malik Ibnou Anas" (morto nel 795 D.C). Il rito Malikita è caratterizzato da una Dottrina che pone l'atto religioso al di sopra del potere temporale, con il fine costante di realizzare l'equilibrio tra l'ambizione dell'individuo, e l'indispensabile coesione e progresso della "Umma" (comunità). Il musulmano mauritano malikita, vive dunque l'Islam con una doppia responsabilità per quanto riguarda il suo divenire nell'aldilà.

In altre parole, una tale pratica religiosa, attenta a salvaguardare nello stesso tempo la salvezza della comunità nel potere temporale e la sorte del credente al cospetto di Dio, sarà fondamentalmente improntata alla moderazione, alla ricerca di equilibrio, alla tolleranza, allo sforzo di

adattamento basato sul sistema di riferimento ortodosso. Eppure, come abbiamo visto, la schiavitù esiste ancora, sotto tutte le sue forme, in Mauritania. È allo stesso tempo domestica e mercantile nella società mauritana, ed inserita nel sistema delle caste per quel che riguarda le componenti negro africane della popolazione, in cui i pregiudizi di casta toccano e impregnano qualunque rapporto personale. È così antica e profondamente radicata nella mentalità dei mauritani che ha sviluppato una cultura schiavista che ha portato e porta ancora in alcuni casi, ex schiavi a riprodurla in loro favore nei confronti di altri schiavi.

Alla schiavitù domestica, caratteristica antica dello spazio geopolitico compreso tra il Mediterraneo, il mondo arabo islamico e l'ovest dell'Africa nera, si sono aggiunte nel tempo altre forme di schiavitù cosiddetta mercantile, i cui ritmi, durata e modalità sono sempre dipesi dalla domanda sahariana e atlantica. Le tratte atlantiche e sahariane hanno infatti alimentato, nel corso della storia, la schiavitù domestica locale. Questa servitù domestica, che sembra oggi essere quella più diffusa nei contesti agricoli, è largamente riprodotta anche nei contesti urbani attraverso diversi canali di produzione di profitto per le famiglie dei padroni (commercializzazione dell'acqua nelle baraccopoli, carico e scarico delle merci nei mercati o al porto o ancora, attività domestiche come quelle di guardiani).

Nella società mauritana lo schiavo (sia esso affrancato o no) è considerato un "*paria*"¹⁷, un "*aran*" (straniero, in Hassania, dialetto arabo parlato nel paese) che, nella società di accoglienza, non ha genitori, ma solo padroni. È questo lo strumento principale attraverso il quale viene operata, da parte dei padroni, la perdita di riferimenti culturali originali. È un uomo "*perdu*" (perso) o che ha perso le sue radici. Questa condizione viene molto ben esplicitata nell'espressione di lingua Peul con cui si definiscono gli schiavi: *Maccudu*, "colui che ha perduto". Lo schiavo diventa così un bene, un non-essere, incaricato solo di apportare un beneficio economico alla famiglia che serve. Ha quindi una funzione economica precisa che, risponde al termine Peul di *Beydaari*, "colui che apporta beneficio".

¹⁷ Il termine *paria* è definito implicitamente per esclusione dal sistema delle caste indiane, in quanto raggruppa tutti coloro che non fanno parte delle quattro caste stabilite

Riducendo però la schiavitù a queste due forme, domestica o mercantile, la schiavitù e le sue implicazioni rimangono troppo ancorate ad un approccio economista. Un approccio che se ben sottolinea l'essere "strumento" dello schiavo, dimentica che questo strumento non è solo di tipo economico, ma anche, e soprattutto, un mezzo di controllo politico, amministrativo e sociale.

In ogni caso, qualunque siano i modi della sua acquisizione, di dominazione e le modalità del suo sfruttamento, lo schiavo è innanzi tutto un "essere" la cui umanità è squalificata, egli non è un "essere umano". È una "cosa inanimata" (Aristotele), il cui "uso" in qualunque compito non può mascherare la realtà di crudele umiliazione, di sfruttamento, di oppressione e spersonalizzazione. Lo schiavo è un uomo che deve riconquistare la sua umanità.

Nella formazione dello stato post coloniale della Mauritania, la schiavitù tradizionale si è secolarizzata nel sistema delle caste Negro-africane e sopravvive, nei contesti Mauri, nelle logiche di produzione capitalista e nelle strategie contemporanee di sfruttamento del settore rurale e del settore dei servizi. La schiavitù è sempre stata e continua ad essere a geometrie variabili: schiavitù domestica che diventa di tratta e viceversa. Ancora oggi infatti uno schiavo domestico, che vive quotidianamente nella casa del padrone, può ritrovarsi venduto a un commerciante di passaggio in qualunque momento della sua vita. Il tutto senza nemmeno un cambiamento di stato d'animo da parte del *maitre*, che ha solo cambiato qualcosa in vista di un maggior profitto economico. Lo schiavo è un "senza fissa dimora", uno strumento cedibile al momento del bisogno, perennemente in viaggio e in transito. In Mauritania quindi uno schiavo non è solo considerato una forza lavoro, legato a compiti di sussistenza nel quadro economico domestico, bensì esso è un "capitale vivente". Per comprendere a fondo questa condizione, occorre partire dai criteri generali con i quali si descrive generalmente un sistema schiavista e le sue pratiche. Occorre ricordare, come sottolinea il giurista mauritano Gourmo Lo, docente dell'Università di Le Havre, che quello che definisce questo sistema non è il grado di intensità dello sfruttamento, né lo stato di degrado a cui sono sottomesse le vittime. Non è la forma, dolce o brutale, sotto la quale si nasconde o si esprime la relazione schiavista. È

la natura stessa di quest'ultima che determina lo "sfruttamento" di tipo schiavista come qualcosa di diverso da qualunque altro sistema economico e sociale, così come da tutte le altre forme di relazioni di sfruttamento o di alienazione dell'uomo. Continua Lo "nel sistema schiavista lo schiavo non si distingue dalla forza lavoro che incarna". Egli è questa forza lavoro e quindi anche uno strumento di lavoro, spogliato della sua umanità e individualità, agli occhi della società, ma anche, e soprattutto, agli occhi di se stesso. Non è in una "relazione di lavoro" con il suo padrone, ma piuttosto in una relazione di possesso Sulla base di questo principio di appropriazione della totalità individuale dello schiavo da parte del padrone, si fonda la totalità del sistema economico e sociale schiavista. Lo schiavo quindi non è sfruttato dal suo padrone, egli è negato in quanto agente economico, come attore autonomo nel sistema di produzione. A questo segue naturalmente la negazione anche del soggetto di diritto, cioè come individuo suscettibile di esprimere una qualunque volontà autonoma. Nei limiti di questa negazione di principio, esistono e sono esistite una tale varietà di forme di trattamento degli schiavi che può sembrare difficile ricondurle tutte ad una stessa identità economica e sociale. Il punto però è che, anche di fronte al trattamento "più umano possibile" dello schiavo da parte del maitre, trattamento spesso riservato per esempio agli appartenenti alla casta schiava nelle comunità Negro africane, questo non cambia la natura schiavista della loro relazione.

4) LA COLONIZZAZIONE E LA SCHIAVITU'

Tra il 1700 e il 1800 l'area della Mauritania dovette soddisfare contemporaneamente le richieste sahariane di schiavi, da parte dei regni del Marocco, sia le richieste atlantiche avanzate dagli Europei. Lo spazio mauritano si trovò così immerso nel vortice della nuova economia mondiale capitalista. Il Marocco e l'Europa condannano questo territorio ad una instabilità perenne. Con l'introduzione delle armi da fuoco già dai primi anni del 1500 gli strumenti di approvvigionamento di nuovi schiavi: Marocchini ed Europei tengono in pugno i capi guerra della zona

fornendo loro armi per le guerre in cambio di uomini da inviare oltre oceano o oltre il Sahara. Le società dello spazio mauritano evolvono così in società militari. Gli uomini diventano mercenari al servizio di mauri o europei. Ovunque le gerarchie militari sostituiscono i tradizionali capi tribù. È per lottare contro queste derive che le comunità paesane, sia maure che Negro africane, si riuniscono intorno ai loro capi spirituali, i marabù, contro i loro sovrani, asserviti ai desideri di conquista atlantica e marocchina.

La tratta atlantica comincia in Mauritania nel 1441, quando il conquistatore portoghese Nuno Tristao portò i primi schiavi in Portogallo. Tra loro vi era un capo tribù, Tekna, che promise ai suoi carcerieri che, in cambio della libertà, avrebbe fornito loro un maggior numero di schiavi. La proposta venne accettata, Tekna fu rimbarcato verso l'Africa e l'8 agosto 1441¹⁸, grazie agli uomini che fornì, fu possibile organizzare il primo mercato di schiavi neri in Europa, a Lagos, in Portogallo; con il patrocinio dell'Infante Enrico, futuro re Enrico il Navigatore.

Da allora la tratta non conobbe soste. Interi villaggi del sud della Mauritania e dell'odierno Senegal vennero completamente svuotati. Europei e Marocchini si alternavano sulle rive del fiume Senegal allacciando alleanze con i sovrani locali.

Guerre tra regni, crisi alimentari, conflitti dinastici e malattie trasformarono le popolazioni in prede fin troppo facili per gli schiavisti. Si offrivano gratuitamente i surplus di uomini il cui prezzo era ormai calato vertiginosamente e a volte, le persone stesse si offrivano come schiavi per scappare alla fame o alle guerre della zona senegalo-nigeriana. Il solo freno alla cattura di schiavi divenne l'impossibilità di nutrirli fino al giorno della vendita.

La Francia coloniale abolì la schiavitù la prima volta nel 1794, all'indomani della Costituzione, una seconda volta nel 1848, dopo che Napoleone Bonaparte l'aveva reintrodotta nel 1802. La transizione coloniale fu marcata da una serie di decisioni contraddittorie nei riguardi della questione degli schiavi nella ex colonia ormai diventata Mauritania.

¹⁸ Saidou Kan, *Histoire de l'esclavage et des luttes anti-esclavagistes en Mauritanie*, 2002

La Francia era più interessata a mantenere buoni rapporti con le *elites* maure, la cui collaborazione poteva assicurarle l'accesso alle risorse del paese, piuttosto che ad avviare un concreto processo di democratizzazione del paese.

Ad oggi, nonostante la promulgazione della legge del 2007 per l'abolizione della schiavitù e l'incriminazione delle pratiche schiaviste, le tensioni tra le componenti sociali della popolazione sono così alte, che è difficile immaginare che questo fenomeno possa trovare una soluzione pacifica se il governo non intraprenderà seriamente una politica di liberazione ed emancipazione che comprenda non solo gli Haratine¹⁹, ma anche le etnie Negro africane. Peul, Sonninké, Wolof hanno conosciuto infatti negli ultimi decenni un inasprimento della marginalizzazione e della loro esclusione dai settori vitali dello Stato. I Negro africani condividono con gli Haratine la medesima origine razziale e culturale mentre questi ultimi condividono con l'*elite* Maura la lingua e molti usi e costumi. Questa posizione di *trait-d'union* tra due mondi, fa degli Haratine un potente quanto ancora inutilizzato strumento di riconciliazione sociale per una società così pesantemente frammentata. La Mauritania del nuovo millennio è un paese che non può più ignorare un fenomeno che è sempre stato occultato da un'ideologia che si richiama a un'idea di fatalità di tipo religioso per giustificare una dominazione di lunga data. Gli Haratine del resto diventano sempre più coscienti del posto che la società mauritana ha rifiutato loro fino ad oggi ed hanno cominciato ad organizzarsi per liberarsi dal giogo della schiavitù una volta per tutte. Se fino a ieri l'unico movimento che dava voce alla comunità Haratine era il movimento El Hor, nato nel 1978, oggi altre forze della società civile si sono mobilitate: ONG come S.O.S. esclaves o AFCF²⁰ o partiti politici non riconosciuti come Action pour le Changement che lotta per trasformare i rapporti di produzione schiavista in rapporti di lavoro più egualitari. Le leve del comando politico sono però ancora saldamente nelle mani dei padroni, i quali si oppongono strenuamente alla presa di potere da parte dei figli degli schiavi, e alle alleanze, in seno ai partiti, tra questi ultimi

¹⁹ Etnia negro africana da secoli schiava della componente maura del paese

²⁰ Association femmes chefs de famille

con le *élites* Negro africane appartenenti alle altre etnie. Per evitare questo ribaltamento storico della bilancia del potere l'élite è anche disposta a cedere a piccoli compromessi con le classi dirigenti Haratine, cedendo loro alcuni ministeri del governo. Naturalmente nessuno di questi rappresentanti Haratine è impegnato attivamente sul fronte dell'abolizione della schiavitù, sono più che altro appartenenti alle rare élite Haratine che non hanno mai conosciuto la schiavitù e che quindi non hanno interessi privati nella lotta di ideali che infiamma la lotta politica.

5) STORIA POLITICA DELLA MAURITANIA DALLE ORIGINI A OGGI

5.1) Prima e durante la colonizzazione

Antica colonia francese, la Mauritania ottenne l'indipendenza il 28 novembre 1960. Essa copre una superficie di 1.030.700 km quadrati per una popolazione di circa 2.600.000 persone.

L'attuale spazio geopolitico della Mauritania, circoscritto tra il Mali, il Senegal, il Sahara occidentale, l'Algeria, il Marocco e l'oceano atlantico, comprende due grandi componenti etnico - razziali e culturali: i Negro africani e gli arabo berberi.

Questa ampia zona geografica fu abitata fin dal neolitico, come testimoniano le pitture rupestri ancora visibili nelle grotte della regione orientale della odierna Mauritania. In quel periodo il clima era più umido di oggi e permise il fiorire di insediamenti umani. Si trattò originariamente di popolazioni nere venute dal sud, in larga parte sedentarie e dedite all'agricoltura e alla pesca, probabilmente gli antenati di tribù come i Sonninké presenti oggi sia in Mauritania che in Mali. Un altro popolo che abitò queste terre, attraversandole periodicamente con il bestiame è quello dei Peul, venuti dall'est per installarsi a sud del Sahara. La storia si arricchisce di testimonianze e documenti a partire dall'ottavo secolo, quando una larga parte del Sahara occidentale era sotto la dominazione dell'impero del Ghana. Questo maestoso impero, fiorito

dall'ottavo al tredicesimo secolo dopo Cristo, si estendeva dal Sahel sul delta del Niger fino alla valle del Senegal. Era una civiltà abile nell'arte della metallurgia, il che fa presupporre che praticasse attività agricole e guerriere, instaurando relazioni economiche con paesi anche molto lontani. Furono proprio i regnanti di questo impero che intrapresero per primi il commercio di schiavi neri con gli arabi, appena arrivati nella zona.

La storiografia araba antica El Messaoudi e El Bekri, è concorde nell'affermare che i primi occupanti delle terre oggi conosciute come Mauritania, sono state popolazioni nere, e che l'arrivo dei "bianchi" (arabo-berberi, Mauri) è un fenomeno recente, risalente al terzo secolo avanti Cristo. El Messaoudi e EL Bekri testimoniano entrambi che ai loro rispettivi passaggi gli abitanti di questa area erano neri. Sono loro infatti a coniare il termine Bled eu Sudan, ovvero paese dei neri. Parlano infatti dei Baffours come del

Il più antico e illustre popolo caratterizzato da una popolazione di corporatura forte e possente dai tratti negroidi (..) cacciatori, allevatori e coltivatori, i cui disegni rupestri sono ancora visibili sulle pareti delle grotte scavate nelle montagne di Tayarerr, nella attuale regione di Adrar.

Questa popolazione inizialmente semi nomade, finì con il sedentarizzarsi e riconvertirsi in agricoltori, dando così vita a una popolazione che ancora oggi prende il nome di Haratine. Etimologicamente questo termine significa proprio coltivatori, dall'arabo dialettale del Maghreb. Gli Haratine si definiscono una comunità nera di origine e arabo berbera di lingua (l'hassa nia), ma con una propria specificità socioculturale che ha resistito a svariati tentativi di assimilazione, distruzione e alienazione. Di seguito si riporta una breve sintesi delle caratteristiche più salienti di questa antica etnia:

- Tutti gli appartenenti a questa popolazione mantengono il loro nome Haratine accanto a quello imposto loro dalle famiglie berbere di cui sono schiavi

- La particolarità culturale degli strumenti e delle musiche, dal guembra al chena, all'abalague²¹
- Le danze e i giochi: er rethna, bondia, tegra ecc..
- Le canzoni tradizionali delle varie cerimonie: i canti dei coltivatori, el Medh ecc...
- La letteratura orale, ricca di leggende, canti, proverbi
- Il potere occulto: litanie, stregonerie, segreti per la ricerca dell'acqua, incantesimi
- La medicina tradizionale che si avvale di una profonda conoscenza delle proprietà curative delle piante
- L'apporto, nel dialetto hassania di una ingente quantità di parole che derivano dalle precedenti lingue locali
- Gli usi e i costumi: il rito della circoncisione e dell'iniziazione, il Dermise (che si celebra quando la persona entra nella maturità, compiuto con una cerimonia nel corso della quale all'iniziato viene rasato il capo in segno rituale), il fondamentale ruolo della trasmissione orale della saggezza, per una comunità ancora fortemente analfabeta

Come già precisato, gli arabi arrivarono in Mauritania nel 1400. Furono inizialmente i berberi e poi gli Zanagas, presenti nel nord del paese, che ne subirono le pratiche di brigantaggio e l'egemonia, trasformandosi in poco tempo in allevatori. Questo portò alla genesi di una nuova società ibrida nel XVII secolo: la comunità Maura Bidhaan (bianchi) mauritana nasce dall'incontro tra i berberi dell'Africa del nord e la tribù di arabi Béni Hassan provenienti dalla penisola arabica alla ricerca di un paese che li accogliesse. Essi infatti furono cacciati dall'Arabia dai califfi abbassidi²² nel XI secolo, dopo una lunga odissea attraverso il Maghreb, furono cacciati anche dal Marocco nel XIV secolo e da lì giunsero in Mauritania.

²¹ Strumenti a fiato e a corda

²² Gli abbassidi il cui nome deriva da Al - Abbas, trisavolo di Abū l-ʿAbbās, primo califfo della dinastia. Impadronitisi del califfato nel 749-750, sostituendosi agli Omayyadi, gli Abbasidi conservarono il potere sino al 1258.

Berberi e Arabi si fusero in seguito a lunghi conflitti e alleanze forzate che si risolsero in favore dei secondi nel controllo della società Maura²³.

La maggior parte dei berberi si dedicò allo studio della teologia, diventando così i custodi del potere Morale e spirituale della nuova comunità. Cambiarono il loro nome in Zouayas, che ancora oggi occupa il secondo gradino della scala sociale divisa in caste, che, a quel tempo, era una ricostruzione del modello negro africano diffuso in tutta l'Africa occidentale. La parte restante della popolazione berbera non raggiunse mai la piena emancipazione, rimanendo ai margini della società. Essi vivono ancora oggi nelle zone vicine al corso del fiume Senegal, dove sono organizzati in tribù in cui parlano di nascosto la loro lingua d'origine. Un'altra frangia, i Touareg, parlano ancora il tamashek nel sud est del paese e occupano la zona frontaliere con il Mali.

Una volta stanziatisi nella regione, gli arabi diedero il via a lunghe campagne di conquista e razzia ai danni delle popolazioni negro africane, soprattutto nei confronti degli Haratine (la tribù più numerosa). Ciononostante, gli Haratine non furono subito ridotti in schiavitù anche se, come tutti i tributari, versavano delle tasse (Leghrama) in cambio di un'ipotetica protezione dalle guerre. A conferma di questo iniziale rapporto di sudditanza ma non ancora di schiavitù, si possono citare numerose famiglie di Haratine come per esempio gli Oulad Begnou, i cui discendenti vivono ancora in Mauritania e non sono mai stati schiavi, ma sono di casta nobile e mai asservita. Non furono solo gli Haratine a subire le persecuzioni arabe: tutti i villaggi delle tribù Peul, Sonninké, Wolof e Bambara furono attaccati e le loro popolazioni vendute nei grandi mercati di schiavi del Maghreb. Il mercato degli schiavi veniva giustificato ideologicamente dagli Zouayas e reso possibile dai guerrieri che poi facevano affari con olandesi, portoghesi e francesi, a partire dal XV secolo fino all'abolizione della schiavitù in Europa nel XIX secolo. L'interesse per la schiavitù e gli affari che da essa derivavano diedero il via a una serie infinita di guerre intestine e feroci tra le varie tribù di arabi. Anni di anarchia sfociarono alla fine nella decisione, da parte dello sceicco

²³ Professor Saidou Kane, *Manifeste Haratine*, Nouackchott.2008

Cheikh Sidiya El Kabir di annunciare una fatwa²⁴ per proporre l'affiliazione del territorio dell'attuale Mauritania alla colonizzazione francese. Lo sceicco pensava che questa nuova forma di amministrazione avrebbe portato stabilità e sicurezza. Questa decisione fu ben accolta dalla casta dei marabù, stanca di pagare per mantenere i guerrieri durante le numerose guerre e specialmente dopo l'ultima, la guerra di Char Bebb²⁵, durata anni e costata ingenti tributi alla casta marabutica. Sicuramente i rapporti tra le caste maure beneficiarono di questa decisione, ma le condizioni di vita degli Haratine (liberi di nascita, affrancati o schiavi) diventarono insostenibili. Con la colonizzazione conobbero infatti una nuova forma di sfruttamento accompagnata dal costante disprezzo di una società razzista. Diventarono l'unica manodopera del paese e il loro lavoro non venne più retribuito. Durante il primo periodo della colonizzazione francese essi vennero in particolare sfruttati per la costruzione della rete stradale, un lavoro massacrante e pericoloso, che consisteva nell'estrarre, rompere e trasportare enormi quantità di pietre sotto il sole cocente del deserto. Mauritani e coloni portano ancora oggi nella memoria il lavoro per la costruzione di queste lunghe strade dette "Menkoussa" per le quali non venne mobilitato nessun mezzo tecnologico conosciuto a quei tempi, ma venne solo sfruttata fino allo stremo, la forza lavoro degli Haratine. Molti di loro morirono di fatica, fame, sete o di malattie come la tubercolosi o la malaria. Questa pagina di storia inumana e barbara è ancora oggi misconosciuta perché la leadership Maura non ha intenzione di riconoscerla come tale. Gli Haratine reclamano però con insistenza il diritto alla memoria. Un'altra ingiustizia subita dagli Haratine in quel periodo fu il pagamento discriminatorio delle imposte (Elbatana) e delle tasse (Lighrama). Previste per essere pagate da tutte le caste della società, finirono con l'essere richieste solo alla comunità Haratine a nome di tutte le tribù mauritane.

²⁴ Fatwa: la risposta fornita da un giurisperito musulmano su un quesito presentatogli per sapere se una data decisione è regolamentata dalla Sharia e quali sono le modalità per applicarla.

²⁵ Char Bebb: guerra tra i differenti gruppi tribali della Sahara contro l'invasione delle tribù beduine che provenivano dall'est del Maghreb. (seconda metà dell'800)

Il quadro che emerge dall'analisi del periodo coloniale è desolante. Esso ha contribuito in modo definitivo alla stigmatizzazione della discriminazione degli Haratine, rinforzando la loro sofferenza attraverso il peggioramento delle loro condizioni di vita già precarie ed all'assoggettamento ai privilegi del sistema Bidhaan, tribalista e feudale. Da un punto di vista del godimento dei diritti culturali, le conseguenze furono ancora più drammatiche: a parte la negazione, ancora oggi esistente, del diritto alla memoria collettiva, a parte il disprezzo culturale di cui ancora oggi sono vittime, anche l'effettività del diritto all'educazione subì una forte battuta d'arresto. Neanche le scuole infatti furono risparmiate dalla discriminazione: quelle che furono aperte nel periodo della colonizzazione erano esclusive tanto quanto quelle coraniche e non accessibili ai giovani Haratine.

Un esempio in questo senso è il documento dell'amministrazione coloniale della metà dell'ottocento, conservato nell'archivio della Repubblica Islamica di Mauritania, che tratta dell'insegnamento della lingua francese nelle scuole della colonia. In esso si legge:

“L'esistenza di caste nettamente differenziate non permette di prevedere contemporaneamente l'istruzione dei discendenti delle famiglie di capi, guerrieri e religiosi, insieme ai bambini della gente comune. (...) basterebbe ammettere alla medersa di Boutilimit il figlio di un servitore o di un artigiano, perché essa venisse immediatamente disertata dai bambini delle famiglie libere che la frequentano attualmente.”

Risulta quindi evidente che, per non creare attriti con il sistema feudale e di caste della società maura, della quale l'amministrazione coloniale aveva bisogno per poter continuare indisturbata a sfruttare economicamente le risorse del paese, fu deciso di escludere da qualunque sistema scolastico (sia di stampo coloniale che di stampo coranico) la comunità Haratine. Questo fatto giustifica anche la totale assenza di rappresentanti Haratine in tutte le gerarchie dell'amministrazione pubblica della prima repubblica post coloniale, appannaggio esclusivo dell'etnia maura.

Nei circa cinquant'anni trascorsi dall'indipendenza coloniale (1960) si sono succeduti in Mauritania regimi civili e militari che hanno mantenuto e nutrito l'arcaismo, l'ingiustizia sociale, l'ostracismo, la discriminazione, contro la comunità Haratine e le etnie negroafricane in generale, nonostante l'impressionante peso demografico che queste componenti hanno nella società, e che ne fanno la componente nazionale più importante. Una forza silenziosa che faceva, e ancora fa, paura al potere costituito perché, se avesse preso coscienza del suo potenziale, avrebbe potuto ribaltare le relazioni di potere dello stato. Le politiche di esclusione, portate avanti in modo sistematico e ostinato sono state giustificate e alimentate da un piano di azione fondato su un'ideologia Bidhaan egocentrica: marabù e guerrieri si sono prodigati per perpetrare la gerarchizzazione della società in caste e monopolizzare i privilegi socio culturali, economici e politici. Forti del sostegno incondizionato dell'amministrazione coloniale francese all'indomani dell'indipendenza, le strategie del sistema mauro fissarono l'obiettivo di contenere con ogni mezzo il potenziale eversivo della componente nera della società.

L'impatto della colonizzazione sulla società mauritana ha inciso in profondità sull'evoluzione storica e politica del paese. Il fatto di raggruppare popolazioni con culture differenti in uno stesso spazio geografico fu all'origine delle tensioni tra i Mauri, rivolti al mondo arabo, e i Negro Africani, rivolti invece verso l'Africa nera. Gli effetti delle frontiere e delle ripartizioni territoriali arbitrarie rimasero latenti per i primi anni, per poi esplodere verso la metà degli anni settanta.

La Mauritania, crocevia geografico e culturale tra due identità forti come il Marocco e il Sudan, si è impegnata a partire dal 1957, grazie all'effetto della Legge Quadro, in un processo di autonomia progressiva. Dopo l'indipendenza del 1960 prende il nome di Repubblica Islamica. Dal 1960 al 1975 il paese vive l'effetto dell'euforia dell'indipendenza e dimentica, o meglio ignora, il problema della composizione identitaria multipla che la caratterizza. Viene data priorità alla formazione di uno Stato moderno fondato sul mito della modernizzazione. Tutte le voci si levarono in favore dell'identità nazionale, e ogni voce fuori dal coro venne prontamente zittita. Vennero criminalizzati i partiti di opposizione e i

difensori dei diritti umani, percepiti come turbamento dell'ordine che si cercava di mantenere.

5.2) 28 novembre 1960- 10 giugno 1978

La questione dell'unità nazionale è l'elemento portante nella creazione del Partito unico, il PPM (Partito del Popolo Mauritano)che, sotto la presidenza del suo fondatore, Mokhtar Ould Daddah, vede la luce nel 1964. Questo periodo è tuttavia caratterizzato dall'aumentare delle spinte nazionaliste e dalle rivendicazioni identitarie.

Il regime di Mokhtar Ould Daddah, durato diciotto anni, ha ereditato il sistema sociale tradizionale dell'epoca precedente l'indipendenza, tra cui vigevano ancora le condizioni di vita miserabili della comunità Haratine, ancora oggi poste al gradino più basso della scala sociale. Una stratificazione sociale dominata dai guerrieri, a cui seguono gerarchicamente gli Zawaya. Gli effetti negativi di questo sistema non sono mai stati oggetto di alcuna riforma da parte dell'amministrazione della Prima Repubblica, ma sono rinforzati da una ferma politica egemonista che si concretizza per esempio nell'apertura di nuove scuole accessibili ancora una volta solo ai figli di caste importanti, favorite così da tutte le forme materiali e immateriali di sostegno. La composizione del governo della prima Repubblica raggruppa esclusivamente persone provenienti dalle caste aristocratiche. Il governo opera delle scelte selettive che occultano tacitamente tutte le misure per trovare, a corto o lungo termine, delle soluzioni soddisfacenti e durevoli alle grandi questioni dell'epoca: il dilemma della schiavitù, la marginalizzazione e i suoi corollari, come la povertà e l'esclusione dal sistema scolastico della comunità nera, l'esodo rurale degli anni settanta e la nascita di numerose baraccopoli ai margini delle città. (la più grande e tristemente nota è ancora quella di Kebatt, a Nouakchott, un agglomerato di baracche abitato esclusivamente da ex schiavi scappati o affrancati che vivono molto al di sotto della soglia di povertà stabilita dalle Nazioni Unite in un dollaro al giorno). A tutto questo si aggiunge la mancanza

totale di campagne di sensibilizzazione che avrebbero potuto contribuire a cambiare la mentalità di dominazione, esclusione e dipendenza, per sostituirle con i valori dell'uguaglianza, della libertà e della giustizia propri di una repubblica e necessari per traghettare una ex colonia verso la concretizzazione di un governo democratico. Si decide invece di approvare ingenti finanziamenti in favore delle componenti Bidhaan della società per trasformarla a pieno titolo nella corrispondente occidentale della classe borghese. La comunità Haratine comincia però, proprio in quegli anni, a prendere coscienza della propria condizione e della sua importanza numerica nel panorama nazionale, dando vita, il cinque marzo 1978, al movimento "El Hor", manifesto ideologico e di azione politica per l'emancipazione della classe Haratine, a cui sarà dedicato il prossimo paragrafo.

5.3) El Hor

El Hor , "libertà" nel dialetto arabo mauritano chiamato Hassanya, è l'Organizzazione per la liberazione e l'emancipazione degli Haratine. Il politologo Mohamed Lemine Ould Ahmed, esperto delle lotte anti schiaviste in Mauritania, fissa l'anno 1966 come data a partire dalla quale:

la gioventù mauritana, nella sua immensa maggioranza, fu contagiata dal virus della contestazione (...) ²⁶

Più precisamente quello fu l'anno in cui le diverse comunità Negro Africane si mobilitarono in massa contro l'arabizzazione forzata e i primi sintomi eclatanti di uno scivolamento della Mauritania verso una etno nazione volta completamente al dominio incontrastato dell'élite Maura. Le contestazioni contro questo tentativo di asservimento di un'intera nazione ad una minoranza etnica fu duramente represso nel sangue. In

²⁶ Saidou Kane, Histoire de l'esclavage et des lutes anti-esclavagistes en Mauritanie, 2002

quegli stessi anni nacquero due partiti politici, “il Movimento Democratico Nazionale” (MDN) e il “Partito dei Kadini di Mauritania (PKM) che accolsero gli Haratine che decidevano di ingaggiarsi attivamente nella lotta per la loro emancipazione. Anche persone appartenenti alle componenti negro africane, di origine servile si unirono ai partiti e ai movimenti di democratizzazione, ma non formarono mai una organizzazione di lotta specifica della loro etnia, diversamente da quanto fecero gli Haratine.

Il cinque marzo del 1978 El Hor ,con una carta costitutiva per l’emancipazione e la dignità di centinaia di migliaia di donne, bambini e uomini che si sono visti privare per secoli del loro diritto di essere “uomini tra gli uomini”, sancisce e manifesta il suo programma politico.

Si riportano di seguito il preambolo e l’articolo primo della carta costitutiva:

Considerando la vocazione ugualitaria dell’Islam

Considerando la Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo del 10 dicembre 1948 che precisa all’articolo 4 che “ tutti gli uomini sono nati liberi e uguali nei diritti”

Considerando l’adesione della Repubblica Islamica della Mauritania a questi principi che essa riprende nella sua Costituzione del 20 marzo del 1961

(...)

Considerando che nonostante tutto quanto precisato precedentemente gli Haratine vivono sottoposti a tutte le forme possibili di sfruttamento, oppressione e dominazione

Considerando la necessità di una loro presa di coscienza collettiva al fine di una lotta unificata che combatta la dominazione di cui sono vittime

ARTICOLO PRIMO DENOMINAZIONE

È creato un movimento degli Haratine della Mauritania che si impegna a lottare risolutamente per l'emancipazione, l'uguaglianza, la dignità e la felicità degli Haratine (...)

Gli obiettivi di questa organizzazione si ispirano alla religione islamica, strumentalmente piegata agli interessi dell'élite Maura, e intendono interrompere decenni di silenzio della legislazione mauritana combattendo ingiustizie non solo di ordine economico, sociale, politico e religioso, ma anche dovute a secoli di condizionamento psicologico di una intera comunità.

Si propongono in particolare di agire contro:

- Il sistema fondiario che assegna le terre alla minoranza Maura che beneficia dei frutti del lavoro dei suoi schiavi. El Hor chiede infatti una riforma agraria che ridistribuisca le terre a coloro che le coltivano da secoli
- Il lavoro servile non o mal retribuito, sia esso di ordine domestico (guardiani o pastori) sia di tipo mercantile
- L'ignoranza. El Hor considera che il sistema educativo in vigore sia stato concepito in maniera da impedirne il godimento agli Haratine che hanno un tasso di scolarizzazione molto basso, soprattutto nelle campagne. Di conseguenza El Hor si batte per un incremento consistente dell'alfabetizzazione e l'eliminazione delle discriminazioni di cui sono vittime gli Haratine nelle scuole primarie, secondarie e nelle università
- Contro l'ostruzionismo politico di uno Stato che continua a considerare gli Haratine come una classe sociale appartenente all'etnia Beidhaan e non come una entità specifica e particolare. Il movimento El Hor esige quindi la partecipazione degli Haratine a tutti i livelli dell'esercizio di potere: politico (partiti) legislativo (Assemblea Nazionale) esecutivo (Governo) e amministrativo (alti funzionari).

- Contro le ineguaglianze nate dalla religione, rese possibili da un pervasivo e continuo condizionamento Morale che ha instillato negli Haratine la convinzione di un'intrinseca inferiorità biologica e culturale.
- Lotta contro la discriminazione, per l'affermazione della specificità culturale degli Haratine caratterizzata da una doppia appartenenza al mondo arabo berbero, che costituisce il loro contesto di adozione, e negro africana che costituisce invece il loro contesto originario. Gli Haratine infatti sono riconoscibili grazie al loro parlare hassania nonostante il colore nero della pelle, al loro folklore, ai loro particolari strumenti musicali, e alle loro danze.

5.4) 10 giugno 1978- 12 dicembre 1984

A causa delle lotte di potere tra gli ufficiali superiori delle forze armate nazionali, questi anni furono tra i più movimentati e incerti della storia politica della Mauritania. Di conseguenza le questioni di ordine sociale furono messe in secondo piano e non godettero in un primo momento della giusta attenzione. Questi però furono anche e soprattutto gli anni in cui El Hor si organizzò e prese forza, lottando per l'abolizione della schiavitù e per la diminuzione della povertà, mobilitando la quasi totalità degli Haratine e arrivando, nel 1981, a trasferire la lotta direttamente nelle piazze. Sfilarono per le strade sfidando apertamente il regime militare in quella che viene oggi ricordata come la Marcia degli schiavi, cogliendolo di sorpresa e forzandolo ad aprire la strada a una legge contro la schiavitù. La sommossa popolare non fu però priva di conseguenze per il movimento stesso: El Hor pagò un forte tributo alla causa, con l'assassinio del suo leader Sidi Ould Jaber in Tunisia dove si era rifugiato e l'arresto e la tortura di moltissimi militanti e membri fondatori giudicati e incarcerati in seguito al processo che prese luogo a

Rosso nel 1980 e che fu a sua volta teatro di pesanti scontri tra manifestanti e forze dell'ordine.

Il precipitarsi degli avvenimenti obbligò il Comitato Militare, presieduto dal Luogotenente Colonnello Mohamed Khouna Ould Haidalla a promulgare, nel 1981 una legge per l'abolizione della schiavitù, in seguito alla consultazione degli Oulema i quali decretarono una fatwa che contemplava l'abolizione dello stato di schiavo in cambio di un indennizzo in favore del padrone. Questa legge è conosciuta, negli ambienti feudali ostili all'emancipazione, come "legge o libertà di Haidalla", a sottolineare come fosse stata una forzatura dovuta al precipitare degli eventi e non un cambiamento ideologico naturale da parte della casta dominante. La legge infatti apparve più come una legittimazione della pratica piuttosto che un suo ripudio, prevedendo da parte dello schiavo l'indennizzo in denaro del danno economico riportato dal padrone a causa del venire meno della manodopera dello schiavo stesso. Il governo inoltre non diede nessun tipo di supporto agli schiavi che decisero di appellarsi alla legge, né in termini materiali, né in termini Maurali. Il punto focale era la questione della redistribuzione delle terre una volta che lo schiavo si era liberato e l'assenza di disposizioni giuridiche doveva servire proprio a lasciare le cose nel caos per evitare che gli Haratine avanzassero pretese su terre coltivabili che, di fatto, spettavano loro e a sabotare quindi l'opera di emancipazione e sviluppo in favore del permanere di un clima di asservimento e di dipendenza. Peggio il governo, per mantenere buoni rapporti con la classe feudale, che aveva suo malgrado colpito con la legge del 1981, elargì numerosi prestiti alle famiglie Bidhaan che intendevano acquistare più terre, di modo che quelle che rimanevano disponibili per gli Haratine fossero sempre meno.

La promulgazione della prima legge contro la schiavitù in Mauritania fu quindi in realtà solo un tentativo di assorbire la rabbia e il forte malcontento del movimento El Hor che aveva portato in piazza migliaia di persone, lo status quo della situazione sociale e culturale della popolazione Haratine non si modificò se non in maniera impercettibile.

5.5) 12 dicembre 1984- 3 agosto 2005

Il regime di Maaouiya Ould Sid'Ahmed Taya, nelle sue due versioni, una militare prima e una civile in seguito, non fu diverso dai regimi che lo avevano preceduto. Esso aderì completamente ai principi di dominazione e esclusione della comunità Haratine da parte della minoranza Maura del paese. In quegli anni però, grazie alle continue pressioni del movimento El Hor e anche grazie alle sempre crescenti pressioni della Comunità Internazionale, molte voci si levarono reclamando l'emancipazione reale ed effettiva degli schiavi, chiedendo sempre più insistentemente che anche membri delle comunità nere del paese avessero accesso alle cariche amministrative e di potere all'interno del governo. Per evitare che il paese ripiombasse nei disordini che avevano portato all'esplosione della classe Haratine ed alla successiva forzatura della legge del 1981, Ould Taya decise di accontentare in parte le richieste del movimento, attribuendo una manciata di cariche (tutte senza effettivo potere e nessuna nelle posizioni chiave) amministrative e politiche a rappresentanti degli Haratine. Per tutti i ventuno anni della sua reggenza, queste cariche non hanno mai superato il numero di due o tre ministri per governo, percentuale irrisoria, se si considera una componente etnica di più del cinquanta per cento sulla totalità della popolazione nazionale. Gli anni ottanta furono proprio gli anni in cui in seno alla società mauritana si radicalizza il potere della comunità maura e in cui le comunità negro africane vennero escluse da tutte le grandi decisioni politiche. Questa esclusione si concretizzò in una discriminazione a livello scolastico, mediatico e di accesso all'amministrazione pubblica e delle forze dell'ordine. Nell'84 ha conosciuto una forte accelerazione focalizzando il conflitto sulla questione linguistica e sul sistema educativo. La scelta della lingua araba come unica lingua istituzionale costituì il modello privilegiato di discriminazione. Venne introdotta una prova di lingua araba per accedere a tutte le cariche statali e amministrative, prova che esclude di fatto l'accesso agli studenti che ricevevano la formazione esclusivamente in francese. La violazione dei diritti dei bambini negro africani si concretizzò invece nella difficoltà di trovare scuole di qualità in cui si insegnasse

francese. Nacquero in quel periodo le cosiddette “classi colorate”, ovvero classi interamente formate da studenti Mauri, e classi interamente formate da studenti neri. Nessun serio tentativo di bilinguismo fu preso in considerazione. La negazione della diversità linguistica è ancora oggi una costante sorgente di tensioni nel paese.

Nel 1992, in seguito a un referendum organizzato dal potere, la Mauritania votò per la democrazia.

Con l'avvento del multipartitismo, anch'esso voluto con forza dalla comunità internazionale che non vedeva di buon occhio il perpetrarsi di un regime dittatoriale in Mauritania, Ould Taya decise di cambiare la strategia che aveva comunque, come unico vero scopo, quello di escludere gli Haratine dal potere, ma allo stesso tempo quello di mantenere sotto controllo il loro malcontento. Il Presidente si alleò con le comunità feudali e schiaviste, puntando ad inasprire le spinte per un ritorno al tribalismo, al regionalismo e alla divisione in clan, attraverso la ricerca del sostegno dei capi tradizionali e alla separazione storica tra le caste. Questo clima di divisione ed etnocentrismo permise a Ould Taya di mantenere il potere al termine di una elezione orientata e corrotta da pressanti manovre di manipolazione attraverso ingerenze nell'amministrazione pubblica e promesse di posizioni chiave nel nuovo governo.

La nuova legislazione si dedicò a un piano di aggiustamenti strutturali basato sulla privatizzazione accelerata dei servizi pubblici che si iscriveva nel quadro di un processo di liberalizzazione desideroso, almeno in apparenza, di salvare il paese sull'orlo di una forte crisi economica, ma che in realtà non era che un pretesto per il controllo e l'appropriazione del potere economico da parte dell'etnia Bidhaan, supportata ora da ingenti mezzi finanziari e logistici. Grazie agli aggiustamenti strutturali di quel periodo, la popolazione maura controlla tutt'ora più del novanta per cento della ricchezza del paese in termini di risorse e materie prime, nonché di fabbriche e servizi. Il governo concesse loro anche l'insieme delle istituzioni finanziarie nazionali sancendo definitivamente il netto divario tra la minoranza ricca della popolazione maura e la maggioranza povera della popolazione nera. Nello stesso periodo si accentuò l'interesse europeo e asiatico per le risorse ittiche delle coste mauritane.

Ould Taya approfittò della situazione favorevole per concedere le licenze di pesca solo alla comunità Bidhaan escludendo di fatto le caste di pescatori Haratine dallo sviluppo del commercio. L'abuso di potere del regime permise anche di pilotare in favore dei Mauri gli aiuti finanziari dei paesi industrializzati: crediti agricoli, bancari, sostegni economici in favore di ONG, associazioni di sindacati o professionali furono tutti diretti in modo discriminatorio e esclusivo.

Tutte le voci che si levavano in favore della lotta per l'emancipazione della comunità Haratine e negro africana furono soggetti a una giustizia arbitraria e vittime di inchieste, arresti e carcerazioni arbitrarie. A livello socio politico il governo ha sempre negato, sia internamente che in seno alla comunità internazionale l'esistenza e il permanere delle pratiche schiaviste, che banalizzava riducendole a piccole sacche di resistenza che però non appartenevano più alla mentalità della società mauritana. Gli anni del potere di Ould Taya furono quelli che permisero all'*elite* Maura di ancorarsi saldamente ed ottenere una giustificazione culturale e economica ai privilegi di cui avevano sempre goduto.

La scoperta del petrolio nel 2001 rigetta il paese nell'instabilità politica, marcata da numerosi arresti che hanno tutti una connotazione tribale e regionale. Il ricorso alla violenza diventa ancora una volta lo strumento di gestione delle tensioni politiche e sociali. I passi avanti verso la democrazia decantati da Taya non furono che demagogia per occultare una pratica dittatoriale che non voleva cedere il potere. L'opposizione si dichiarò, nella sua maggioranza, disponibile al dialogo, anche se alcune frange estreme, che acquisirono sempre maggior sostegno da parte della popolazione, auspicarono una rottura violenta dello status quo. In questo clima di incertezza, un colpo di stato militare mise fine al regno di Taya, il 3 agosto del 2005.

5.6) 3 agosto 2005- 19 aprile 2007

La corruzione, lo spreco di denaro pubblico, il deterioramento delle condizioni economiche e sociali dei cittadini e il dialogo infruttuoso tra le differenti componenti politiche del paese furono le cause principali della caduta del regime di Ould Taya, a cui si sostituì uno dei suoi più stretti collaboratori. Si trattava del Colonnello Ely Ould Mohamed Vall, figura chiave del sistema di mantenimento della sicurezza del regime, implicato nella soppressione dei tentativi di emancipazione degli Haratine e coinvolto nell'arresto di numerosi militanti per i diritti umani. Il nuovo regime non si occupò realmente dei problemi del paese, ma si impegnò affinché l'organizzazione delle elezioni municipali, legislative e presidenziali fosse giudicata trasparente dagli osservatori internazionali e nazionali, per permettere alla Mauritania di diventare un interlocutore credibile sul piano dei rapporti internazionali.

La questione della schiavitù invece conobbe, inaspettatamente, un periodo di arretramento inquietante e pericoloso, iniziato con il discorso pubblico del colonnello Vall, Presidente della Repubblica e rappresentante del partito politico CMJD durante un importante meeting a Rosso²⁷, in cui dichiarò che non c'erano prove concrete o segni che potessero indicare che in Mauritania esistesse il problema della schiavitù. Durante lo stesso discorso chiamò, in tono sarcastico, l'elettorato Haratine "elettorato dei ghetti", paragonandolo con disprezzo all'emarginazione forzata degli ebrei durante il periodo nazista europeo. Questa dichiarazione pubblica inattesa fu un vero e proprio volta faccia rispetto alle dichiarazioni fatte durante il meeting di Akjoujt, in piena campagna elettorale, in cui, in risposta agli slogan dei militanti dell'emancipazione, aveva affermato la sua piena volontà di accogliere la causa anti schiavitù per poter finalmente avviare un vero processo di sviluppo nel paese. La spiegazione di questo cambio di direzione apparentemente improvviso è da ricercarsi nella strumentalizzazione che i partiti politici fecero e fanno tutt'ora della causa degli attivisti: resisi conto dell'importanza numerica degli Haratine, in accordo con i loro

²⁷ Cittadina a nord della capitale Nouakchott

padroni, appartenenti all'antico sistema feudale (capi tradizionali e spirituali), infiammarono gli animi e illusero la popolazione per ottenerne i voti, salvo poi avere tutto l'interesse di lasciare immutato lo status quo, essendo, tutti o quasi, i rappresentanti del governo, appartenenti alla componente etnica maura. Quello che accadde anche in questo caso fu quindi una totale limitazione dell'accesso di rappresentanti neri e Haratine alle cariche del governo: due soli ministri senza portafoglio.

5.7) 19 aprile – ad oggi..

Sidi Mohamed Ould Cheikh Abdallahi vinse le elezioni del 19 aprile del 2007 grazie al voto del settanta per cento dell'elettorato Haratine, dopo aver promesso, una volta eletto alla testa della magistratura suprema, di lottare in favore della promulgazione di una legge incriminante e sanzionante le pratiche schiaviste, nonché di trovare soluzioni concrete al bisogno di giustizia sociale.

Questo evento segnò indiscutibilmente un passo avanti storico nella causa contro la schiavitù, che finalmente si vedeva spalancare le porte del parlamento; ma con il tempo, la lentezza e la natura blanda dei dispositivi previsti dalla legge, la totale assenza di una campagna di sensibilizzazione della popolazione Bidhaan su questo tema così complesso e delicato, l'assenza di strumenti di controllo per l'ottenimento dei fini previsti, l'aperta ostilità del sistema feudale, sostenuto da molte forze politiche e da una larga parte dell'amministrazione territoriale, l'insignificante budget governativo messo a disposizione per la regolamentazione della legge, l'indifferenza totale dell'opinione pubblica dovuta a un completo blackout mediatico, resero gli effetti di questa legge ampiamente insoddisfacenti.

In effetti il lancio dei "giorni di sensibilizzazione sulla legge che condanna e incrimina la schiavitù" inaugurata il dieci dicembre 2008 si svolse in un clima di aperta ipocrisia. Il presidente Abdallahi e il suo ministro della giustizia furono in prima persona i responsabili del trasferimento della giornata dal palazzo del Congresso ad un luogo marginale della periferia

della capitale Nouackchott. Questa manovra permise al Presidente di evitare la collera degli ambienti più conservatori della società e di nascondere l'evento evitando di sviluppare il suo potenziale impatto mediatico.

Il movimento El Hor, attivo promotore della giornata, riassume così, in un documento stilato all'indomani della giornata, i motivi del fallimento, non solo della giornata stessa, ma dell'intera politica del presidente riguardo la questione della schiavitù:

- Assenza deliberata di preparazione dell'opinione pubblica nazionale e rifiuto di diffondere in anticipo la data di inizio della campagna di sensibilizzazione.
- Scelta delle persone, delle risorse e dei responsabili della campagna tra i ministri, i prefetti, i governatori e quadri del governo ostili all'emancipazione e pronti a negare l'esistenza del fenomeno che sarebbero stati chiamati a denunciare e che praticavano quotidianamente nelle loro case. Vi erano tra loro personaggi noti per aver difeso schiavisti e altri, come per esempio il direttore del Comitato per i diritti umani, che avevano già negato, in contesto internazionale, l'esistenza della schiavitù in Mauritania.
- Trasferimento della riunione iniziale e degli incontri successivi in luoghi poco noti e accessibili.
- Esclusione della stampa nazionale, ma soprattutto internazionale al lancio delle giornate.

Il bilancio del governo sulla questione delle pratiche schiaviste è quindi da considerarsi fallimentare considerando anche la dura repressione con la quale le forze dell'ordine hanno sedato le proteste pacifiche nella primavera del 2008, quando, a causa dell'aumento dei prezzi dei beni alimentari, la popolazione scese in piazza per chiedere l'intervento dello Stato. Le proteste avevano lo scopo di ricordare al governo le sue promesse di lotta alla povertà e di lotta all'esclusione sociale della componente negro africana dalla società mauritana.

La situazione in cui versano ancora oggi gli schiavi e più in generale le persone di condizione o origine servile o di caste umili (fabbri, tessitori, ecc.), in tutte le comunità del paese, e che sono la stragrande maggioranza della popolazione, richiede urgentemente una riforma profonda. Una riforma fondata sul consenso reso ormai possibile dalle condizioni storico politiche attuali del paese. Questa situazione infatti non è solo un costante attentato ai diritti umani fondamentali (come il diritto alla dignità personale, al lavoro, alla sicurezza, alla protezione familiare, all'uguaglianza), essa è anche un freno reale allo sviluppo del paese e una costante fonte di destabilizzazione.

I rapporti feudali e semi feudali su cui si ancora il sistema schiavista sono un ostacolo allo sviluppo di un'economia di mercato libera, alla quale ormai aspirano differenti forze sociali nuove del paese, sia nelle campagne che nelle città, in particolare la classe di uomini d'affari e le imprese attratte da settori di produzione sempre più interessanti, come quello idro-agricolo della valle del Senegal, ma male accolte da un contesto sociale divenuto inadeguato allo sviluppo di un capitalismo nazionale.

6)LE COMPONENTI ETNICO SOCIALI DELLA MAURITANIA PRECOLONIALE

6.1)La componente Negro Africana

È la prima che occupò il paese, dalla preistoria all'arrivo dei berberi nel terzo secolo avanti Cristo. Strettamente imparentata con le altre etnie dell'Africa occidentale, è soprattutto composta da sedentari, agricoltori per la maggioranza. È discendente di due grandi gruppi culturali: il gruppo Wakoré, da cui discendono Peul e Wolof, e il gruppo Mandé, da cui discendono i Sonninké e i Bambara. I due grandi gruppi discendono a loro volta dalle popolazioni autoctone sahariane che la tradizione moresca e negro africana sono concordi nel chiamare Bafour. Questo gruppo si mescolò più tardi con le popolazioni berbere arrivate dal

Maghreb e fu all'origine della creazione della maggior parte dei palmeti e delle oasi esistenti ancora nella Mauritania settentrionale.

Le società Negro Africane nate da queste popolazioni antiche sono società agricole. La redistribuzione e la mobilità geografica attuale delle genti mauritane sono dovute infatti alla progressiva desertificazione del Sahara e all'occupazione Arabo-Berbera di quei territori ormai sterili abbandonati dalle etnie Negro Africane migrate al sud del paese, nella valle del fiume Senegal. Una volta stabilitesi, nella prima metà del diciottesimo secolo, nelle zone umide e nelle pianure di inondazione del fiume dovettero resistere ai continui tentativi di invasione e occupazione dei nomadi nel Nord. Nonostante la superiorità militare dei nomadi sulle popolazioni sedentarie, in questa zona, nel periodo precedente alle tratte negriere atlantiche, intere tribù di nomadi furono assoggettate da stati neri agricoli, come l'impero del Ghana (300-1706 d.C.)

Le oasi del nord non si svuotarono comunque completamente delle loro popolazioni negro africane che si spostarono anche nei paesi confinanti, fino a che la colonizzazione e la conseguente spartizione arbitraria dei territori non li ha divisi anche in paesi diversi, come il Mali, o il Burkina.

6.2)La componente arabo-berbera

Imparentati con le popolazioni del Maghreb e del vicino oriente, la comunità Maura Bidhaan (bianca) è nata dall'incontro tra gli autoctoni berberi dell'Africa del nord e gli arabi Beni Hassan in cerca di un territorio di accoglienza. Cacciati dall'Arabia dai califfi Ambassidi nel decimo secolo, dopo una lunga odissea nel Maghreb e dopo essere stati cacciati anche dal vicino Marocco, i Beni Hassan giunsero nell'odierna Mauritania. L'élite Bidhaan, o Mauri bianchi arabizzati, cercano dal 1965, dopo l'indipendenza del 1960 e un periodo di assestamento politico e strutturale, di estendere l'arabizzazione anche alle etnie negro africane che hanno le loro lingue e le loro tradizioni. Questa arabizzazione è il prolungamento di quella attuata con successo alla fine del

diciassettesimo secolo da parte dei beni Hassan che fece sparire le lingue berbere della Mauritania.

Lo spazio mauritano è uno spazio aperto alle competizioni e alle compenetrazioni etniche, malgrado i conflitti che hanno attraversato la sua storia. Questi conflitti sono stati produttori di schiavi e hanno portato una parte delle comunità nere a formare il gruppo etnico chiamato Haratine, che costituisce la maggioranza della popolazione mauritana.

Le comunità etnico-culturali della Mauritania, sia quelle sedentarie che quelle nomadi, si sono fronteggiate in conflitti, ma sono anche state capaci di grandi riconciliazioni storiche che hanno influenzato fortemente le culture di tutti: il sistema delle caste maure, come alcune delle loro tradizioni architettoniche, alimentari, di abbigliamento e musicali vengono dall'ambiente negro africano e viceversa; la religione musulmana araba è diventata presto la religione di tutte le tribù nere. Le famiglie marabutiche maure infatti hanno da sempre un vasto seguito di fedeli tra i Negro Africani e sono da essi presi in gran considerazione.

Se oggi gli schiavi presso i Mauri sono quasi esclusivamente neri, la storia della schiavitù mauritana è fatta anche da schiavi Mauri asserviti alle *élites* Negro Africane. Naturalmente i discendenti degli schiavi mauri che si sono nel tempo incrociati solo con neri sono diventati neri a loro volta, amalgamandosi nella fisionomia e nella morfologia alle popolazioni Peul, Sonninké o Wolof che li avevano assoggettati.

6.3) Gli Haratine (affrancati) e gli Abid (schiavi)

I rapporti storici tra Mauri e Neri e la domanda di schiavi produssero sul lungo periodo nuove configurazioni sociali e nuove ricomposizioni etniche. L'innovazione sociale creata dalla presenza degli schiavi passò in queste formazioni sociali come una lenta assimilazione dei nuovi arrivati, confinati, comunque, al fondo della stratificazione sociale. Questi nuovi attori Mauri ma neri, sono gli Haratine, o servitori (se sono

giuridicamente liberi) o gli Abid (se sono giuridicamente asserviti). Gli Haratine e gli Abid si caratterizzano per la loro doppia appartenenza razziale, negro africana e linguistica, arabo berbera. Frangia linguistica Arabo Berbera per i Negro africani e componente nera fra gli Arabo berberi, essi sono la sintesi delle differenze e delle uguaglianze di una intera società. È un gruppo in cerca di una nazionalità che fino ad oggi non ha potuto individualizzarsi malgrado una coscienza e una identità proprie. La storia culturale di un popolo si compone di aspetti sociali, razziali, linguistici, culturali e demografici. A questi livelli corrisponde la quadrupla origine del gruppo:

- Discendono da cittadini assimilati in seguito alla coabitazione forzata nelle oasi sahariane, dominate dagli Arabo Berberi
- Discendono dagli autoctoni neri rimasti nelle oasi quando la maggior parte della popolazione si era spostata al sud per fuggire alla desertificazione
- Discendono dai contadini presi al sud durante le guerre di razzia e durante il periodo delle tratte
- Discendono infine dagli schiavi catturati o comprati dai mercanti che percorrevano i paesi saheliani e sudanesi con le carovane

In tutti questi casi, i servitori seguivano i loro padroni e prendevano il nome della tribù a cui egli apparteneva, perdendo nelle generazioni seguenti, ogni traccia delle loro origini. Gli Haratine ancora oggi vivono diversi gradi di assimilazione alla cultura Maura. Interviene qui la nozione di prossimica²⁸ ovvero il grado di allontanamento o di prossimità in rapporto all'ambiente culturale e linguistico negro africano, e il suo impatto sul comportamento dell'individuo. L'analisi di questa distanza è un importante elemento che permette di determinare appunto il grado di assimilazione o di resistenza, la profondità dell'alienazione e l'origine dei movimenti di emancipazione che attraversano la comunità Haratine oggi.

²⁸ Il termine è stato introdotto e coniato dall'antropologo Edward T. Hall nel 1963 per indicare lo studio delle relazioni di vicinanza nella comunicazione.

Le statistiche confermano infatti che gli Haratine sono da secoli la componente mauritana numericamente più importante in rapporto a ciascuna altra etnia. Questo lascia spazio alla loro rivendicazione, ovvero quella di essere un'etnia a parte, con usi e costumi propri e di non voler più essere assimilati ai Mauri. In ogni caso, sono sicuramente più di una semplice classe sociale collocata a un livello gerarchico in una società, in quanto all'interno stesso del gruppo, esistono differenze economiche, giuridiche, politiche e sociali. La loro posizione li rende oggi desiderabili e allo stesso tempo indesiderabili dall'insieme della classe politica mauritana che cerca sia di sfruttare il movimento di emancipazione per non farsi trovare impreparata quando questo sarà troppo forte, sia di manipolarlo per assecondare al meglio i propri interessi.

In tutte le regioni in cui sono stanziati, gli Haratine sono, come le altre etnie Negro-africane, sedentari e agricoltori. Si organizzano in villaggi detti "Adduwaba" e coltivano le porzioni di terra disponibile lungo i corsi d'acqua stagionali, costruendo recinti e dighe per convogliare l'acqua, secondo il costume dei popoli sudano-saheliani. Quelli che sono rimasti al nord nelle oasi, al seguito dei loro padroni, anche dopo essere stati affrancati, lontani e divisi dall'ambiente culturale e linguistico negro-africano, cercano disperatamente di non perdere le loro origini di agricoltori dedicandosi alla coltivazione delle palme da dattero.

Secoli di dominazione maura ininterrotta hanno però minato nello spirito le radici di questa comunità, arrivando a convincerli della fatalità della loro condizione. Diversa è la condizione di quelli che vivono nel sud e nel sud ovest del paese, in un'area dominata dalle etnie Negro-africane. La coabitazione con Bambara, Wolof, Peul e Sonninké (a Nema, Timbera, Selibaby, Rosso o Bassikounou) ha giocato un ruolo fondamentale nella riconoscenza di una prossimità parentale tra gli Haratine di questa regione che, spesso, hanno amalgamato lingua e cultura con le tradizioni delle popolazioni vicine. È quindi in seno a queste etnie libere che gli Haratine cercano di riscoprirsì e di riappropriarsi della loro identità nera. I bambini Hartani crescono in questo clima, con rinvii costanti ad un'unità culturale quasi naturale. La maggior parte degli Haratine di queste regioni sono infatti indissolubilmente meticcianti con le altre etnie

nere, pur conservando tratti culturali e di costume di stampo arabo berbero.

7) DIFFERENTE INTERPRETAZIONE DELLA CONDIZIONE SERVILE IN AMBIENTE MAURO E NEGRO AFRICANO

Le differenze sulla natura della schiavitù in ambiente mauro e in ambiente negro- africano dipendono dalle differenti dinamiche storiche, dal contesto ecologico²⁹, e delle strutture sociali. Se la schiavitù è quasi del tutto scomparsa presso i Wolof e se alcuni *maitres* non osano più far lavorare i loro schiavi senza il loro consenso, in altri casi, per esempio presso i Sonninké, lo schiavo è ancora fortemente sottomesso al volere del suo padrone. Presso le tribù Negro Africane lo schiavo può, in alcuni casi, possedere dei beni o andare e venire dal villaggio in modo indipendente. Anche se affrancato però, lo schiavo, in qualunque contesto culturale, vive ancora una condizione di forte marginalizzazione ed è oggetto di disprezzo e pregiudizi. I Sonninké sono la tribù con la stratificazione sociale dell'ordine servile più complessa tra tutte; tra loro esistono diversi modi per chiamare, e trattare di conseguenza, schiavi ereditati, schiavi affrancati, schiavi nati in cattività o liberi. In qualunque caso, e presso qualunque etnia, gli schiavi, anche se affrancati o addirittura nati liberi, non hanno nessuna prerogativa politica o sociale, nemmeno nella Mauritania del 2000.

In un importante studio sul regime delle caste in India, il sociologo francese Celestine Bouglé³⁰ propone questa rigorosa definizione della casta sociale:

“Repulsione, gerarchia, specializzazione ereditaria, lo spirito di casta riunisce queste tre tendenze. (...) Diremo che una società è sottomessa a

²⁹ Inteso qui in senso Ingoldiano, ovvero come esito di una serie di relazioni con il proprio ambiente, continuamente aperte e in evoluzione. T. Ingold , *Ecologia della cultura*, ed. Meltemi, 2004

³⁰ *Essais sur le régime des castes*, Paris, Alcan, 1908

questo regime quando è divisa in un gran numero di gruppi ereditariamente specializzati e mutualmente opposti, se essa non tollera alcun tentativo, né evidente né nascosto di scambio di professioni, melange di sangue, tentativi di conquista di ranghi sociali o cambiamenti di mestiere”

In questa prospettiva, la stratificazione sociale poggia sui criteri di ereditarietà, specializzazione e sulla regola dell'endogamia. L'antropologo mauritano di etnia Peul, Abdoulaye Sow³¹ parla di un insieme di istituzioni sociali, di pratiche culturali destinate a organizzare la vita in seno a una società o di un gruppo sociale. Ciascuna casta ha una funzione ben determinata, un rango sociale e delle prerogative definite dalla tradizione. Questo permette l'instaurarsi di relazioni sociali complementari, interdipendenti e allo stesso tempo subordinate tra le varie caste. Il sistema si basa quindi sulla fornitura di prestazioni e contro prestazioni. Ciascun individuo nasce in una casta definita. È la nascita che determina lo statuto sociale e il prestigio sociale. Le caste sono frontiere inaccessibili. La trasmissione dei beni materiali e dei privilegi ereditari avviene grazie al matrimonio. Le differenze sono quindi ripartite su base professionale, biologica, gerarchica e ideologica, quest'ultima fondata su una dicotomia tra puro e impuro. Sow rinvia a una questione di sangue, di mestiere, quello delle armi o del potere religioso e politico, l'appartenenza all'élite pura, e alla relegazione alle mansioni manuali per coloro considerati impuri. In questa divisione, che fa del disprezzo culturale³² verso coloro che sono considerati impuri, il posto dello schiavo, *maccube* (in lingua Peul), è considerato come un "bene mobile"³³ e la soppressione legale della schiavitù non ha cambiato di fatto una tradizione e un'attitudine che li percepisce ancora oggi come cittadini di secondo grado. Il pregiudizio, quand'anche la schiavitù materiale fosse superata, resta forte e totalizzante per la vita degli ex schiavi, a cui non è permesso, per esempio, sposarsi al di fuori della

³¹ Documento di lavoro dell'IIEDH numero, 12, Dimensions culturelles des violations des droits de l'homme en Mauritanie IIEDH, 2006, pag 13

³² Ibidem pag 15

³³ ibidem

propria casta. Per preservare queste divisioni, la percentuale di matrimoni tra consanguinei è molto elevata tra le comunità più tradizionali delle società negro africane della Mauritania.

In queste comunità, le pratiche strettamente schiaviste si confondono e si intrecciano ad una serie di altre discriminazioni che toccano trasversalmente tutte le categorie sociali della comunità. Le donne per esempio, presso i Sonninké e i Peul, non hanno diritto ad ereditare la terra, perché, come ricorda Sow, “le donne sono nate per costruire la diMaura di altri”, oppure ancora, che “la terra è un padre che non riconosce le sue figlie”. Le stesse caste non schiave, ma appartenenti ai gradini più bassi della scala sociale, come i *forgeron* (fabbri) subiscono forti discriminazioni in fatto di matrimoni; anche a loro infatti è vietato il matrimonio fuori dalla loro casta, in un regime di vero e proprio apartheid sociale. Le questioni riguardanti l’eredità degli schiavi sono oggi le più scottanti. Gli attivisti lavorano al fianco di schiavi ed ex schiavi per aiutarli a far prevalere il diritto moderno su quello tradizionale, favorevole ai padroni, che non riconosce agli schiavi il diritto di ereditare i beni appartenuti ai familiari deceduti. Il diritto tradizionale interviene anche in materia di proprietà fondiaria e sfruttamento delle terre. Esso prevede che, su appezzamenti collettivi, appartenenti quindi alla totalità della comunità, i padroni rilevino i profitti provenienti dal lavoro dei contadini che abitano e lavorano le terre senza poterle, di fatto, possedere.

Nella società Maura la sopravvivenza della schiavitù è ancora più evidente, fatto dovuto alla transazione del concetto di schiavo domestico nelle nuove dinamiche di produzione e scambio mercantile. Lo sfruttamento è così forte che l’alienazione della forza lavoro è assoluta e uno schiavo può ancora facilmente essere venduto o comprato, cosa che accade invece ormai molto raramente nelle società negro-africane.

Esistono numerosi rapporti pubblicati dall’ONG mauritana S.O.S esclaves³⁴ e dal movimento El Hor³⁵ che dimostrano senza equivoco come

³⁴ Sos esclaves, ong nata nel 1995, impegnata nella campagna di promozione dei diritti degli Haratine

³⁵ El Hor, Organizzazione per la liberazione degli Haratine, nato nel 1978

esista ancora l'usanza di vendere e comprare schiavi o di ereditarne i figli. Non è casuale che il primo movimento per la liberazione dalla schiavitù sia nato in seno alle comunità servili della società Maura. È possibile ricercare una spiegazione delle differenze nelle dinamiche schiaviste delle due grandi comunità etnico-culturali, sia nelle determinazioni agro-ecologiche e climatologiche che in quelle storico-culturali³⁶. Il presupposto è che i fattori agro-ecologici, climatologici e ambientali giochino un ruolo fondamentale nelle forme e nei modi di dominazione e alienazione del lavoro dello schiavo nelle due società: una, quella Maura, stanziata nelle zone desertiche, l'altra, quella Negro Africana, nelle zone fertili del sud. Per la prima, la rarità e scarsità delle risorse naturali, vegetali e idriche, aumenta fortemente la pressione sugli schiavi in termini di approvvigionamento che si aggiunge al carico di lavoro domestico interamente gestito da una sola forza lavoro: quella dello schiavo. La ricerca dell'acqua e di pascoli per il bestiame che esige la copertura di grandi distanze, l'alimentazione sommaria e il clima ostile inaspriscono le condizioni di vita degli schiavi già di per sé inaccettabili. Là invece dove le risorse naturali sono maggiormente disponibili, le attività sono più diversificate e le categorie sociali che se le ripartiscono di conseguenza più numerose. Questa divisione in categorie sociali è d'altronde alla base della stratificazione e della secolarizzazione del sistema delle caste, immutate e immutabili da secoli. Il sistema delle caste nelle società negro africane induce alla trasmissione generazionale dei saperi, dei compiti e degli ordini, una sorta di "biologizzazione" dei rapporti sociali³⁷; esso è alla base della stabilità sociale di queste tribù e risponde all'esigenza di assicurare una maggiore coesione sociale in un territorio di passaggio e di stratificazione di popoli come quello del basso Sahel. Le attività agricole e artigianali di queste società tradizionali fanno della manodopera servile un apporto economico fondamentale. Ma, contrariamente al sistema mauro, dove il lavoro produttivo poggia interamente sullo schiavo, nelle società Negro Africane tutte le forze valide, schiavi o artigiani, lavorano in collaborazione.

³⁶ Prof Saidou Kan, socio antropologo mauritano (1947-2006), *Histoire de l'esclavage et des luttes anti-esclavagistes en Mauritanie*, 2002

³⁷ ibidem

Altri fattori storici e geo-climatici hanno modulato le traiettorie e provocato evoluzioni nel processo di rinforzo o rilassamento dei rapporti di dominazione e alienazione della manodopera servile. Per esempio la carestia e la siccità degli anni settanta hanno giocato un ruolo fondamentale nella ri-territorializzazione di numerosi Haratine nelle zone del sud, nella regione di Aftout. Gli Haratine stanziatisi qui in quegli anni costruirono dighe e svilupparono l'agricoltura. Oltre ai numerosi problemi fondiari che questo arrivo di massa ha provocato, si è aggiunta la questione della lontananza fisica dai padroni che ha provocato una rottura culturale con l'ambiente di provenienza, provocando rotture identitarie importanti.

8) Negazione dei diritti culturali come strategia di controllo

Lo schiavo viene mantenuto nella povertà culturale affinché sia più facile dominarlo e sfruttarlo. La volontà di negare, cancellare completamente qualunque traccia, segno di presenza di una cultura, di ferire e umiliare l'individuo o un'intera comunità è una delle forme di violazione dei diritti umani più crudeli e degradanti. I diritti culturali delle componenti Negro Africane della Mauritania sono da sempre oggetto di discriminazione e oppressione da parte di un regime politico e sociale deciso a mantenere il potere proprio utilizzandoli come strumento di controllo.

Per una trattazione approfondita ed esplicativa della definizione dei concetti e dei significati della sfera di diritti chiamati "diritti culturali" si rimanda al capitolo due, all'interno dell'inquadramento teorico del presente lavoro di ricerca.

8.1) Nei confronti degli Haratine:

Il controllo del potere politico ed economico del paese da parte della minoranza Bidhaan si realizza concretamente attraverso un'opera di esclusione sociale della componente Negro Africana che si avvale di tre strumenti principali:

- controllo e orientamento dei media: il monopolio dei mas media ha fortemente contribuito a presentare la Mauritania, agli occhi dell'opinione pubblica internazionale, come un paese abitato prevalentemente da Mauri. In realtà i Mauri non costituiscono che una minoranza della società. L'opera di occultamento di una intera parte della popolazione viene sapientemente portata avanti a tutti i livelli della propaganda: i documenti ufficiali dello stato Mauritano che vengono distribuiti all'estero sono redatti solo da Mauri, la scelta delle delegazioni che partecipano a incontri internazionali (seminari, forum simposi, ecc..) ricade solo su Mauri. Anche osservando l'immagine più prettamente sociale della Mauritania, quella che compare per esempio nei libri, nelle pubblicità alla tv, alla radio o sui cartelloni pubblicitari per strada si ha l'impressione che si tratti di un paese composto prevalentemente da Bidhaan. Naturalmente anche i due canali televisivi nazionali non concedono spazi significativi agli Haratine per promuovere la campagna di sensibilizzazione sul loro particolarismo culturale e sociale, ma essi vedono invece i loro problemi costantemente censurati o banalizzati.

Il processo di manipolazione politica, di propaganda e disinformazione portato avanti grazie al controllo sistematico degli organi di stampa viene però oggi vivacemente combattuto dall'*intelligenza* Haratine e Negro Africana attraverso la stampa indipendente e l'utilizzo di internet. Sui muri degli edifici di Nouakchott, oggi come ieri, si leggono enormi graffiti che ricordano, come un fastidioso promemoria per la comunità Bidhaan, che il problema della schiavitù e la negazione dei diritti che esso comporta, non potranno essere ignorati per sempre.

- esclusione dei Negro Africani: la componente etnica Negro Africana e quella Haratine convivono in Mauritania da tempo immedicabile. Le

loro tradizioni e i loro costumi hanno molti punti in comune. Così da sempre sono nate alleanze e collaborazioni nonché numerose forme di *metissage* culturale tra le due etnie. Un esempio è quello rappresentato dal bilinguismo, presente soprattutto nella zona che si estende a sud, lungo la valle del fiume Senegal. I rapporti però non sono mai stati privi di tensioni, dovute soprattutto ai rapporti tra negro africani e la minoranza Bidhaan. Entrambe le componenti etniche infatti rivelano strutture sociali, gerarchiche e divise in caste molto simili, che hanno spesso creato alleanze tra *élites*. I figli delle caste di guerrieri e sacerdoti negroafricani hanno per esempio avuto accesso alle scuole riservate ai figli dell'aristocrazia Bidhaan. Queste antiche alleanze soffrono però oggi di un periodo di crisi, dovuto alla volontà dei Mauri di non spartire con nessuno, tanto meno con i Negro Africani, i privilegi economici e politici che hanno accumulato in secoli di sfruttamento delle popolazioni con cui convivono in Mauritania.

- assimilazione forzata degli Haratine: di fronte alla legittimazione del potere aristocratico giustificato dall'ancoraggio al tribalismo feudale, le possibilità di emancipazione per schiavi e affrancati sembrano tutt'ora compromesse. Già con la stesura della Costituzione della Prima Repubblica, redatta da un comitato interamente composto da figli dei capi tradizionali, si è resa evidente la volontà di non includere l'incriminazione della pratica della schiavitù, né il processo di reinserimento sociale degli Haratine affrancati con la legge del 1981. Un altro ostacolo apparentemente insormontabile sul cammino verso l'emancipazione, è quello che riguarda la questione agraria e della proprietà privata. Dell'enorme arsenale giuridico messo a disposizione dei Bidhaan per negare i diritti sulla terra dei loro schiavi Haratine, l'arma più infallibile è senza dubbio la legge agraria del 1981 che, con la giustificazione assurda della redistribuzione della terra alle tribù e non ai singoli prevede l'esproprio delle terre storicamente appartenute agli Haratine in favore della comunità Maura, grazie all'utilizzo illecito di denaro pubblico e grazie ai dirottamenti organizzati dei crediti agricoli non rimborsabili che non sono accessibili ai contadini neri a causa della loro povertà.

Gli Haratine costituiscono il novanta per cento della manodopera nazionale. Secoli di esclusione organizzata, rispettivamente dall'amministrazione coloniale prima e dai differenti regimi civili e militari mauritani dopo, hanno relegato questa comunità all'esercizio di lavori subalterni e mal retribuiti. Si concentrano di conseguenza nei settori privati e informali e sono esposti, anche quando affrancati, a nuove forme di sfruttamento e sottomissione: abusi di potere dei datori di lavoro, stipendi insufficienti, assenza di assicurazione che copra gli infortuni sul lavoro o la malattia, un totale non rispetto delle leggi sul lavoro e sui diritti umani favorito da un potere pubblico che riduce al minimo la copertura sindacale e le ispezioni sul lavoro.

Impegnato in una liberalizzazione cieca e in una privatizzazione accelerata lo Stato si rifiuta di intervenire per permettere alle fasce più deboli della popolazione, in larghissima parte analfabeta, di partecipare allo sviluppo economico del paese. In assenza di una politica di assunzioni e reinserimenti lavorativi adeguati la conseguenza è un tasso di disoccupazione della comunità Haratine altissimo. La formazione professionale e il perfezionamento delle competenze sono ancora riservate a coloro che escono dalle scuole. Nessun inquadramento sociale o sostegno finanziario è invece previsto per le categorie socio professionali vulnerabili, che soffrono di precarietà e abbandono da parte delle istituzioni che dovrebbero proteggerle. Fabbri, pescatori, guardiani, parrucchieri, scaricatori non possono accedere a sovvenzioni o crediti bancari che permettano loro di migliorare la loro condizione di lavoro. Negli ultimi anni gli Haratine si sono organizzati e battuti per vedere i loro diritti di lavoratori riconosciuti, ma la natura della distribuzione discriminatoria e arbitraria delle offerte di mercato, il nepotismo, il clientelismo e il razzismo ostacolano il loro successo. Coscienti di queste ingiustizie che lo stato riserva loro, la comunità Haratine si è organizzata per prendersi in carico il proprio futuro, costruendo le proprie scuole, organizzandosi in piccole cooperative di credito, lavorando per la sensibilizzazione della popolazione contro le migrazioni di massa verso l'Europa.

8.2) Nelle società Negro Africane

La scolarizzazione, debole ma di qualità fino all'inizio degli anni ottanta, conobbe in quegli anni uno sviluppo notevole dal punto di vista quantitativo, sotto l'effetto di una domanda crescente legata alla pressione demografica, ma un abbassamento preoccupante del livello qualitativo. Nessun intervento dello Stato venne in supporto del malfunzionamento e delle gravi carenze del settore educativo pubblico. Si moltiplicarono allora gli istituti privati, spesso accessibili economicamente solo ai bambini Mauri, considerato che il tasso di povertà è di molto maggiore nelle comunità Negro Africane. Il sistema educativo mauritano conobbe molte riforme, di cui l'ultima risalente al 1999. Tutte, compresa quella del '99 hanno avuto come obiettivo più o meno esplicito, quello di rinforzare la posizione della lingua araba su quella francese, parlata dalle etnie Wolof, Peul e Sonninké. Queste disposizioni privano i bambini Negro Africani del diritto di beneficiare dell'insegnamento scolastico nella loro lingua madre, portando all'inevitabile aumento dei rischi di abbandono scolastico. Le discriminazioni culturali si perpetrano ancora immutate nonostante la Costituzione del 1991 consacrò, nel suo primo articolo, l'uguaglianza dei cittadini e nonostante gli strumenti internazionali di protezione dei diritti siano d'accordo nell'individuare la lingua come strumento fondamentale per la protezione dell'identità dei gruppi sociali.

*“I manuali scolastici veicolano una storia ufficiale che è stata riscritta seguendo gli interessi di un solo gruppo. Il passato è stato rivisto per accordarsi agli interessi esclusivi della comunità Maura. Era necessario occultare la lunga e antica presenza della comunità negro africana per fondare l'ostilità nei suoi confronti (...)”*³⁸

A questo si aggiunge che, nonostante l'esistenza di una stampa privata indipendente, grazie alla legge sulla stampa del 1993, essa non è stata permessa fino alla caduta del regime di Maouya.

³⁸ A. Sow. Documento di lavoro dell'IIEDH n. 12, IIEDH, 2006

Durante la guerra frontiera che vide scontrarsi nel 1989 Mauritania e Senegal, il regime procedette alla delocalizzazione massiva delle popolazioni negro africane, rinominando molti villaggi del sud con nomi arabi. Intere comunità furono obbligate a spostarsi in Senegal e private dei loro beni, così come dei loro documenti di Stato civile, nel tentativo di mandare un inequivocabile messaggio di non ritorno. Se si considerano i luoghi di appartenenza come costruttori di identità, la loro violazione crea uno shock emozionale crudele e irreparabile. L'obiettivo è infatti quello di ferire la dignità degli individui e la fierezza di un popolo, cercando di cancellare la presenza di un gruppo etnico e di falsificare la storia, creando un dolore fisico e Morale.

La violazione dei diritti culturali e il non rispetto delle diversità portano alla pauperizzazione e dispersione delle risorse e al ripiego identitario, impedendo il dialogo positivo tra i differenti attori sociali.

Le persone, sole o inserite in una comunità, hanno il diritto di:

- Scegliere e vedere rispettata la propria identità culturale, così come i diversi modi di espressione
- Conoscere e veder rispettata la propria cultura così come le altre che, nella loro diversità contribuiscono al patrimonio comune dell'umanità
- Accedere ai patrimoni culturali che costituiscono manifestazioni e espressioni delle differenze culturali

9) STRUMENTI INTERNAZIONALI E NAZIONALI DI PROTEZIONE DEI DIRITTI UMANI E CONTRO LA SCHIAVITU'

*“ tutti gli uomini sono nati liberi e uguali di fronte alla legge” Preambolo
della Costituzione del 1960*

*La Repubblica garantisce equità di fronte alla legge a tutti I suoi cittadini,
senza distinzione di origini, razza, sesso o condizione sociale,. ART.1
COMMA 2 Costituzione del 1991*

9.1) TRATTATI E CONVENZIONI INTERNAZIONALI E REGIONALI SOTTOSCRITTE DALLA MAURITANIA, DALL'INDIPENDENZA AD OGGI

La Comunità internazionale vigila sull'effettività della tutela dei diritti umani degli stati membri, attraverso il lavoro nei comitati di verifica. Questi Comitati dibattono sui rapporti periodici dei paesi che scelgono di aderire alle Convenzioni internazionali, e negli ultimi cinque anni, si sono espressi più volte in favore della Mauritania. Il paese infatti, seppure con un ritardo notevole rispetto ad altre realtà africane, ha firmato molte, anche se non ancora tutte, le più importanti Convenzioni o Dichiarazioni delle Nazioni Unite per la tutela dei diritti dell'uomo. Più avanti si approfondirà l'analisi riguardo all'integrazione, nella legislazione nazionale, delle suddette Convenzioni. Mi sembra però importante riportarne di seguito un elenco esaustivo tale da dare l'idea dell'impegno, quantomeno formale, del Governo in carica nel paese riguardo al tema dei diritti umani e della loro effettività.

- Dichiarazione Universale dei diritti dell'Uomo del 1948 (adesione nel 1960)
- Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali del 1966 (adesione nel 2004)
- Patto internazionale sui diritti civili e politici (adesione nel 2004)

- Carta Africana dei diritti dell'uomo e dei popoli del 1981 (adesione nel 1991)
- Convenzione Internazionale sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione razziale del 1992 (adesione nel 2003)
- Convenzione Internazionale per i diritti del bambino del 1989 (adesione nel 2003)
- Protocollo facoltativo alla Convenzione relativa ai diritti del bambino, riguardo alla vendita dei bambini, alla pornografia, alla prostituzione infantile del 2000 (adesione nel 2007)
- Convenzione internazionale sulla protezione dei diritti dei lavoratori migranti e delle loro famiglie del 1990 (adesione nel 2007)
- Convenzione internazionale contro la tortura e altre pene o trattamenti crudeli, inumani o degradanti del 1984 (adesione nel 2004)
- Protocollo addizionale alla Convenzione contro la criminalità transnazionale organizzata volta a prevenire, reprimere e punire la tratta delle persone, in particolare di donne e bambini del 2002 (adesione nel 2005)
- Carta africana dei diritti e del benessere del bambino africano del 1999 (adesione nel 2005)
- Convenzione n. 138 dell'Oit riguardo l'età minima per l'impiego del 1973 (adesione nel 2001)
- Convenzione n.182 dell'Oit sull'interdizione delle peggiori forme di lavoro minorile e l'azione immediata in vista della loro eliminazione del 1999 (adesione nel 2001)
- Protocollo relativo alla Carta africana dei diritti dell'uomo e dei popoli, portante la creazione di un Cuore Africano di diritti dell'uomo e dei popoli, del 2003 (adesione nel 2005)

9.2) LA LEGISLAZIONE NAZIONALE E LA LEGGE 2007-042 DEL 3 SETTEMBRE 2007

All'indomani dell'Indipendenza la Mauritania adottò solo un'abolizione implicita nei confronti della schiavitù, dichiarando nel preambolo della Costituzione del 1960 di ispirarsi ai valori dei diritti dell'uomo e del diritto musulmano.

Per i primi vent'anni dalla proclamazione dell'indipendenza dalla Francia, e dalla proclamazione della Repubblica Islamica di Mauritania, nessuna legge e nessuna ordinanza esplicita vennero promulgate in favore della lotta alla schiavitù. Una serie di provvedimenti furono al contrario presi proprio per favorirne occultamente la pratica. Un esempio concreto è quello che riguarda la legge fondiaria della metà degli anni settanta che ridistribuiva le terre coltivabili alle tribù, sottraendole ai singoli. Questo provvedimento ebbe l'effetto di togliere ogni possibilità di rivendicazione della terra ai contadini schiavi, che pur essendo gli unici a lavorarle, venivano assimilati all'insieme della comunità dei *maitres* a cui appartenevano e, di fatto, scomparivano come soggetti giuridici di fronte alla legge.

Gli schiavi dovettero aspettare il 1981 per vedere per la prima volta nell'agenda di governo la questione del loro sfruttamento. Un esame della legge 81-234 del 9 novembre del 1981 permette di affermare che questa legge, più che criminalizzare la schiavitù, ne legalizzò di fatto la pratica. Nella sua semplicità (la legge conta solo 4 articoli) essa sancisce da un lato l'esistenza del fenomeno, dichiarandone l'abolizione su tutto il territorio all'articolo 1, salvo poi impedirne l'effettivo sradicamento con l'esplicitazione degli articoli due e tre:

art. 2: conformemente alla sharia, questa abolizione darà luogo al rimborso in favore degli aventi diritto

art. 3: Una commissione nazionale, composta da Ulemas, economisti e amministratori, sarà istituita per decreto per sancire le modalità di questo rimborso (...)

Questi articoli favoriscono e cautelano la perpetuazione della schiavitù invece di attaccare il sistema e fare pressione su coloro che lo praticano. L'ipocrisia è evidente: nessuno schiavo, che, per statuto, non possiede nulla, neppure il suo corpo, troverebbe mai il denaro necessario al suo riscatto. La legge fu giustamente interpretata dagli attivisti dei diritti dell'uomo come un insulto e non come un avanzamento del dialogo con il governo mauro. Essa non tutelava lo schiavo, non sanciva una volta per sempre il crimine commesso da chi lo dominava, piuttosto, caricava lo schiavo della responsabilità di arrecare un danno al *maitre*, che si ritrovava improvvisamente a corto di forza lavoro e per questo doveva essere risarcito. Naturalmente nessuna politica di sradicamento del fenomeno schiavista seguì alla proclamazione di questa legge.

“ (...) Lo sforzo normativo intrapreso fino a qui, concretizzato dal consenso degli Ulemas sull'abolizione della schiavitù, conformemente ai principi della sharia, l'ordinanza n. 81.234 del novembre 1981 che aboliva la schiavitù, la legge n. 2003-05 del 17 luglio 2003 che sancisce al repressione della tratta della persone, e la legge n.2005.015 sul codice del lavoro, non ha atteso i suoi obiettivi. (...)”³⁹

Poco o per nulla repressivo per quel che riguarda la prima ordinanza, evasivo nella qualificazione della schiavitù per quel che riguarda la seconda ordinanza, e rinviante ai meccanismi repressivi delle leggi precedenti per quel che concerneva il diritto al lavoro, l'arsenale giuridico del codice penale mauritano dai tempi dell'Indipendenza del 1960 non aveva mai soddisfatto le attese, né fornito concreti strumenti per una seria lotta al fenomeno della schiavitù. Nel 2007, sotto le pressioni sempre crescenti della società civile e in particolare degli attivisti Haratine, e invitato dalla Comunità Internazionale a porre un definitivo freno a questa odiosa pratica inumana, il Governo della Repubblica Islamica della Mauritana varò finalmente una legge valida contro di essa. Si riporta di seguito il Capitolo Primo della legge:

³⁹ Dal Discorso del Primo Ministro della Repubblica Islamica xxxxx, in occasione della presentazione della legge n.2007-025 del 3 settembre 2007 sull'incriminazione della schiavitù

Forti dei valori dell'Islam e dei suoi obiettivi, destinati a liberare l'uomo e a garantire la sua dignità, e conformemente ai principi costituzionali espressi dalla Costituzione e dalle Convenzioni Internazionali alle quali essa aderisce, con l'obiettivo di incarnare la libertà dell'uomo dalla sua nascita alla sua morte, la presente legge ha come obiettivo di definire, incriminare e reprimere le pratiche schiaviste.

Con il primo articolo la legge del 2007, ammette esplicitamente dopo anni di negazione, ostruzionismo e relativizzazioni, l'esistenza nel paese del fenomeno della schiavitù, arrivando a definirlo concretamente per poi incriminarlo. Nel corpo della legge si affrontano e si descrivono, in quindici articoli, tutti i vari casi possibili di riduzione in schiavitù, sfruttamento e complicità nel crimine, con le relative pene carcerarie e pecuniarie previste, come per esempio quelle previste per la riduzione in schiavitù dei bambini (art.4) o per la loro mancata istruzione (art.7).

Un articolo che ritengo particolarmente importante è l'art. 15:

Tutte le associazioni dei diritti dell'uomo legalmente riconosciute sono abilitate a denunciare le infrazioni alla presente legge e ad assistere le vittime.

Fino a quel momento, le associazioni dei diritti umani erano considerate, anche su un piano puramente legislativo, un ostacolo e un pericolo da tenere il più possibile a margine del sistema di protezione delle vittime della schiavitù.

Resta comunque ancora evidente lo scarto importante tra la proibizione formale della schiavitù e le forti lacune della sua applicazione. A questo proposito si riportano di seguito le preoccupazioni espresse nel rapporto annuale del 2009, dalla *Rete di lotta contro la schiavitù per discendenza della Mauritania*, composto dalle più importanti ONG e associazioni di attivisti mauritani che da decenni si impegnano per la promozione dei diritti degli schiavi ed ex schiavi. Il Comitato denunciò all'opinione pubblica il caso emblematico di un maitre schiavista mauro che fu condannato a sei mesi di carcere e ad un'ammenda per "sfruttamento dei

minatori” e non per schiavismo. Gli attivisti rilevarono che per l’ennesima volta la giustizia mauritana aveva preferito trattare un caso evidente di schiavitù per discendenza come una violazione della legge sullo sfruttamento dei minatori, evitando così di applicare la legge 2007-048 prevista. La denuncia riguardò il fatto che utilizzando degli artifici, si era evitato di creare casi di giurisprudenza che avrebbero potuto in futuro essere utilizzati in tribunale come precedenti per futuri processi sulla schiavitù. Questi tentativi dimostrarono la connivenza tra il sistema giudiziario e il sistema politico dominante per mantenere di fatto impuniti i crimini di schiavitù e di discriminazione etno-razziale in Mauritania. La legge appare quindi il risultato di una ipocrisia istituzionale che aveva il solo scopo di mantenere buoni rapporti con i partners esterni e con la Comunità Internazionale. Boubacar Messaud, leader della storica ONG mauritana S.O.S esclaves, in un articolo apparso sul sito web dell’associazione, parla in questi termini della legge del 2007:

“A causa dell’intimidazione di cui sono vittime le persone che tentano di uscire dal sistema della schiavitù, da parte degli ex padroni e delle autorità giudiziarie, soprattutto nelle zone lontane dai centri urbani, lo schiavo alla fine rinuncia. Si arrende e riprende il suo posto nell’ordine tradizionale della vita. Per paura della vendetta, diserta l’anticamera del giudice, intimorito dall’ambiente e dal terrore di essere a sua volta accusato di furto o diffamazione. (...)

Di fronte alla corruzione che alimenta la mancanza di volontà da parte delle autorità amministrative e giudiziarie, il testo del 2007 non prevede alcuna misura di accompagnamento per porre fine alla dipendenza economica dello schiavo nei confronti del maitre.”

Le associazioni di attivisti mauritani non sono le sole che esprimono dubbi nei confronti, non solo della legge, quanto delle sue reali applicazioni. Il Comitato dei diritti del bambino delle Nazioni Unite, organo di controllo dell’applicazione della Convenzione relativa ai diritti del bambino si esprime in questi termini nei confronti della Repubblica

Mauritana nel giugno del 2009, al momento della presentazione del rapporto periodico del paese:

“ il Comitato constata con soddisfazione che alcune delle preoccupazioni che aveva espresso e delle raccomandazioni che aveva formulato riguardo all’esame del rapporto iniziale dello Stato nel 2001 sono state prese in considerazione. Tuttavia nota con preoccupazione che le raccomandazioni concernenti, tra l’altro, la riforma giuridica, il piano nazionale d’azione, la destinazione delle risorse, la registrazione delle nascite, le pratiche tradizionali pregiudizievoli, il lavoro dei bambini e la giustizia minorile non sono hanno avuto effetti sufficienti.”

E ancora, a proposito della legislazione:

“il Comitato è soddisfatto di constatare che la Costituzione consacra il primato dei trattati internazionali⁴⁰ sulla legislazione interna e che alcuni suoi strumenti possono essere invocati davanti alla giurisdizione nazionale. Resta però preoccupato dalle difficoltà pratiche che pone il sistema pluralista, in particolare l’incompatibilità tra la sharia e il diritto tradizionale e il diritto positivo (...). resta anche preoccupato per il fatto che la legislazione rimane spesso lettera morta di fronte ai decreti di applicazione.

⁴⁰ Preambolo della Costituzione mauritana del 1991, emendata nel 2006: (...) proclama il suo attaccamento all’Islam e ai principi della democrazia così come sono definiti dalla Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo del 10 dicembre del 1948, e dalla carta Africana dei diritti dell’uomo e dei popoli del 28 giugno del 1981, così come le altre Convenzioni internazionali che la Mauritania ha sottoscritto.

CAPITOLO SECONDO

Dobbiamo divenire il cambiamento che vogliamo vedere

Mahatma Ghandi

INTRODUZIONE

Se l'obiettivo del mio lavoro è dimostrare l'intrinseco legame tra l'effettività dei diritti umani, e in particolare dei diritti culturali, e l'appropriazione della libertà da parte delle persone, è importante che mi soffermi sul significato che intendo dare alle parole chiave che utilizzerò; parole come diritti umani, diritti culturali, cultura, identità, sviluppo, libertà. Questi sono infatti concetti indissolubilmente connessi tra loro perché appartenenti ad una stessa logica di pensiero e di azione comune.

Se si paragonasse il processo di sviluppo di una persona, o di una società al funzionamento del cervello, e le varie dimensioni dello sviluppo ai neuroni che lo alimentano, si potrebbe dire che i diritti culturali sono come gli impulsi elettrici che collegano i neuroni. Essi creano i collegamenti tra le estensioni e, come nel caso del cervello, più collegamenti tra i neuroni ci sono, più il cervello è sviluppato e in grado di tradursi in pensieri ed azioni incredibili. Allo stesso modo, una persona o un popolo è tanto più "sviluppato" quante più connessioni è in grado di creare tra le risorse e le capacità che ha a disposizione. Capacità

e risorse che devono essere loro garantite in un contesto di protezione e valorizzazione dei diritti umani.

I diritti umani sono espressione di complessità, così come lo è ogni singola persona. Essi sono indivisibili, proprio come non sarebbe possibile scindere per esempio, in una donna il suo essere donna, madre, intellettuale, figlia, moglie, professionista. Questa indivisibilità presuppone un approccio integrato alla loro difesa, presuppone un'attenzione particolare a ciascun ambito di protezione e presuppone che venga data la stessa importanza a tutte le categorie di diritti (civili, economici, sociali, culturali). I diritti umani sono inviolabili in quanto sono i diritti di cui nessun essere umano può essere privato, a nessuna condizione. L'interdipendenza dei diritti richiede che tutti i diritti vengano presi in esame, tutelati e promossi simultaneamente perché non è possibile garantire la promozione di un diritto senza prendere in considerazione anche tutti gli altri. Non sarebbe infatti possibile intervenire con successo per tutelare il diritto all'alimentazione, senza preoccuparsi anche di quello alla salute, così come sarebbe impossibile ignorare quello all'educazione, esercizio fondamentale per la comprensione di tutti gli altri.

Occorre quindi un approccio che diventi un sostegno globale allo sviluppo e non si concretizzi in interventi settoriali slegati dall'obiettivo più generale della tutela della dignità e dell'integrità di ciascun individuo. I diritti umani sono quindi universali, indivisibili, interdipendenti e interconnessi, e la Comunità Internazionale deve trattarli globalmente, in maniera giusta ed equa, con particolare attenzione ai diritti delle donne e dei bambini, che sono parte inalienabile, integrante e indivisibile dei diritti universali.

Un nodo fondamentale del mio pensiero riguarda il binomio cultura/diversità culturale. Il dibattito su questi concetti afferrisce principalmente al campo dell'antropologia culturale ma, nel panorama odierno, emerge una visione che si può definire "garantista" e che si dedica, non tanto a definire in maniera dettagliata i concetti di mio interesse, quanto a cercare i presupposti per la salvaguardia universale

del diritto alla cultura. Questa prospettiva, che scelgo come quadro teorico di riferimento, lega indissolubilmente i concetti di cultura e diversità culturale all'esercizio dei diritti. Il termine *cultura* indica qui l'insieme degli elementi (quali valori, saperi, istituzioni e modi di vita) tramite cui l'umanità, ed i significati che essa dà all'esistenza, trovano espressione. Emerge come elemento fondamentale il ruolo attivo del soggetto portatore di cultura che, oltre a riconoscersi in un certo insieme di valori o istituzioni, deve essere in grado di partecipare alla scelta di ciò che compone e alimenta il processo infinito di definizione della propria identità culturale. La cultura, concetto sul quale mi soffermerò più avanti, non è un insieme di elementi da enumerare, stabiliti una volta per tutte, bensì lo sviluppo continuo di un insieme di capacità tra loro interconnesse.

E' l'esercizio dei diritti che permette questo sviluppo continuo, e sono i diritti culturali a svolgere un ruolo chiave per passare dal piano del riconoscimento al piano dell'effettività dei diritti umani. L'uomo è soggetto e misura dei diritti. Questo significa che la finalità ultima dei diritti, quella cioè di proteggere la dignità umana, non può essere ottenuta pensando all'uomo in modo astratto, ma invece concretizzando questa dignità nelle varie forme che essa assume storicamente, geograficamente e culturalmente. Sono proprio i diritti culturali a sottolineare la necessità di dare priorità all'osservazione delle differenze, per declinare i diritti universali nei diversi contesti e renderli così realmente effettivi.

Nella prospettiva scelta, la *diversità culturale* indica la pluralità delle forme in cui la cultura si manifesta nel tempo e nello spazio, e la sua ricchezza è assunta come dato di fatto incontrovertibile. Se la promozione della diversità culturale è vista da alcuni come ostacolo alla pace ed alla democrazia, con questo approccio si supera tale visione. E' la negazione della propria identità a rappresentare un fattore di violazione dei diritti ed a generare risposte violente. Solo un'affermazione coerente e strutturata dei diritti culturali diviene garanzia della partecipazione di tutti ai processi decisionali, favorendo la coesione sociale e quindi la pace.

I diritti culturali sono anche una risorsa essenziale per lo sviluppo delle comunità umane. Lo sviluppo viene qui inteso secondo un'ottica pluridimensionale. Secondo Sen, lo sviluppo può essere inteso come un processo di espansione delle libertà-possibilità di cui può godere un essere umano; quindi le libertà, o diritti individuali, sono il fine ma anche il mezzo stesso dello sviluppo, in quanto il loro esercizio innesca una dinamica positiva di ampliamento progressivo della gamma di possibilità; ma le possibilità non sono altro che capacità a disposizione di un individuo sulla base delle quali può scegliere la vita che vuole realmente condurre, in accordo con i propri valori, ed il sistema di valori non può che rimandare alla cultura di appartenenza. Queste capacità, mediate dalla loro pertinenza culturale, fanno emergere con forza il ruolo dei diritti culturali e l'importanza della loro effettività.

1. TEORIA DELLA COMPLESSITA' E RELAZIONI UMANE

Vita e società si auto generano continuamente, perché incessanti sono anche i processi distruttivi

Francesco Remotti

L'universalità, l'interdipendenza e l'indivisibilità, caratteristiche imprescindibili dei diritti umani, richiedono una lettura e una interpretazione che si avvalga dell'apporto di diverse aree tematiche. Esse sono parte viva di ogni disciplina, sono linguaggio condiviso e per questo la loro comprensione passa necessariamente per l'interdisciplinarietà. Filosofia dei diritti umani, epistemologia dei diritti umani, antropologia dei diritti umani, sociologia dei diritti umani si alimentano e si

supportano a vicenda nella riformulazione e nella teorizzazione dei tre principi. Ecco perché la presente ricerca si avvale dell'apporto di fonti appartenenti a più aree disciplinari e, se pur sostenuta per ciò che riguarda la struttura portante dalla filosofia del diritto, essa mantiene uno sguardo aperto e attento al contributo di altri ambiti teorici.

“ La supremazia di una conoscenza frammentata nelle diverse discipline rende spesso incapaci di effettuare il legame tra le parti e le totalità, e deve far posto a un modo di conoscere capace di cogliere gli oggetti nei loro contesti, nei loro complessi, nei loro insiemi” ⁴¹.

Le scienze sociali, attraverso le loro specializzazioni, hanno come oggetto di ricerca il fenomeno dell'uomo, inteso in senso globale⁴². Ecco perché l'urgenza di una prospettiva trasversale e interculturale alle discipline. È così che intendo accostarmi all'approfondimento del mio tema di ricerca, affrontando la realtà nella sua complessità. Nel mio lavoro prenderò in considerazione due paradigmi di descrizione della realtà derivanti da discipline differenti, che mi sembrano appropriati e complementari per il tipo di analisi che intendo fare nel capitolo di ricerca sul terreno: il modello ecologico di Brofenbrenner, psicologo, e la teoria della complessità formulata da Morin.

Complexus in latino significa tessuto insieme. La complessità è proprio questo: l'impossibilità di scindere i diversi elementi che compongono un tutto.

Morin, parlando della complessità del mondo, parla della necessità di contestualizzare le informazioni per dar loro un senso. Da questa stessa considerazione parte il ragionamento di Mayer-Bisch sulla relazione dialogica tra l'universalità dei diritti umani, espressione di valori generalmente accettati da tutte le società, e la diversità delle culture che, vivendoli concretamente nei vari contesti, li interpretano in modi e forme differenti.

⁴¹ E. Morin. I sette saperi necessari all'educazione del futuro. Raffaello Cortina Editore. 2001. Milano

⁴² S.Gandolfi.Educazione e conflitti sociali. La scuola. 2002.Brescia

“il globale è più del contesto, è l’insieme contenente parti diverse che ad esso sono legate in modo inter-retroattivo o organizzazionale. Così, una società è più di un contesto: è un organizzatore della quale facciamo parte.”⁴³

Il principio più importante della teoria della complessità riguarda proprio questa considerazione e si basa sull’idea che nell’uomo, così come negli altri esseri viventi, ogni parte sia anche espressione del tutto.

“ Il tutto ha qualità o proprietà che non si troverebbero nelle parti se fossero isolate le une dalle altre, e alcune qualità o proprietà delle parti possono essere inibite dai vincoli nati dal tutto.”⁴⁴

La società può essere intesa come un tutto e per questo è presente in ogni individuo, nel suo modo di parlare, di pensare, di agire, e contemporaneamente, ed è espressione degli individui di cui è composta. Come ogni singolo punto di un ologramma contiene la totalità delle informazioni di ciò che rappresenta .

Per Morin l’umanità si sviluppa a partire da un incontro tra trinità⁴⁵:

- la trinità individuo-società-specie
- la trinità cervello-cultura-mente
- la trinità ragione-affettività- pulsione

Mi soffermerò brevemente sulla prima, sottolineando come ognuno dei termini usati contenga gli altri. Non sono solo gli individui ad essere nella specie, anche la specie è negli individui, così come gli individui sono nella società e la società è negli individui. Le interazioni tra le persone creano la società e questa a sua volta retro agisce su di loro attraverso la

⁴³ E.Morin. I sette saperi necessari all’educazione del futuro.Raffaello Cortina Editore.2001

⁴⁴ Ibidem

⁴⁵ E.Morin. L’identità umana. Raffaello Cortina Editore. 2001

cultura. Specie, società ed individui si riproducono reciprocamente⁴⁶. Ognuna di queste componenti è allo stesso tempo un fine e un mezzo. Per analizzare come avvengano queste interazioni, mi avvalgo del modello ecologico ideato da Bronfenbrenner che descrive il legame tra persona, processo e contesto.

Il modello, centrale nella psicologia dello sviluppo, è stato creato per lo studio scientifico del “progressivo adattamento reciproco tra un essere umano attivo che sta crescendo, e le sue proprietà mutevoli, nelle situazioni ambientali immediate in cui l’individuo in via di sviluppo vive”⁴⁷.

Da questa considerazione emerge che l’individuo è un’entità dinamica che cresce modificandosi nell’ambiente e modificando l’ambiente stesso. Anche Ingold, antropologo che si occupa dell’ecologia della cultura, sostiene che:

*“l’organismo vivente è un nodo in un campo morfogenetico, all’interno del quale ciascuna parte prende forma in relazione continua con tutte le altre parti, in modo che tale forma della parte riflette al suo interno l’intero sistema che l’hanno resa ciò che è”*⁴⁸

L’uomo, secondo l’ottica ecologica di Ingold, “è parte di una rete di interazioni che si articolano, strutturano e influenzano reciprocamente e ricorsivamente”. Gli individui sono entità sempre *in fieri*, essi crescono attraverso le relazioni che istaurano tra di loro e con l’ambiente che li ospita, che li trasforma e da essi è trasformato.

L’ambiente ecologico di cui parla Ingold viene concepito da Bronfenbrenner come una serie di strutture concentriche incluse l’una nell’altra chiamate: *microsistema, mesosistema e macrosistema*.

⁴⁶ Ibidem

⁴⁷ U. Bronfenbrenner. Ecologia dello sviluppo umano, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1986

⁴⁸ T. Ingold. Ecologia della cultura. Meltemi. 2001

“Un microsistema è uno schema di attività, ruoli e relazioni interpersonali di cui l’individuo in via di sviluppo ha esperienza in un determinato contesto, e che hanno particolari caratteristiche fisiche e concrete”⁴⁹

Allargando questa definizione non solo al bambino in via di sviluppo, ma all’uomo, considerato come un sistema in evoluzione permanente, si intende per microsistema quello che caratterizza principalmente le interazioni familiari.

“Un mesosistema è costituito da una o più situazioni ambientali di cui l’individuo in via di sviluppo non è partecipante attivo, ma in cui si verificano degli eventi che determinano, o sono determinati da, ciò che accade nella situazione ambientale che comprende l’individuo stesso”⁵⁰

Continuando nel parallelismo, si intendono per mesosistemi tutti quei luoghi di interazione che compongono la comunità in cui vive il soggetto.

“Il macrosistema consiste delle congruenze di forma e di contenuto dei sistemi di livello più basso (micro-meso-esosistema) che si danno o si potrebbero dare a livello di subcultura o di cultura considerate come un tutto, nonché di ogni sistema di credenze o di ideologie che sottostanno a tali congruenze”

Per macrosistema si intende non solo la società in generale, ma anche e soprattutto, i differenti schemi con cui sono costruite le differenti società (quella italiana differente per esempio da quella mauritana) e il collage che, osservando globalmente, ne deriva.

Nel mio lavoro di ricerca, la teoria della complessità è la *forma mentis* che mi aiuta a leggere l’unità multipla⁵¹, ovvero la diversità iscritta nell’unità

⁴⁹U. Bronfenbrenner. Ecologia dello sviluppo umano, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1986

⁵⁰ Ibidem

⁵¹ Ibidem

dell'umanità, e il modello ecologico lo strumento che mi aiuta a orientarmi e a posizionarmi nei differenti livelli di questa complessità.

2. DIRITTI UMANI E DIRITTI CULTURALI

2.a I diritti umani

I diritti umani sono il cammino più corto, ma anche il più esigente, che unisce gli uomini in un progetto comune di sviluppo.

Negli ultimi anni il “linguaggio” dei diritti umani si è sviluppato e diffuso molto, sia nei discorsi degli “addetti ai lavori” (esperti dello sviluppo, funzionari delle Nazioni Unite, cooperanti), sia nei discorsi dei media che diffondono notizie sulla situazione delle ingiustizie nel mondo. Affinché questo traguardo non resti un puro esercizio di stile, occorre andare a fondo nella struttura concettuale di questi discorsi.

Un approccio allo sviluppo che accordi importanza all'effettività dei diritti umani, si fonda sul dialogo, sulla reciprocità, sulla valorizzazione delle differenze, sulla negoziazione tra interessi contrapposti, sull'ascolto di chi parla a bassa voce. I diritti umani e, in particolare i diritti culturali, che rappresentano le identità di un popolo, l'universo di valori attraverso i quali questo popolo legge la complessità della realtà, sono l'alfabeto che permette di comunicare in una lingua franca e di operare non una sintesi di valori comuni, bensì di leggere l'universale nel particolare di ciascuna comunità.

I Diritti Umani sono i diritti fondamentali della persona, sono la risposta ai bisogni ed alle libertà essenziali che devono essere soddisfatti affinché ciascuno possa realizzarsi dignitosamente nella integralità delle sue componenti spirituali e materiali. I diritti umani spettano a tutti, per il solo fatto di essere persone, non si conquistano, nascono

contemporaneamente alla nascita degli individui. I diritti umani sono quindi inalienabili, non dipendono dalle leggi degli Stati, ma dalla stessa appartenenza al genere umano, un genere umano composto da donne e uomini, diversi nel corpo e nell'identità, ma eguali nei diritti.

I diritti umani non sono una creazione o un artificio culturale, bensì un dato naturale che preesiste alla legge scritta, e che pertanto non può da questa venir creato o costruito, ma solo riconosciuto. In altri termini, i diritti umani attengono al patrimonio genetico della persona, di ogni persona, non sono un accessorio che oggi c'è e domani può venire meno. Essi definiscono le relazioni tra gli individui, e tra gli individui e le strutture del potere, soprattutto lo Stato. Delimitano il suo potere e, nello stesso tempo, esigono che lo Stato si adoperi per garantire le condizioni necessarie affinché tutte le persone possano godere indistintamente dei loro diritti. I diritti umani sono universali ed appartengono ad ogni essere umano per il solo fatto di essere tale, come già sosteneva, a cavallo tra settecento ed ottocento, il filosofo Hegel⁵². Per Hegel infatti, essi superano ogni distinzione di razza, di colore di pelle, di sesso, di lingua, di religione, di opinione politica, di origine nazionale o sociale, di ricchezza, di nascita o di altra condizione. I diritti umani sono presenti in ogni cultura e in ogni popolo. Se esiste una tradizione culturale che è contraria ai diritti umani significa che è stata falsata da interessi politici e economici che ne hanno snaturato la filosofia originaria.

Parlare di cultura è un esercizio estremamente complesso, ed un approccio che tenga in considerazione questa complessità, è un importante tentativo di non cadere nel paradigma della semplificazione, paradigma che banalizza le diversità in nome di un ordine solo apparentemente generatore di certezze.

“in un certo senso l'aspirazione alla complessità porta in sé l'aspirazione alla completezza, poiché tanto più conosciamo l'intero universo, tanto più

⁵² Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Stoccarda, 27 agosto 1770 – Berlino, 14 novembre 1831)

comprendiamo come esso sia pervaso da sottili reti di solidarietà e da sottili anelli di inter-retroazione.”⁵³

“l’universalità si riflette anche nel fatto che in ogni cultura si può trovare il mediocre e l’eccellente”. ⁵⁴

A seconda di quale di queste due tendenze prevale, si sposta l’ago della bilancia della tutela dei diritti umani di una data comunità.

2.b. I diritti culturali

I diritti culturali sono parte integrante del sistema dei diritti umani.

“ i diritti culturali sono, nel sistema dei diritti umani, i diritti dell’identità. Ma, come nel caso della sanità, non è possibile garantire l’identità come oggetto di diritto. Una definizione più concreta può quindi essere questa: i diritti che garantiscono l’accesso alle risorse necessarie al processo permanente di identificazione. (...) intendendo nel nostro caso, l’identità non come una barriera o un rifugio, ma come un’interfaccia.”⁵⁵

“Una chiarificazione delle loro definizioni, in seno al sistema dei diritti umani, così come la natura delle conseguenze delle loro violazioni, sono il modo migliore di impedire che essi vengano usati in favore di un relativismo culturale (...) usato come pretesto per assoggettare comunità o vedere contrapposti interi popoli”⁵⁶

⁵³ C. Cremonesi, Mediterraneo. Le identità possibili. 2007, Città aperta edizioni

⁵⁴ P.Meyer Bish

⁵⁵ P.Meyer Bisch, Document de travail de l’IIEDH n:11. IIEDH 2006

⁵⁶ Ibidem

I diritti culturali attualmente riconosciuti negli strumenti internazionali vengono ripartiti da Meyer Bish in tre grandi sottogruppi:

- I diritti riconosciuti come diritti culturali: il diritto di partecipare alla vita culturale della comunità e la protezione del diritto d'autore (art. 27 della Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo del 1948 e art. 15 del patto del 1966 per i diritti sociali culturali ed economici); il diritto all'educazione (art. 27 della DUDU e art 15 del PDSCE), le libertà linguistiche , riconosciute alle persone appartenenti alle minoranze (art. 19 del patto del 1966 per i diritti civili e politici).

Questi diritti vengono riassunti esaustivamente nell'articolo 5 della Dichiarazione universale dell'Unesco sulla diversità culturale:

a. *Ogni persona, da sola o in comune con gli altri, ha il diritto di accedere e di partecipare liberamente, senza considerazione di frontiere, alla vita culturale attraverso le attività di sua scelta.*

b. *Questo diritto comprende in particolare:*

- *la libertà di esprimersi, pubblicamente o in privato, nella o nelle lingue di sua scelta;*
- *la libertà di esercitare, in conformità ai diritti riconosciuti nella presente Dichiarazione, le proprie pratiche culturali e di condurre un modo di vita associato alla valorizzazione delle proprie risorse culturali, in particolare nell'ambito dell'utilizzazione, della produzione e della diffusione dei beni e dei servizi;*
- *la libertà di sviluppare e di condividere conoscenze, espressioni culturali, di condurre ricerche e di partecipare alle diverse forme di creazione, nonché ai suoi benefici;*

• *il diritto alla tutela degli interessi Maurali e materiali legati alle opere che siano frutto della sua attività culturale.*

- Diritti riconosciuti ad attori di espressioni culturali: le libertà accademiche, i diritti dei giornalisti e degli artisti non possono essere considerati diritti umani come gli altri, in quanto il loro esercizio si sviluppa solo in circostanze e in istituzioni privilegiate. Nonostante questa specifica, occorre sottolineare che l'umanità intera ne può godere e il fatto che la società incoraggi la creatività di forme professionali con responsabilità specifiche non ne fa comunque una categoria a parte.
- La dimensione culturale di diritti classificati come civili: il diritto alla non discriminazione (in quanto diritto al rispetto delle identità) (dichiarazione delle Nazioni Unite sulle minoranze e art. 27 del PDPC) ; la libertà di pensiero, di coscienza, di religione (art. 18 della DUDU e art. 18 del PDPC) ; le libertà d'opinione, di espressione (diritto all'informazione) (art. 17,19 e 27 del PDPC e art. 19 della DUDU) d'associazione (diritto di appartenere o non appartenere a una comunità culturale); il diritto di partecipare alla vita culturale e politica della propria comunità (art. 21 e 27 della DUDU, art. 25, 27 del PDPC, art. 15 del PDSCE, dichiarazione delle Nazioni Unite per la protezione delle minoranze).

Questa classificazione dinamica dei diritti culturali evidenzia i tre poli che caratterizzano il loro insieme e, più in generale, l'universo dei diritti umani: l'identità, la creazione e la comunicazione umana.

Particolare attenzione deve essere riservata all'ambito dell'educazione, intesa nel senso più ampio ed inclusivo possibile: come crescita

personale e collettiva continua, intrinseca nell'essenza umana nutrita dalle relazioni. Il diritto all'educazione è infatti strumento fondamentale per l'appropriazione individuale e collettiva in primo luogo dei diritti culturali e, grazie ad essi, del resto dei diritti umani. È il diritto che attualmente è più circoscritto e meglio riconosciuto dagli strumenti internazionali. Esso viene così definito dall'art. 6 della Dichiarazione di Friburgo:

Nell'ambito generale del diritto all'educazione, ogni persona, sola o in comune con gli altri, ha diritto, durante la propria esistenza, ad un'educazione e ad una formazione che, rispondendo ai suoi bisogni educativi fondamentali, contribuiscano al libero e pieno sviluppo della sua identità culturale nel rispetto dei diritti altrui e della diversità culturale ; questo diritto comprende in particolare:

a. la conoscenza e l'apprendimento dei diritti dell'uomo;

b. la libertà di dare e ricevere un insegnamento della e nella propria lingua e di altre lingue, parimenti di un sapere relativo alla sua cultura e alle altre culture;

c. la libertà dei genitori di far garantire l'educazione Morale e religiosa dei loro figli in conformità alle proprie convinzioni e nel rispetto della libertà di pensiero, coscienza e religione riconosciuta al bambino secondo le sue capacità;

d. la libertà di creare, di dirigere e di accedere ad istituzioni educative diverse da quelle dei poteri pubblici, a condizione che le norme ed i principi internazionali riconosciuti in materia di educazione siano rispettati e che queste istituzioni siano conformi alle regole minime prescritte dallo Stato.

Naturalmente il concetto di educazione, associato a quello di formazione, non si limita al riconoscimento dell'importanza dell'educazione scolastica, o formale, ma riconosce quindi l'educazione come processo dinamico.

Essa ha un doppio aspetto che la caratterizza: è liberazione e socializzazione.

Contro ogni pericolo di omogeneizzazione, l'educazione deve sviluppare l'unità e la diversità, deve costruire il consenso basato sulla negoziazione e sulla partecipazione, accogliendo il conflitto, passaggio fondamentale nel dialogo, per trasformarlo in idee di sviluppo.

Educarsi significa apprendere libertà e autonomie e, allo stesso tempo, apprendere il valore fondamentale dei rapporti sociali. Il diritto all'educazione aiuta a concepire se stessi e le libertà personali in un nuovo paradigma, che evolve un principio fondamentale quale:

*“Il soggetto più libero è colui che accoglie l'infinito presente nell'altro e nelle sue opere, che si riconosce in questo sforzo di ospitalità liberatrice dell'ego.”*⁵⁷

Accogliere le diversità e riconoscerle come patrimonio imperdibile per la crescita personale e per lo sviluppo della propria società, è un atto che richiede la consapevolezza che la vita e la realtà a cui essa fa riferimento, sono sistemi complessi. In questo senso, riprendendo le parole di Meyer Bish, si può dire che la diversità culturale permette il risveglio della complessità e, aggiungo io, il superamento della paura di questa stessa complessità. Abbandonare le certezze etnocentriche e l'istinto di chiusura che da esse deriva, è un passaggio che spaventa. La paura è propria degli individui e si alimenta delle stesse paure vissute dagli appartenenti alla propria comunità. Per questo motivo, fino ad oggi, si è preferito ignorare e marginalizzare il rispetto dei diritti culturali, confondendo la diversità culturale con il pericoloso concetto di relativismo culturale. Il relativismo culturale consiste nel pensare che tutte le culture abbiano lo stesso valore e che per questo perseguire l'obiettivo di un paniere di valori comuni sia impossibile. Questa visione rischia di permettere il

⁵⁷ P.Meyer-Bish. Introduction aux droits culturels, edizioni IEDH

perpetrarsi di alcune patologie culturali ⁵⁸ proprie di ogni cultura, così come la costante violazione di diritti umani in nome di un relativismo che in realtà destruttura. Valore aggiunto della diversità culturale è invece il concetto di relatività, ovvero di ricerca di un legame tra il contenuto universale di ogni diritto umano e la sua contestualizzazione nei differenti luoghi e tempi. Relatività è la consapevolezza che nessun approccio all'universale è completo ed esaustivo, consapevolezza che non ne invalida di per sé la ricerca. Le costruzioni culturali sono infatti proprio dei tentativi di rispondere alle questioni universali che appartengono all'essere umano. È questo tentativo che dona pari dignità alle forme culturali senza equipararle o paragonarle. Ogni espressione culturale che rispetti i valori fondanti dei diritti umani è degna e valevole, e l'uguaglianza di dignità è proprio l'espressione della loro non comparabilità. In quest'ottica, vivere i diritti umani considerando i diritti culturali come loro risorsa principale nello sforzo di appropriarsene, significa finalmente abbracciare l'universale.

Il "pensiero per relazioni" riconosce all'organismo e alla persona un ruolo di agenti creativi all'interno di un campo totale di relazioni le cui trasformazioni descrivono un processo di evoluzione 59.

Abbracciando la teoria di Ingold, ecologista della cultura e di Patrice Meyer Bisch, filosofo del diritto, leggo l'essere umano come un sistema aperto che si crea e si alimenta di relazioni con altri esseri umani e con l'ambiente in cui è immerso, ambiente che lo influenza e dal quale egli è a sua volta influenzato.

I diritti umani e i diritti culturali nello specifico, sono il nutrimento di tali relazioni, sono energia vitale per sostenere lo sforzo di incontrare l'altro e alimentare così il sistema, nutrendo le risorse dei soggetti.

⁵⁸ Per una spiegazione esaustiva del concetto di patologia culturale, vedi A: Sow. Document de travail N° 11, "Argumentation et contre argumentation culturelles dans la société Haalpulaar. 2006. Edizioni IEDH

⁵⁹ T. Ingold, 2001. Ecologia della cultura, Meltemi Editore, Roma.

Come sottolinea Meyer-Bisch, le costruzioni culturali sono dei tentativi di rispondere alle questioni universali che la condizione umana ci pone quotidianamente⁶⁰. Se infatti mi sembra impossibile stabilire universalmente che cosa sia, per esempio, ciò che fa sentire degna ogni persona in ogni cultura, in ogni tempo, meno impossibile mi sembra lo sforzo di individuare che cosa potrebbe umiliarla e quale trattamento inflittogli possa essere considerato inumano.

“l’universalità non è il più piccolo denominatore comune. Essa è la sfida comune, la sfida di coltivare la condizione umana con un lavoro permanente sulle nostre contraddizioni comuni. Non si oppone alla diversità, ne è invece l’intelligenza e il raccolto”⁶¹

“La dignità umana non può essere una nozione universale a contenuto positivo: essa si scopre pian piano definendo l’inumano. Ciascun diritto umano determina il divieto non negoziabile al di sotto del quale non si può andare. È questo divieto che lega, perché la sua negazione definisce uno spazio comune di libertà. Divieto di mentire è il permesso di pensare in una logica di dialogo e di agire di comune accordo. Il divieto di mutilare una bambina⁶² è la libertà di pensare in altro modo le relazioni uomo donna”⁶³

In questo senso i diritti umani non sono una credenza o un’invenzione occidentale. Non sono ideologia astratta, ma sono il tentativo di dare una risposta di giustizia di fronte all’inumano presente in ogni società.

⁶⁰ P.Meyer-Bisch. Introduction aux droits culturels. Les valeurs de l’identité. IIEDH 2009

⁶¹ Ibidem

⁶² L’autore si riferisce qui alla pratica delle mutilazioni genitali femminili

⁶³ P.Meyer-Bisch.Introductions aux droits culturels.les valeurs de l’identité. IIEDH.2009

3.VIVERE DI CULTURA

Prima di iniziare questo paragrafo, centrale nel mio lavoro di ricerca, mi sembra importante fare una premessa sui termini che utilizzerò: cultura e culture. Mi riferisco alla “cultura” al singolare quando parlo della cultura umana e dei suoi tratti universali, mentre per “culture” intendo le espressioni culturali contestualizzate a un luogo e a un tempo preciso. Il legame tra l’unità e la diversità delle culture è cruciale, in quanto è questa relazione che crea la complessità delle rappresentazioni della realtà di ciascun individuo e di ciascuna società.

Ricordo di seguito le definizioni che vengono date ai termini cultura e identità culturale nell’articolo 2 della Dichiarazione di Friburgo del 2007 sui diritti culturali, testo fondamentale per una comprensione chiara del tema trattato:

“Il termine «cultura» copre i valori, le credenze, le convinzioni, le lingue, i saperi e le arti, le tradizioni, istituzioni e modi di vita tramite i quali una persona o un gruppo esprime la propria umanità e i significati che dà alla propria esistenza e al proprio sviluppo”

Non è possibile racchiudere il termine cultura in una definizione che si possa considerare esaustiva. Mi servo quindi di queste parole, così come di quelle emerse durante la Conferenza mondiale del Messico sulle politiche culturali (1982), poi riprese nel preambolo Dichiarazione Universale dell’UNESCO sulla diversità culturale del 2001, come spunto di partenza per un ragionamento che scavi nel profondo di questo argomento.

“la cultura deve essere considerata come l’insieme dei tratti distintivi spirituali e materiali, intellettuali e affettivi che caratterizzano una società o un gruppo sociale e che essa include, oltre alle arti e alle lettere, modi di vita di convivenza, sistemi di valori, tradizioni e credenze.”

L'espressione «identità culturale» è intesa invece come:

“l'insieme dei riferimenti culturali con il quale una persona, da sola o in comune con gli altri, si definisce, si costituisce, comunica e intende essere riconosciuta nella sua dignità.”

L'identità culturale è l'oggetto comune di tutti i diritti culturali. Essa non deve essere concepita come una barriera, come una frontiera chiusa che permetta, al massimo, la tolleranza di un sistema multiculturale. Essa è invece frontiera aperta, dai confini confusi e osmotici, che sottolineando punti di contatto, avvia un dialogo fruttuoso e arricchente tra le diversità umane. Le persone infatti non sono isole, ma sono nodi di una rete culturale tenuta saldamente insieme da maglie create grazie all'effettività del rispetto dei diritti culturali.

La diversità culturale è sempre stata vista come un pericolo perché la si supposeva in una relazione di contrapposizione, e non dialogica, con il principio di universalità. Le culture invece, nella loro infinita diversità, sono motori di sviluppo.

La cultura è un potenziale in continua trasformazione, non una tradizione rigida. È un insieme infinito di risorse da sfruttare. Per riprendere ancora una volta il pensiero di Meyer-Bisch, essa può essere considerata come uno spazio ospitale che rende possibile la comunicazione tra idee.

Non esiste una cultura che si sviluppi in modo autarchico, nessuna cultura è pura, pensarla è un'illusione. L'idea che esista una comunità autosufficiente dal punto di vista culturale è fuorviante, così come è fuorviante l'idea che, rimanendo ancorati alle tradizioni, si possa fermare il cambiamento.

Se è vero che il fondamento dell'identità culturale è la tradizione, ovvero l'eredità trasmessa dalle generazioni precedenti, è altrettanto vero che si tratta di un'eredità ricostruita, reinterpretata alla luce della nuova realtà. Quando questo non accade, ci si trova di fronte non più ad una tradizione, bensì ad una patologia culturale.

La globalizzazione e la forzata “modernizzazione dei costumi” dalla quale non è immune neanche la Mauritania, ha prodotto in questo paese, come

in altre parti del mondo, un ritorno rigido a tradizioni già da tempo ammorbidite, viste come rifugi sicuri dalla destabilizzazione del sistema culturale, messo in discussione dai messaggi esterni. Ciò che è importante ricordare però è che un tratto culturale non può contribuire ad affermare o a preservare l'identità individuale o collettiva se è un tratto che presuppone la violazione dei diritti umani. Queste considerazioni sono importanti per superare il paradigma che vuole la modernità come un appannaggio della società occidentale. Esiste infatti una pluralità di modernità, ritagliate su misura nel processo di evoluzione di ciascuna comunità.

Nelle società così dette tradizionali, il cambiamento è lento, ma non per questo nullo, anzi, è un processo che de-costruisce e ricostruisce le rappresentazioni del passato; in cui ogni passaggio dalla tradizione alla modernità comporta una trasformazione dei significati e delle coscienze che regolano le società, e per questo può creare disorientamento all'interno di un universo culturale complesso.

Nessuna società è quindi immutabile, non è possibile, neanche in Mauritania, separare con un taglio netto tradizione e modernità, dato che nelle società, in tutte le società

“ si affiancano, a volte si contrappongono, a volte si mescolano, omogeneità nei modi di produzione e particolarismo artigianale, omologazione dei costumi e scelte solitarie e sofisticate (..)”⁶⁴

Anche quando la cultura sembra statica, immutabile nelle sue tradizioni da sempre, questa è solo un'illusione dovuta in parte a tempi di cambiamento lunghi, spesso ben oltre la vita delle singole persone, in parte a un volere preciso di chi, grazie a queste tradizioni, ha acquisito e mantiene determinati privilegi. Al contrario, la quotidianità dello sviluppo è un inarrestabile processo di compromessi, sincretismi e negoziazioni.⁶⁵ Sardanne sostiene inoltre che spesso il concetto di cultura serve da

⁶⁴ M. Callari Galli. Lo spazio dell'incontro, percorsi nella complessità. Meltemi. 1996. Roma

⁶⁵ J.P. O. de Sardanne. Antropologia e sviluppo. Raffaello Cortina Editore. 2008. Milano

tramite alla trasmissione di stereotipi. Molto spesso infatti, ciò che è definito tradizionale, non è che un'invenzione della tradizione stessa.

“sono pochi quelli che non invocano la “cultura” a sostegno delle proprie tesi o cliché”⁶⁶

Un'altra definizione di cultura che voglio ricordare è quella data da Ingold:

“le culture non sono delle entità, degli ipotetici soggetti collettivi ma una dimensione, un aspetto emergente e processuale di un insieme di abilità e di pratiche (anche linguistiche) apprese attraverso la partecipazione ad una comunità (più o meno locale) e poi in vario modo usate, modificate e trasmesse nello spazio e nel tempo”⁶⁷

Ecco perché, per esempio, anche nella cultura dei Mauri c'è molto della cultura Haratine, tanto disprezzata dall'élite al potere. Secoli di vita insieme hanno prodotto una commistione nella quale oggi sarebbe impossibile risalire a ciò che originariamente apparteneva all'una o all'altra. Il disprezzo di cui i mori ricoprono gli Haratine, o più in generale le comunità negroafricane, in Mauritania, è quindi facilmente smascherabile.

Le manifestazioni della cultura rinviano a regole e pratiche sociali che assicurano l'identità e la storicità di una comunità. La cultura può quindi essere concepita anche come risultante di un processo di relazioni e interazioni tra identità. Un insieme dai contorni liquidi, come direbbe Bauman⁶⁸, di manifestazioni, pratiche, legate alle istituzioni e alle relazioni sociali che formano la rete di una comunità. La cultura, ovvero questo processo, è sempre in un equilibrio provvisorio, pronto a mutare, anche se a volte impercettibilmente, ed è sempre in discussione a causa delle interazioni esterne che hanno luogo inevitabilmente nella storia di ogni comunità. Tanto che ad un'analisi approfondita, i rapporti esterni

⁶⁶ Ibidem

⁶⁷ T. Ingold. Ecologia della cultura. Meltemi. 2001

⁶⁸ Z. Baumann. Modernità liquida. Laterza. 2006

risultano sempre meno accessori e accidentali, per diventare sempre più degli elementi costitutivi di una identità collettiva.

L'immediatezza dell'apprendimento del sistema culturale pervade ogni messaggio culturale presente nelle pratiche quotidiane, come il sistema alimentare, le pratiche igieniche e sanitarie, i riti religiosi e sociali, le forme di etichetta, la comunicazione non verbale dei processi di educazione sociale. Le persone, fin dalla primissima infanzia, devono farsi strada tra ciò a cui ciascuna è spinta a volere dal contesto, ciò che vorrebbe, ciò che gli è vietato. Non è subito sé stesso, ma inizia un cammino potenzialmente infinito. Riprendendo il pensiero di Morin, mi sembra quindi importante sottolineare l'ambivalenza della cultura stessa: essa è ciò che permette di apprendere e di conoscere, ma è allo stesso tempo qualcosa che impedisce di apprendere e conoscere al di fuori di essa, delle sue regole e delle sue frontiere, ciò che provoca lo scontro tra la mente autonoma e la cultura di appartenenza.

L'individuo è all'interno della società e la società è all'interno dell'individuo, imprimendo la propria cultura nella sua mente fin dalla nascita. La società è prodotta dalle interazioni tra gli individui, le cui menti retroagiscono sulla cultura. Ancora Morin aiuta a chiarire questo concetto:

“ognuno di questi termini è al contempo mezzo e fine: sono le culture e le società che permettono la realizzazione degli individui e sono le interazioni tra gli individui che permettono il perpetrarsi delle culture e l'auto organizzazione delle società” ⁶⁹

La loro relazione è dialogica, per questo può trasformarsi in antagonismo. La società reprime l'individuo, con le sue norme e l'individuo allora aspira a liberarsi dal giogo sociale.

Ciò che si differenzia nelle culture sono le modulazioni delle espressioni. Ci sono culture che le inibiscono, altre che le esaltano, ma i grandi sentimenti sono qualcosa di universale, l'amore, l'amicizia, tenerezza, il rispetto, il disprezzo. Ecco perché i negro africani, che hanno una cultura

⁶⁹ E.Morin. L'identità umana. Raffaello Cortina Editore. 2002. Milano

diversa dai mori, riescono a sentirne il disprezzo, anche quando questo è celato.

Ogni gruppo culturale è unico perché uniche sono le persone che lo compongono. Questo però non ci divide, ma ci lega indissolubilmente nel passato, nel presente e soprattutto nel futuro.

4.IDENTITA' TRA LE IDENTITA'

La complessità dell'identità deriva dal suo essere alimentata, tanto dall'universalità dei valori, quanto dal loro particolarismo una volta calati nei differenti contesti. In quanto caratteristica umana, essa è coinvolta, così come la persona a cui appartiene, in un sistema di relazioni tra l'io e l'ambiente, tra il particolare e l'universale, tra l'individuo e la comunità, tra la memoria e la formulazione del futuro. Morin la chiama "*unitas multiplex*, l'unità molteplice, tanto dal punto di vista biologico che da quello culturale e individuale".⁷⁰

*"L'umanità è quindi coinvolta in processi di produzione e trasformazione continua, di continua autogenerazione della vita e della società, da cui non sono affatto esclusi elementi casuali, contingenti, accidentali, fallimenti, vicoli ciechi, soppressioni più o meno intenzionali"*⁷¹

L'identità è l'insieme dinamico e fluido delle appartenenze, non la loro somma, essa quindi, come la realtà in cui si estrinseca, è un'entità complessa. Essa non è data una volta per tutte, ma si costruisce e si trasforma durante la vita. Le appartenenze non hanno tutte sempre la

⁷⁰ E. Morin. Terra patria. Raffaello Cortina Editore. 1994. Milano

⁷¹ F. Remotti. Sull'incompletezza. Saggio del testo "Figure dell'umano. Le ragioni dell'incompletezza. Meltemi. 2006. Roma.

stessa importanza in ogni momento della vita delle persone, ma nessuna di loro è mai completamente insignificante.

Mi sento particolarmente affine alla definizione, o per meglio dire alla descrizione, che Meyer-Bisch dà del concetto di identità. Secondo lui infatti, l'identità non è un bene del tutto personale, qualcosa di privato, bensì è un processo, mai completo, che si manifesta come il volto di sé che ciascuno presenta agli altri, un'interfaccia⁷² porosa, in rapporto di scambio con gli altri e con il contesto in cui è immersa. Questa membrana trattiene e allo stesso tempo lascia passare ciò che la attraversa.

“(...) l'identità non è un giardino segreto, ma una frontiera, un passaggio obbligato tra l'individuo, gli altri, le opere e ancora lui stesso.”

Ognuno di noi ha infatti intimamente bisogno degli altri per poter vivere a pieno la propria individualità, in un continuo trasferimento reciproco di risorse, in cui si arricchisce maggiormente colui che sa rischiare, esponendosi maggiormente al “contagio” da parte degli altri.

Non esiste una cultura pura, essa è contaminata e perpetuamente contaminabile nello spazio e nel tempo. Il “meticcio”⁷³ è inteso nel senso più generale, non solo come scambio osmotico tra culture, ma anche scambio continuo con la natura e l'ambiente. Essi infatti non sono elementi “altri” con i quali scegliere se venire o meno in contatto e lasciarsene influenzare. Non esistono le dicotomie uomo e natura⁷⁴, uomo e ambiente. L'uomo è il suo ambiente e l'ambiente è l'uomo, essi si creano e si alimentano insieme, si modificano e si rigenerano in un intreccio così intricato, profondo e complesso da non rendere possibile la distinzione tra gli elementi. Ogni momento di condivisione nutre i legami sociali che sono fili di reti vitali per la creazione e il rinforzo della

⁷² Ibidem

⁷³ F.Laplantine. Identità e metissage. Umani al di là delle apparenze. Eleuthère.2004.

⁷⁴ T. Ingold. Ecologia e libertà. Meltemi. 2001

consapevolezza di sé e allo stesso tempo dell'identità collettiva. Questa consapevolezza è garante della dignità umana, intesa come possibilità concreta di scegliere il proprio percorso personale, e di coltivare le proprie capacità e risorse. Solo attraverso l'accettazione e la comprensione delle infinite differenze tra le persone e tra le culture, solo superando la difficoltà di far proprie anche le contraddizioni che sono insite in ognuno, e in ogni società, si può realizzare l'ambizioso progetto di leggere l'universale nel particolare. Di arrivare a riconoscere i valori condivisi da ogni popolo in ogni luogo e in ogni tempo. È un viaggio che non si realizza nel raggiungimento di una meta stabilita alla partenza, ma si alimenta del processo di condivisione del percorso.

“E' l'identità dell'uomo che esprime l'autenticità del particolare e che aspira all'universalità. La mondialità dell'umanità quindi non è neutralità, non comporta la perdita dello specifico per la conquista di un minimo comun denominatore, non è rinuncia all'espressione del sé per non infastidire l'altro, è fecondazione reciproca, è assumersi l'impegno etico per la promozione e lo sviluppo di tutte le persone e di tutti i popoli.”⁷⁵

Le identità, nutrimento indispensabile alla crescita dell'uomo, non vanno coltivate solo con ciò che è già noto, ma vanno nutrite anche con la vitalità dell'ignoto. L'identità, che è una cosa che si gioca tra se stessi e gli altri, deve essere apertura all'universale letto con occhi personali, e sviluppo personale, formatosi in un ambiente universale.

I diritti culturali, se rispettati e valorizzati, aiutano il processo di crescita personale e di una comunità, togliendo certezze e arricchendo di esperienze. L'obiettivo è arrivare alla consapevolezza che tutti siamo una minoranza nella società, perché ognuno di noi è unico e per questo prezioso.

⁷⁵ F.Rizzi, tratto dall'articolo “Le politiche educative in Africa sub sahariana”. 2007

La diversità merita riconoscenza, non tolleranza, perché la tolleranza non mette in discussione il potere costituito, né stimola il cambiamento e l'integrazione.

Riconoscere il valore di un'idea, di un'abitudine, di un'usanza diversa dalla propria significa invece impegnarsi a cercare punti di contatto, visioni comuni, per capire, apprezzare e finalmente imparare.

Riconoscere significa anche difendere, proteggere contro gli abusi di altri, consapevoli che non si sta salvaguardando solo quell'idea o quella cultura, ma il concetto stesso di identità.

Proteggere l'identità non significa quindi usarla contro qualcun altro, altrimenti, come sottolinea Laplantine, si assiste al fenomeno *dell'inflazione identitaria*, ovvero di un'identità povera epistemologicamente, ma piena ideologicamente⁷⁶ e quindi falsificatrice.

Quando l'identità è legata alla sicurezza, essa diventa "ossessione di riconoscenza dell'uomo liberato, ma liberato sotto vuoto, che non sa più in alcun modo chi è".⁷⁷

Secondo Maloouf, ognuno dovrebbe essere invitato dalla propria società a vivere fino in fondo la sua diversità, la sua unicità, insostituibile, per importanza, nel processo di sviluppo e di crescita della comunità stessa. Ciò che determina l'appartenenza di un individuo a un gruppo infatti è il riconoscimento del valore dell'identità di ciascuno da parte degli altri, "l'influenza dei "vicini" – genitori, compatrioti, correligionari- che cercano di farla propria e, l'influenza di "quelli di fronte", che si danno da fare per escluderla"⁷⁸, plasma l'individuo ed è a sua volta plasmata da lui. Quello che accade è che spesso l'identità che si rivendica ricalchi in modo negativo proprio quella di colui che ci sta di fronte. In quel caso, sottolinea Maalouf, non si cerca di mettersi al posto degli altri,

"ci si guarda bene dal chiedersi se, su questa o quella questione, potrebbero non essere del tutto dalla parte del torto, si evita di lasciarsi

⁷⁶ F.Laplantine. *identità e metissage. umani al di là delle apparenza*. Eleuthère. 2004

⁷⁷ Ibidem

⁷⁸ A. Maalouf. *L'identità. I grandi saggi Bombiani*.1999

*intenerire dai loro lamenti, dalle loro sofferenze, dalle ingiustizie di cui sono stati vittime*⁷⁹.

Ogni relazione che si crea trasforma, influisce, danneggia, rinforza atteggiamenti, paure, conquiste, pregiudizi, aspirazioni.

La cultura alimenta l'identità ed è da essa alimentata. Ha una funzione "ontologica", come sottolinea Gandolfi, ovvero dà senso all'uomo all'interno del suo ambiente, in cui ha un ruolo e che lo spinge a fare progetti.

Essendo la funzione identitaria intrinsecamente legata al contesto sociale, nel caso di individui o gruppi isolati si assiste come spiega Camilleri, alla creazione di un'identità fusionale nei confronti del gruppo più forte, situazione che ha caratterizzato il gruppo Haratine in secoli di dominazione Maura e ha prodotto un'alienazione culturale che è diventata anche alienazione delle identità personali.

⁷⁹ A.Maalouf. *l'identità*. Bompiani.1998

5. L'APPROCCIO BASATO SUI DIRITTI UMANI (ABDH)

La Dichiarazione delle Nazioni Unite sul diritto allo sviluppo, adottata dall'Assemblea nel 1986, dichiara, all'articolo due che:

1. La persona umana è il soggetto centrale dello sviluppo e deve essere partecipe attivo e beneficiario del diritto allo sviluppo.

2. Tutti gli esseri umani, individualmente e collettivamente, hanno la responsabilità dello sviluppo, che deve tenere conto della necessità che siano pienamente rispettati sia i loro diritti e libertà fondamentali, sia i loro doveri verso la comunità, condizione indispensabile per la piena realizzazione dell'essere umano; essi devono pertanto promuovere e proteggere un adeguato ordine politico, sociale ed economico per lo sviluppo

Questa Dichiarazione, fortemente voluta da quegli Stati cosiddetti in “via di sviluppo”, sancisce definitivamente la presa di coscienza della Comunità Internazionale del legame profondo e reciproco tra lo sviluppo e i diritti umani. Qualche anno dopo, nel 2000, anche il PNUD⁸⁰ si ispira alla definizione di sviluppo di Amartya Sen, e lo esprime come un processo che promuove le capacità umane e che allarga la possibilità di scelta delle persone affinché ciascuno possa condurre una vita basata sul rispetto e sulla dignità. La consapevolezza dell'integrazione sistemica tra sviluppo e diritti umani ha portato alla formulazione di nuove strategie per rendere operativo nel concreto questo nuovo paradigma filosofico. L'approccio basato sui diritti umani rappresenta questo tentativo, è il superamento delle logiche di intervento passate, sia di quelle obsolete, dell'approccio basato sui bisogni⁸¹ e dell'approccio basato sulle scelte⁸², sia di quello più recente basato sugli interessi⁸³. L'ABDH⁸⁴ interpreta la

⁸⁰ Programma delle Nazioni Unite per lo sviluppo. Rapporto del 2003 sullo sviluppo umano.

⁸¹ Approccio che si basava sul principio che un diritto nasce quando corrisponde alla richiesta di soddisfazione di un bisogno

⁸² Approccio che stima che un diritto esiste quando il suo detentore ha un certo controllo sul dovere di qualcun altro

⁸³ Approccio che fonda il diritto sull'interesse del suo detentore

povertà come un sintomo di ineguaglianza e di sbilanciamento eccessivo nei rapporti di potere delle società, cerca di correggere le pratiche discriminatorie avviando un processo costante di autocritica, miglioramento e ridefinizione dei ruoli. Se si legge il contesto mauritano alla luce di questa strategia, nascono le seguenti considerazioni. La società mauritana è frantumata, e questa frantumazione non dipende di per sé dai diversi gruppi culturali che la compongono, bensì dalla rilevanza che, nel tempo, hanno acquistato i valori economici e di potere, cresciuti mettendo da parte i valori di solidarietà e della condivisione. Ecco perché il paese deve trovare le risorse per concretizzare un “contratto sociale”⁸⁵ dinamico, che crei ponti tra le persone e le comunità, coniugando le esigenze individuali a quelle del gruppo e promuovendo una cultura del dialogo e dello scambio di conoscenze. Ponendo la persona e il gruppo al quale la persona appartiene e i cui diritti sono violati, al centro degli sforzi e delle azioni, l’ABDH lavora per costruire, controllare, riformare le Istituzioni che dovrebbero garantirne i diritti. L’ABDH lavora servendosi in primo luogo delle risorse e delle capacità delle persone stesse, partecipi finalmente del loro percorso personale e collettivo. Parte fondamentale della strategia consiste nell’identificare i responsabili e portare avanti azioni di pressione, e allo stesso tempo di sostegno, affinché ciascuno si faccia carico moralmente e legalmente di rispettare, proteggere e promuovere i diritti. Occorre infatti rimettere in discussione il potere e l’ingiustizia strutturale, coinvolgendo tutti gli attori anche coloro che fino a quel momento sono stati gli esecutori materiali di questa ingiustizia, per stimolare la riscoperta di ideali come l’uguaglianza, la lealtà e la trasparenza. Una strategia che può apparire utopica, ma che, se avviata, mette in moto un circolo virtuoso che nel lungo periodo può davvero portare al ribaltamento del sistema, duraturo come solo qualcosa di veramente sentito e desiderato può essere.

Considerando che viviamo tutti insieme, anche se in senso ampio, e che le nuove tecnologie ci permettono in ogni istante di conoscere quello che

⁸⁴ Approccio basato sui diritti umani

⁸⁵ S. Gandolfi. Educazione e conflitti sociali. ed. la Scuola. 2002. Brescia

accade anche dall'altra parte del mondo, non credo sia così impossibile immaginare una società globale consapevole che le ingiustizie sono un problema di tutti. Una società in cui ciascuno si faccia carico di qualcosa che non va, senza aspettare che sia qualcun altro a farlo. Se è forse troppo difficile immaginare un modo, una strategia comune per tendere a questo obiettivo, può essere sufficiente cominciare a prendere coscienza della nostra umanità comune ogni qual volta ci troviamo di fronte, personalmente o collettivamente, ad operare delle scelte.

Sono d'accordo con Sen quando afferma che non occorre pensare che le persone siano sempre in grado di agire in modo etico, ispirate da alti ideali che le guidano, ma allo stesso tempo non bisogna sostituire questo presupposto irrealistico con uno che si basi sull'idea che è solo il profitto a guidare ogni scelta umana e che i valori non hanno alcun significato. Basta forse "avanzare ipotesi equilibrate sui comportamenti reali"⁸⁶ per cercare di far leva sulle qualità positive dei singoli e delle comunità, ponendo le basi affinché tentativi razionali di cambiamento della società portino a dei miglioramenti. Qualcosa andrà bene, molto andrà male, ma dai fallimenti sarà sempre possibile imparare per riproporre nuove strategie nel futuro.

In questo senso, ciascuna società:

*"deve tendere a consolidare i valori della collettività, della solidarietà e della partecipazione che sono l'incarnazione etica dell'idea cognitiva di interdipendenza"*⁸⁷

Ognuno di noi deve quindi assumersi la responsabilità del suo agire, o del suo non agire, perché questo può fare la differenza e di questa differenza occorre tener conto.⁸⁸

⁸⁶ A.Sen. *Lo sviluppo è libertà*. Mondadori .2000

⁸⁷ S. Gandolfi. *Educazione e conflitti sociali*. ed. la Scuola. 2002. Brescia

⁸⁸ A.Sen. *Lo sviluppo è libertà*. Mondadori. 2000

6. LA LIBERTA' NELLO SVILUPPO E LO SVILUPPO PER LA LIBERTA'

“La riduzione, lo sradicamento della povertà non sono degli obiettivi sostanziali, considerando che sono delle espressioni costruite su una doppia negazione, esse sono senza contenuto e, per questo, pericolose. (...) non si distrugge la povertà, si aumenta semmai la ricchezza umana, cosa del tutto differente. La povertà non è, in generale, una mancanza di risorse, piuttosto una mancanza di connessioni tra le risorse: lottare contro una mancanza di connessioni non significa molto. Al contrario, sviluppare le capacità individuali e sociali degli individui significa costruire strategie concrete di sviluppo.”⁸⁹

Il ricco dona, disprezzando le risorse del povero, proprio come accade nella relazione padrone/schiavo, padrone/servo, in cui colui che detiene il potere de-culturizza l'altro, ovvero lo priva del diritto di accedere agli strumenti culturali che alimentano il processo di sviluppo.

A seconda della situazione personale, sociale, culturale, ambientale, la capacità di operare, per se stessi e per i propri figli, delle scelte responsabili è più o meno effettiva: lo schiavo infatti, oppresso dal potere del padrone e da una società repressiva, impossibilitato a guadagnare, è privato non solo del suo benessere, ma anche della possibilità di condurre una vita responsabile. La responsabilità richiede una situazione di libertà.

La libertà di azione che possediamo come persone è intrinsecamente collegata, a volte esaltata, spesso vincolata e delimitata dal percorso sociale, politico economico che è proprio di ciascuno. Partendo da questo presupposto, l'espansione della libertà diventa un fine e allo stesso tempo un mezzo dello sviluppo.

La povertà economica influenza la povertà culturale e viceversa, in un circolo vizioso che può interrompersi solo innescando nuove dinamiche

⁸⁹ M. Borghi.P. Meyer-Bisch. La pierre angulaire. Le “flou crucial” des droits culturels. Editions universitaires Fribourg Suisse.2001

relazionali tra gli attori della società, favorendo strategie di discussione pubblica e partecipazione popolare.

L'obiettivo dello sviluppo deve infatti essere quello di aumentare i legami tra le ricchezze disponibili in ogni comunità. I termini ricchezza e risorse sono naturalmente intesi nel senso più ampio possibile e non si riferiscono solo ad eventuali risorse materiali, come per esempio le materie prime, ma anche e soprattutto al capitale umano, risorsa inestimabile presente in quantità infinita in ogni popolo, ma sempre sottovalutata e dimenticata.

Il capitale umano è infatti strumento privilegiato per uno sviluppo concepito come un processo di espansione delle libertà reali godute dagli esseri umani.⁹⁰

Il divenire infatti, come sottolinea Morin, non è necessariamente sviluppo.

È ormai obsoleto e fuorviante parlare di sviluppo solo in termini di crescita economica, di PIL o di livello di industrializzazione. Essi possono essere dei validi mezzi di espansione delle libertà solo se sono accompagnati da altre strategie di intervento. Riconoscere all'economia un ruolo importante per la realizzazione delle persone è però un assunto altrettanto doveroso.

Rifiutare ad un essere umano la libertà di partecipare al mercato del lavoro, condizione quotidiana dello schiavo in Mauritania, è un modo per tenerlo soggiogato. Partecipare agli scambi economici della propria comunità è infatti una parte fondamentale del vivere sociale.

La non libertà economica è quindi generatrice di una non libertà politica e sociale, e viceversa. Alla definizione precedentemente data di sviluppo occorre quindi aggiungere che esso è un processo di espansione di libertà interconnesse tra loro.

Le libertà degli individui sono espressione delle capacitazioni⁹¹ che la società è in grado di fornire loro e, siccome la società è a sua volta espressione degli individui, il successo o meno di un gruppo sociale deriva dall'istaurarsi o meno di un circolo virtuoso tra questi strumenti/obiettivi.

⁹⁰ A.Sen. *Io sviluppo è libertà*. Mondadori.2000

⁹¹ Trad. di capability. A. Sen

“essere liberi di fare le cose alle quali si dà valore è significativo per la libertà complessiva delle persone e importante per migliorare le sue possibilità di raggiungere traguardi apprezzabili”⁹²

Quando si tenta di soffocare una libertà individuale in nome dei valori della tradizione si arresta il processo di sviluppo. Ma allo stesso tempo, scegliere di lasciare una tradizione per assecondare nuovi bisogni economici o sociali, deve essere una decisione condivisa da tutti gli attori coinvolti che per questo, devono essere “liberi” per poter scegliere responsabilmente. Uno strumento per avviare questo processo di “liberazione” da pratiche tradizionali che soffocano gli individui è la “contro argomentazione culturale”, teoria operativa proposta dal sociologo mauritano Sow.

La contro argomentazione culturale è l’identificazione dei meccanismi di protezione dei diritti dell’uomo presenti nelle società tradizionali, al fine di utilizzarli per la sensibilizzazione del pensiero. Non ha senso che qualcuno dall’esterno arrivi a sradicare una pratica in nome di astratti discorsi sui diritti umani. Le risorse per cambiare sono già presenti in tutte le comunità: in un lavoro costante di promozione del senso di dignità, dell’onore e della considerazione di tutte le componenti sociali e dei singoli individui. È una strategia culturale destinata a combattere e privare di valore le pratiche nefaste presenti nelle società, avviando un processo che, avvalendosi della cultura per valorizzare le pratiche positive, cambia le attitudini e i comportamenti sociali. Invitando al pensiero critico.

Nelle società orali la memoria gioca un ruolo cruciale. Il peso delle parole fa realmente presa sulle scelte di vita delle persone. Il pensatore africano Amadou Hampaté Ba, il cui pensiero viene ripreso da Sow, afferma che

“ la lingua e la cultura sono sempre stati i principali attributi attraverso i quali i popoli determinano la loro identità e si valorizzano nei confronti degli altri. Sono anche gli attributi grazie ai quali si viene ammirati,

⁹² A.Sen. lo sviluppo è libertà. Mondadori. 2000

disprezzati, accettati, rifiutati. La lingua è l'anima di un popolo. L'anima non è solo ciò che dona fierezza di essere e di esistere, è ciò che permette l'esistenza stessa, ciò che fa vivere. Ecco perché l'anima esige sempre rispetto e considerazione. (...) i conflitti tra la cultura e i diritti diventano dei conflitti per l'esistenza e per la vita".⁹³

Ciascuna lingua costituisce un campo di analisi che permette di scoprire il potenziale di riconciliazione interna alla comunità di fronte a una situazione di non rispetto dei diritti umani, identificando quelle che invece che lo favoriscono.⁹⁴

Maalouf, parlando di identità e libertà afferma che deve essere tutelato in ogni momento il diritto dell'uomo a parlare la propria lingua madre, e a farlo con fierezza, servendosi liberamente. Questa è forse una libertà ancora più importante di quella religiosa, che, a volte, protegge dottrine ostili alla libertà e contrarie ai diritti umani.⁹⁵

⁹³ A.Sow. Document de travail 12 "Dimensions culturelles des violations des droits de l'homme en Mauritanie". 2006. Ed. IIEDH

⁹⁴ A. Sow .Grenier à mots Pulaar Fawru Ganndal. Observation de la diversité et des droits culturels.2008.

⁹⁵ A. Maalouf. L'identità. I grandi saggi Bompiani 1999

CAPITOLO TERZO

1. PRESENTAZIONE DEL LAVORO DI RICERCA

Il presente progetto di ricerca si articola intorno ai seguenti centri di interesse: l'approccio basato sui diritti umani come motore di sviluppo delle persone e delle società, il ruolo centrale dei diritti culturali, connettori delle diverse dimensioni del processo di sviluppo, e la valenza di questo approccio nella definizione del sentimento di libertà delle persone.

L'ipotesi della ricerca, che si è concretizzata definitivamente solo durante la fase di terreno, realizzata nei mesi di giugno e luglio 2010 a Nouakchott, capitale della Mauritania è che, attraverso un approccio basato sui diritti umani e particolarmente attento alla protezione e valorizzazione dei diritti culturali, è possibile avviare un cambiamento che porti al superamento di pratiche nefaste o patologie culturali⁹⁶ in seno a una data società. L'ABDH⁹⁷ mette la totalità della persona al centro del processo di sviluppo; è un approccio integrato e integrante che parte dal basso e dal riconoscimento delle risorse presenti in ogni comunità per arrivare a un consenso di valori comuni, scaturiti da un processo di contro argomentazione culturale⁹⁸. Solo quando la totalità degli attori implicati nel processo di sviluppo di una comunità (da quelli nazionali, a quelli locali fino a quelli internazionali, pubblici e privati) fa proprio questo approccio, è veramente possibile un cambiamento duraturo e sostenibile. Concretamente, il mio lavoro di terreno si riferisce alla patologia culturale della schiavitù,

⁹⁶ A.Sow. Document de travail 11 "Argumentation et contre argumentation culturelles dans la société Haalpulaar". 2006. Ed. IEDH

⁹⁷ Approche basé sur les droits de l'homme, definizione di B. Meyer-Bisch

⁹⁸ A.Sow. Document de travail 11 "Argumentation et contre argumentation culturelles dans la société Haalpulaar". 2006. Ed. IEDH

fenomeno presente in tutta la sua crudeltà in tutte le quattro comunità di cui è composta la società mauritana.

Il mio viaggio in Mauritania si è svolto in contemporanea alla missione di avvio di un progetto più ampio, che vede la collaborazione dell'IIEDH⁹⁹ dell'Università di Friburgo, in Svizzera, del CIDC¹⁰⁰ dell'Università di Nouakchott, delle associazioni mauritane S.O.S. esclaves e AFCF¹⁰¹, e che ha come obiettivo generale quello di favorire la riconciliazione sociale interna alle comunità, e tra le comunità stesse, attraverso il rafforzamento delle competenze regionali sui diritti culturali. Grazie ai precedenti studi di fattibilità eseguiti dall'equipe del progetto, e grazie alla buona rete di contatti da loro creata, ho potuto, nonostante il breve tempo trascorso nel paese, entrare in contatto con risorse umane e competenze professionali che mi hanno notevolmente agevolata. Esse infatti hanno reso possibile, in poco più di un mese, la realizzazione di svariate interviste, la partecipazione a focus group e gruppi di lavoro, la partecipazione ad uscite di terreno degli attivisti delle ong che si occupano concretamente della lotta alla schiavitù, l'incontro con gli intellettuali mauritani che studiano il fenomeno.

L'obiettivo della mia ricerca è indagare che cosa porti le persone a sentirsi libere. Ho creduto fondamentale lavorare sulla Mauritania perché è un paese dove le violazioni dei diritti umani e dei diritti culturali sono così eclatanti da permettermi di ipotizzare un legame intrinseco proprio tra il sentimento di libertà e l'appropriazione di tali diritti. Attraverso la domanda principale di ricerca: chi è veramente libero in Mauritania? E, attraverso una serie di domande collaterali, nate sul campo, quali: chi è uno schiavo? che legame esiste tra il sentimento di libertà e la definizione dell'identità? Ho tracciato il mio percorso di raccolta dati e di successiva analisi. L'incontro con esperti del tema e con intellettuali del paese mi ha anche permesso di spingermi a formulare altre domande, quali:

⁹⁹ Istituto Interdisciplinare di etica e dei diritti dell'uomo

¹⁰⁰ Centro interdisciplinare sui diritti culturali

¹⁰¹ Association femmes chefs de familles

qual è il ruolo della religione islamica nel perpetrarsi del fenomeno?
Quale il ruolo della politica e dell'economia? Quali possibili vie di sviluppo?

Gli strumenti a mia disposizione per cercare risposte a queste domande sono stati:

- Interviste semi direttive
- Racconti di vita
- Osservazione partecipante

Nei paragrafi successivi questi strumenti verranno presentati singolarmente.

Mi sono mossa sul terreno con l'aiuto di due mediatori culturali che mi sono stati indicati dal responsabile del CICD e che mi hanno accompagnato per tutta la mia permanenza nel paese. Mi hanno aiutata ad entrare in contatto con usi e costumi delle persone delle diverse comunità che incontravo, si sono offerti come traduttori quando i miei interlocutori non si esprimevano in francese, e sono stati il ponte grazie al quale ho avuto la possibilità di incontrare personalità di spicco della società ed ottenere da loro il permesso per le interviste.

Il lavoro successivo di analisi e di generalizzazione dei concetti emersi, si è sviluppato a partire dall'analisi e dalla sintesi dell'enorme quantità di dati raccolti. Ho deciso di non creare un paragrafo a parte per le note di campo, ovvero tutte le informazioni che riguardano il contesto delle interviste, lo stato d'animo dell'intervistatore e dell'intervistato e, più in generale, il bagaglio emotivo che pervade questo tipo di incontri. Le note di campo si alternano all'analisi dei profili e dei racconti di vita perché sono a mio parere fondamentali per l'interpretazione degli stessi.

2. METODOLOGIA

L'approccio con il quale ho affrontato il lavoro di interviste si ispira a quello proposto da Bichi¹⁰², e propone un'analisi sincretica tra quello che l'autrice definisce racconto di vita e quello che definisce storia di vita. Nel caso delle interviste semi-direttive ho cercato di avvalermi delle tecniche e delle caratteristiche proprie del racconto di vita: pur lasciando ampio spazio all'intervistato e quindi la possibilità di selezionare e scegliere che cosa raccontare, attraverso poche e generali domande ho cercato di indirizzare l'intervista verso frammenti di esperienze di vita e conoscenze professionali. Volevo risalire, insieme al testimone, al suo intero percorso di vita, al suo sistema valoriale e al suo pensiero. Nel caso delle interviste in profondità a soggetti che hanno vissuto la schiavitù e se ne sono da poco liberati, ho deciso invece di adottare un approccio riconducibile alla metodologia della storia di vita: ho lasciato campo libero all'intervistato di percorrere la sua vita come meglio credesse, senza cercare particolari risposte o frammenti di racconti che meglio si avvicinassero all'oggetto della mia ricerca.

2.1 DESCRIZIONE DEGLI STRUMENTI:

Descriverò ora brevemente gli strumenti metodologici a mia disposizione per la raccolta dati.

1. Intervista semi-direttiva: prevede una traccia da seguire durante lo svolgersi dell'intervista. Essa può essere costituita sia da un elenco generico degli argomenti da trattare, sia da una serie di domande generalmente aperte.

¹⁰² R.Bichi. "L'intervista biografica. Una proposta metodologica." 2002. Vita e pensiero edizioni

“Nonostante sia presente una traccia fissa e comune per tutti, la conduzione dell’intervista può variare sulla base delle risposte date dall’intervistato e sulla base della singola situazione. L’intervistatore (...) può sviluppare alcuni argomenti che nascono spontaneamente nel corso dell’intervista qualora ritenga che tali argomenti siano utili alla comprensione del soggetto intervistato”¹⁰³

2. Racconto di vita: il racconto di vita, o intervista in profondità è una forma particolare di intervista, quella narrativa, che prevede che il ricercatore lasci ampio spazio alla volontà narrativa del testimone, chiedendogli di raccontargli tutta o una parte della sua vita.

“ (...) il racconto di vita costituisce una descrizione che si avvicina alla storia (oggettivamente e soggettivamente) vissuta (...)”¹⁰⁴

3. Osservazione partecipante: Il metodo dell'osservazione è la tecnica principale per la raccolta di dati sul comportamento non verbale e si può accompagnare ad altre tecniche simultanee come le due citate precedentemente. L'osservazione è utile tutte le volte che si desideri un quadro completo e approfondito di un comportamento in un ambiente e anche in un lungo periodo di tempo, che va oltre il tempo prettamente dedicato alle interviste o ai racconti di vita. Si definisce¹⁰⁵ “osservazione partecipante” quando l'osservatore partecipante prende regolarmente parte alle attività di chi osserva ed ha un ruolo definito all'interno del

¹⁰³ E. Amato. L'approccio qualitativo, l'intervista qualitativa.

<http://www.federica.unina.it/sociologia/metodologia-e-tecnica-della-ricerca-sociale>

¹⁰⁴ D. Bertaux. Cura di R. Bichi. Racconti di vita. La prospettiva etnosociologica. Franco Angeli Editore, 1998

¹⁰⁵ R.Quivy, L. Van Campenhoudt. Manuel de recherche en sciences sociales. Dunond. Parigi. Ed. 2006

gruppo, come nello specifico si è verificato quando ho partecipato alle riunioni del *comité de pilotage* del progetto dell'Università di Friburgo, o quando ho seguito gli attivisti sul terreno.

Ho cercato, durante la conduzione delle interviste e ancor più durante l'ascolto dei racconti di vita di seguire le indicazioni metodologiche di Bichi¹⁰⁶, ovvero di non interrompere mai l'interlocutore evitando però un atteggiamento distaccato o che potesse apparire poco attento. Non è stato difficile comportarmi in questo modo, considerando quanto queste storie e le persone che le raccontavano mi abbiano sconvolta e coinvolta fino al punto che tutto il mio atteggiamento, espressivo e ancor più corporale, esprimevano un profondo interesse ed un profondo coinvolgimento. Questo coinvolgimento si è trasformato, in più di una occasione, in commozione e pianto, manifestando da un lato sicuramente poca professionalità, ma dall'altro la certezza da parte dei miei interlocutori di avermi "catturata" con le loro storie. Un elemento ha contribuito a rendere più semplice il mio lavoro: non cercando risposte a domande particolari, ma cercando solo di comprendere un po' del cammino di sofferenza e di riscatto che mi aiutassero ad avvicinarmi a ciò che queste persone identificano con il termine "libertà" non correvo il rischio che i racconti andassero fuori tema e che fossero quindi necessari miei rilanci per centrare il più importante *indice*¹⁰⁷ della narrazione, ovvero la rappresentazione personale e sociale del fenomeno della schiavitù. Iniziavo semplicemente con:

"vorrei sapere qualcosa della sua vita e della sua famiglia..."

Nella maggior parte dei casi questo input era sufficiente per aprire le porte ad un torrente di emozioni e ricordi.

¹⁰⁶ Bichi R. L'intervista biografica. Una proposta metodologica. 2002, Vita e pensiero Edizioni

¹⁰⁷ Ibidem

L'analisi dei racconti di vita e delle interviste semi direttive, che segue evidenzierà come i significanti che sono sottesi alla teorizzazione dei concetti di diritti culturali hanno pervaso ogni discorso dei testimoni. Espresi con frasi semplici e concrete, i diritti culturali sono stati il filo conduttore di ogni racconto così come continui sono stati gli spunti per una riflessione sul concetto di libertà.

Mi sono sforzata di chiudere ogni intervista con un rimando a un aspetto positivo, in mezzo a tanto dolore, di quello che avevo ascoltato. Ogni volta che mi è stato possibile ho trasmesso la mia ammirazione e il mio rispetto per il coraggio dimostrato da queste persone e dalle loro azioni.

Non ho potuto registrare le mie conversazioni con i testimoni perché nessuno di loro, per ragioni di sicurezza personale, si sentiva a proprio agio con questo strumento. I testimoni delle interviste, in quanto attivisti intellettuali, hanno preferito rimanere anonimi e si sentivano più a loro agio sapendo che non avrei registrato, ma solo preso appunti. I testimoni dei racconti di vita erano addirittura preoccupati che io potessi registrare la loro voce: qualcuno di loro è infatti scappato dal *maitre* o, in altri casi, è stato aiutato a lasciarne la casa con l'aiuto dell'associazione, ma ognuno di loro non ha ancora potuto o voluto chiudere definitivamente questo capitolo della sua storia: chi ha lasciato la famiglia, chi sta cercando di ottenere i beni che gli spettano di diritto ma che il *maitre* ha sequestrato, chi nel fuggire ha portato con se qualcosa ed ora è accusato di furto. Nessuno quindi vuole esporsi e preferisce rimanere nel più totale anonimato, per paura che le cose che racconta vengano un domani usate contro di loro. Ho sempre cercato però di prendermi il tempo necessario per annotare su un quaderno tutto ciò che veniva detto e tutto ciò che potevo carpire dalla situazione, dai silenzi, dagli atteggiamenti dei testimoni. Cercavo di far coincidere queste pause con i momenti in cui mi sembrava importante lasciare al soggetto un po' di tempo per riprendersi dal racconto di un momento o di una situazione

particolarmente difficile o in cui gli era necessario del tempo per riflettere su quello che voleva dire.

Preparandomi prima di ogni intervista ho sempre tenuto in forte considerazione ciò che un racconto di vita rappresenta:

“ Un racconto di vita non è un discorso qualsiasi: è un discorso narrativo che si impegna a raccontare una storia reale e che (...) è anche improvvisato all'interno di una relazione dialogica con un ricercatore che ha orientato il colloquio verso la descrizione di esperienze pertinenti allo studio del suo soggetto.” ¹⁰⁸

Naturalmente la maggior parte dei racconti non ha seguito una narrazione diacronica, ma è stato necessario da parte mia un imponente lavoro di analisi e ricostruzione della successione temporale degli avvenimenti affinché le testimonianze assumessero una forma che mi permettesse la comparazione tra loro. Quando ritenevo terminata la raccolta di informazioni di un dato testimone quindi, mi occupavo di quella che Schutze (1984) chiama *background reconstruction*, ovvero la ricostruzione del contesto e dei retroscena delle vite dei testimoni. Nella maggior parte dei casi, dopo una prima intervista, sono stati necessari altri incontri per permettermi di colmare alcune delle numerose “zone bianche”¹⁰⁹, ovvero momenti o periodi di vita sui quali non mi era stata fornita nessuna informazione, riscontrate durante i racconti.

L'obiettivo è quello di esplicitare attraverso ogni lettura e rilettura e attraverso la comparazione e il confronto tra i vari racconti, nuovi significati e nuove informazioni.

“la comparazione tra i percorsi biografici permette di mettere in evidenza le ricorrenze delle situazioni e delle logiche di azione che,

¹⁰⁸ D. Bertaux. Racconti di vita. La prospettiva etnosociologica. A cura di Rita Bichi. Franco Angeli Editore, Milano, 2003, pg 81

¹⁰⁹ Ibidem. “ alcune di esse potrebbero essere dimenticanze fortuite, altre altamente significative, sia che si tratti di periodi di vita di routine, sia che si tratti di momenti o segmenti che il soggetto preferisce non rievocare” pg 92

attraverso i loro effetti, portano alla luce uno stesso meccanismo sociale o uno stesso processo.”¹¹⁰

Come possono una decina di interviste e altrettanti racconti di vita di questo tipo portare ad una definizione generale di modello sociale? Come possono definire quale sia il legame tra l'effettività dei diritti culturali e l'appropriazione del sentimento di libertà? Naturalmente l'analisi e le conclusioni successive non vogliono avere una portata assoluta. Attraverso un viaggio nella profondità delle storie, del pensiero e delle sensazioni dei miei testimoni e mie è forse possibile avvicinarsi ad una idea di libertà condivisa, umanamente comprensibile anche da culture e contesti disuguali. Mi avvicino al pensiero dell'antropologo Clifford Geertz¹¹¹ che afferma che nel profondo di ciascuno si può trovare l'ispirazione per il generale. L'esposizione della mia analisi si sviluppa quindi su un terreno mobile, liquido, inteso in senso Baumiano¹¹², avvalendosi dell'apporto di diverse discipline e di un continuo movimento dal particolare al generale e viceversa.

3. UNA PROSPETTIVA ETNOSOCIOLOGICA:

Partendo dal modello ecologico di Bronfenbrenner, analizzato nel capitolo teorico della presente ricerca, che descrive il mondo di relazioni in cui ogni persona vive e si sviluppa fin dalla nascita, come una convivenza tra macrosistema, mesosistema e microsistema, posiziono il mio livello di ricerca e quindi di raccolta dati in un limbo in continua osmosi tra il meso e il micro, per ipotizzare al termine del percorso, un salto nel senso di una migliore

¹¹⁰ Ibidem, pg 105

¹¹¹ Geertz. C. *Savoir local, savoir global: les lieux du savoir*. 1986. PUF, Paris

¹¹² Bauman Z. *Modernità liquida*. 2002, Laterza editore

comprensione del macro. Adottando un approccio etnosociale¹¹³ ho inteso sviluppare un tipo di ricerca empirica che pone lo “studio sul campo” e l’analisi delle fonti orali come due dei principali strumenti di analisi della realtà. L’etnosociologia è un particolare campo della sociologia che si avvale dell’apporto dell’etnografia. Questa disciplina si può interpretare come l’unione sincretica tra una ricerca sul campo a stretto contatto con la realtà, il contesto che si vuole comprendere e l’analisi delle dinamiche relazionali degli individui come motore di cambiamento sociale.

Le società contemporanee sono caratterizzate dalla tensione contraddittoria tra *omogeneizzazione*¹¹⁴ che si manifesta attraverso il fenomeno cosiddetto di globalizzazione, e *differenziazione*¹¹⁵ che porta alla nascita ed alla affermazione di spinte nazionaliste e etno-centriche. Questo doppio movimento porta secondo Bertaux, alla teorizzazione di due nodi concettuali fondamentali per una ricerca di questo tipo: i “mondi sociali” e le “categorie di situazione”.

Un mondo sociale si costruisce intorno ad una particolare attività che crea relazioni umane in contesti specifici come l’ambito lavorativo o associazionistico. Una categoria di situazione invece mette in relazione soggetti che non presentano per forza caratteristiche comuni. Vivere una situazione condivisa da altri non implica necessariamente la creazione di un mondo sociale. Questa “situazione particolare” diventa un interessante oggetto di ricerca quando genera comportamenti e logiche di azione comuni che portano alla creazione di schemi collettivi. Un lavoro di raccolta di racconti di vita e interviste semi-direttive diventa allora particolarmente efficace per individuare punti in comune e logiche condivise nella gestione di una data situazione.

Le persone che subiscono o hanno subito il sopruso della schiavitù sono un esempio esemplificativo di categoria sociale.

Lo scopo della mia ricerca è quello di cercare di comprendere le dinamiche sociali che permettono il perdurare di una “patologia

¹¹³ Lapassade G. L’etnosociologia. Franco Angeli editore

¹¹⁴ Bertaux D. Racconti di vita: la prospettiva etnosociologica, 2003. Franco Angeli editore

¹¹⁵ Bertaux D. Racconti di vita: la prospettiva etnosociologica, 2003. Franco Angeli editore

culturale”¹¹⁶ come quella della schiavitù, indagare le cause storiche e politiche che la alimentano, comprendere come le persone la vivono e la interiorizzano e soprattutto scoprire come si riappropriano della loro libertà nel loro percorso di vita.

Nel mio lavoro di dottorato ho quindi adottato la metodologia etnografica ponendomi come osservatrice diretta del contesto da analizzare ma ho anche provato a costruire il mio oggetto di ricerca considerando la problematica sociologica del permanere di un modello sociale schiavista in un insieme di etnie da poco diventate nazione. La ricerca filosofica di una “definizione” se pur ampia e mutabile del concetto di libertà come risultante dell’effettività dei diritti culturali non poteva che presupporre un approccio multidisciplinare e per questo complesso. L’approccio complesso, è il tentativo di non rimanere intrappolati nel paradigma della semplificazione, tenendo sempre ben in considerazione, pur senza analizzarli tutti, la pluralità di livelli e prospettive con le quali si può leggere un fenomeno di questo tipo. Questo lavoro di ricerca si basa infatti sulla convinzione che l’interdisciplinarietà arricchisce, amplia e sfuma i contorni della comprensione di un oggetto di studio pratico quale i racconti di vita e le interviste in profondità e l’analisi teorica che se ne può fare avvalendosi dell’apporto dei diritti culturali. I diritti culturali sono linguaggio condiviso di ogni disciplina che si interroga sulle relazioni umane e sui meccanismi, le logiche di azione e i processi che le caratterizzano, a livello micro, meso e, naturalmente, macro.

Tentare di scoprire il generale nelle profondità del particolare di racconti e storie di vita di persone coinvolte nel fenomeno della schiavitù in Mauritania mi ha aiutata empiricamente nella comprensione di un concetto fondante e imprescindibile del mio percorso di studio, fino a quel momento solo teorizzato:

l’universalità dei diritti umani.

¹¹⁶ Sow A. Document de travail N°11 “ Argumentation et contre argumentation culturelles dans la société Haalpulaar”. 2006. Ed. IIEDH

4. PERCHE' DI ALCUNE SCELTE:

In Africa ancora oggi, come nella nostra cultura di un tempo, le storie raccontate ricoprono un ruolo fondamentale nella trasmissione della memoria collettiva. Esse aiutano a fissare i ricordi personali affinché diventino patrimonio della comunità e possano essere trasmessi da una generazione all'altra. In un continente dove l'utilizzo della scrittura è ancora marginale e riservato agli abitanti delle città e a chi ha accesso alla scolarizzazione, l'ascolto è centrale nella vita delle persone. Nonostante fossi cosciente di questa attitudine, prima della mia partenza per il lavoro di ricerca sul terreno in Mauritania avevo escluso l'idea di raccogliere come testimonianze i racconti di vita di persone ancora costrette in schiavitù o di persone che si erano appena liberate da questa condizione. Sapevo che avrei corso il rischio di omettere una parte importante nella mia analisi mirata a comprendere che cosa aiuti ad appropriarsi del sentimento di libertà in un paese ancora schiavo di pratiche di sfruttamento estremo di alcune persone da parte di altre, ma la decisione poggiava su diverse motivazioni. Prima di tutto avevo considerato l'ostacolo rappresentato dalla lingua. Avrei avuto bisogno di più interpreti che conoscessero sia il francese, unico strumento di connessione tra me e i mauritani, sia le lingue delle differenti etnie che avrei incontrato. Ero infatti a conoscenza del fatto che non tutte le persone in Mauritania parlano francese, soprattutto se di etnia Haratine e senza scolarizzazione. Prima del mio arrivo in Mauritania non sapevo se avrei trovato degli interpreti e se io e i miei interlocutori ci saremmo potuti affidare a loro per questo tipo di traduzione. Nel contesto che mi apprestavo a conoscere e indagare non era infatti sufficiente trovare qualcuno che parlasse Peul, Sonninkè, Wolof o hassania e che fosse disposto a dedicarmi del tempo per settimane per aiutarmi nella mia ricerca, ci voleva qualcuno sensibile all'argomento della schiavitù, in modo che la sua

presenza e il suo atteggiamento non mettessero a disagio i testimoni. Nello stesso tempo, doveva anche essere qualcuno non troppo coinvolto a livello personale, altrimenti avrei corso il rischio che la sua traduzione non fosse fedele alle parole del testimone, ma fosse piuttosto una reinterpretazione del racconto in base alla sua esperienza personale. A questo proposito credo sia fondamentale citare un episodio capitatomi mentre assistevo ad un focus group, non organizzato direttamente da me, ma al quale ho avuto la fortuna di poter partecipare e che mi ha poi permesso di avvicinare e intervistare alcune persone che si erano appena liberate dal giogo del loro *maitre*. Una delle associazioni più importanti di Nouakchott impegnata nella lotta contro la schiavitù ha proposto a me e ai miei colleghi (in Mauritania per il progetto sulla contro-argomentazione culturale) di incontrare un gruppo di “vittime” della schiavitù che avevano appena ritrovato la libertà grazie all’intervento degli attivisti dell’associazione. Ci siamo recati ai margini orientali della capitale, a una decina di chilometri dal nostro alloggio in centro, nel cuore di una piccola ma popolosa baraccopoli. Gli attivisti che ci hanno accompagnato ci hanno spiegato, durante il tragitto in taxi, che la baraccopoli si era formata negli ultimi anni e che la sua popolazione era interamente composta da Haratine e ex schiavi di altre etnie che, una volta liberati o scappati dai loro *maitres*, non avevano trovato altro posto dove andare. La caratteristica peculiare di quella comunità è che i legami tra le persone solo raramente sono legami familiari: chi scappa o è liberato, non è detto che abbia la possibilità di portare con sé gli altri membri della propria famiglia. Chi vive questa esperienza dunque, acquisisce una “libertà” pagata al prezzo altissimo di emarginazione sociale e di solitudine. Chi si affida all’aiuto di associazioni come *advocacy* che esercita forti pressioni sulle famiglie di *maitres* o sulle istituzioni locali e nazionali, può sperare, un giorno, di ricongiungersi con i suoi familiari. Arrivati nel posto designato per il nostro incontro l’impatto con la realtà della schiavitù è stato per me devastante. Un nutrito gruppo di persone ci stava aspettando sulla soglia dell’unico edificio in muratura della zona. I cinque attivisti che ci avevano accompagnato

ci hanno fatto accomodare all'interno, ci hanno offerto acqua e biscotti e, solo quando si sono assicurati che fossimo comodi sui divani sistemati ai lati della camera hanno permesso ai testimoni di entrare a loro volta e di sedersi sul lato opposto a quello in cui eravamo seduti noi e gli attivisti. Eravamo nettamente separati: i bianchi da una parte, gli attivisti vicino ai bianchi e le "vittime" di fronte, come su un palcoscenico dove ogni attore deve mantenere il suo ruolo. Non era naturalmente la sistemazione che avrei scelto io per incontrare e conoscere quelle persone, ma mi ero resa conto che quella disposizione era finalizzata a mantenere una sorta di ordine in una situazione che potenzialmente poteva diventare molto caotica. Sollecitato con gentilezza dagli attivisti, un uomo ha iniziato il suo racconto. Guardava ciascuno di noi negli occhi ed era chiaro che non era la prima volta che parlava della sua storia davanti a un pubblico di sconosciuti, era infatti diventato testimone del lavoro e del successo dell'associazione. Quello che credo sia importante sottolineare per comprendere quanto la questione della lingua e della sua neutrale traduzione sia cruciale in un lavoro di ricerca è il modo differente con cui gli attivisti e gli altri testimoni traducevano volta per volta le frasi delle persone che parlavano ecco alcuni esempi:

T: odiavo il mio maitres e sognavo ogni giorno di scappare

A: non ha detto maitres, ha detto aguzzino

T: non ha detto odiavo, ha detto sopportavo e non sognava di scappare, ma di liberarsi

A1: è la stessa cosa

T2: no, scappare vuol dire lasciare la famiglia

T3: lasciatelo andare avanti

A2: ma è importante che capiscano quanto fosse maltrattato (rivolto a noi)

Quando uno dei presenti tradusse al testimone che parlava la discussione in francese nata in seguito alle sue parole egli aveva precisato:

T: non odiavo. Non puoi odiare chi ti dà da mangiare. Non ero felice ma non volevo vivere senza mia moglie.

Era chiaro che gli aspetti che ciascuno dei presenti voleva sottolineare a proposito del racconto del testimone erano differenti e di conseguenza differenti erano le traduzioni che nascevano dalle diverse volontà. Per gli attivisti era fondamentale che noi bianchi europei rimanessimo colpiti dalla violenza e dalla crudeltà del racconto affinché appoggiassimo la loro causa, per i testimoni era importante invece che ci immedesimassimo nelle sofferenze da loro subite.

La scelta delle parole da usare durante un racconto di vita è fondamentale per trasmettere il senso profondo di quello che si vuole dire, delle sensazioni che si vogliono lasciare a chi ascolta e dei fatti che si crede importante sottolineare. Durante quel focus group ho potuto comprendere quanto questo sia difficile da ottenere quando non si capisce direttamente quello che viene detto, o per lo meno, non ci si possa avvalere di un interprete di fiducia. Per ovviare a questo inconveniente ho fatto un grande sforzo di concentrazione e di osservazione del contesto per dare alle parole del testimone, anche se non citate testualmente, il loro significato più autentico.

Un'altra delle motivazioni che inizialmente mi avevano fatto propendere verso l'esclusione di racconti di vita tratti da testimoni ancora "vittime" della schiavitù, era il timore che la mia presenza potesse essere molto difficile da accettare per i miei interlocutori. Mi aspettavo estrema diffidenza da parte loro. Mi ero immaginata infatti quanto riluttante sarei stata io in quella situazione a raccontare episodi personali e difficili della mia vita ad un sconosciuto che viene da un altro paese e da un'altra cultura. Sapevo inoltre che un mese e mezzo di permanenza sul terreno

fosse un tempo insufficiente per raggiungere un grado di confidenza e fiducia nei miei confronti perché la mia presenza fosse accettata e le persone si dimostrassero a loro agio. La partecipazione a quel focus group ha però dato una svolta fondamentale al mio lavoro sul terreno. Al termine della riunione infatti, ancorché sconvolta dai racconti e dalle discussioni ascoltate sulle vite di quelle persone, mi sono domandata se non valesse la pena chiedere a quelli che mi erano sembrati più a loro agio, se fossero disponibili a ripetere a me la loro storia offrendo loro un contesto più intimo e informale. Inoltre ho chiesto ad uno degli attivisti, quello che mi sembrava aver tradotto più fedelmente le testimonianze di accompagnarmi in un giro di interviste. Con queste precauzioni, chiaramente esplicitate e con la rassicurazione del totale anonimato, dieci testimoni accettarono di farsi intervistare da me. Nella loro disponibilità ho colto tuttavia al di là delle cautele, anche una volontà di riscatto, la voglia cioè di far conoscere oltre i confini del loro paese non solo le ingiustizie subite, ma anche e soprattutto, il coraggio con cui hanno saputo emanciparsi. Ciò che più di tutto mi interessa dimostrare con le loro testimonianze è che non sono vittime, non più almeno, ma semmai dei combattenti. Persone con una forza di volontà e un coraggio fuori dal comune, persone capaci di sfidare la violenza del loro maitre, la paura del mondo ostile e sconosciuto che incontreranno dopo la loro emancipazione, la solitudine e la discriminazione a cui andranno incontro.

Dopo aver superato questi dubbi me ne restava ancora uno, il più importante: avrei saputo sfruttare con efficacia questa occasione? Avrei saputo cogliere nell'ascolto di frammenti di vissuti così intensi e angoscianti e senza una domanda diretta ed esplicita ciò che queste persone intendevano per libertà?

L'analisi che segue è ciò che ho compreso, ciò che ho letto tra le righe e ciò che è emerso chiaro e cristallino dalle parole di coloro che mi hanno offerto il privilegio di condividere parte del loro cammino, attraverso un viaggio dentro e fuori la sofferenza.

Considerando il mio lavoro da una prospettiva etnosociologica e considerando la struttura e la logica sottesa dei racconti di vita teorizzati da Bertaux, le interviste che seguono contengono validi spunti di riflessione che hanno apportato elementi fondamentali per la verifica dell'ipotesi iniziale della ricerca.

Tutto ciò nonostante le testimonianze che ho raccolto non abbiano propriamente le caratteristiche di racconti di vita a causa del poco tempo a disposizione, dell'inesperienza dell'intervistatore, della non certezza della traduzione e soprattutto della scelta contingente e casuale del campione di soggetti,

5. VITTIME O COMBATTENTI? I RACCONTI DI VITA

Il primo a concedermi un incontro privato è un uomo appartenente all'etnia Haratine. Non conosco la sua età perché lui non sa quando è nato. Tuttavia osservandolo ho stimato che possa avere tra i trenta e i cinquanta anni. Ha un corpo esile il viso emaciato scavato dalla fatica di una vita di sofferenza. Gli occhi però sono gli occhi di un ragazzo, occhi che non stanno fermi un secondo, guardano me, guardano il nostro interprete e poi si guardano le mani, per poi ricominciare il giro. Uno sguardo tuttavia da cui traspare tutta la forza d'animo che gli ha permesso di salvarsi dalla schiavitù. Nonostante mi fossi preparata mentalmente ad ascoltare fatti terribili le sue parole sono state per me un vero e proprio shock.

*M: non ho un nome, sono sempre stato chiamato figlio dello schiavo
B. Questo perché probabilmente quando sono nato il mio maitre non aveva intenzione di tenermi e quindi non ha ritenuto importante darmi un nome. Poi invece sono rimasto, ma il nome non ce l'avevo comunque, forse perché mia mamma la sera era troppo stanca per cercarmi un nome. Ora ho deciso di chiamarmi M.*

Ci sono molti “forse” nel suo racconto, probabilmente perché nella sua vita ci sono state tante domande che non hanno mai ricevuto risposte. Tutti quelli che conosciamo hanno un nome perfino gli animali domestici ne hanno uno. Avere un nome è il primo passo verso la formazione della propria identità che passa attraverso il riconoscimento da parte degli altri. Una cosa scontata per tutti. Non per M.

Il nome identifica, rende unici, permette di distinguersi dagli altri e diventa, nel corso della vita, un infinito contenitore di significati, immagini, sensazioni per sé stessi e per chiunque lo pronunci. Un nome, il proprio nome sembra niente, ma è tutto. Provare a negare a qualcuno la possibilità di essere unico, significa provare a negargli la possibilità di sentirsi degno. Non utilizzo a caso il verbo “provare”. Guardo M. e capisco che neanche questo inimmaginabile sopruso lo ha annientato. Darsi un nome è forse uno dei primi passi verso la libertà, un passo in più verso la trasformazione della sua identità. Una prima, basilare, affermazione di un suo diritto culturale.

Anche K. ha una storia simile. K. è una ragazza Haratine di 22 anni. Lei il nome lo ha sempre avuto, glielo ha dato sua madre, ma non è mai stata chiamata così dalla sua maitre, che ne aveva scelto un altro.

K: Mi chiamo K. H. xxxxxx e sono la figlia di Xxxxxxxx ma solo mia mamma mi chiama così, perché tutti i miei padroni mi chiamano invece G. figlia della schiava Xxxxxx. La mia maitre non ha mai chiesto a mia mamma come mi chiamavo e allora ha inventato lei un nome per me. Quel nome non mi piace e non lo uso più da quando sono libera.

Ascoltando le sue parole, sembrano esistere solo due tipi di relazioni che K. H. ha instaurato nella sua vita da schiava: quella con sua mamma, che la chiama con il suo nome e quella con i *maitres* che la chiamano invece in un altro modo. Non sembra esserci stato spazio nella sua vita per amici o altri parenti.

Tutti gli altri testimoni che ho intervistato hanno un nome e me lo hanno comunicato per intero come prima cosa quando ci siamo incontrati. Erano da un lato ansiosi che io non lo appuntassi sul mio quaderno, dall'altro però altrettanto ansiosi che io lo ascoltassi, che lo imparassi e che me lo ricordassi. La presentazione di sé, per gli Haratine¹¹⁷ non passa semplicemente per il nome proprio e, eventualmente il cognome che, nella maggior parte dei casi è quello del maitre; spesso è citato anche il nome della tribù di appartenenza e si inizia presentandosi come figli di qualcuno.

Nessuno dei miei intervistati ha rinunciato ad una presentazione completa, pronunciata lentamente, scandendo ogni parola. Ancora una volta mi è parso evidente come identificarsi, collocarsi in una dimensione relazionale sia a livello micro (figlio di..) che a livello meso (appartenente alla comunità xxxxx) sia tappa irrinunciabile nella formazione del proprio sé. Essere un nodo di una rete¹¹⁸, far parte di un tessuto sociale è una componente irrinunciabile della propria vita. La tensione tra chi si era come schiavo e chi si vuole diventare come uomo libero è parte cruciale della modificazione continua della propria identità culturale¹¹⁹.

Non mi è possibile scrivere per intero i nomi dei miei testimoni, ma tengo a sottolineare, più per rispetto nei loro confronti, che per necessità di ricerca, che ricordo per intero ognuno di quei nomi.

L'analisi comparativa dei racconti di vita raccolti cerca di cogliere i processi di trasformazione personale più importanti che in genere corrispondono ad altrettanti "stati" fisici, psicologici, relazionali e di situazioni sociali dei soggetti intervistati.

¹¹⁷ Come precedentemente spiegato, il campione di testimoni intervistati per i racconti di vita è interamente composto da Haratine. L'unica altra persona ancora tenuta in schiavitù che ho incontrato, di etnia Peul, non mi è stato possibile intervistarla. Ho potuto conoscerne l'esistenza e avere un'idea della condizione in cui è tenuta solo attraverso l'osservazione diretta. Sono stata ospite a cena dei suoi maitres.

¹¹⁸ Ingold T. Ecologia della cultura.2001. Meltemi editore

¹¹⁹ Identità: intesa in questo contesto come descritta dal pensiero di Berry, ovvero come "complesso insieme di credenze e atteggiamenti che hanno le persone riguardo se stesse in relazione alla loro appartenenza ad un determinato gruppo culturale; di solito questo emerge quando le persone sono in contatto con un'altra cultura, diversamente da quando essi vivono la loro vita interamente all'interno di una singola ". Berry, 199Gb

Secondo Bertaux quello che modifica percettibilmente almeno uno di questi stati è chiamato *avvenimento* ed esso, in qualunque momento della vita si verifichi, mira a trasformare in senso migliorativo il proprio mondo.

Il procedimento del presente lavoro di ricerca ha come scopo quello di comprendere se il mutamento di questi stati corrisponda a momenti della vita in cui si vedono affermati i propri diritti culturali o, anche se questo non avviene nella pratica, se ne senta comunque un forte bisogno.

Uno degli *avvenimenti* cruciali, comuni a tutti i testimoni intervistati è sicuramente quello che riguarda il momento di maturazione dell'idea di lasciare la casa del *maitre*.

Una delle scoperte importanti è che l'abbandono della casa del *maitre*, sia esso avvenuto con il suo consenso, sia esso avvenuto con la fuga o con l'aiuto di una associazione di protezione dei diritti umani, non è mai "capitato" improvvisamente o grazie ad una occasione insperata. È un lungo processo che a volte inizia fin da quando i testimoni erano ancora bambini, anche se poi, magari, realizzato solo molti anni dopo. In alcuni casi esso è determinato da un avvenimento preciso, in altri da un accumulo di avvenimenti che hanno portato il soggetto alla saturazione della sua capacità di sopportazione.

H: mi alzavo tutte le mattine prima degli altri, molto presto, quando ancora non c'era il sole e preparavo la colazione per la famiglia del maitre. Poi andavo a raccogliere la legna per accendere il fuoco. Se ne portavo poca mi picchiavano. Se ci mettevo troppo, mi picchiavano. Poi andavo a pascolare il gregge. Sempre tutti i giorni della mia vita. Anche quando dovevo partorire. Andavo da sola con i cammelli, poi quando era il momento e il bambino nasceva rimanevo per un po' sdraiata con lui. Non c'era quasi mai nessuno e quindi dovevo fare da sola. Solo una volta una ragazza che pascolava il suo gregge mi ha aiutata. Poi la sera, con in braccio il mio bambino, tornavo alla casa del maitre. Tenevo con me i miei figli fino a quando non erano abbastanza grandi per aiutare in casa anche loro. Poi, non li vedevo

più. Hanno regalato o venduto tutti i miei figli ai membri della famiglia del mio maitre. Ne ho partoriti quattro e di nessuno di loro so niente, altri li ho persi invece prima che nascessero perché mi picchiavano. Non so dove sono, non so se stanno bene. Ho chiesto al mio maitre qualche volta notizie di loro, soprattutto all'inizio, quando mi hanno portato via la prima. Lui mi ha sempre detto che stavano bene, che servivano presso loro parenti e che non mi dovevo preoccupare. Ma io mi preoccupavo. A quel tempo ero ancora molto giovane e pensavo che prima o poi avrei saputo qualche cosa di loro, ma invece mai niente. Altri schiavi che incontravo quando andavo a pascolare il gregge più lontano del solito, mi dicevano di averli visti e che invece qualcuno era stato mandato a servire i padroni in città. Una madre deve sapere dove sono i suoi figli. Deve sapere se stanno bene, se sono dei buoni musulmani. Quando è nata la mia ultima figlia, una femmina, non ho potuto più sopportare. Non volevo che dovesse vivere una vita come la mia. Ho pensato che forse era meglio se moriva, ma poi, ho deciso di scappare con lei.

È tutto riferito al maitre.. la famiglia del maitre, la casa del maitre...

Questa giovane donna, di non più di venticinque anni non aveva niente, non una casa sua, neanche la più umile, ma soprattutto non aveva una famiglia sua.

O: sono stato ereditato. Tutta la mia famiglia, forse dal nonno di mia nonna e così via fino ad arrivare a me. Il mio maitre mi ha permesso di sposarmi e io e mia moglie abbiamo deciso che non volevamo che i nostri figli venissero ereditati anche loro. Ho provato a parlare con il mio maitre per comprare la mia libertà e lui ha detto che se trovavo i soldi per pagare, avrei potuto andare via. Ma solo io. Non mia moglie. Non potevo accettare. Mia moglie mi aveva detto di andare, di provare a vivere libero e vedere se poi, con il tempo, trovando un lavoro in città, avrei potuto liberare anche lei. Ma io le ho detto che non volevo essere libero senza di lei. Il maitre mi trattava bene, lavoravo per lui per costruire i recinti per i greggi delle famiglie della comunità e avevo

da mangiare e da dormire e con il tempo ero riuscito ad avere anche delle pecore mie. Le avevo comprate dopo tanti anni. La moglie del maitre però era cattiva con mia moglie, la picchiava e la faceva lavorare troppe ore. Quando il maitre si è accorto che avevo delle pecore mie mi ha detto che gliele dovevo dare. Una mattina è venuto e le ha prese. Io e mia moglie volevamo tenere le pecore per darle un giorno ai nostri figli. Mia moglie non riesce ad avere bambini, forse è stata picchiata troppe volte. Io ora sono qui, ma lei non è venuta. Mi ha detto vai dal giudice per farci ridare le nostre pecore che ci servono per il futuro. Allora per farla felice sono scappato e sono venuto qui.

Per quest'uomo non esiste libertà se i suoi cari non sono con lui. Vive per la moglie e per lei ha deciso di portare il suo caso davanti al giudice.

Quando J. si è seduto e si è presentato, ho avuto un improvviso bisogno di alzarmi e andarmene per non ascoltare quello che mi avrebbe detto. Le cicatrici sul volto, il suo corpo ferito, parlavano più di qualunque discorso. Sentivo il suo dolore e mi aspettavo di sentire anche la sua rabbia. Invece ho solo letto una profonda tristezza e una disperata rassegnazione. Gli attivisti dell'associazione che lo sta aiutando mi hanno detto che è con loro da poco più di un mese ma che ancora non si rende conto di essere libero. So che sua moglie e i suoi figli non sono con lui e questo credo sia la catena che lo tiene ancora schiavo. Tutto il suo racconto si è svolto al presente, come se le cose raccontate non fossero ancora passate, ma le stesse vivendo in quel preciso momento.

J.: ho vissuto tutta la mia vita nella casa del mio maitre. Sono il guardiano di casa e mi occupo di tutti i lavori pesanti. Mia moglie seguiva il gregge, ma ora è morta. Mi restano solo i miei figli, quelli che sono rimasti nella casa del maitre.

Senza aggiungere altro J. si alza e si alza la camicia girandosi. La sua schiena è ricoperta di cicatrici, alcune vecchie, altre appaiono molto recenti.

J.:Io non so dire quello che mi hanno fatto, quindi ve lo faccio vedere. Lo vedete?

Il maitre mi picchia spesso. Mi picchia davanti ai miei figli e a mia moglie e quando mi picchia troppo i miei figli vogliono intervenire ma io non voglio, se no picchia anche loro o peggio può decidere di mandarli via. Ha mandato via una volta uno dei maschi perché si ribellava troppo. Ora non so dove sia. Quando mi picchia la cosa peggiore è vedere che i miei figli guardano e poi, quando ha finito e io sono stanco e vorrei che i miei figli mi diano l'acqua, come devono fare i figli per i padri, i miei non mi possono aiutare. I figli e i padri devono fare delle cose insieme. Se sono dei buoni musulmani i padri devono insegnare ai figli a pregare. Io non so pregare.

Trasmettere ai propri figli le proprie tradizioni e il proprio credo, vedere nei loro occhi il rispetto e l'ammirazione per la figura parentale è un'esigenza fondamentale.

A. è un ragazzo di ventiquattro anni. Si presenta con il suo nome completo e mi stringe vigorosamente la mano.

A. io voglio essere un buon musulmano. Un buon musulmano deve pregare cinque volte al giorno lo sa? E per farlo deve conoscere il Corano, che è il nostro libro sacro. Ci sono cose diverse da dire a seconda delle ore del giorno e un buon musulmano deve conoscerle. Bisogna andare a scuola per imparare queste cose. Io volevo andare a scuola. Vedevo i figli del maitre che imparavano e io no. Io volevo andare a scuola e così ho chiesto al maitre di poterci andare.

A. è rimasto con me a parlare per ore. Mi ha spiegato i precetti dell'islam e ciò che si richiede a un buon musulmano. Era importante per lui che io capissi, ma credo anche fosse importante

trasmettermi l'idea che lui non era ignorante, che aveva cominciato da poco a studiare ma sapeva già molte cose. La sua esigenza di conoscenza, religiosa e personale era evidente.

W. è una ragazza esile e molto timida, che si presenta al nostro incontro accompagnata dal fratello. Le sorrido e le do la mano, ringraziandola molte volte per aver accettato di parlare con me.

W: è giusto che le persone sappiano quello che gli Haratine subiscono nel nostro paese. Parlo con lei perché così lei può raccontare quello che la mia gente deve subire ogni giorno da tanto tempo. Mio fratello mi ha liberata da qualche mese. È venuto un giorno nella casa del maitre e ha portato via me e mia mamma. La mamma era malata, ora è morta perché siamo arrivati all'ospedale troppo tardi. Il maitre non voleva curarla. Mio fratello ed io abbiamo fatto molta fatica a convincerla a venire via con noi. Lei diceva che non era giusto lasciare la casa, che avremmo fatto dispiacere a Dio andandocene e che così non saremmo andati in paradiso. Era preoccupata che nessuno si occupasse del gregge del maitre.

W. resta un attimo in silenzio e poi, guardandomi per la prima volta negli occhi dopo quasi mezz'ora di intervista continua:

W. :lei deve capire. So che è strano, ma mia mamma è nata e vissuta nella casa dei maitres per tutta la vita. Loro le hanno dato da mangiare e da dormire e lei pensava che non ci fosse altra vita possibile, che se ce ne fossimo andati non saremmo stati dei buoni musulmani e che non avremmo mai trovato un altro posto dove vivere. Lei era schiava anche nella testa. Io stavo diventando così, ma poi mio fratello G. che invece è stato liberato quando era un ragazzo, mi ha spiegato che nessuno deve essere schiavo. Che è una cosa ingiusta. Ora so che io e anche la mamma, come tanti della nostra comunità, sono stati imbrogliati. Sapevo che c'era qualche cosa di sbagliato in quello che succedeva nella mia vita. Ma pensavo di

essere sola, avevo solo mia madre e lei diceva che andava bene così. Ora so che non sono sola, siamo tanti.

Attraverso la voce limpida di W. e lo sguardo protettivo del fratello che segue ogni parola e aiuta il mio interprete a tradurre, ascolto rapita una dirompente verità: la forza delle persone, la rivendicazione della personale dignità passa anche attraverso il riconoscimento e la dignità della comunità a cui si appartiene. Sapere di non essere soli, sapere di appartenere ad un popolo a cui è riconosciuto lo status di “gruppo culturale” è una forza che può fare la differenza.

Lo stesso tipo di riflessione continua dopo aver ascoltato la storia di T., il fratello di W. un giovane uomo di una trentina di anni che è anche un attivista dell’associazione che lo ha aiutato a salvare sua sorella.

T.: ha visto il film su di noi?

I.: per noi intende gli Haratine?

T.: si sì, il film di B¹²⁰. su di noi, quello che racconta le nostre storie. Lo hanno visto anche all’ONU mi hanno detto. Finalmente la nostra storia esce dal nostro paese, un paese che non vuole cambiare. Ma ora che noi Haratine sappiamo di non essere soli e che ci sono associazioni che si battono affinché i nostri diritti e la nostra cultura vengano rispettati, le cose cambieranno. Io ci credo. Guardi mia sorella, prima non pensava che avrebbe mai vissuto una vita lontana dal maitre, dal suo bastone e dal suo gregge. Ora è qui con me, non ci credo ancora, non la vedevo da tanti anni, ma non l’avevo dimenticata e neanche mia madre.

Ascoltando T., sua sorella e le altre testimonianze, mi rendo conto che qualcosa sta cambiando davvero, qualcosa cambia nei giovani, nelle nuove generazioni. Il desiderio di appartenenza a un gruppo diverso da quello delle famiglie di *maitres*, la voglia di non doversi

¹²⁰ Il testimone si riferisce al film documentario “Chasseurs d’esclaves”. Janneau S., 2008

vergognare di essere Haratine, può davvero fare la differenza per il cambiamento di questo paese. Sta avvenendo un cambiamento di paradigma di portata incredibile: la parola Haratine, che fino ad oggi era pregna di significati negativi, di disprezzo, oggi si riempie di una dignità nuova, quella di gruppo culturale, particolare e unico. Un tentativo di affermazione dei diritti culturali del singolo e collettivo che diventa chiave di volta per un cambiamento strutturale nella vita quotidiana di ogni Haratine e non solo. Una mia domanda, che fino a quel momento non aveva ancora trovato risposta, si era finalmente chiarita. Mi ero sempre domandata che cosa avesse permesso in Mauritania la creazione di una rete di associazioni e ONG locali che funzionasse così bene sul territorio. La mia esperienza di lavoro precedente in altri paesi africani mi aveva abituata a relazionarmi con ONG e associazioni di promozione e attivismo per i diritti umani prevalentemente straniere, provenienti, nella grande maggioranza dei casi, dai paesi cosiddetti “sviluppati”. In Mauritania invece questo compito era assolto esclusivamente da gruppi locali, guidati in particolare da tre grosse ONG ma sostenuto con successo da una innumerevole serie di piccoli comitati e micro associazioni molto ben inserite nella rete. La forza dell’attivismo mauritano è alimentata con vigore anche dall’esigenza di veder affermati i diritti culturali. Da soli è difficile uscire dal giogo della schiavitù. Da soli è difficile riuscire ad affermare la propria dignità di persona in una società che è abituata a non riconoscere neppure lo status di essere umano a uno schiavo o a un ex schiavo. Da soli è difficile sentirsi forti, ma se non si è più soli, se quello che diventa l’oggetto della rivendicazione non è più solo la libertà del singolo, ma la dignità della cultura di un solo popolo, allora forse diventa possibile anche un cambiamento macro nell’intera società.

P. è una ragazza di poco più di vent’anni. Regalata ai suoi maitres da parenti quando era solo una bambina di pochi anni.

P.: ho pensato per anni che volevo andare via. Ma per anni non me ne sono andata. Non è che adorassi i miei maitres e non vedessi che cosa mi facevano, ma ero sempre stata con loro, mi avevano educata loro, conoscevo solo loro. Andarmene significava dover affrontare tutto da sola e io non sapevo nulla del mondo fuori dalla casa dei maitres. Io mi occupavo di portare a pascolare i cammelli della famiglia, uscivo di casa molto presto la mattina e stavo da sola tutto il giorno con gli animali. Non parlavo con nessuno. A casa c'era solo una vecchia schiava che si occupava della casa e due schiavi che facevano i lavori pesanti. Io non parlavo mai con nessuno. Quando tornavo la sera, se era successo qualche cosa agli animali mi picchiavano e poi mi lasciavano senza mangiare per punizione. Il mio maitre mi violentava. Abbiamo avuto un figlio, ma ora non so dov'è. Il maitre mi insultava e mi diceva che non valevo niente, che nessun uomo mi avrebbe sposata perché sono ignorante, non so parlare bene e non ho una famiglia. Forse me ne sono andata perché non volevo più essere insultata.

Sradicata completamente dalla sua famiglia quando era ancora piccola, lasciata senza notizie dei suoi genitori e con la sensazione che nessuno al mondo tenga a lei, P. ha passato la fanciullezza e l'adolescenza completamente sola, senza nessuno accanto a parte gli animali che pascolava. Nessuno con cui parlare, niente amici, nessuno che la potesse confortare quando il maitre la picchiava o violentava. Nessuno con cui costruire quella rete di relazioni così fondamentale per la crescita e la formazione dell'identità personale. Niente famiglia, niente comunità di cui sentirsi parte. Forse proprio la continua e prolungata solitudine è stata la molla che un giorno le ha fatto dire basta e le ha fatto accettare l'aiuto di sconosciuti che le hanno proposto di andarsene dalla casa dei *maitres*.

Gli avvenimenti, o, come sarebbe forse più appropriato definirli in questo particolare caso, i processi, che hanno portato a maturazione nella mente delle persone intervistate l'idea della fuga sono di molteplice natura. In alcuni casi essi dipendono dalla sopravvivenza pura, in altri casi non dalla propria, ma da quella dei

cari, madri che scappano con i figli, figli che liberano i genitori, in altri ancora è il naturale bisogno di libertà, un istinto imprescindibile di ricerca dell'autonomia, della possibilità di scegliere.

6. INTERVISTE SEMI- STRUTTURATE

6.1.(H):

H. è una donna di etnia maura, minuta e piccolina, una figura quasi eterea che mi accoglie da dietro i suoi grandi occhiali da vista. La incontro diverse volte ed è sempre vestita con gli abiti tradizionali della sua etnia, e sempre, ancora prima di aver terminato i saluti, mi offre i tre tradizionali bicchierini di tè. Anche se piccola e minuta, come ho già detto, la sua personalità e vitalità riempiono la stanza.

H. mi ammalia dal primo momento e, quando inizia il suo primo racconto cattura la mia attenzione per quasi quattro ore. Lei ed io ci incontriamo per cinque volte. Ogni volta gli incontri si svolgono nella sede dell'associazione che ha fondato per aiutare le donne vittime di schiavitù. Per l'ultimo incontro invece H. mi porta nel deserto davanti a una pizza d'asporto e ad una bibita gassata, sedute con suo fratello sotto la scarna ombra di una acacia ai piedi di un'alta duna:

“ per mostrarti un altro volto del mio paese, un volto che ancora una volta, parla da solo.”

Il fratello non partecipa alla nostra intervista perché non parla francese, solo ogni tanto, quando H. gli traduce stralci della conversazione annuisce vigorosamente con il capo in segno di assenso. H. mi racconta che è uno dei pochi della sua famiglia che

ancora le parla. La maggior parte dei suoi cari oggi non vuole avere più niente a che fare con lei, a causa della sua battaglia contro la schiavitù. H. ha quasi sessant'anni ed è, senza dubbio, una di quelle persone che, in silenzio, senza clamori, cambiano il mondo; sicuramente H. sta contribuendo a cambiare il suo paese e a traghettarlo verso un tempo nuovo, e lo fa senza tradire la sua cultura ma facendo emergere di essa quella parte, dimenticata per interessi diversi, che rispetta e tutela i diritti delle persone che appartengono alle diverse culture mauritane. H. appartiene ad una delle famiglie più influenti della Mauritania, una famiglia ancora profondamente legata al feudalesimo tradizionale: il padre occupa una importante carica nel Governo attuale, uno dei fratelli è invece il capo della procura. Possiedono case e terreni in tutto il paese e

“ fanno parte di quella élite che non vuole neanche sentire parlare di abolizione della schiavitù e che più si è battuta per rallentare e ostacolare l'entrata in vigore delle leggi anti-schiavitù”

H. parla con un tono sommesso ma per niente a disagio nel raccontare di come i maggiori nemici del suo lavoro siano proprio i suoi familiari:

“ non è colpa di nessuno dove e come si nasce, io ho trovato una ragione di vita, ma non posso pretendere che tutti siano d'accordo con me”.

Intervistatrice: H. quando la lotta alla schiavitù si è trasformata nella tua ragione di vita?

H: avevo 13 anni quando ho liberato i primi 10 schiavi, erano quelli che lavoravano a casa mia

Intervistatrice: come è successo? Che cosa ti ha dato la spinta?

H. era il periodo delle grandi contestazioni sindacali del 1973, io ero una ragazzina, ma ascoltando gli slogan di piazza sono rimasta molto colpita da quello che dicevano. Le contestazioni avevano prevalentemente lo scopo di far riconoscere i diritti dei lavoratori

delle miniere ma trascinavano con sé una serie importante di rivendicazioni di più ampia portata, tra le quali, quella contro la schiavitù, bollata come una delle più grandi ingiustizie del nostro paese.

A quei primi dieci uomini ne sono seguiti molti, molti altri, tanto che oggi il numero di persone che hanno ritrovato la libertà anche grazie all'aiuto e al sostegno disinteressato di H. non si possono più contare ... anche se io ho provato.. ho provato a farglieli contare...

Intervistatrice: quante persone si sono rivolte alla tua associazione nel tempo?

H. non saprei davvero calcolare questo numero...

Intervistatrice: approssimativamente?

H. diciamo che oggi lavorano con noi circa nove mila attiviste... ecco, la maggior parte di loro erano schiave..

Un numero impressionante, che, oltre che mostrare la dedizione infinita di H e la sua quotidiana battaglia contro le ingiustizie, per la prima volta mi fornisce una dimensione del fenomeno della schiavitù nella realtà mauritana. Bevo una lunga sorsata di tè per riprendermi da quella sconvolgente notizia e poi continuo a chiederle della sua associazione, per comprendere meglio come si muovono e come operano concretamente sul territorio. H. si alza e mi porta in un'altra stanza, tappezzata di foto. Ci dirigiamo verso una cartina molto grande della Mauritania:

“ siamo presenti in tutti e tredici i distretti del paese, fin giù a Kaedi, dove il problema della schiavitù riguarda in particolar modo l'etnia Negro Africana dei Peuls. Ma ci spingiamo anche nel più estremo nord, territorio da secoli abitato dai mori, la mia tribù. Naturalmente non siamo soli, lavoriamo in rete con altre associazioni che si occupano dello stesso problema. Il segreto della nostra forza sta proprio nell'aiuto reciproco che ci diamo.. noi per esempio lavoriamo principalmente con le donne e i bambini, quindi tutti sanno che se

esiste un caso di schiavitù particolarmente difficile da combattere che coinvolge una donna.. è da noi che deve venire, mentre se noi ci imbattiamo in situazioni che coinvolgono ragazzi o uomini, chiamiamo l'associazione di B¹²¹”.

Dalla cartina ci spostiamo verso le altre pareti della stanza e guardando le foto con affetto, H. mi racconta che cosa fa la sua associazione. Il loro intervento nei confronti delle vittime della schiavitù è completo: umanitario, medico sanitario, psicologico, legale, informativo ecc. non riesco a trovare niente che andrebbe fatto in modo diverso o niente che manchi nelle loro strategie di intervento. L'associazione lavora seguendo alcuni semplici principi, che sono diventati negli anni le linee guida di questo movimento che non è disposto a fermarsi davanti a niente: uguaglianza, emancipazione delle donne, sradicamento della schiavitù e di tutte le pratiche di sfruttamento, assistenza e protezione delle donne vittime di violenza domestica o della tratta, formazione di donne leaders e partecipazione politica delle donne, nel panorama nazionale, ma non solo. I progetti sono creati intorno alle singole persone, sono quindi individuali e personalizzati, secondo una perfetta, anche se non esplicitata, strategia di “approccio basato sui diritti umani”, con una presa in carico a trecentosessanta gradi: fanno *advocacy* presso le autorità mauritane e si appellano alla comunità internazionale, fanno attivismo per le strade, parlano con gli schiavi, ma anche con i maitre perché, come dice H:

“non si può estinguere una pessima tradizione senza l'aiuto di tutte le parti coinvolte e, negli anni, siamo riusciti a portare dalla nostra parte, con pazienza e il dialogo, molti ex maitres”

H si reca personalmente nelle case dei *maitres* in cui sono riscontrate violazioni e prende per mano gli schiavi accompagnandoli alla sede della sua associazione, dove trova loro

¹²¹ B. secondo intervistato, presidente di un'altra associazione di attivisti per i diritti degli schiavi

un tetto il tempo necessario per organizzarsi con la rete di attiviste e trovare familiari già liberati o una casa definitiva, dà loro assistenza legale per liberarsi definitivamente dalla famiglia del *maitres*, assistenza psicologica per provare a superare e metabolizzare una vita di soprusi; sposa in modo informale, ma estremamente simbolico, coppie che altrimenti non troverebbero legittimazione al loro rapporto, come schiavi con *maitres*, o ex schiavi che appartengono a famiglie diverse; l'associazione accoglie anche stagisti dall'estero, persone che, come me, vorrebbero poter capire meglio un fenomeno come quello della schiavitù in Mauritania che ha elementi e contenuti del tutto simili a quella praticata nei periodi colonialisti e neo colonialisti . Le persone, ex schiavi o ex *maitres*, che entrano in contatto con l'associazione possono diventare a loro volta, attivisti. Ecco che il riscatto è allora completo: finalmente trovano un posto nella comunità, rappresentano e sono rappresentati, lavorando fianco a fianco. Ogni etnia è rappresentata e lavora utilizzando le sue competenze e specificità, in modo paritario, tutte le caste insieme, un illuminante esempio di promozione e effettività dei diritti culturali.

Mi spingo oltre e provo a entrare un po' più nello specifico del problema. Cerco dunque spiegazioni sulle origini della schiavitù in Mauritania e sulle giustificazioni legali e Maurali che una società può darsi per perpetrare una tale patologia culturale nel ventunesimo secolo. È come aprire la diga a un fiume in piena, H. potrebbe parlare per giorni. Ascolto provando a non perdere una parola, cosciente che in momenti come questi, un registratore che ho scelto di non usare, sarebbe davvero utile.

“è soprattutto la mancanza di un discorso religioso che permette il perpetrarsi delle pratiche schiaviste, perché, gli imam stessi sono degli schiavisti e degli opportunisti”” le pratiche schiaviste esistevano già da molto prima dell'arrivo dell'islam, sono quindi estremamente radicate nella cultura di tutte le etnie mauritane e non solo.. in effetti.... OVUNQUE, IN QUALUNQUE POSTO AL MONDO, QUALCUNO SFRUTTA QUALCUN ALTRO...”.

La schiavitù è un problema di tutti e tutti hanno il diritto di combattere per la sua scomparsa. Secondo H quindi non è una lotta ad esclusivo appannaggio degli schiavi, perché anche le famiglie schiaviste che si ribellano a questa pratica perdono i legami sociali e affrontano la solitudine e l'emarginazione dalla comunità e soprattutto

“ se non si cambia anche la loro mentalità la lotta è persa, la società non sarà mai pronta a voltare pagina”

Per questo, quando è possibile, l'associazione prova a mantenere i contatti anche con gli ex *maitres*. Alcune militanti infatti provengono proprio da queste famiglie e secondo H. alcuni ex schiavi mantengono buoni rapporti con i padroni. Mi racconta di un caso in cui una ex maitre ha pagato un'operazione costosa in Marocco per una sua ex schiava, e poi è diventata lei stessa attivista dell'associazione, sostenendo che era il minimo che le era concesso fare per provare a riparare il male fatto da lei e dalla sua famiglia a degli altri esseri umani. H. però non è tenera nemmeno con il movimento attivista mauritano del quale fa parte ed è, direi, fondatrice Morale:

“ tutti vogliono singolarizzare la loro lotta e guadagnare prestigio e soldi grazie alla comunità internazionale”

invece, sostiene lei, le risorse necessarie per il cambiamento sono già all'interno del paese, sono capitale umano e capitale economico insieme. Ecco che ancora una volta questa donna che parla a bassa voce, ma le cui parole toccano nel più profondo le coscienze, mi dimostra come discorsi sui diritti umani e sulle risorse comunitarie non siano discorsi occidentali o teorie esposte nelle università, ma il pane quotidiano di chi, di fronte a un'ingiustizia, parte dal dialogo e dall'ascolto per trovare la soluzione migliore. Lei è militante da vent'anni e fa della denuncia e della verità le sue armi e la sua

forza. È un personaggio scomodo perché quando arriva da qualche parte, sia per una visita informale che per un discorso ufficiale, tutti sanno chi è e che cosa dirà, quindi nascondono i loro schiavi o si alzano e se ne vanno. Mi racconta di una volta in cui lei e B. sono stati invitati da una radio pubblica per parlare del problema della schiavitù ma quando uno degli ospiti, che era il rappresentante del governo per i diritti umani, ha saputo della loro presenza ha disdetto la sua partecipazione e invitato la radio a cancellare l'intera trasmissione. H. denuncia un tabù cruciale per la sua società e non si ferma neanche davanti ai più potenti del paese.

Riportiamo la nostra attenzione sulla questione delicata della religione ed ecco che H. mi spiega senza mezzi termini che i religiosi hanno un potere fortissimo, essi alimentano con ipocrisia la confusione che c'è tra religione e tradizione ed interpretano il corano come fa più comodo ai loro interessi, per mantenere i privilegi che si sono creati nei secoli.

“approfittano coscientemente dell'accondiscendenza dei maitres e dell'ignoranza degli schiavi”

Per H. le diverse etnie affrontano il problema della legittimazione della schiavitù in modi diversi, che però portano sostanzialmente allo stesso effetto di permanenza della pratica. I mori utilizzano l'escamotage del negare l'evidenza e del non parlarne, nonostante ormai, anche nella loro comunità la pratica stia poco a poco diminuendo, grazie alla legge attuale, quella del 2007, spinta fortemente da H e dalla sua associazione. Certo, è solo l'inizio, H. ci tiene a sottolineare che quello che manca ora, dopo la legge, è una giurisprudenza, ovvero dei casi di condanna di *maitres* ai quali appellarsi come precedenti. Anche i casi più eclatanti infatti, quelli che fanno eco anche nei media, non arrivano mai ad essere discussi in tribunale, perché le parti trovano prima un accordo che, sistematicamente è a favore dei *maitres*. H. mi racconta di un caso che aveva così scosso l'opinione pubblica che la polizia era andata a prelevare la ragazza e sua figlia entrambe schiave presso una

famiglia di Nouackchott. Ma quello che in concreto era stato fatto dopo era stato solo donare loro sei capre, che appartenevano al padrone, e poi lasciarle presso un'altra famiglia che avrebbe dovuto occuparsi di loro. Il risultato era stato che dopo meno di un mese, un parente del *maitres* si è presentato presso questa famiglia reclamando la madre e la bambina che furono restituite al precedente padrone. Il problema quindi, anche se riconosciuto a livello nazionale, non trova applicazione pratica, per mancanza di volontà politica. Secondo H ci vorrebbero degli avvocati che abbiano una formazione specifica sull'argomento, magari ex schiavi o ex *maitres*, capaci di affrontare i casi da tutte le angolazioni.

I Sonninkè invece nascondono così bene l'uso della pratica schiavista che, ad una inesperta osservazione, potrebbe sembrare che il fenomeno presso questa comunità sia ormai estinto. Per le etnie negro-africane, mi racconta H. il vero problema è nella redistribuzione delle terre. La Mauritania è quasi prevalentemente desertica al nord, dove infatti i Mauri si dedicano alla pastorizia, sfruttando gli schiavi come pastori e guardiani. Al sud invece ci sono terre coltivabili che appartengono alle caste nobili, che vengono abitate e coltivate da famiglie di casta schiava. Secondo H è la legge demaniale promulgata negli anni sessanta che permette queste forti disuguaglianze e che andrebbe quindi cambiata.

“ certo il problema è estremamente complesso e stratificato nella comunità e non basterebbe una nuova legge per risolverlo.. tanto più che nessuno rispetta nemmeno il codice che è in vigore attualmente”

Per i Sonninkè e i Peul esiste poi la questione spinosa dell'eredità, che, per le donne, è uno svantaggio che va al di là delle pratiche schiaviste. Esse infatti non possono ereditare, neanche quelle appartenenti alle caste più elevate e così, quando restano vedove o orfane, sono costrette ad andare a servire in casa di parenti per potersi mantenere.

La schiavitù, aggiunge ancora H. con trasporto, si tramanda per via materna: è la donna che genera schiavi e quindi oggi si arriva anche

al paradosso in cui i *maitres*, soprattutto Mauri, abituati in passato a possedere anche duecento schiavi, affrancano gli schiavi maschi, figli delle schiave, all'età di dodici o tredici anni, quando diventano più difficili da gestire perché costano di più o perché manifestano atteggiamenti ribelli. Essi vengono allora liberati e cacciati mentre le famiglie tengono presso di loro le figlie femmine.. capaci, di generare altri schiavi:

“nella schiavitù tradizionale per discendenza il padre non ha alcuna autorità sui figli, è sempre il padrone della madre che esercita la tutela e, di fatto, il controllo, su di loro”

Se uno schiavo trova la forza e l'opportunità di scappare, o viene affrancato, si ritrova solo, la famiglia resta alle dipendenze del *maitres* e lui deve affrontare un mondo a lui ostile senza legami che lo supportino. Ecco allora che accade, racconta H., che gruppi di ex schiavi maschi si riuniscano in villaggi poco lontano dalla comunità di *maitres* da cui provengono, vivendo di espedienti ed in condizioni disumane. Inoltre molto spesso arrivano i padroni che pretendono di appropriarsi dei loro pochi beni faticosamente ottenuti.

“Figli che nascono da due schiavi appartenenti a due diversi maitres, appartengono al padrone della donna. Gli schiavi non hanno proprietà e alla loro morte i loro unici averi, ovvero i figli, vanno al padrone della donna o, nel caso in cui muoia il padrone, al padrone del padre. Gli schiavi vengono sparpagliati per il paese e ci sono casi in cui si sposano tra madri e figli o tra fratelli, non sapendo di essere parenti. Non hanno diritto al domicilio e vivono con gli animali nelle stalle o all'aperto. Non hanno naturalmente diritto al congedo se stanno male o se partoriscono o se perdono un familiare. La famiglia dei maitres dà il nome alla famiglia di schiavi, cosicché, anche a distanza di generazioni, la società sa chi sei e da dove vieni...”

“oggi magari è più raro che si venda una persona, ma quello che resta, radicato e spietato, è il disprezzo e l'esclusione, che è ancora

peggio perché non permette via di uscita e non permette di vivere in modo degno”.

“non credono essi stessi di essere liberi... come mai potrei convincerli io?”

“ i bambini non sono seguiti e non sanno che cosa sia una famiglia.. spesso la loro condanna è vivere una vita di solitudine”.

“molti schiavi, dopo aver provato la “libertà” tornano dal maitre perché non possono affrontare la vita da soli in una società che non conoscono e che li disprezza anche solo per il nome che portano. Conoscono la loro ex vita.. e hanno l'impressione che sia la scelta meno dolorosa...”

Con queste parole e il breve racconto che riporto di seguito, si concludono i miei incontri con H. Non avrei potuto iniziare il mio viaggio “dentro” la Mauritania con guida più esperta e appassionata.

Durante le inondazioni del 2004 lo Stato si è rifiutato di portare aiuto a quattrocento famiglie di schiavi vittime dei disastri provocati dalle piogge torrenziali. Sono stati giudicati sacrificabili. Senza l'aiuto delle ONG che lavorano in rete con quella di H. quelle quattrocento famiglie ora sarebbero morte nel silenzio di un Governo che non riconosce il diritto universale alla vita.

6.2. (B):

Lo stesso giorno del mio primo incontro con H. ho l'onore di conoscere anche il suo più leale alleato nonché migliore amico, il quasi leggendario B. Perché leggendario? B. è l'emblema della lotta alla schiavitù per chiunque si affacci al mondo mauritano magari utilizzando internet. B. ha fondato la più antica e famosa ONG mauritana, praticamente interamente formata da ex schiavi mori,

gli Haratine. L'idea di incontrarlo mi metteva un po' di soggezione, anche perché, arrivata a Nouackchott da meno di una settimana, non era passato giorno, senza che qualcuno in qualche discorso, pronunciasse il suo nome. Una volta entrata nel grande salone di casa sua, che è anche la sede dell'associazione mi sono tolta le scarpe e mi sono accomodata su morbidi cuscini bordeaux appoggiati al pavimento. Mentre sorseggiavo il settimo tè della giornata guardavo la foto di Obama incorniciata alla parete, sentivo la mia curiosità crescere. Mi permetto una breve parentesi proprio sulla foto di Obama. Non era la prima volta che vedevo il suo volto appeso a un muro di una casa mauritana. Anche nella sede dell'associazione di H. c'era una foto uguale e, quando ci siamo sedute alla scrivania per iniziare la nostra chiacchierata H aveva tra le mani il libro appena uscito in America del presidente americano. Mi ha colpito vedere un pezzo di Stati Uniti in Africa. Tuttavia chi meglio di un presidente nero può ispirare la lotta verso l'emancipazione di un popolo? Chi meglio di lui può incarnare il cambiamento contagiando anche una società che sembra immutata nelle sue tradizioni. Mentre mi concentravo su questi pensieri, ecco che entra B. Si scusa per l'attesa e mi spiega che il ritardo era dovuto all'aereo che lo riportava in Mauritania dal Senegal. Eccolo, lì davanti a me. Un uomo imponente con i capelli e la barba brizzolata, talmente scuro di pelle da dover aspettare un sorriso (che non si è fatto attendere molto) per poter comprendere la sua espressione. Mi porge entrambe le mani, che escono grandi e decise dalle maniche bianche e larghe della veste tradizionale che indossa. " Benvenuta Valentina, sono B". Ci presentiamo e io gli spiego in breve, ma senza tralasciare i particolari importanti, che cosa sono venuta a fare in Mauritania, e l'argomento della mia ricerca. Mi ascolta interessato e poi congiungendo le mani, con un movimento quasi ipnotico mi dice:

“ uno è libero quando non sente più l'esigenza di nascondersi!”

Lo guardo con gli occhi che brillano per la curiosità di saperne di più, con il desiderio che inizi a parlare e, come H. prima di lui, mi guidi sapientemente nei misteri della società Mauritana. La conversazione entra immediatamente nel vivo, mi rendo conto che siamo sulla stessa lunghezza d'onda. Senza avergli fornito molti ragguagli sul mio lavoro fin dalle prime parole tuttavia capisco che ha subito centrato il problema :

“uno schiavo è come una donna violentata. Lei è vittima innocente, ma nella sua testa si insinua l'assillante dubbio, che poi si fa certezza, per aiutarla a dare una spiegazione all'irrazionalità di quello che le è accaduto, che in parte sia anche colpa sua, che si meriti quello che le è stato fatto e si vergogni di raccontarlo, per paura di essere giudicata o rifiutata”.

“Agli schiavi liberati accade, troppo spesso la stessa sorte, si isolano e si nascondono, si vergognano di chi sono e di dove provengono. Cercano di confondersi tra la folla, ma non ci riescono perché il pregiudizio che portano con loro, su di loro, rende i loro movimenti e le loro parole insicure e umili, hanno un marchio inciso nella testa che sotterra inesorabile la loro identità”

B. è un ex schiavo di etnia Haratine. È stato liberato quando era giovane e ha dovuto lasciare la sua famiglia alla quale non è toccata la stessa sorte. Non si dilunga molto a parlare di sé, mi dice che la sua storia è uguale a quella di tanti altri, non è speciale e per questo non vale la pena di usare il tempo che abbiamo a disposizione per parlare di lui. Per un istante temo che non sia a suo agio, ma subito capisco che non è quello il punto. Ha raccontato la sua storia così tante volte che la mia presenza e le mie domande non hanno il potere di imbarazzarlo o turbarlo, è solo perché ha talmente tante cose da dirmi, talmente tanti pensieri da condividere che ha fretta di arrivare al nocciolo della questione.

Proseguiamo il nostro viaggio verso una più profonda comprensione di un fenomeno tanto aberrante parlando in generale della società

mauritana. Mi accorgo che per B. la suddivisione in tante etnie che caratterizzano la società mauritana non sembrano essere rilevanti. Mi dice infatti che a prescindere dall'essere bianco, nero, mulatto, Mauro o Negro Africano, il problema è che i sentimenti che dominano il suo paese sono

“ la duplicità, l'ipocrisia, l'invidia e il disprezzo che serve a giustificare tutti gli altri”

I Peul e i Mauri sono società con un'organizzazione sociale ed economica di stampo feudale e per questo basate sullo sfruttamento degli schiavi, è così da prima dell'islam e le cose non sono ancora cambiate. I rappresentanti di queste etnie provano a nascondere agli occhi esterni il problema, ma i risultati sono scarsi. Ci vuole quindi un approccio a trecentosessanta gradi , un approccio che tenga conto della complessità del fenomeno. L'aspetto più preoccupante è il fatto che , a volte, le stesse comunità di schiavi anziché combattere la schiavitù unendosi, tendano, paradossalmente a “castizzare” il fenomeno. Una sorta di gerarchia non solo definita dal livello di esistenza o trattamento subito , ma anche dalle diverse etnie degli schiavi stessi. Una situazione odiosa che contribuisce a mistificare e a nascondere l'esistenza del fenomeno. Come dire se esso è accettato e addirittura strutturato dagli schiavi stessi perché i *maitres* o le istituzioni i cui rappresentanti non è raro siano anche *maitres*, dovrebbero preoccuparsi di debellarlo, rinunciando ai loro privilegi. Occorre dunque un lavoro profondo su almeno tre livelli : **macro** intervenendo con informazioni ed iniziative sul piano internazionale; **meso**: denunciando e smascherando le iniziative legislative spesso demagogiche delle istituzioni nazionali e **micro** lavorando con l'educazione , l'informazione e il sostegno alle comunità locali di schiavi ma anche agendo su quelle dei *maitres*. Il mio interlocutore è ben conscio di questa complessità e lo dimostra quando afferma che:

“ la democrazia e i diritti umani occidentali qui li accettiamo e diciamo di averli capiti solo perché ci portano i soldi della comunità internazionale, ma non abbiamo fatto nostri questi concetti. Noi preferiamo il “pane alla democrazia” è questo lo slogan populista con il quale i nostri governanti tengono buona la popolazione. I democratici perdono le elezioni perché non propongono niente di concreto ma sanno di dover lavorare per un’educazione a lungo termine”.

B prosegue dicendo che il popolo mauritano è refrattario, che la loro abitudine è l’ineguaglianza.

“ anche qui a casa mia non c’è uguaglianza, io sono il capo e decido”

Ecco come secondo lui nascono nuove caste, alimentate dall’ineguaglianza. Gli Haratine liberati cominciano, anche grazie al lavoro di ONG come la sua, a prendere coscienza dei loro diritti, non solo quelli umani più generali, ma anche e particolarmente quelli culturali. Oggi è più facile che un’ex schiavo si dichiari fiero di quello che è, proprio in contrapposizione con secoli di deculturizzazione ad opera dei *maitres* e della comunità. Si dichiara fiero di appartenere all’etnia Haratine e vada orgoglioso della lingua che parla, delle canzoni che canta, degli usi e costumi che lo identificano. Ecco quindi che se, da una parte un intero popolo sta finalmente ottenendo il riconoscimento di cui ha diritto, per raggiungere una vera e solida coesione sociale del paese ci vorrà ancora del tempo perché questo stesso popolo è costretto a fondare la sua identità in contrapposizione a quella di chi, per secoli e secoli, lo ha ridotto in schiavitù.

Anche B. , come ha fatto H. affronta il tema della religione islamica e denuncia , ancora una volta senza mezze misure, il contributo che una interpretazione , manifestamente fuorviante, dei precetti e dei dogmi di questa fede hanno dato all’ affermarsi e al consolidarsi delle pratiche schiaviste in Mauritana. B. precisa infatti che l’Islam ammette di avere schiavi ma solo se catturati durante una guerra

santa e comunque solo fino al momento della loro eventuale conversione. Visto che di guerre sante non ve ne sono state più da secoli, appare evidente la strumentalizzazione antistorica di questa interpretazione. Per questo B: afferma che:

“ sono solo gli Imam e i Souleman (coloro che hanno il compito di interpretare il corano) che possono veramente convincere gli Haratine che la condizione di schiavi non è qualcosa di voluto dalla religione. Noi possiamo solo denunciare la situazione e fare sensibilizzazione con la classe medio alta”

“ per lo schiavo il vero problema è la religione, più di quello che pensano gli altri”. “essere in pace con la religione, questa è la vera chiave per NOI schiavi”.

Secondo B. esistono due diversi modi di portare avanti la lotta contro la schiavitù : la rivolta o il percorso più lungo e difficile della convinzione e del dialogo. La prima strada è stata teorizzata e perseguita da un ex collaboratore di B meno disposto al dialogo ed alla mediazione con i *maitres* e non ha funzionato. Per praticare la via del dialogo occorre trovare dei religiosi che siano disposti, in pubblico (perché nel privato molti già lo fanno) a dichiarare che, come già detto, la schiavitù è una pratica che non appartiene all'islam.

“ l'islam è una religione ugualitaria, va incontro alle persone e non è fatta per sfruttarle! Anzi, fondamentale ricordare che la schiavitù esisteva ben prima dell'arrivo dell'islam”

Occorre dunque cercare referenze religiose nuove, al di fuori del Malikismo tra le tante esistenti. Secondo B. basterebbe rivolgere lo sguardo verso le altre tre interpretazioni del corano che sono ufficiali nel mondo islamico, e cercare li argomentazioni culturali e religiose che permettano di superare l'impasse in cui si trova attualmente la religione islamica mauritana. Il problema ha un

risolto anche di tipo politico. I religiosi infatti sono legati a doppio filo con il governo e lavorano con lui per mantenere i privilegi che hanno conquistato usurpando la libertà alla maggioranza della popolazione. La Mauritania sembra essere il fulcro centrale del permanere di questa patologia culturale, che tuttavia, mi dice B., ha ancora strascichi in tutta la sub regione.

“ gli imam devi averli dalla tua parte, è rischioso attaccarli frontalmente perché altrimenti, mentre noi facciamo sensibilizzazione nei villaggi, loro mandano qualcuno di fidato a dire che quello che diciamo noi sono menzogne.... E vincono sempre loro!”.

“I marabù sono pieni di schiavi, i fedeli versano a loro la zaqat¹²² e questi la usano per una minima parte di popolazione e usano la loro influenza per mantenere gli schiavi nell'ignoranza. (...) “ il corano invece dice di usare la zaqat per aiutare il parente prossimo più povero”

B. è convinto che sarebbe importante trovare giovani marabù disposti ad allearsi alla loro causa. Anche se, come più volte ribadito, il fenomeno della schiavitù in Mauritania è pre-esistente all'affermarsi dell'Islam esso è connaturato ad una tradizione di società strutturata in caste dove le più alte disprezzano le infime. La strumentalizzazione del Corano dunque ha rafforzato ma non generato la schiavitù in Mauritania. A questo proposito B. afferma che:

“ sono i leaders comunitari e soprattutto gli anziani che mantengono la comunità chiusa e sorda ai cambiamenti”

Ecco ancora una volta apparire evidente la complessità del fenomeno dove entrano in gioco tutti i legami possibili: quelli sociali,

¹²²Elemosina rituale: è il terzo pilastro dell'Islam e fra i più importanti doveri religiosi, l'imposta o *zakat* è, in un certo modo, il debito verso Dio che il musulmano deve saldare per ciò che Egli gli ha dato: in questo modo ci si purifica (*za-ka-ha*) e si rende legale tutto quello che si possiede.

quelli di genere e quelli religiosi, formando un tessuto connettivo così intricato e fitto da apparire impermeabile al cambiamento.

In alcuni villaggi e cittadine della Mauritania esiste ancora la schiavitù dura e pura, proprio come quella che esisteva nelle colonie occidentali nel settecento. Persone che vivono una vita di soprusi e di umiliazioni quotidiane in nome di una religione e di una tradizione che viene costantemente manipolata e strumentalizzata dai loro *maitres*. In queste situazioni, paradossalmente, accade un fenomeno che sorprende ancora lo stesso B. e che così descrive:

“ la schiavitù in certe circostanze è più visibile, gli schiavi quindi non si nascondono, tutti sanno chi sono e che cosa fanno e questo, per quanto orribile, non li destabilizza come la libertà affrontata da soli” ... sono forse più liberi di quelli liberati che però passano la vita nella vergogna?

“ hartani non vuol dire schiavo nella nostra lingua, ma i maitres hanno fatto divenire queste due parole sinonimi per creare disprezzo per una intera comunità di persone”.

Alla mia domanda se esistano differenze nel vissuto “da schiavo” di persone appartenenti a etnie diverse B. mi risponde dicendo che secondo lui per esempio i Sonninkè sono più chiusi e mantengono la divisione in caste anche se emigrano all'estero, mentre, sa di casi di persone Hartani nate all'estero, per esempio in Senegal, e non hanno mai vissuto in Mauritania, se vengono nel paese non sentono lo sguardo razzista su di loro.

“ lavorano e il lavoro dà loro emancipazione”

Aggiunge però poi, con una nota di malinconia, che ci sono Hartani che sono emigrati all'estero dove hanno vissuto anche per trent'anni che quando rientrano in patria non vanno a cercare i membri della loro famiglia, bensì i loro anziani ex maitres!

“ per combattere alla radice il problema occorre una vasta e pervasiva opera di coscientizzazione della popolazione, un ritrovato rispetto per una cultura, quella Haratine, disprezzata per secoli”

“ le persone sono libere quando possono trasmettere sentimenti di fierezza e dignità ai propri figli”

“Agli schiavi questo non è concesso, anzi sono indottrinati fin da molto piccoli a disprezzarsi e vergognarsi di loro stessi ed ad accettare il loro destino senza ribellarsi”

B sospira, aggiungendo che arrivano a un tale grado di manipolazioni delle menti delle persone, che capita che la figlia di una schiava, avuta però con il *maitres*, può arrivare a ripudiare la madre perché nera, mentre lei è mulatta. Se una schiava ha un figlio maschio dal maitre esso ha diritto di proprietà su eventuali fratelli maschi avuti da altro padre.

“ è tua madre che ti educa ad essere schiavo e a non avere fiducia in te stesso e nella tua umanità”

Parliamo poi del delicato problema dell'affrancamento:

“ l'affrancamento è un atto di gestione sociale della schiavitù” . E' quindi una misura cautelare per evitare l'esplosione sociale del problema. Gli ex schiavi, sono ancora socialmente più deboli degli schiavi stessi perché non appartengono più a nessuna comunità o famiglia. I negro- africani liberati si castizzano tra loro e quindi esclusi, si escludono a loro volta perché la schiavitù non è messa in discussione dalla società e quindi per loro non c'è posto, non esiste un posto libero per loro nella stratificazione attuale della società”

Occorre quindi decostruire l'intero sistema.

B: *“ sono convinto però che questo fenomeno prima o poi si estinguerà”*

Intervistatrice: *che cosa ti dà questa certezza?*

B. : *la storia insegna che tutti, prima o poi, vogliono la libertà e prima o poi ci si ribella, disposti a tutto per ottenerla”.*

“ gli Haratine della capitale hanno una forza economica incredibile, solo che non lo sanno, non sono in comunicazione tra loro perché anziché cercarsi si nascondono”.

6.3. (K):

Per la mia terza intervista mi reco dalla parte opposta della città di Nouackchott, in un quartiere periferico che confina con il deserto per incontrare K. Con me c'è Johanne Bouchard la rappresentante dell'IIEDH per il progetto sulla contro argomentazione culturale per combattere la schiavitù. Il tassista che ci accompagna ci impiega un po' a trovare la strada per arrivare alla piccola sede della ONG "exclus" di cui. K. è direttrice e fondatrice. Alla fine, dopo una serie di giri a vuoto, si rassegna a chiedere informazioni ad un passante. Mi accorgo subito dell'importanza che l'ONG deve avere sul territorio perché il signore distinto a cui il tassista si è rivolto conosce perfettamente l'associazione e indica con dovizia di particolari la strada per trovarla. La nostra meta è ubicata tra due grandi capannoni, uno di un enorme magazzino di cipolle e l'altro di una fabbrica chiusa, che un tempo produceva scatole di plastica. Il tassista, riferendosi proprio alla fabbrica dismessa, ci racconta che la Mauritania sta vivendo da anni una profonda crisi economica che ha praticamente paralizzato la produzione e che quella che un tempo era l'operosa zona industriale, è diventata una baraccopoli dove centinaia di persone (tutti Haratine) vivono in tende di fortuna, senza acqua né tanto meno servizi, in attesa che le fabbriche riaprano e ricomincino ad assumere. A pochi metri dalla nostra destinazione notiamo una piccola folla di persone che aspetta

davanti a un cancello di un magazzino: sono operai a giornata ci spiega ancora il tassista. Le poche fabbriche che ancora non hanno chiuso definitivamente non hanno tuttavia i mezzi economici per assumere le persone stabilmente, così, le mattine che la fabbrica funziona, chiunque voglia guadagnarsi una giornata di lavoro si ammassa fuori dalle porte nella speranza di poter passare il cancello per guadagnare qualcosa almeno quel giorno. Al nostro arrivo all'associazione veniamo accolti dalla dolce cantilena dei bambini che, al piano terra del piccolo edificio bianco sono impegnati nell'apprendimento del corano. K. ci attende all'ingresso e ci invita a fare prima di tutto un piccolo tour della scuola coranica che ha aperto grazie alle sovvenzioni della ONG. I piccoli alunni sono quasi tutti seduti in terra, mancano i banchi per tutti, ma l'atmosfera che si respira è comunque quella di una scuola apprezzata e funzionale. I bambini hanno tutti dei visini allegri e sembrano attenti alle lezioni. Alcuni di loro sono impegnati ad imparare le *sure* del Corano a memoria, altri invece la grammatica araba e altri ancora quella francese.

K è una donna completamente diversa da H. Un' imponente signora di mezza età, negro-africana, vestita con un appariscente e coloratissimo abito confezionato con i tessuti tradizionali dell'Africa nera. Parla un francese velocissimo e con un tono di voce così alto da essere sentito anche da chi sta in un'altra stanza. Saliamo al piano di sopra e K. ci guida nel suo ufficio, situato in fondo alla casa e facilmente identificabile grazie ad una grossa scritta in compensato appesa alla porta con scritto: *Directrice*.

Il nome stesso dell'associazione mi suggerisce che durante questa intervista osserverò il mondo mauritano con occhi diversi da quelli con i quali sono stata accompagnata fino ad oggi. Le due associazioni che ho imparato a conoscere fin qui, quella di H. e quella di B. fanno dell'attivismo contro la schiavitù il loro oggetto di lavoro principale, ogni discorso sulle ineguaglianze tra le persone è costruito intorno al tema della schiavitù ed ogni violazione dei diritti umani di cui sono vittime le persone, con le quali e per le quali, lavorano è riconducibile al problema dello sfruttamento che i

maitres fanno dei loro schiavi. Non accade la stessa cosa con K. Il nome della sua ONG è dedicato agli “esclusi”. Provo a chiederle se gli esclusi di cui parla sono appunto gli schiavi:

intervistatrice: mi ha colpito molto il nome della ONG mi sembra che vada diretto al punto.. gli *exclus*.. sono dunque gli schiavi?

K. : *cara, la società mauritana è ineguale e ci sono persone i cui diritti umani vengono costantemente violati, ma io non faccio differenza tra persone povere e schiavi, le variabili di cui teniamo conto noi è la vulnerabilità, la povertà e l'ignoranza.*

Provo a capire meglio...

Intervistatrice: ma queste non sono appunto le condizioni in cui versano gli schiavi, sia quelli che vivono ancora presso i *maitres* sia quelli che sono stati liberati?

K.: *si certo, nella maggioranza dei casi le persone che hanno bisogno di un sostegno sono Haratine, ma questa non è per forza la regola... le faccio un esempio per farle comprendere meglio quello di cui parlo: oggi esistono maitres mori che chiedono la carità per la strada.. e sono gli stessi maitres che hanno ereditato magari centocinquanta schiavi dalla famiglia.. ma non hanno di che sfamare nessuno perché ormai la famiglia è caduta in disgrazia a causa della siccità.. sono morti tutti i cammelli e non hanno più niente.*

Intervistatrice: capisco.. quindi voi non fate distinzione, aiutate tutti coloro che hanno bisogno..

K. : *aiutiamo tutti quelli che possiamo.. sono tutti schiavi.. schiavi della povertà...*

Ecco che si apre un punto di vista interessante e al quale fino a quel momento non avevo pensato: la schiavitù mauritana è

speciale? Specifica? Unica nel mondo? Oppure tutti coloro che vivono in condizioni di estrema povertà, senza una casa, un lavoro, senza la possibilità di sfamare e mandare a scuola i propri figli sono schiavi?

Improvvisamente mi trovo davanti ad una nuova domanda.. ascolto K. con attenzione ed appunto sul mio quaderno, margine, di aggiungere questa riflessione alle mie domande: che cosa rende diversa la Mauritania dagli altri paesi del mondo che, dalle agenzie internazionali di cooperazione sono definiti poveri perché la loro popolazione vive con meno di un dollaro al giorno?

Per comprendere meglio e addentrarmi di più nel pensiero di K. provo a fare un passo indietro e le chiedo di parlarmi di lei e della sua associazione.

K mi racconta con fierezza di essere di sangue misto, il nonno era Mauro ed aveva sposato una donna di casta nobile dell'etnia Peul, mentre la madre è l'equivalente di una *forgeron*¹²³, ma di etnia Sonninkè.

*“ io sono un perfetto mix mauritano e ne sono molto orgogliosa. Siamo tutti uguali, Mauri, neri, schiavi e non e io detesto le categorie. **Io sono una persona, non una categoria**”*

Non posso fare a meno di domandarmi se tutta l'intensità con cui pronuncia queste parole derivi davvero dalla consapevolezza di quello che dice.. o da una lotta interna per convincersi che è davvero così, in una società che le rimanda continuamente segnali opposti. Mi racconta di suo marito, un funzionario della Fao che viaggia spesso per lavoro e quindi non può sempre essere presente al suo fianco nella sua battaglia ma che è molto fiero di lei, dei risultati della ONG e che l'ha aiutata a trovare nuove attiviste soprattutto tra le mogli dei suoi colleghi o di ambasciatori.

L'ONG nasce nel 2004, la sede, allo stesso modo di quella di H. è una casa che appartiene alla sua famiglia.

¹²³ Casta dei fabbri, presente in tutte le etnie mauritane. Per i mori è una casta inferiore, quasi paragonabile a quella degli schiavi, mentre per le etnie negro africane è una casta nobile.

“ combattiamo le ineguaglianze, di qualunque genere esse siano”

Lavorano in rete con altre dieci ONG che si occupano come loro di migliorare le condizioni di vita della popolazione di Nouakchott. L'attività della ONG di K si concentra nel quartiere periferico in cui ci troviamo, in cui vivono circa 25.000 famiglie, per un totale di circa 200.000 persone. Per il 90% si tratta di Haratine scappati dai *maitres* dai villaggi del nord o del centro della Mauritania, ma ci sono anche “ poveri” di etnia Peul, Sonninkè e Wolof. Si occupano dello sviluppo della persona e della comunità: attività di formazione, di sensibilizzazione ai temi dell'educazione sanitaria e alimentare, di scolarizzazione coranica, creano opportunità economiche grazie alle AGR (attività generatrici di reddito), una forma embrionale di micro-credito. Lo scopo, mi dice K. è quello di riattivare le connessioni della comunità, di sviluppare fiducia e legami sociali.

“ le giovani che lavorano con noi, imparando a cucire e a fare le parrucchiere si sentono più libere perché guadagnano del loro lavoro e hanno imparato a tenere il denaro per loro, senza più darlo ai loro ex maitres”

K: questo posto e i suoi abitanti vengono chiamati e si chiamano loro stessi : kaba, che vuol dire spazzatura.

Intervistatrice: spazzatura?

K. si, spazzatura

Intervistatrice: forse non ho ben compreso , lei intende dire che le persone che non abitano qui e parlano di questo posto lo chiamano così ma non anche quelle che ci abitano?

K. no no, ha ben compreso intendo proprio dire quello. Se lei va per strada e chiede alla persone dove vivono, le persone le risponderanno che questo posto si chiama spazzatura.

Intervistatrice: ok.. ma loro non dicono di essere spazzatura

K.: cara, questa cosa vedo che ti sconvolge.. ma mi dispiace, è proprio così, se chiedi loro chi sono, loro ti rispondono che sono kaba.. spazzatura...

Mi assale una sensazione di nausea che mi paralizza, mi intestardisco, do la colpa al mio francese che non funziona, non ci voglio credere... arrivo a considerare l'idea che si possa chiamare il posto in cui si vive, soprattutto se effettivamente è una discarica a cielo aperto, una spazzatura.. ma accettare che qualcuno consideri se stesso alla stregua dei rifiuti ..questo fa davvero male. K. mi vede sconvolta e decide per una terapia d'urto. Mi chiede se per me è un problema continuare l'intervista in giro per le strade,

“ non preoccuparti, usiamo la mia macchina, fa troppo caldo per camminare”.

La seguo ancora un po' inebetita e salgo in macchina cercando di tranquillizzarmi pensando che non è la prima volta che vado in una baraccopoli. Ho lavorato per anni nelle baraccopoli del Kenya e a Cité Soleil ad Haiti, questa non dovrebbe essere peggiore. .. allora perché non riesco a mandare indietro la nausea? Perché improvvisamente l'idea di incontrare le persone, parlare con loro, mi terrorizza?

K. guida con disinvoltura la sua macchinina verde tra le dune che costeggiano la strada fatiscente che stiamo percorrendo. Alla nostra destra e alla nostra sinistra.. spazzatura. L'odore è terribile. Il problema non sono tanto i rifiuti in sé, si tratta più che altro di plastica e rottami (quando non si ha niente da mangiare è difficile produrre rifiuti organici), quanto invece le decine di carcasse di

animali, soprattutto asini, che giacciono rigide sotto il sole del deserto di mezzogiorno.

Non chiedo spiegazioni a K. Parlare in quel momento mi sembra uno sforzo troppo grande.

Fermiamo la macchina all'ingresso di un grosso cortile tra due edifici pericolanti. Nel cortile sono ammassate disordinatamente una ventina di grosse tende nere, fatte di stracci e teli di plastica della spazzatura. Fanno capolino da sotto le tende un gruppo di bambini, seguiti dalle madri e dalle sorelle maggiori.

Prima di scendere mi accorgo di cosa c'è che non va in me, mi accorgo del perché mi sento estremamente fuori posto. Non sono lì come amica o collega delle persone che sto per incontrare, non sono lì per la quotidiana riunione di staff con i miei colleghi, non sono neanche lì per il dopo-scuola con i bambini, non sono lì per portare notizie a una famiglia del loro bambino che abbiamo ritrovato tra i bambini di strada e neppure per recapitare la lettera di un figlio carcerato a una mamma che aspetta notizie. Le persone che sono davanti a me, fuori dalla macchina non mi conoscono, vedono solo una ragazza bianca con un quaderno in mano. Non ha senso. Io non ho senso lì.

Il problema non è fare domande. Durante i miei anni di lavoro nella cooperazione internazionale ho appagato la mia curiosità inondando letteralmente di domande le persone che mi circondavano, ma il tutto era avvenuto in modo naturale, con il tempo, imparando a conoscersi reciprocamente, nella lingua del posto, rispondendo a mia volta a mille domande su casa mia, la mia famiglia, il mio mondo.

Decido dunque di non fare domande, mi siederò all'ombra di una tenda e ascolterò umilmente ciò che le donne mi faranno l'onore di raccontarmi, sperando che K. capisca il mio disagio e non mi chieda di intervistare nessuno.

K. capisce al volo e, un po' divertita dal mio improvviso mutismo si dimostra però un'alleata preziosa. Di ciò che è stato detto sotto quella tenda, riporto solo questo piccolo stralcio di discorso che credo stigmatizzi perfettamente le condizioni di vita in quel posto:

K.: *M. lei è Valentina, è venuta qui per conoscere il lavoro che facciamo con XXXXX (il nome dell'associazione), ti va di presentare te e la tua famiglia? Da dove venite?chi siete?*

M: (senza guardarmi negli occhi, ma scambiandosi timidi sorrisi con le altre donne) *mi chiamo M. questi sono i miei figli, non ricordo da dove vengo, sono qui da tanto, siamo tutti kaba...*

Kaba...

Ho di fronte a me la prova tangibile che ciò di cui ho studiato nei testi di Meyer-Bisch e di Sow esiste davvero? La de-culturizzazione è questo? Il profondo disprezzo dei diritti culturali, più ancora del diritto a nutrirsi è questo? La società in cui vivo mi ripete fino alla morte che non valgo niente, che non ho niente, che non so niente, che non ho niente di valore da trasmettere ai miei figli, che sono spazzatura.. e io finisco per crederci così tanto da arrivare a credere di essere davvero un rifiuto? Di non essere un essere umano? Torniamo in macchina e restiamo in silenzio per un po', fino che K. mi dice sospirando:

“ non hanno scelta, né speranza, questa è mancanza di libertà, i loro figli non hanno nemmeno la possibilità di andare alla scuola coranica... e senza un'educazione religiosa, come possono diventare dei bravi musulmani?”

Una volta rientrate e sedute al fresco del suo ufficio, continuiamo a parlare ancora per un po'. Provo a calarmi di nuovo nel ruolo della ricercatrice e ricomincio a fare domande. Parliamo di povertà perché capisco che è l'argomento che appassiona di più i suoi discorsi e infiamma la sua motivazione. Secondo K. nella povertà ci si dimentica della divisione in caste che impregna in generale qualunque interazione sociale mauritana e si diventa più solidali con tutti. Nella baraccopoli le varie etnie vivono mischiate e le attività quotidiane sono condivise.

Anche lei come H. e B. mi ricorda che la Mauritania è ricca di risorse, ma la ricchezza non è ridistribuita alla popolazione ma rimane in mano a pochi, anzi pochissimi.. e, dice, tutti mori.

K. punta tutto sull'educazione nel senso più ampio ed inclusivo del termine, dei bambini, ma anche e soprattutto degli adulti.

“ quello che vorrei, il mio obiettivo, è non dover più difendere i bambini dai loro stessi genitori che, per ignoranza e mancanza di mezzi, sono i loro primi sfruttatori, che li fanno lavorare o li mandano a servire presso le famiglie in città”.

“ esiste una legge in Mauritania contro il lavoro minorile, solo che, come la maggior parte delle leggi scomode, che intaccano lo status quo, non viene fatta rispettare. Noi di xxxx facciamo continue azioni di advocacy presso il governo perché le cose cambino.... ma le cose non cambiano.”

È frustrata e la capisco.

“ tra la gente c'è rassegnazione, non si aspettano niente, non si aspettano cambiamenti.. non hanno più nemmeno la libertà di sperare...”

Da sola, senza che le ponessi alcuna domanda K. Comincia a parlare della schiavitù, argomento rimasto fino ad ora sullo sfondo ma dal quale non si può prescindere:

“ anche se oggi in Mauritania ci sono più “sechelles” che schiavitù vera e propria, gli strascichi che secoli di pratiche hanno lasciato sono la povertà e l'ignoranza, altrettanto pericolose”.

“ nella tradizione religiosa gli schiavi devono essere trattati bene, devono vivere come vive il loro padrone, mangiare le stesse cose, dormire in un letto simile. Se sono figli del padrone alla sua morte possono anche ereditare .. c'è un emiro in Mauritania che è figlio di madre schiava.. ma ora, con la povertà estrema del paese, neanche

questa piccola consolazione spetta più agli schiavi, perché sono i maitres stessi a vivere di stenti.”

Intervistatrice: è una guerra tra poveri...

K. quando non hai niente, ti resta solo ciò che sei e se sei schiavo.. ti aggrappi almeno a questa certezza. Alcuni schiavi di mori, gli Haratine, restano fedeli ai loro maitres per tutta la vita, anche anni e anni dopo che se ne sono andati e andrebbero a morire battendosi contro altri schiavi come loro, anche solo per difendere l'onore dei loro maitres....

Intervistatrice: quindi anche se la legge dice che non sei più schiavo...

K.: la legge dice che gli schiavi possono lasciare le case dei maitres..ma cara, hai visto dove e come vivono gli schiavi che se ne sono andati.. ha senso? Perché scappare? Che se ne fanno della loro vita? Prima almeno erano schiavi, ora sono solo spazzatura...senza nessun ruolo nella società.

6.4. (M) SEGRETARIO DI K

Una delle cose più sorprendenti che ho riscontrato durante la mia esperienza in Mauritania è stata l'estrema disponibilità delle persone a parlare con me, anche senza preavviso. L'idea di intervistare M. mi è venuta mentre partecipavo a una riunione nella sede dell'associazione di H. a cui erano presenti, oltre me e J. (la referente per l'IIEDH del progetto sulla contro-argomentazione culturale contro la schiavitù) H. il professor Sow, alcuni attivisti della ONG stessa, tra cui, appunto, M. M. ci era già stato presentato in precedenza come il segretario- amministratore della ONG, il braccio destro di H., uno schiavo Hartani che è riuscito a liberarsi dal *maitres* una ventina di anni fa. Ad un certo punto della

riunione, H. ci ha proposto un tè e, prima che chiunque di noi potesse ringraziare, M. si era già alzato per andare a prepararlo. J. si è immediatamente proposta di andare ad aiutarlo, per non farlo sentire in obbligo di servirci, visto che avevamo appena appreso che M era un ex schiavo, e ci avevano più volte raccontato che uno schiavo, un ex schiavo o anche solo un discendente di una famiglia di schiavi, lo si riconosce dal fatto che quando si è tutti intorno a un tavolo e occorre prendere qualcosa che manca o, appunto, preparare un tè, senza nemmeno che venga chiesto, è lo schiavo che si alza. In quel frangente M. ha sorriso a J. e poi, per sollevarla dal disagio le ha detto:

“ per me è un piacere preparare il tè per le persone intorno a questo tavolo.. è un piacere perché non è un dovere, ma una mia scelta.”

Al termine della riunione ho chiesto a M. se aveva voglia di dedicarmi un po' del suo tempo per un' intervista. Ci diamo appuntamento un'ora dopo, nel suo ufficio.

H. mi chiede che cosa sto ricercando e mi domanda come possa essermi utile, visto che lui non ha studiato e non sa come si possa risolvere il problema della schiavitù nel suo paese. Lo rassicuro spiegandogli che non cerco risposte o soluzioni politiche, ma che invece mi interessa molto la sua storia e mi interessa sapere del lavoro che svolge per l'associazione.

“ ah.. bè, di questo possiamo parlare a lungo allora!”

Inizia così il suo racconto che, secondo lui, è simile al racconto di vita di molte persone in Mauritania. Viene da una famiglia di schiavi hartani a nord della capitale, ha sempre vissuto con i maitres che lo hanno sempre trattato con benevolenza, senza fargli mai mancare né cibo né un posto dove dormire. Il maitre lo ha anche mandato a scuola, almeno per il primo ciclo di studi.

Intervistatrice: viveva bene presso di loro?

M.: *ero trattato bene, ma potevo solo accettare quello che mi veniva dato, non ero indipendente. Anche a vent'anni era come se ne avessi ancora sei.*

Intervistatrice: quando ha maturato l'idea di scappare?

M.: *io non sono dovuto scappare, ero stato affrancato già quando avevo dieci anni, solo che non avevo certo intenzione, a quell'età di lasciare la mia famiglia e mia madre...*

Intervistatrice: quindi quando ha voluto, se ne è semplicemente andato?

M.: (mi sorride) *me ne sono andato quando mi sono reso conto che se volevo diventare un uomo, avevo bisogno di trovare la mia strada, da solo.*

Intervistatrice: ha ancora contatti con i suoi maitres?

M.: *certo, parte della mia famiglia vive ancora presso di loro, ogni tanto vado da loro per salutare mia madre e darle un po' di soldi..*

Mi racconta poi del suo arrivo a Nouakchott e dell'incontro con H. con la quale ha immediatamente deciso di collaborare.

Intervistatrice: le piace il suo lavoro?

M.: *è la mia vita. Ora quando cammino per strada le persone mi riconoscono e mi salutano, mi rispettano. Ho uno status, non sono invisibile.*

Gli chiedo ancora del suo lavoro, di che cosa si occupa in particolare e se crede che l'associazione contribuisca a cambiare le cose.

M. tengo la contabilità, aiuto l'amministratore e gestisco gli appuntamenti e le cose da fare della direttrice e degli altri attivisti.

Intervistatrice: è un lavoro di grande responsabilità

M. sì, e io mi ci dedico completamente. Grazie a questo lavoro non sono più povero, posso decidere che cosa fare, che cosa mangiare, come spendere i miei soldi. È una bella sensazione

È una bella sensazione davvero. Sono completamente d'accordo con lui.

6.5. (H)

Grazie ad una fortunata coincidenza, durante la mia ricerca di campo ho avuto l'opportunità di intervistare H. (ministro della pesca fino al 2007 di due governi prima del governo attualmente in carica.) H. è un uomo di mezza età di etnia Soninkè e di origine nobile. Lo incontro per caso una sera nella sala comune della mia guest house dove mi trovo per lavorare alla ricerca. È il fratello del marito della proprietaria Maura dell'albergo dove alloggioro. Iniziamo a chiacchierare e, senza averlo pianificato prima, l'incontro si trasforma in una vera e propria intervista. Mi racconta inizialmente della sua vita politica. È marxista e per questo è sempre stato, a parte la breve parentesi al governo, un membro dell'opposizione. Durante il colpo di stato che ha depresso il suo governo è rimasto fedele al suo presidente e lo ha seguito in esilio in Francia. Ora insegna matematica e fisica all'università di Nouakchott. H. si dimostra gentile e disponibile, decido allora di tentare un primo approccio all'argomento che mi interessa. Si raffredda immediatamente e capisco di aver corso troppo.

Alla mia domanda sull'esistenza della pratica della schiavitù in Mauritania mi risponde molto formalmente che sa bene che era un

fenomeno presente nella sua cultura nel passato, nella sua come nelle altre tre etnie del paese, ma che ora non esiste più, che ora non è più corretto parlare di schiavitù ma invece di servitù.

“ il fenomeno della schiavitù era diffuso tra tutte le etnie del mio paese, non bisogna credere che fosse appannaggio solo dei mori, ma oggi non accade più che qualcuno appartenga a qualcun altro”

Ricorda quando era bambino, di aver avuto in casa persone che lavoravano per la sua famiglia, che lo servivano e che probabilmente non erano pagate, ma ora è una pratica che non esiste più. Faccio un passo indietro e torno su un terreno neutro, quello della politica, per provare a ritrovare la sintonia.

Sembra funzionare e H. mi racconta di aver partecipato alla stesura della legge per l'abolizione della schiavitù del 2007.

Intervistatrice: le sembra che quella del 2007 sia una buona legge? Una legge che finalmente mette la parola fine al fenomeno della schiavitù?

H: *la legge non è perfetta, ci sono ancora dei passi da fare, ma è molto meglio della legge precedente, quella del 1981, quella che abbiamo combattuto*

Intervistatrice: mi può dire in che cosa è stata migliorata?

H. *la legge precedente parlava già dell'abolizione della schiavitù, ma la libertà dello schiavo passava per un risarcimento in denaro o in capi di bestiame da parte dello schiavo per il maitre. In questo la religione non ci ha aiutato. L'islam a questo proposito è un po' ambiguo, parla anche lui di risarcimento e così va d'accordo con la legge e non spinge nessuno a cambiare.*

Sembra che siamo tornati sulla stessa lunghezza d'onda e questo mi dà il coraggio per ricominciare con domande più sensibili.

“ io sono marxista, sono quindi progressista e riconosco che occorre cambiare anche la legge demaniale, una legge che permetta anche alle famiglie di origine schiava di possedere delle terre. Se non si cambia l'economia non si cambia la società. Questo è il punto nodale.”

Mi chiede di parlargli un po' della mia ricerca e io gli spiego in generale che mi piacerebbe studiare i diritti culturali del suo paese e comprendere attraverso di loro, i fenomeni che caratterizzano la società mauritana. Dimostra un forte interesse per l'argomento e anche una buona preparazione. Mi parla del problema della lingua, che in Mauritania è molto sentito. Conosce molto bene l'importanza di avere la possibilità di apprendere e di studiare nella propria lingua madre e non in francese o arabo, due lingue, secondo lui molto utili, ma non mauritane.

“ apprendere nella propria lingua madre rende le persone, e non solo i bambini, più sicuri di sé, più intelligenti”

“ è importante sapere che la propria lingua ha pari dignità rispetto alle lingue coloniali, altrimenti si sminuisce la propria cultura e, di conseguenza, la propria dignità”.

Ci appassioniamo al discorso, ma io cerco di non perdere di vista l'obiettivo della mia intervista, ovvero scoprire che cosa ne pensa sulla schiavitù e scoprire come vive il sentimento di libertà. Credo di avere già una risposta alla seconda domanda, vista l'importanza che dà alla cultura della propria etnia e alla sua lingua; ora mi manca di approfondire la prima problematica.

Torna a parlare di “*sechelles*” e pratiche che oggi hanno sostituito la schiavitù dura e pura, quella in senso scientifico, ma allo stesso tempo mi racconta di zone della Mauritania dove ci sono persone che lavorano ancora gratis per il loro *maitre* o vengono inviati dal

maitre a lavorare gratis per qualcun altro, magari qualcuno con cui il maitre ha un debito economico. Ci sono anche *les Petites bonnes*, le bambine e le adolescenti che vengono inviate a lavorare come domestiche *tuttofare* nelle case dei nobili della capitale. Oggi in genere non le si chiama più schiave, ma “serve” e si dà loro un minimo di paga, per far figurare davanti alla legge che non sono schiave e per essere al riparo da possibili, ma alquanto improbabili, denunce.

“capisce ora perché non si può parlare di schiavitù, ma è più giusto parlare di servitù? E al massimo, queste famiglie si possono attaccare perché non rispettano i diritti dei lavoratori, ma non perché hanno degli schiavi. È una differenza importante”

....

“ io ho personale a casa e nessuno di loro ha un contratto, ma sono trattati molto bene e alla fine del mese do loro qualcosa per andare dalle famiglie. Non pago loro la pensione ... non si fa, nella pratica sociale non è una cosa che si fa di pagare le pensioni ai servi ... e non sono io che posso cominciare a farlo ...”.

6.6.(S):

Tutte le interviste che ho avuto l'opportunità di svolgere nel corso di questa mia ricerca di campo mi hanno lasciato un segno. Questa però è sicuramente una di quelle che mi ha più appassionato e coinvolto. Incontro S., assistente di un professore dell'università con il quale ho il piacere di collaborare durante il mio soggiorno in Mauritania, la mattina presto, presso la guest house dove alloggioro. Si presenta elegante e puntuale, pronto, mi dice, a collaborare con

me e a raccontarmi di lui, della sua storia e della situazione del suo paese.

S. è un uomo minuto, che quasi si perde nella giacca verde che indossa, ha un viso dolce e un sorriso accogliente, può quasi passare inosservato, ma solo fino a che lo sguardo non incontra il suo. Allora i suoi occhi scuri diventano come magneti e non si può fare a meno di fissare il guizzo di intelligenza e sicurezza che sprigionano e che rendono la sua figura inopinatamente imponente. Mi racconta di essere un Sonninkè di casta schiava, da generazioni, aggiunge, non senza un moto di orgoglio.

La prima cosa da sapere sulla sua etnia, è che i nomi di famiglia dicono tutto su chi sei e a che casta appartieni.

Intervistatrice: che cosa intendi dire quando dici che il nome dice chi sei?

S: Non ci si può confondere mi dice: “se ti chiami come me, allora sei schiavo, se invece ti chiami K. allora, tutti sanno che appartieni alla nobiltà e sei quindi un maitre. È così da sempre, da quando iniziano i racconti sui Sonninkè arrivati nel territorio che oggi si chiama Mauritania” .

Intervistatrice: accade così anche per i Sonninkè che abitano negli altri paese della sub- regione?

S: si, il nome dice sempre chi sei, è il nostro passaporto, ma, se per esempio sei del Mali, lì è al contrario.. lì se sei un K sei uno schiavo, mentre se porti il mio nome.. allora sei davvero fortunato, vuol dire che sei un maitres..

Intervistatrice: allora un S. che viene in Mauritania e che si presenta in un villaggio può passare per un maitre?

S: (sorride e scuote la testa) ..il nome è solo l’inizio della tua identità.. ma c’è molto altro.. uno schiavo si comporta come uno schiavo ed è

molto difficile imbrogliare qualcuno facendosi passare per qualcun altro.. se non è andato a scuola, se non ha imparato a pregare, se non si sente libero.. tutti si accorgeranno di chi è. Non credo neanche che la maggior parte degli schiavi avrebbe il coraggio di mentire sulle sue origini...

Intervistatrice: non mi dire che tu non saresti capace di farti passare per un maitre, non mi sembri uno che si fa catalogare da un nome..

S.: *ma io sono diverso! Io so bene chi sono, e non sono uno schiavo! Io sono un uomo libero*

Resto ammaliata dalla consapevole e serena sicurezza con cui pronuncia queste ultime frasi. Ci conosciamo da poco, prima dell'intervista di oggi ci siamo incontrati solo altre tre volte, ma non faccio alcuna fatica a credere di avere davanti un uomo davvero libero. Un uomo che non deve dimostrare più niente a nessuno. I suoi movimenti, il suo tono di voce, basso e deciso, il suo sguardo che non si abbassa mai per primo ma allo stesso tempo non ha niente di arrogante. Stento a convincermi di aver trovato finalmente qualcuno che vive oltre le convenzioni della società mauritana, qualcuno che ha trasformato i vincoli che la sua comunità gli ha posto davanti fin dalla nascita, in opportunità di crescita.... So che gli altri continueranno a considerarlo uno schiavo e quindi una persona di classe inferiore per tutta la vita, qualunque cosa faccia, tuttavia intuisco che questo non è un problema suo, ma degli altri. Sono gli altri che sbagliano e sono gli altri quelli di cui avere compassione.

S. mi racconta di far parte di una ONG da sette anni, una ONG creata apposta per convincere gli schiavi che hanno già trovato la libertà formale, a raggiungere anche quella psicologica.

“ il segreto è liberare le teste, più teste libere ci saranno, prima la Mauritania uscirà dal suo Medio Evo...”.

Il problema però sembra essere che l'ONG lavora solo con gli schiavi e non prova a cambiare anche la mentalità dei *maitres*:

“ non si devono liberare solo le teste degli schiavi, ma anche quelle dei maitres.. siamo tutti schiavi e i maitres, almeno alcuni, quelli che non sono ipocriti, sono schiavi dei loro pregiudizi”

“ ci vuole il dialogo con i maitres, altrimenti non si avanza, rimaniamo castizzati, sicuri di essere nel giusto, ma pur sempre emarginati o emarginanti. Ora che il mondo si apre e anche se non si vuole, i suoi echi raggiungono anche i villaggi, non è più tempo di combattere, è tempo di parlare...”

Ancora una volta S. mi stupisce per la rapidità con cui centra punti cruciali della complessa situazione.

La sua ONG è impegnata anche a difendere davanti alle istituzioni le persone che hanno perso la terra. A questo punto mi dice, è doveroso aprire una piccola parentesi sulla vera genesi della schiavitù e sul vero freno al cambiamento della società. Anche lui, come H. prima, mi spiega la questione delle terre.

“ i Sonninkè, come del resto anche i Peul sono coltivatori, tra di noi ce ne sono di davvero bravi. Tutta la nostra economia e la nostra organizzazione sociale, ruota intorno all'agricoltura e ai prodotti che da essa coltiviamo. Oggi molti cominciano ad interrogarsi sulla validità delle tradizioni, ma il fattore economico blocca ogni possibile cambiamento. Ammettere che siamo tutti uguali, costerebbe troppo, significherebbe abbandonare i privilegi di secoli e ridistribuire le terre equamente fra tutti i componenti della comunità.. lo vedo un passo difficile, molto difficile, almeno nel villaggio da dove vengo io..”

Colgo quest'occasione per provare a saperne un po' più di lui.. sono curiosa di sapere come è diventato la persona che è oggi.

Mi racconta di essere nativo di Celibabé, una cittadina situata all'estremo sud del paese, mi dice che né lui né suo padre hanno provato cosa fosse la schiavitù dura e pura, ma che questo non significa che non sia cresciuto percependo costantemente il disprezzo che gli altri nutrivano verso di lui:

“ se non appartieni più a nessuna categoria, sei considerato ancora meno di uno schiavo, sei qualcuno che ha rotto l'ordine e non è più possibile reintegrare”

Ha avuto la possibilità di fare i suoi studi in Francia, poi è tornato a casa, ma il suo stile di vita era ormai troppo diverso per potersi riadattare a quello chiuso e conservatore della sua comunità, dove non importa quello che hai fatto, quanto hai studiato, quanti soldi hai guadagnato, sei nato schiavo e non c'è assolutamente niente che tu possa fare per cambiare questo stato di cose; si è quindi trasferito a Nouakchott e ha trovato lavoro in università.

Esistono quarantaquattro villaggi Sonninkè in Mauritania e ovunque, la situazione è la stessa, lo stesso stallo culturale. Citiamo ad esempio Janguli, che, per la sua ubicazione e per la composizione sociale potrebbe avere opportunità maggiori di emancipazione non fa differenza. Esso infatti si trova sul confine con il Senegal e dovrebbe quindi risentire dell'influenza culturale più avanzata di quel paese. Inoltre è un villaggio con una popolazione maggioritaria formata da mulatti figli di migranti in Europa tornati in patria. S. mi spiega che le tradizioni sembrano essere l'unico baluardo contro l'incalzare di un cambiamento non scelto, dovuto all'emigrazione dei giovani che ha un effetto socialmente destabilizzante:

“ Jangulè è un paese di gente che ha studiato, di gente che ha vissuto in Francia, di intellettuali, ma neanche questo basta..... la paura vince sul cambiamento, la tradizione fa scudo compatto contro la modernità occidentale e non esiste punto di incontro”

Mi confida che un suo amico e concittadino, un K. quindi di origine nobile, oggi un dentista molto famoso e rinomato di Nouakchott, era profondamente innamorato di una ragazza che viveva e lavorava in capitale da anni ma che era di lontana origine schiava.. la loro storia era durata anni nel più assoluto segreto.

“ i due si amavano davvero, lui la amava davvero, ma quando lei gli ha finalmente chiesto di ufficializzare la loro unione, sposandola, lui, anche se il suo cuore ha sofferto molto, l’ha lasciata.. un matrimonio con una di casta inferiore era troppo anche per lui”

S: *non esistono ancora matrimoni tra caste, credo che in tutto il paese, da che sono nato io, non sia mai successo che un nobile abbia sposato uno schiavo.*

Intervistatrice: sono negati i matrimoni anche tra le altre caste?

S: *in teoria lo sarebbero, ma oggi accade sempre più di frequente, almeno in capitale, decisamente meno frequentemente nei villaggi, che ci sono matrimoni misti tra caste diverse.. ma non sono comunque visti di buon grado...*

Intervistatrice: sembra davvero una situazione statica.

S: *ci stiamo muovendo, solo molto molto adagio... il legame con la famiglia, e il consenso che ne deve derivare, in seguito a qualunque scelta, è troppo forte e importante. Secondo la nostra organizzazione sociale, noi valiamo solo se il nostro valore è riconosciuto dal gruppo...*

Intervistatrice: non è molto diverso da noi.. solo si sono molto allentate le maglie di ciò che è considerato di valore.

S: *forse sarà così anche per noi, un domani. Per ora, nessuno sfida le tradizioni.*

Mi racconta che l'influenza della cultura accompagna anche coloro che sono emigrati all'estero che, anche se hanno relazioni con persone di caste diverse, quando tornano in patria, non tornano insieme e si lasciano. Anzi, qualche volta, se la comunità di Sonninkè nel paese di migrazione è molto grande e presente, le relazioni tra caste diverse non sono accettate nemmeno là. Se qualcuno sfida la comunità, crea un terremoto che attraversa il Mediterraneo e crea sconvolgimenti anche in Mauritania, il villaggio di origine si spacca in due e si crea un forte contrasto tra le famiglie.

Cerco di capire che cosa sia insormontabile, e chiedo a S. di provare a spiegarmelo ancora.

“ i Sonninkè sono l'ultima etnia mauritana ad aver abbracciato l'islam, quindi il legame con la tradizione è forte, troppo forte e neanche l'influenza mitigatrice della religione ha potuto spezzarlo o incrinarlo. La famiglia è tutto, ed il suo appoggio vitale come l'aria che si respira. Nessuno lascia la famiglia.”

Provo a indagare se le cose siano diverse per esempio tra i Peul:

“ loro sono stati i primi a diventare musulmani, quindi per loro la religione ha un grande significato e una forte influenza, tra loro infatti, non sono così impossibili i matrimoni tra caste diverse.. certo, sempre se non si tratta di schiavi...”

“ quando preghiamo, siamo tutti vicini e i nostri piedi sono allineati, senza casta né differenze, per Dio siamo solo uomini.. solo che la povertà e l'ignoranza, non ci permettono di ascoltare davvero Dio..”

Parliamo ancora e scopro che tra i Sonninkè esistono anche diverse caste di schiavi e che la discriminazione è feroce anche tra di loro.. una guerra tra poveri che sembra essere il solo modo di relazionarsi che hanno trovato

Intervistatrice: ma la solidarietà? Non esiste solidarietà?

S. certo che esiste! Noi siamo un popolo che fa della solidarietà tra membri della famiglia e della comunità un punto centrale delle relazioni sociali! Tutto è basato sulla solidarietà.. ecco perché nessuno vuole andare contro la famiglia.. ne perderebbe l'appoggio.

Intervistatrice: devi aiutarmi a capire...

S.: non sto neanche dicendo che non esistano relazioni, per esempio tra i maitres e le loro schiave.. solo non si trasformano in matrimoni...

S. posso farti un esempio lampante di solidarietà.. le persone che emigrano all'estero, grazie alle rimesse dei loro guadagni, costruiscono scuole, acquedotti e ospedali nei villaggi di origine e vivono con la riconoscenza eterna della loro comunità. La solidarietà a volte è anche tra maitres e schiavo, ci sono maitres che si sono fatti raggiungere all'estero dai loro schiavi, pagando loro il biglietto...

Intervistatrice: in cambio però della loro servitù anche in Francia...

S. si.. certo.... Quel legame è troppo forte.. devi sapere che ci sono anche molti schiavi sonninkè qui a Nouakchott.. solo che sono meno visibili degli hartani, perché i loro maitres sono rimasti nei villaggi.. ma questo non impedisce loro, spesso in forma volontaria, di mandare loro i soldi che guadagnano con il loro lavoro..

Imparo anche che schiavo in lingua Sonninkè significa ultimo arrivato, quindi, colui che non ha diritti e che, nel villaggio, abita in periferia. .. e quindi che non possiede terre.. ma che, per guadagnarsi un posto nella comunità, si dà da fare coltivando le terre dei maitres..

Per la sua famiglia è stata la stessa cosa, hanno passato una vita a coltivare le loro terre, sentendosi continuamente ripetere che quelle terre non gli appartenevano.

“ io però mi sono sempre sentito libero! Io fin da quando ero ragazzino, possedevo una moto e un magnetofono, le persone venivano a casa mia, anche i maitres, per ascoltare la musica! E poi ero molto bravo a scuola, così bravo che una k. si è innaMaurata di me!

Una kamara.! non mi importava niente che mi prendessero in giro a scuola dicendo che non avrei mai potuto sposare una kamara, non mi importava niente che quando andavo a casa sua e bussavo la sua famiglia non mi apriva neanche la porta... io sapevo...

Sapevo che avevo fatto innaMaurare una kamara questo significava che ero come gli altri, anzi, meglio.. perché lei era davvero speciale! Naturalmente non ci siamo mai sposati.. ma sono io che provo pietà per loro e per la loro mentalità, non viceversa..!...sono degli ignoranti, ignoranti che non conoscono nemmeno la loro religione, i loro insulti non mi toccano.. così come i miei non toccherebbero loro.”

Ho di fronte a me una persona speciale, con una sicurezza, una serenità coinvolgente. Un esempio di identità che non nasce in contrapposizione all'identità di qualcun altro e che si nutre di legami creati e di quelli solo accettati.

Ha fatto innaMaurare una Kamara. Ha fatto una cosa che nessuno prima di lui aveva fatto nel suo villaggio, quando era giovane era questo a dargli uno statuto, ora lo statuto gli deriva da quello che ha studiato e dal posto che occupa in università..ma la dignità, quella l'ha sempre avuta, anche quando era un ragazzino insultato e picchiato dai compagni perché era un S.

Spostiamo ora la conversazione sulla situazione del paese e, anche in questo frangente, S. mi dimostra di avere le idee molto chiare.

“ i coloni francesi hanno contribuito a perpetrare il fenomeno della schiavitù perché si sono presi come alleati solo i maitres e nelle guerre mandavano a combattere in prima linea gli schiavi, che tanto erano beni sacrificabili”.

“ancora oggi, lo Stato, nonostante la legge, porta avanti inesorabile una politica di discriminazione. Siamo diventati una nazione indipendente negli anni sessanta. Da allora ad oggi, mai uno schiavo sonninkè ha fatto parte del governo. Per un po’ abbiamo avuto un ministro, nel 2005, ma è durato solo pochi mesi, poi è stato rimosso. Sai com’è successo? La comunità sonninkè di Nouakchott è molto organizzata, ha una camera di consiglio che prende le decisioni.. è stata lei a fare pressioni sul governo per rimuovere Timera. La camera non è certo nata con questo proposito, in origine serviva come appoggio ai sonninkè che venivano in capitale dai villaggi.. quindi, anche se non è istituzionale, è ancora oggi molto molto influente. I nobili avevano fatto chiaramente capire a Timera che, anche se era ministro, non contava niente e non aveva il diritto di parlare in pubblico, perché era solo uno schiavo, fino a che non lo hanno praticamente convinto che era vero.. e che avrebbe fatto meglio ad andarsene..”

Ecco un altro significativo esempio di de - culturizzazione.. lo hanno convinto che non avrebbe fatto la differenza, che non aveva niente da dire...

6.7.(B):

L’incontro con il professor B. è stato preceduto da una serie di racconti sul suo conto che hanno reso questa intervista carica di aspettative e di curiosità. B. era stato nominato più volte, durante gli incontri con il responsabile mauritano del progetto sulla contro argomentazione culturale, come un esempio di ex schiavo che non ha mai superato lo status mentale di soggiogazione nei confronti dei suoi ex *maitres* e, in generale, nei confronti della società mauritana. B., a detta di chi lo conosce, accoglie su di sé il sentimento di umiliazione e rifiuto vissuto da tutta la comunità hartani, anche se è stato liberato quando era ancora un bambino ed oggi è un professore universitario. Si parla di lui anche quando è il momento

di decidere i nomi dei moderatori che gestiranno le vari sessioni di dibattiti del colloquio internazionale che stiamo organizzando per lanciare il progetto. A B. è stato chiesto di aprire la sessione di lavoro del primo giorno, con un discorso di benvenuto agli esperti intervenuti e al pubblico presente, ma sembra che lui non voglia accettare. Sow ci spiega che il motivo è semplice: si vergogna.

Chiedo ulteriori spiegazioni a S. del perchè si vergogna? Non è un professore universitario? Dovrebbe essere abituato a parlare in pubblico.. e di sicuro il nostro non è il primo convegno a cui partecipa in qualità di relatore...

S. mi spiega che la ragione è molto semplice: quando B. tiene le sue lezioni di teologia o filosofia all'università, i suoi studenti sono interamente negro africani. Una cosa ben diversa è invece accettare il ruolo di primo moderatore, in una sala in cui saranno presenti anche dei Mauri.

A questo punto la voglia di conoscere B. si fa davvero irresistibile, spero di avere l'occasione di parlare di questo anche con lui, anche se mi rendo conto che sarà un argomento molto delicato, che probabilmente lo metterà a disagio.

Fisso l'incontro con B. alla sede dell' CDC (Centro per i Diritti Culturali) di cui B. è uno dei soci fondatori. Mi sembra che sia un luogo che dovrebbe ben disporre il mio ospite.

Mi accorgo subito con sollievo che B. non solo è molto gentile e disponibile, ma anche che è pronto ad entrare nel vivo dell'argomento della mia intervista. Non ha problemi a definirsi un hartani, lo fa immediatamente quando ci presentiamo e mi dice di essere onorato che io lo voglia intervistare. Non noto di primo acchito lo stesso orgoglio per la propria origine che mi aveva impressionato in S. (intervista n.4), ma non mi sembra di avere di fronte una persona che viva una crisi d' identità per ciò che è e per come è considerato dalla società.

Per metterlo a suo agio, lascio che sia lui a decidere come affrontare il problema della schiavitù. Anche B. decide di prendere in considerazione prima di tutto la situazione del paese e di fare una

fotografia del fenomeno. Mi racconta che oggi, in Mauritania, la schiavitù esiste in più forme e a differenti livelli:

intervistatrice: posso chiederle di specificarmi quali sono questi livelli?

B: esiste il livello visibile e più tristemente classico, quello in cui una persona viene sfruttata da un'altra persona o da un'intera famiglia o comunità in nome della tradizione. Non ha libertà di scelta, neanche per quel che riguarda il suo abbigliamento. Sono trattati come dei sotto uomini, molto spesso con l'uso indiscriminato della violenza. La schiavitù era la norma fino a una quindicina di anni fa, ora i casi sono molto diminuiti nel numero, ma, il fenomeno è ben lungi dall'essere completamente scomparso.

Intervistatrice: immagino che sia un fenomeno che si riscontra quasi esclusivamente nei villaggi.

B.: prevalentemente, ma non solo. Non si faccia ingannare dalla facciata di modernità che Nouakchott ha adottato e ama mostrare soprattutto agli stranieri. La schiavitù dura e pura esiste anche qui, a casa di un vicino o a casa di un amico.

Esiste poi un altro livello, quella che io definisco schiavitù moderna in Mauritania, diversa dalla schiavitù moderna presente oggi anche in occidente. Si tratta infatti di un fenomeno prettamente specifico del nostro paese: vecchi schiavi che ancora rimangono legati al loro ex maitre e alla sua famiglia e restano a servirlo anche se non pagati e in teoria liberi di andarsene per la loro strada..... restano perché viene dato loro un tetto, a volte miserrimo e del cibo e qualcosa da vestire. Restano perché non saprebbero dove altro andare e così finiscono per essere riconoscenti a chi li sfrutta, perché non li manda a mendicare per strada.

Le parole usate da B. fanno emergere un aspetto nuovo del problema: quello della riconoscenza. Secoli di de-culturizzazione e di

sfruttamento, secoli di privazione non tanto dei diritti fondamentali come l'alimentazione e l'alloggio, ma di quelli culturali, hanno prodotto questi effetti terribili. Non sono libero, ma credo di esserlo o, peggio ancora, non mi interessa più esserlo, perché non esserlo mi permette di mangiare e di sopravvivere.

B. continua il suo racconto spiegandomi che questa è la nuova strategia dei *maitres*, soprattutto mori. Essi cercano di creare uno stato di dipendenza psicologica e pratica che trasformi solo formalmente, gli schiavi in servi, dando loro l'effimera illusione di essere membri della famiglia a cui appartengono ma non in quanto individui bensì come proprietà.

“ gli danno quel poco che gli serve per dargli l'illusione che sia libero e che resti per sua scelta”

Schiavizzati dalla riconoscenza.

Intervistatrice: esistono altri livelli?

B. : *certo, esiste poi la schiavitù più diffusa oggi, quella che deriva dal proprio status.*

Non sei sfruttato, hai raggiunto un'indipendenza economica che ti permette non solo di sopravvivere, ma in alcuni casi di vivere anche molto agiatamente, ma sei comunque sottostimato, la gente ti evita, devi sempre dimostrare più degli altri e, nonostante tu ti spacchi la schiena per dimostrare che vali, la società ti guarda sempre male.

Pur sforzandosi di parlare in terza persona si coglie distintamente il carattere autobiografico del racconto di B.

“ ci sono conseguenze non solo sociali, ma anche politiche ed economiche che derivano da questa condizione. È una schiavitù difficile da dimostrare, ma è una sensazione assoluta, che ti accompagna per tutta la vita, in ogni momento, qualunque cosa tu faccia e qualunque successo tu raggiunga. Ti fa continuamente

sentire l'esigenza di provare agli altri.. o forse a te stesso, che vali, che sei all'altezza.

“ io ho cercato da sempre di combattere questa condizione perché è qualcosa di molto molto importante che però non viene assolutamente preso in considerazione dalle attuali leggi contro la schiavitù.

Ci sono uomini che si sentono comunque uomini.. altri invece che non si sentono tali perché ci sono secoli di tradizione che li hanno convinti di essere qualcosa di meno di un normale essere umano... secondo lei un uomo può trascorrere una vita in questo errore? Alzandosi la mattina e vivendo la sua giornata in questa gravissima menzogna?”

Gli chiedo quale crede che possa essere una strada per combattere questo fenomeno che sembra essere estremamente radicato nella società mauritana e anche nelle singole persone.

Secondo B. lo stato dovrebbe dare agli Hartani delle posizioni importanti a livello strategico nel governo e nelle istituzioni in generale, per permettere loro di dimostrare agli altri quanto valgono.

“ invece ci mettono qualcuno di facciata e senza un reale potere decisionale, solo per dimostrare agli attivisti interni e agli osservatori internazionali che la Mauritania è un paese che ha superato le sue differenze interne e ora siamo tutti uguali. Ma è uno sforzo inutile, anzi controproducente, perché in realtà è volto a mantenere lo status quo.

Mi rendo conto che la questione di dimostrare le proprie capacità e il proprio valore di conseguenza è un punto del suo discorso e, probabilmente, della sua vita che gli sta particolarmente a cuore. Mi rendo altresì conto che è una rivendicazione di riscatto che però è molto diversa da quella manifestata da S. (il quarto intervistato). Sembra infatti che B. non sia convinto di valere semplicemente in quanto uomo, ma creda che non essere più schiavi significhi avere la possibilità di dimostrare alla società di essere altrettanto intelligenti e capaci dei mori. Uno vale per quello che sa dimostrare agli altri e non solo a se stesso. Questa dipendenza dal giudizio degli

altri mi sembra un onere molto pesante da sopportare perché spesso la società mauritana non offre agli Hartani condizioni di pari opportunità. La condizione di B. professore universitario con tre lauree appare dunque un'eccezione.

B. mi conferma infatti che lui non si sente schiavo perché oggi insegna all'università e ha potuto studiare, ma, aggiunge, chi non ha avuto le mie stesse opportunità, è costretto a sentirsi schiavo per tutta la vita. Appare chiaro che per B. il riscatto sociale debba passare obbligatoriamente dal successo professionale. In questo modo però la vita diventa una continua lotta interiore ed esteriore per dimostrare di essere migliori dei *maitres*, migliori di un'altra etnia, migliori di qualcun altro, chiunque esso sia.

B. mi racconta ancora del suo paese e mi dice che la Mauritania stessa è costruita su una base di ineguaglianza e che fino a che non si penserà ad una seria e radicale trasformazione e ristrutturazione sociale e fino a che non si aiuteranno i giovani a formarsi una vera coscienza critica e sociale, nessun rimedio sortirà l'effetto di abolire la schiavitù, sradicandola dalle menti.

“ siamo una nazione giovane, di soli cinquant'anni e già molto prima della colonizzazione e anche dopo l'indipendenza c'erano già profonde differenze di casta tra le etnie. La gente ancora oggi usa le stesse categorie, educiamo le persone in funzione del proprio stato sociale e insegniamo loro che, qualunque sia questo stato, è bene accettarlo e non mettersi in testa di cambiare le cose. È la famiglia che ti fa schiavo nella testa. Dopo la riforma scolastica la scuola odierna effettivamente accoglie tutti, affermando che siamo tutti uguali. Ma l'educazione nei fatti sembra non incidere sul tessuto sociale perché una volta tornati a casa le discriminazioni rimangono evidentissime, anche se a scuola sei il più bravo. Qualcuno è sempre pronto a ricordarti quale ruolo ricopri nella società e quel qualcuno, spesso, è la tua stessa madre”

Anche in questo passaggio si coglie evidente il carattere autobiografico del racconto. Provo ad approfondire ulteriormente

l'argomento e gli domando se sua madre lo ha ostacolato nel suo progetto di emancipazione.

B. non si tira indietro alla mia domanda e mi racconta che sì, sua mamma non voleva che si mettesse in testa di diventare qualcuno, non per cattiva volontà ma perché aveva paura che rimanesse poi deluso da una realtà sociale fortemente discriminatoria. Dopo una breve pausa e senza che io gli facessi altre domande B. ricomincia a parlare:

“ la società, impone un modello di educazione che tende ad autoriprodursi. Noi siamo il prodotto dell'educazione che riceviamo. Inoltre il processo di colonizzazione ci ha spinto a chiuderci in noi stessi e sulle nostre tradizioni per un riflesso dell'istinto di conservazione “

Intervistatrice: ma le cose possono cambiare proprio grazie all'educazione?

B: Sì ma la società e le tradizioni cambiano troppo lentamente e l'educazione non è sufficiente .Bisogna affiancare ad essa riforme in grado di accelerare il processo di integrazione. Ad esempio, se lo stato incentivasse ,anche con contributi economici, i matrimoni misti forse tra quattro o cinque generazioni la struttura castizzata della società si affievolirebbe fino a scomparire.

Un punto di vista interessante.

“ ci vuole un nuovo modello di società, che, si sviluppi conservando le cose buone presenti nella nostra tradizione quali: la nostra ospitalità o la solidarietà. Inoltre è necessario fare leva sull' interpretazione più moderata della religione mussulmana che è inclusiva.

Intervistatrice: mi fa un esempio di Morale ed etica preso dal corano:

“ un profeta è andato a predicare in un paese lontano dove nessuno lo conosceva. In un primo momento la sua predicazione è stata inascoltata. Non solo ma è stato fatto oggetto di violenza. La sua reazione non è stata la rabbia o la fuga bensì il dialogo. Il suo esempio e la speranza che ha saputo infondere, in un futuro diverso e migliore per le giovani generazioni ha colto nel segno provocando l'inizio di un cambiamento.

Se è vero che l'uomo e la sua identità si esaltano nelle relazioni sociali come appare evidente per Bronfenbrenner, e per Ingold¹²⁴ allora esso non potrà mai essere veramente libero se le relazioni sociali sono basate sul disprezzo.

Decido di concludere la mia intervista con B. con una domanda sullo stato della schiavitù nel paese e le possibili soluzioni e se pensa che tra queste si possa includere la questione della religione islamica.

La domanda è particolarmente pertinente perché B. è soprattutto un teologo con una laurea in filosofia della religione. Un vero esperto dunque. Mi risponde ricordandomi che ha scelto di diventare teologo proprio con lo scopo di smascherare le menzogne che vengono ampiamente utilizzate dallo stato e dagli imam per perpetrare il fenomeno della schiavitù giustificandolo con argomentazioni religiose. La religione è una parte fondamentale della sua vita e non poteva accettare che fosse proprio questo elemento la base ideologica della schiavitù. Prima di porre altre domande mi viene spontaneo rinnovandogli la mia stima per la sua preparazione e il suo spessore Morale. Per questo non mi spiego il suo imbarazzo di fronte alla mia proposta di essere relatore al convegno internazionale che stiamo organizzando. Con un gesto cortese della mano mi interrompe:

¹²⁴ Vedi capitolo sul quadro concettuale

“dipende da che cosa si intende per stima. Tutti sanno che sono un esperto teologo. Ma tutti sanno anche che sono un hartani. Non ho mai visto uno studente Mauro alle mie lezioni, e anche i negro-africani di casta nobile si fanno vedere raramente. Se arrivo in ritardo a una riunione con i colleghi, nessuno mi aspetta per iniziare, giustificandosi con i presenti dicendo che non si aspetta un hartani. Allo stesso modo, se siamo nel corso di una riunione e qualcuno chiede il tè, tutti si aspettano che sia io ad alzarmi per andare a servirlo... come le dicevo, non importa quanto una persona della mia etnia abbia studiato, non importa quanto migliore degli altri tu sei, se sei un hartani, sarai sempre prima un hartani di qualunque altra cosa”

Tornando al merito della questione religiosa domando a B. qual è il ruolo dei teologici nella lotta alla schiavitù, o nel suo perpetrarsi?

B: i teologi sono uomini e come tali, hanno i loro pregi e i loro difetti. È chiaro che interpretano il corano a secondo della loro esperienza, dei loro interessi e della loro personale umanità. Non dobbiamo poi escludere le pressioni che ricevono dal potere politico.

Mi spiega poi che secondo lui la soluzione è offrire liberamente e apertamente al giudizio del popolo mauritano tutte le interpretazioni esistenti del libro sacro e non solo quelle dei quattro islam dominanti, tra cui quella mailikea, ovvero quella Mauritana.

“ se Dio ha parlato di schiavitù, non è stato certo per glorificarla, ma perché si prendesse coscienza dell’esistenza del fenomeno e perché ci si rendesse conto che era un problema che colpiva la società che si stava affacciando alla conversione”

Mi spiega infatti che, all’avvento della religione musulmana in Mauritania, il fenomeno della schiavitù era così radicato che sarebbe stato impensabile risolverlo in poco tempo semplicemente dichiarandolo inumano e contro ai principi ugualitari dell’islam.

Occorreva del tempo e delle tappe che preparassero gli uomini a superare questa ingiustizia:

“ gli uomini di allora erano troppo ignoranti per abbracciare l'universalità dell'etica”

Intervistatrice: quali sono queste tappe di cui parla?

B: il Corano dice: se avete uno schiavo, trattatelo come vostro figlio, fatelo mangiare dove mangiate voi, dormire dove dormite voi e vestitelo con gli stessi abiti che indossereste voi. Se non lo aiutate in questo modo, siete fuori dalla legge di Dio.

Questa naturalmente non era la soluzione auspicata dalla religione, ma era una presa di coscienza della situazione attuale, era un modo per salvaguardare, nell'immediato la vita e i diritti degli schiavi. La seconda tappa invece era un primo tentativo di aprire la strada verso l'abolizione, dice: chi affranca uno schiavo affranca anche un pezzo del suo cuore dall'inferno”

Intervistatrice: questa mi sembra già una presa di posizione più forte..

B.: infatti, anche perché leggendo tra le righe può anche significare che se non lo fai, se non affranchi lo schiavo intendo, finisci all'inferno..

Intervistatrice: e di questo si parla in Mauritania?

B. si, perché questa non è la tappa che fa più paura ai conservatori. E' la terza, la più destabilizzante tanto che in Mauritania la maggior parte delle autorità religiose non è ancora disposta a riconoscerla come dottrina. Essa infatti predica: nessuno può fare onta all'onore di qualcun altro, né vendere i suoi beni, la sua eredità o il suo onore. Il profeta, con queste parole, condanna la schiavitù e ammonisce chi la pratica.

“Questa è una delle verità nascoste, che volevo scoprire e contribuire a diffondere per favorire il processo di cambiamento.

Intervistatrice: in questo momento dunque in quale di queste tappe si trova la Mauritania?

B. Ci siamo fermati alla prima! Nonostante la legge, nessuno veramente mette in discussione il fenomeno, e pensiamo che l'importante sia trattare con umanità gli schiavi o gli ex schiavi. È un percorso evolutivo, che procede lentamente, e che ad ogni passo rischia di fermarsi scontrandosi con l'interesse e i privilegi che dallo status derivano”.

Mi congedo da B. perché ha fretta di raggiungere l'università.

6.8.(A):

A. Appartiene all'etnia Peul e ad una casta nobile. Per questo la sua visione della società mauritana è sostanzialmente diversa da quello degli altri interlocutori intervistati fino ad ora. La lotta per sradicare la schiavitù dunque non gli appartiene. Inoltre è una persona con un carattere piuttosto schivo e chiuso. È interessato intellettualmente all'argomento e partecipa ai dibattiti, si dimostra disponibile a dare una mano, ma non ha intenzione di intervenire al convegno perché, come dice lui stesso, non si occupa di questa questione personalmente e quindi non è un esperto autorevole. Nonostante questi aspetti che renderanno più problematico il nostro dialogo, decido comunque di intervistarlo anche perché un punto di vista diverso non può che arricchire la discussione. Decido per un approccio diretto.

Intervistatrice: che cosa pensa del fenomeno della schiavitù? È ancora diffusa nel suo paese?

A: *No, non è più diffuso. Oggi la schiavitù non esiste quasi più, è presente, in modo marginale, solo in alcune zone popolate dall'etnie more.*

Intervistatrice: *quindi è un problema che riguarda solo la comunità Maura?*

A: *la schiavitù è un problema sensibile e politico. I francesi hanno invaso e colonizzato la Mauritania fino al 1960. Il paese è diviso così: al sud ci sono i negro africani, legati al Senegal, che sono stati amministrati in modo diretto dai francesi colonizzatori, così, quando gli europei hanno abolito la schiavitù in Europa e quindi in Francia, hanno provato a fare la stessa cosa anche nei territori mauritani che gestivano. Hanno quindi sradicato con la forza questa pratica. Ecco perché al sud, dove ci sono i Peul di cui faccio parte anch'io, i Sonninkè e i Wolof ce n'è meno.*

“Certo siamo ancora divisi in caste, ma le divisioni sono solo nella testa delle persone, il loro statuto migliora di giorno in giorno; non soffrono di schiavitù come gli Haratine con i Mauri. I Mauri infatti sono stati amministrati indirettamente dai francesi che quindi, quando hanno abolito la schiavitù, non hanno potuto imporre l'abolizione anche ai capi tribù.

Non è avvenuta la destrutturazione della stratificazione sociale che è avvenuta da noi. Fino all'indipendenza nessuno ha messo in discussione il loro modo di agire e i privilegi che hanno accumulato in secoli di sfruttamento degli Haratine.

A. *abbassa la voce e mi confida, come se fosse preoccupato che qualcuno possa sentirci nella grande stanza in cui ci siamo solo io e lui, che i mori hanno la schiavitù vera, anche qui a Nouakchott. Ci tiene a sottolineare questa differenza tra il tipo di schiavitù che forse, da qualche parte, persiste anche nelle comunità negro-africane, e quella dura e pura ancora ampiamente praticata dai mori.*

“ io non li ho mai visti, ma, se lei chiede alle ong di Haratine che ci sono qui in capitale, come quella di B.(secondo intervistato), non so se già la conosce, loro glielo possono confermare, e forse, addirittura, possono farle incontrare qualcuno di questi schiavi

Sottolinea come, anche se la maggior parte degli Haratine sia ormai libera, ce ne siano comunque ancora molti che soffrono per questa piaga. Comprendo che con lui non sarà facile addentrarmi nella comprensione psicologica del fenomeno, come è stato invece con le persone che ho intervistato fino ad ora. Lascio quindi che sia lui a scegliere che cosa raccontarmi.

A. mi racconta di essere un politico, non solo un appassionato, ci tiene a specificare, ma uno che ha sempre condotto attività politica e di aver lottato da sempre contro la schiavitù. Ho il sospetto che quest'ultima affermazione sia finalizzata ad ottenere consenso ma che non risponda al vero. A. milita in un partito dell'opposizione che cerca di far rispettare la legge del 2007. Anche lui come altri è convinto che il problema non sta nel fatto che la legge contro la schiavitù non è una buona legge, bensì nel fatto che è quasi impossibile applicarla nella pratica della situazione mauritana. Anche gli avvocati che sono disposti a mettersi in gioco in prima persona in realtà non sono liberi di agire e quasi nessun caso di schiavitù, neanche quello più eclatante, arriva mai ad essere dibattuto in un processo pubblico. Non c'è in effetti libertà né di parola, né tanto meno di azione.

Ancora una volta, durante l'intervista, A. mi ripete, e controlla che io lo scriva nei miei appunti, che tutto il discorso che stiamo facendo riguarda *“d'abord et surtout”*¹²⁵ i Mauri. Anche con lui affronto il tema del ruolo della religione nel processo di mantenimento o di superamento del fenomeno della schiavitù. A. è molto esplicito al riguardo:

¹²⁵ Prima di tutto e soprattutto

“ la religione non è rivoluzionaria, tende a perpetrare ciò che è arcaico. Non ama i cambiamenti”

Cita la frase del Corano che invita a liberare gli schiavi per guadagnarsi un posto in paradiso e mi spiega che l'islam è contro la schiavitù, in quanto religione ugualitaria, ma il potere terreno degli imam e dei marabù tradizionalisti è troppo forte e i privilegi in gioco troppo importanti. Continua dicendo che se mai le cose cambieranno, lo faranno a prescindere dalla religione e non grazie ad un suo ruolo attivo. Secondo la sua opinione bisogna portare avanti il dibattito politico, perché se la politica decide che vuole passare oltre, allora l'intero paese cambierà idea. La strada quindi secondo lui è quella della politica e della via giudiziaria, attraverso l'implementazione di un appropriato arsenale giuridico, l'apertura di nuovi tribunali e le azioni di *advocacy* delle ONG impegnate sul fronte della lotta alla schiavitù. Per cercare di comprendere un po' più a fondo che cosa pensa A. riguardo ai pregiudizi che accompagnano la vita degli ex schiavi, gli racconto l'episodio che mi è stato riportato da un attivista intervistato prima di lui sul caso di un dibattito politico in tv tra due aspiranti senatori. Durante un dibattito in televisione tra due politici di partiti opposti è accaduta una cosa che mi è stato detto essere più o meno all'ordine del giorno, ovvero, uno dei due protagonisti della vicenda, messo con le spalle al muro dalle domande incalzanti dell'altro sull'inadeguatezza dell'intervento dell'attuale governo per migliorare le infrastrutture della capitale, ha risposto con disprezzo che, era inutile discutere con uno schiavo, perché la sua ignoranza gli impediva di comprendere la realtà delle cose. Si trattava infatti di un dibattito tra un politico Mauro e un politico Negro Africano, probabilmente Haratine.

A. ascolta il mio riassunto della vicenda con malcelato disinteresse e, interrompendomi prima che io possa finire mi dice, agitando la mano in segno di poco interesse, che sì, cose così accadono, ma solo perché uno dei due politici era Mauro.

Per A. mi sembra chiaro che il problema della discriminazione, della de - culturizzazione, del disprezzo, riguardi molto più personalmente la questione razziale e di etnia, piuttosto che quella delle caste. Provo allora a tornare su un piano più personale.

Intervistatrice: ha mai avuto a che fare personalmente con il problema della schiavitù?

A: *no, io no, sono Peul e per noi è un problema quasi del tutto superato. Da noi al massimo ci sono delle persone che sono ex schiavi e che ora fanno parte di nuove categorie, categorie che loro stessi tengono a sottolineare.*

Intervistatrice: per esempio?

A: *parlo per esempio del ruolo dei cosiddetti ex schiavi durante le cerimonie tradizionali per le feste dei villaggi, come per esempio i matrimoni. Da sempre, chi si è occupato di animare le cerimonie, ballando, cantando e raccontando storie, è stata la casta degli schiavi. Da quando non sono più obbligati a farlo, perché affrancati, hanno creato una nuova categoria di persone, formata solo da ex schiavi, che, pagati, continuano questa tradizione. Durante queste feste, ma solo durante le feste e perché ne ricevono un guadagno, indossano ancora i costumi tradizionali degli schiavi. Non sono più disprezzati, anzi, vengono ricercati proprio per la loro particolare appartenenza a quella casta.*

Mi racconta poi del suo villaggio di origine. Si trova al sud ed è un villaggio un po' particolare perché è diviso in due parti, una appartenente alla Mauritania e una appartenente al Senegal. Dalle sue parti ancora non si vedono matrimoni misti tra caste, ma che anche questa tradizione, che sembrava la più immutabile, oggi conosce delle eccezioni, soprattutto in contesto urbano. Aggiunge poi, che nella parte di villaggio senegalese, il sindaco è un uomo che appartiene a una famiglia di ex schiavi, ed è molto rispettato. Gli

chiedo se quando parla di matrimoni misti intende anche matrimoni con persone appartenenti alla casta degli schiavi. A. sorride e scuote la testa, come a dire, non esageriamo. Le cose stanno cambiando, lentamente ma cambiano e qualche volta si vedono matrimoni tra nobili e *forgeron*, ma certo ancora non con gli schiavi, questo ancora non si è mai visto.

“ ormai non esistono più comunità che possono vivere in completo isolamento come era possibile fare un tempo, anche i mori dovranno prima o poi accettare questo fatto. La modernità arriverà anche qui, anche se urta le mentalità tradizionali. Arriverà un momento in cui, per cambiare, per la prima volta nella storia, non dovremo combattere un nemico esterno, ma dovremo combattere contro noi stessi”.

Pronuncia queste ultime parole guardandomi finalmente negli occhi e fermando le gambe che, durante tutta l'intervista, si sono mosse nervosamente sotto il tavolo.

L'impressione che conclude questo incontro è che, sebbene A. sia in teoria convinto della validità della lotta contro la schiavitù e si renda conto che a sostenere il perpetrarsi di questo fenomeno siano solo una serie di interessi politici ed economici, veda allo stesso tempo questa lotta come qualcosa di estremamente lungo e lento, un cambiamento che lui di certo non vedrà nel corso della sua vita. Naturalmente lo conosco troppo poco per azzardare una spiegazione: amara rassegnazione o distaccato disinteresse per un problema che, in fin dei conti, non lo riguarda da vicino e per il quale non è disposto, come mi ha detto lui stesso, a sentirsi in colpa:

“ nessuno può fare nulla per cambiare la condizione in cui è nato, io non sono schiavo e non posso certo sentirmi in colpa per questo, né posso da solo cercare di cambiare le cose”

A. come H. inizialmente ha negato dunque vigorosamente l'esistenza stessa della schiavitù. Poi, andando avanti con l'intervista cambia sensibilmente la versione, per arrivare ad ammettere che la schiavitù non è affatto un fenomeno cancellato dalla tradizione e dalla pratica sociale e politica del paese. È come se anni di copertura silenziosa di questo tabù avessero viziato per sempre qualunque discorso sull'argomento, la prassi è negare, negare alle volte anche l'evidenza dei fatti, nella speranza che l'interlocutore si accontenti di questa negazione e non provi a scavare oltre. Almeno nel caso di A. non si tratta certo di malafede ma di una sorta di riflesso condizionato.

6.9. (S):

S. è un esperto di “contro argomentazione culturale”, ha lavorato per anni contro la patologia culturale delle mutilazione genitali femminili e, grazie alle sue campagne di sensibilizzazione e al suo lavoro di *advocacy* presso il governo è riuscito nel 2006 a far varare una legge nazionale contro questa tradizionale pratica di violenza nei confronti delle donne. Ora è impegnato attivamente per ottenere gli stessi risultati per quel che riguarda la schiavitù. Mi incontra nella sede del centro culturale di cui è il fondatore. L'intervista però stenta a decollare. S. infatti è continuamente distratto da telefonate, da persone che bussano alla porta e per tutta la prima parte dell'intervista mi parla guardando contemporaneamente la posta elettronica sul suo computer portatile. non riesco a decifrare questo comportamento. È mancanza di rispetto? È semplicemente molto impegnato? Mi considera una seccatura? Dopo quasi un quarto d'ora senza che cambi nulla chiedo se non preferisce rimandare l'incontro a un momento più tranquillo. Forse comprendendo il mio disappunto chiude il portatile, spegne il telefono, mi sorride e mi dice che ora è pronto a rivolgermi tutta la sua attenzione. In

seguito, riflettendo sia sull'andamento dell'intervista che su quello che ho potuto percepire e vedere in un mese di osservazione partecipata accanto a lui, mi sono convinta che questo suo modo di porsi dipende dall'alta considerazione che S. ha di se stesso e dal malcelato poco rispetto che ha nei confronti di chi prova ad avvicinarsi a un fenomeno che egli considera "sua esclusiva". So che in parte le cose che ascolterò nell'intervista sono informazioni che gli ho già sentito dire alle riunioni con le associazioni partners del progetto sulla contro- argomentazione culturale e ai convegni, durante una seduta del Consiglio delle Nazioni Unite per i diritti umani a Ginevra. Ho però la speranza di riuscire a scoprire qualcosa di nuovo, di arrivare a comprendere che cosa veramente pensa S. di questo fenomeno, visto che è un Peul di casta nobile che ha dovuto e deve continuamente confrontarsi con amici e parenti della sua casta che non approvano il suo tentativo di minare i privilegi di cui godono da sempre. Vorrei sapere come vive quotidianamente la sua lotta, con quale coerenza porta avanti i suoi principi in un contesto che gli è ostile. Trascorrendo del tempo con lui, vedendolo interagire con gli altri, mi accorgo che il suo atteggiamento cambia radicalmente a seconda che abbia a che fare con Peul nobili, con Hartani, con *forgeron* (casta dei fabbri) Mauri... sa trasmettere, attraverso i gesti, le parole, il modo di guardare e ascoltare il suo interlocutore una velata sensazione di ineguaglianza, una superbia che gli è naturale, come scritta nel suo codice genetico. È molto bravo ad indossare la "maschera" Goffiana¹²⁶ di difensore dei diritti umani e promotore dei diritti culturali per portare avanti una causa che gli dà rilievo politico e sociale, ma non ha interiorizzato intimamente i principi che enuncia. Questa almeno è stata la mia impressione maturata nel tempo e confermata durante l'intervista, che, nonostante i miei

¹²⁶ (...) "ognuno sempre e dappertutto impersona una parte... È in questi ruoli che ci conosciamo gli uni gli altri; è in questi ruoli che conosciamo noi stessi. In un certo senso, e in quanto questa maschera rappresenta il concetto che ci siamo fatti di noi stessi – il ruolo di cui cerchiamo di essere all'altezza – questa maschera rappresenta il nostro vero io, l'io che vorremmo essere. Alla fine, la concezione del nostro ruolo diventa una seconda natura e parte integrante della nostra personalità." Goffman *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna, 1969.

sforzi, si rivela più che altro una lezione privata in cui S. fa un riassunto di tutte le sue considerazioni sul fenomeno che studia da tanto tempo.

S. entra nel vivo dell'argomento parlandomi di cosa rende le persone schiave:

“chi è schiavo lo è per mancanza di accesso a tre cose fondamentali: l'educazione, i diritti civili e la considerazione sociale. Ecco che quindi non sono uguali agli altri.

La loro inferiorità è interiorizzata”

S. non si sa quante siano le persone appartenenti alle caste schiave in tutte e quattro le etnie mauritane, ma sono sicuramente la maggioranza della popolazione. Se solo prendessero coscienza di questa realtà, potrebbero ribaltare la situazione dell'intero paese. Oggi molti di loro vanno a scuola e ricevono anche l'istruzione superiore. Queste persone dovranno trovare un loro spazio, completamente nuovo, nella società, o ci saranno delle tensioni in futuro.

“Quello che però accade oggi in Mauritania e io credo che non cambierà ancora per molto tempo, è che uno schiavo, può anche allontanarsi dal suo maitre, può ottenere la libertà o fuggire, può emanciparsi economicamente, ma mai, riuscirà ad ottenere l'emancipazione sociale. Mai potrà elevarsi di rango, nessuno lo accetterebbe.”

A questo proposito mi sembra opportuno citare una conversazione avuta durante una cena informale a cui ho partecipato insieme a S. Si parlava appunto del problema dei matrimoni tra caste e qualcuno dei presenti aveva fatto notare come il diffondersi di questa pratica potesse essere una soluzione concreta nella lotta contro la “castizzazione”. S. stesso era intervenuto dicendosi d'accordo in teoria, ma ha poi affermato di conoscere bene la realtà attuale del

paese e di considerare la cosa non fattibile a breve termine. Aveva citato un esempio personale. Mi era difficile credere che quelle parole venissero pronunciate proprio da uno dei maggiori teorici dei diritti culturali non solo mauritani, ma anche internazionali:

“Abbiamo a casa con noi Y. Una ragazza di casta schiava i cui genitori appartenevano alla mia famiglia. Nel 1994 quando l’abbiamo ereditata, io e mia moglie abbiamo deciso di accoglierla a casa come una figlia e non come una schiava. È in effetti una sorella per nostra figlia. Va a scuola, ha tutto quello che ha mia figlia e mai una volta le abbiamo fatto pesare il suo rango sociale. È anche vero però che questo rango si riproporrà violentemente il giorno che Y vorrà sposarsi e non avrà altra scelta che scegliere di sposare un uomo appartenente alla sua stessa casta, nonostante nella sua vita quotidiana con noi, frequenti più nobili che schiavi.”

Neanche S. quindi si esporrebbe al punto da appoggiare un fidanzamento tra Y. considerata quasi una figlia, e un uomo di casta superiore.

L’intervista al centro culturale prosegue e S. mi racconta di un episodio in cui si è esposto con i colleghi universitari per difendere l’onore di un amico e collega Hartani. Era il 1998 e S. aveva preso il posto ad interim del capo di dipartimento della sua facoltà, che in quel frangente era in Francia per un convegno. Durante una riunione di facoltà, quando erano arrivati tutti, un collega Mauro, di casta nobile ha chiesto a S. di cominciare. S. ha detto che avrebbe aspettato che arrivasse anche B. un collega non ancora presente. Nella sala si era a quel punto sollevato un mormorio di dissenso sfociato nelle parole del collega Mauro che ha detto, sprezzantemente, che non esiste ragione al mondo di aspettare un Hartani.

Il collega Hartani oggetto della discussione è lo stesso professore, esperto in teologia e filosofia del diritto che ho avuto modo di incontrare e intervistare qualche giorno prima. Ascoltando questo

racconto non mi è stato difficile comprendere la riluttanza di B. ad accettare la proposta fattagli dal comitato del progetto sulla contro argomentazione culturale di aprire il convegno che avremmo organizzato da lì a un mese. Al convegno avrebbero infatti partecipato molti professori dell'università, molti mori che abitualmente dimostrano il loro disprezzo nei suoi confronti nell'ambiente di lavoro. Qualcuno, come S. (quarto intervistato) avrebbe invece colto al volo l'occasione di aprire un convegno parlando prima di coloro che lo giudicano inferiore, dimostrandosi così di non essere intimorito o condizionato dal loro disprezzo.

S. sembra capire a cosa sto pensando perché riprende a parlare così:

“oggi molte persone sono arrabbiate. Molte persone non accettano più questo tipo di discriminazioni grossolane. Se un Mauro chiede a un Hartani di lasciargli il posto a sedere sul bus, cosa che fino a pochissimo tempo fa era perfettamente normale e accettata da tutti, ora rischia di trovarsi di fronte un netto rifiuto e il biasimo di altre persone presenti sul bus.

Queste situazioni sono oggi frequenti in città, ma ancora molto rare nei villaggi, dove la tradizione è ancora radicata e risente meno del cambiamento dovuto all'influenza della globalizzazione..”

Insieme a S. affronto poi il problema dello scontro generazionale.

“i giovani che vanno in città per studiare, che si fanno una cultura, imparano l'emancipazione e poi tornano a casa e vedono i genitori che vivono ancora come schiavi nella casa del maitre, non riescono più a sopportare questa condizione. La loro mente è sconvolta dalla marcata differenza di ciò che vivono quotidianamente a Nouackchott e la vita ferma e statica dei villaggi dove, nonostante la legge del 2007 che aboliva la schiavitù, in realtà gli schiavi continuano a rimanere schiavi.

Il risveglio generazionale contro la schiavitù nelle città è dovuto al programma di educazione obbligatoria, sancita dalla legge 2007. Ciò ha permesso ai figli di schiavi, di avere accesso all'istruzione. La frustrazione più grande per questi ragazzi tuttavia è provocata dalla forte resistenza culturale che gli stessi genitori, schiavi, dimostrano verso il superamento delle pratiche schiaviste. La maggior parte di loro sono persone che hanno vissuto tutta la vita come servi, che non possiedono niente e non conoscono nulla al di fuori della casa del maitre. La paura dell'ignoto e la deculturazione personale e della loro etnia di cui sono stati vittime per tutta la vita è più forte anche della fiducia verso i propri figli.

I giovani liberi e i vecchi genitori parlano dunque due lingue diverse, è come se venissero da pianeti diversi. Il sentimento di affermazione personale e etnica che vivono i giovani è troppo spesso lontanissimo dallo stato di rassegnazione in cui versano i genitori. D'altro canto questa barriera generazionale è comune anche in paesi a forte migrazione dove i figli di seconda generazione vivono un processo di destabilizzazione identitaria dovuto alle differenze culturali del paese di origine, ancora patrimonio dei genitori, e quelle del paese ospitante adottate dai figli. Così come ben spiegato dagli studi condotti da Berry sul fenomeno dell'immigrazione.

*“l'indeterminatezza crescente delle frontiere di passaggio all'età adulta, soprattutto in termini di pluralizzazione di sistemi di significato (con conseguente relativizzazione e frammentazione), il mutamento di relazione gerarchica tra le agenzie di socializzazione, le carenze di relazione educativa e di un ruolo di presenza-sostegno degli adulti (...)”*¹²⁷

Per le nuove generazioni c'è quindi la concreta possibilità di sentirsi liberi non solo a livello giuridico, fisico e economico, ma anche a livello culturale e spirituale. Ecco che ritorna l'importanza del diritto

¹²⁷Citazione indiretta di Galland, nel testo di Goffman “La vita quotidiana come rappresentazione” Il Mulino, Bologna. 1969

all'educazione come primo e più importante diritto culturale. Anche se, come ci ha ricordato B. l'educazione da sola non è sufficiente. Non basta infatti avere accesso ai diritti culturali, occorre anche che questo accesso e la dignità culturale che da esso deriva, sia percepita, legittimata e rispettata dalla comunità. Non basta aver studiato e quindi essere cosciente delle proprie risorse per emanciparsi, occorre anche che l'ambiente in cui sperimentare l'esercizio di queste risorse riconosca il valore di quello che hai imparato e ti dia la possibilità di metterlo al servizio della comunità. A questo si aggiunge la riflessione sul tipo di patrimonio culturale a cui una persona come B. ha avuto accesso. Egli ha studiato nelle scuole coraniche create dalle comunità maure, poi ha frequentato università more, sviluppatesi sul modello occidentale. Nessuno di questi ambienti, probabilmente quasi nessuno dei suoi insegnanti e compagni, nessuno dei contenuti a cui ha avuto accesso facevano parte del patrimonio culturale della sua etnia, del suo popolo, gli Haratine. Studiava qualcosa che non gli apparteneva visceralmente e lo faceva con il costante richiamo di questa non appartenenza da parte della comunità che al massimo sopportava la sua presenza, ma non era disposta a riconoscere la sua ricchezza come persona singola e come Haratine.

Se questo non accade, i diritti culturali si trasformano da opportunità a strumento di soggiogazione attraverso la deculturazione da parte delle caste nobili dei valori specifici della cultura degli schiavi, come la loro tradizione orale, i loro usi e costumi per le cerimonie sacre o sociali, ma anche più "banalmente" strumenti di affermazione di una superiorità Maura che rende agli occhi dei *maitres* e agli occhi stessi degli schiavi, l'umanità di questi ultimi meno umana di quella dei loro padroni. La convinzione di essere inferiori è inculcata negli schiavi fin da molto piccoli ma poi, ad un certo punto della loro vita, non ha più neanche bisogno di essere nutrita con il disprezzo del maitre, perché si auto alimenta.

A questo proposito mi sembra pertinente citare il pensiero del pedagogista e psicologo Feuerstein, allievo di Piaget, che parla degli esseri umani in questi termini:

“ gli esseri umani sono sistemi aperti, in grado di compenetrarsi e definirsi a vicenda, soggetti ad essere significativamente modificati dall'intervento ambientale”¹²⁸

Quando B. appartenente ad una generazione precedente, ha fatto il suo percorso di studi erano ancora relativamente pochi gli hartani, o gli appartenenti a caste schiave delle altre comunità che avevano accesso all'istruzione. Egli era quindi solo nel suo tentativo di affermarsi a livello personale e a livello sociale, non trovava riscontri nel suo ambiente e, forse anche per questo motivo il suo percorso verso un completo spirito di libertà è rimasto incompleto. I giovani di oggi invece sono sostenuti nel loro percorso da un fermento culturale di rivalsa degli Haratine e delle caste schiave delle altre etnie che si sta diffondendo, soprattutto grazie alle associazioni di promozione dei diritti umani, e che alimenta ed è a sua volta alimentato dalla energia e dalla vivacità mentale di questi stessi giovani a cui si rivolge.

Anche con S. tocco il tema del ruolo della religione e, più in particolare il ruolo degli Iman nel perpetrarsi del fenomeno della schiavitù. Le informazioni che mi dà sono superficiali e del tutto sovrapponibili a quelle che ho già più volte sentito dagli altri testimoni forse perché anche la religione sia stata per lui un privilegio da sempre goduto, qualcosa che non gli è mai stato negato e, forse per questo, non particolarmente sentito come momento fondamentale per il pieno sviluppo del proprio sé.

In questa intervista e nella sintesi delle osservazioni legate a questo testimone, anche se non sono riuscita a seguire la scaletta che mi ero prefissata e a toccare tutti gli argomenti previsti, ho avuto comunque molti e vari spunti di riflessione che mi hanno permesso molti collegamenti con altre interviste e mi hanno quindi aiutata a definire meglio il quadro di analisi della ricerca.

¹²⁸ RAUVEN FEUERSTEIN, YAACOV RAND, JOHN E. RYNDERS, *Non accettarmi come sono. Un approccio nuovo per affrontare la Sindrome di Down*, Sansoni, Milano, 2001.

6.10.(K) :

K. è uno dei più famosi intellettuali mauritani. Professore universitario da lungo tempo, è un esperto della storia contemporanea della Mauritania e si interessa da molti anni delle migrazioni dei mauritani in Europa, in particolare in Francia. È stato presidente per quattordici anni di una associazione che si occupa di aiutare i migranti che rientravano in patria. Da anni si occupa anche di studiare il fenomeno della schiavitù. Non è un attivista iscritto alle associazioni, ma gode della stima di colleghi e intellettuali e utilizza la sua posizione per sensibilizzare studenti e colleghi al fenomeno. K. è di etnia Sonninkè e di casta nobile. Ci incontriamo al centro culturale francese, dove il professore è molto conosciuto. Al contrario di S. però si dimostra da subito molto interessato all'incontro con me e si concentra sull'intervista senza lasciarsi distrarre dalle persone intorno che vorrebbero salutarlo o parlargli. Mi incute una certa soggezione, un po' per la sua figura imponente e i suoi modi pacati e signorili, un po' perché so che è un personaggio importante a Nouakchott. Dopo essermi presentata e avergli posto la prima domanda sul perché del persistere delle pratiche schiaviste in Mauritania, decido di lasciargli ampio margine di argomentazione senza interromperlo. Il suo racconto parte dai diritti.

K. "Esistono tre generazioni di diritti e i diritti culturali sono solo marginalmente nominati in una di queste categorie. Sono poco studiati e in Mauritania non se ne parla mai. Nonostante questo, i nostri più grandi motivi di tensioni sociali dipendono proprio dal non rispetto delle diversità culturali. Nel nostro paese convivono lingue, culture, tradizioni e modelli educativi molto differenti tra loro, ma non a tutti è riconosciuta la stessa importanza e dignità. Siamo anche un paese fortemente maschilista.

La schiavitù sopravvive perché cavalca queste tensioni e le tiene sotto controllo grazie all'enfasi posta sulla sacralità delle tradizioni. Gli

schiavi, anche se per noi negro- africani non è bello ammetterlo, esistono trasversalmente in tutte le etnie. Non è solo un problema dei mori. Io sono sonninkè e vengo da una famiglia nobile e per questo, sono sempre cresciuto a contatto con gli schiavi della mia casa. “

Mi racconta che a casa sua è sempre stato perfettamente naturale avere gli schiavi. Venivano trattati molto umanamente e molti di loro sono stati affrancati ben prima delle leggi del 1981 e del 2007, ma il loro status di “esseri inferiori” non è mai stato messo in discussione da nessuno. La scelta, una volta andato via di casa di non possedere schiavi ma di pagare dei servi aveva sconvolto la sua famiglia. Vorrei credergli completamente, ma nel corso della mia permanenza sul terreno ho imparato che, su un argomento tanto delicato e spinoso come quello della schiavitù, esiste quasi sempre una discrepanza più o meno sensibile tra quello che mi viene raccontato e quello che osservo trascorrendo del tempo in modo informale con le stesse persone che ho intervistato. Ho anche compreso che anche quando si parla di servitù e non di schiavitù, la differenza è molto sottile. Probabilmente è vero che le persone che prestano servizio nelle case di molti nobili mauritani percepiscono un salario, ma è altrettanto vero che questo salario è nella maggior parte dei casi del tutto simbolico e non lascia di fatto possibilità di emancipazione economica e sociale alle persone che, pertanto, decidono di rimanere legate alla famiglia che le sfrutta perché non saprebbero dove altro andare.

L'intervista procede con una descrizione delle caratteristiche peculiari della Mauritania. K. mi spiega che è un paese musulmano al 100%, una cosa molto rara nei paesi africani al di sotto della fascia del Sahel. L'islam mauritano è sempre stato un islam estremamente tollerante e accogliente, non abituato alla violenza, ma pronto all'inclusione piuttosto che all'esclusione. Da quel che ho potuto osservare nel mio mese e mezzo di permanenza sul terreno mi sento di concordare in parte con lui. Accolta è lo stesso termine che utilizzerei io per definire il mio impatto con la religione e le persone di questo paese, tollerante e in generale ben disposto al

confronto anche con chi non è musulmano. L'unica cosa su cui evidentemente non mi sento in accordo è quando lo si descrive come non violento, considerando che l'islam stesso, o più precisamente, l'interpretazione che se ne fa, è una delle cause principali del perpetrarsi della schiavitù. Mi rendo conto però che quando K. parla di religione, non prende in considerazione l'effetto che la religione ha sulle persone che sono considerate schiave, ma mi sta raccontando l'islam che ha sempre vissuto lui.

Subito dopo infatti precisa meglio il suo punto di vista:

“naturalmente l'islam può essere anche male interpretato e dare vita a forme di ingiustizia molto gravi, come la schiavitù, la discriminazione delle donne e le pratiche di mutilazione genitale a cui le donne stesse sono ancora oggi sottoposte, nonostante ci sia una legge che lo impedisca. “

Prosegue il suo profilo del paese parlandomi delle quattro etnie principali che lo abitano e del fatto che oggi la composizione della popolazione è caratterizzata da un forte *metisage*. Lui stesso è un esempio di questa mescolanza: di madre maura, di padre sonninkè e cresciuto in una comunità wolof. Naturalmente, specifica, la mescolanza di etnie è permessa e tollerata solo tra appartenenti alle stesse caste.

La Mauritania ha anche la caratteristica di essere un paese di convergenza tra il Sahel e il Sahara, posizione che lo rende naturalmente portato alla mescolanza di etnie maure e negro-africane, mescolanza che non si è sviluppata nel tempo attraverso l'integrazione, ma al contrario con la segregazione razziale dei neri del sud da parte dei mori bianchi del nord.

“Prima degli anni settanta eravamo un paese completamente ripiegato sui propri confini, con pochissimi contatti con l'estero. È solo da pochi decenni che suo malgrado la Mauritania deve fare i conti con il modernismo e le sue manifestazioni più eclatanti nel modo di vestire delle persone, di truccarsi delle donne, e con i telefilm sud

americani le cui vicende e i cui personaggi diventano degli esempi valoriali e di comportamento soprattutto per i giovani. A qualcuno questo non piace e quindi, anziché affrontare il cambiamento, preferisce rinchiudersi nella staticità delle tradizioni, rinforzando quei modelli severi e rigidi derivanti sia dalle culture pre islamiche che dall'islam stesso, entrambi così funzionali al mantenimento dello status quo. “

L'islam prosegue, ha quattro funzioni principali che gli permettono di permeare qualunque aspetto della vita delle persone: una funzione puramente religiosa e di fede, una culturale, una civilizzante e una che detta le abitudini quotidiane e le relazioni sociali. Esso è completamente integrato negli stili di vita di tutte le etnie mauritane e si è perfettamente adattato alle tradizioni delle precedenti culture.

“Il sincretismo religioso è una caratteristica saliente anche dell'islam, non solo del cristianesimo, solo che nel nostro caso, è riuscito in questo intento senza bisogno dell'uso della violenza.”

Dopo questa riflessione sulla religione K. passa a parlare delle diverse violazioni dei diritti culturali che affliggono il paese:

“Prima di tutto c'è la questione della schiavitù, ad oggi si stima che ci siano ancora in Mauritania più di centomila schiavi duri e puri. Niente lo giustifica, tanto meno la religione, ma è così radicato in ognuno di noi che a volte, anche senza volere, si usano gli appellativi utilizzati per chiamare gli schiavi per insultare le persone durante le discussioni...

Poi c'è il grosso problema dei rifugiati: tra l'89 e il 91, a causa dell'instabilità politica del paese e del susseguirsi dei colpi di stato militari, sono fuggiti in Senegal più di settantamila mauritani. Ad oggi ne sono rientrati meno di cinquantamila, gli altri vivono ancora precariamente al confine con il Senegal. C'è poi la vergogna delle

cosiddette “pulizie etniche”: negli anni a cavallo tra il 1989 e il 1991 sono stati perpetrati efferati genocidi volti all’eliminazione dei neri. Non si conta il numero di persone che sono state uccise, arrestate e deportate in quel periodo.”

L’ultima grave violazione di cui mi parla è quella relativa alla libertà di espressione. In Mauritania la popolazione composta da mauri e da Haratine parla l’harsani, un tipo di dialetto arabo; la popolazione di origine negro africana ha invece adottato come lingua veicolare, in seguito alla colonizzazione, il francese. La forza politica ed economica del paese è completamente in mano ai mori che quindi utilizzano l’harsani come lingua ufficiale dello stato, impedendo di fatto a tutta la fascia di popolazione francofona di accedere alle istituzioni, di comprendere la maggior parte dei comunicati del governo, dei mezzi di stampa scavando così, sempre più in profondità, il solco di ineguaglianza che divide il paese. Anche le operazioni più semplici come ottenere la carta di identità, allacciare la corrente a casa o fare domanda in Municipio per sposarsi diventano problemi insormontabili quando non si leggono i testi dei moduli da compilare, o non si capisce quello che dice il funzionario comunale con cui si deve parlare.

K. affronta quindi un tema caro ai difensori dei diritti culturali, quello della possibilità di studiare, esprimersi e comunicare nella propria lingua di preferenza.

Decido di terminare l’intervista sfruttando fino in fondo le competenze professionali del mio testimone. Gli chiedo quindi di aiutarmi ad inquadrare storicamente e socialmente la Mauritania, affinché il mio quadro di riferimento per la ricerca possa essere il più completo possibile.

K. si dimostra ancora una volta molto disponibile e decide di affrontare una questione così vasta partendo dalle differenti tipologie di crisi che hanno afflitto il paese negli ultimi decenni.

La prima crisi di cui mi parla è quella agro ambientale, differente per alcuni aspetti dalla sua cugina più famosa, quella alimentare

che, secondo lui, non è che la logica conseguenza della prima. La crisi di cui parla è quella che ha visto negli ultimi vent'anni la Mauritania distruggere sistematicamente le sue risorse ambientali attraverso la deforestazione e la bruciatura delle terre nel tentativo di rendere le zone semidesertiche appezzamenti più fertili. Questo problema riguarda in particolar modo le etnie Negro Africane, dedite all'agricoltura, a differenza di quelle Maure più portate all'allevamento del bestiame. L'unico modo per risanare la situazione e invertire questo processo negativo è quello di introdurre al più presto una seria riforma agraria.

La seconda crisi che ha piegato il paese è stata quella economica di carattere mondiale degli anni settanta, altrimenti conosciuta come crisi petrolifera. Gli effetti della crisi sono stati più pesanti in Mauritania a causa del malgoverno, dell'impunità dei responsabili dei cattivi investimenti e della corruzione dilagante che ha provocato una redistribuzione delle ricchezze completamente a vantaggio dei mori.

Questa crisi è stata una delle cause scatenanti la guerra del Sahara e il deterioramento dei rapporti con il Marocco. Ad oggi, il paese trascina ancora i postumi della mala gestione del problema. K. cita come esempio quello della raffineria di zucchero che esiste a Nouakchott che non è in funzione da anni e la cui chiusura ha portato il paese a dover importare lo zucchero dall'estero.

La terza crisi che ancora oggi tiene il paese in ginocchio e non gli permette di passare a una fase "moderna" è la crisi sociale. Essa secondo K. concerne tutti gli strati della popolazione e tutte le etnie. Il male più grande del paese è la divisione in caste che alimenta la mentalità schiavista. Essa acuisce il peggioramento della condizione delle donne, dei bambini, degli anziani e degli schiavi che sono le fasce più deboli della società e che, anziché essere tutelate, vengono sfruttate generando nuove disuguaglianze. Non esistono solo minoranze etniche discriminate, ma all'interno di quelle stesse minoranze ci sono a loro volta discriminazioni di casta.

K. sostiene che la colonizzazione francese non ha minimamente intaccato le strutture sociali del paese, ma anzi ha usato queste

differenze etniche e di caste come strumento di controllo politico e sociale.

La quarta crisi citata è quella politica. La storia politica della Mauritania dopo la colonizzazione è scandita da colpi di stato militari che hanno permesso l'instaurarsi di numerose dittature. Prima quella del '78 a partito unico, poi una serie di colpi di stato (quasi uno all'anno fino al '94); anno della creazione della nuova costituzione e delle prime elezioni democratiche, anche se caratterizzate da brogli e poca trasparenza. Ed è così ancora oggi.

“è un processo dinamico alla ricerca di una stabilità politica che sottragga il paese ad un equilibrio precario minacciato dal rischio di nuove dittature. Ma siamo ancora lontani dall'ottenere risultati soddisfacenti. Abbiamo instaurato una cultura della militarizzazione e della violenza politica e siamo giunti al paradosso: si dice che i colpi di stato sono necessari per assicurare la democrazia!”

Un altro ossiMauro dialettico, mi vien da pensare, come quell'altra famosa frase che dice: costruiamo la pace preparandoci alla guerra.

Per ultima viene toccata la crisi alimentare, diretta conseguenza di quella agro ambientale.

“Questa crisi è cronica in Mauritania e in gran parte causata dalla mala gestione delle risorse. La popolazione mauritana è composta da tre milioni di persone, non è possibile che non si possa raggiungere l'autonomia alimentare o almeno un buon equilibrio tra importazioni ed esportazioni! Il problema è la corruzione. Tutti noi dobbiamo impegnarci per cambiare questa situazione di stallo, presente nelle campagne come nelle città.”

6.11. (D)

D. è un attivista che lavora come volontaria per l'associazione di A. (prima intervistata). Ci incontriamo nel primo pomeriggio, al suo ritorno da una missione sul terreno. Quella mattina infatti D. ha accompagnato A. a fare visita ad una bambina vittima della tratta umana internazionale. La piccola, di etnia Haratine, è stata venduta dalla famiglia dei suoi maitres, quando aveva 6 anni, ad un ricco imprenditore dell'Arabia Saudita che l'ha ridotta in schiavitù e l'ha sfruttata sessualmente per anni, fino a quando il lavoro di pressione e attivismo di A. non l'ha salvata da un destino senza speranza. Quando mi viene incontro per salutarmi, D. è ancora evidentemente molto scossa da quello che ha visto e ascoltato durante la missione. Mi dice subito, per giustificare il suo stato d'animo, che quelle sono cose, alle quali anche dopo anni non riesci mai ad abituarti. Le propongo di prendersi un po' di tempo per sé prima di cominciare il nostro incontro.

Mi sorride timidamente e mi ringrazia. Quando ci sediamo per iniziare la nostra intervista D. si è ripresa ed ha evidentemente molta voglia di parlare con me. Vorrei cominciare chiedendole di quello che è successo questa mattina, ma vorrei anche sapere di lei, A. mi ha accennato al fatto che anche lei ha una storia molto difficile alle spalle. Lascio quindi che sia lei a iniziare da dove preferisce.

“ quello che subiscono queste bambine non è umano. Com'è possibile che esistano persone tanto malvagie?”

Sembra quasi che D. si aspetti una risposta da me a questa domanda. Cerca nei miei occhi, o forse nel mio quaderno, una spiegazione per questo orrore. Posso solo prenderle la mano e dirle che non lo so. Non ho davvero idea di come qualcuno possa essere tanto malvagio.

Inizio la mia intervista chiedendole di parlarmi di quello che fa per l'associazione e facendole i complimenti per il lavoro svolto e per il

loro coraggio. Ho bisogno, per me e per lei, di portare il nostro discorso verso qualcosa di positivo. Abbiamo entrambe bisogno di parlare dei cambiamenti che l'associazione e le sue attiviste contribuiscono ad affermare nel paese, dei casi che si sono risolti con successo e delle persone che oggi si sono liberate del fardello agghiacciante della schiavitù. D. comincia a parlarmi della sua storia.

“ i miei maitres sostenevano di avere dei documenti ufficiali che provavano che io e mia sorella appartenevamo alla loro famiglia. Quando non sai né leggere né scrivere, quando non hai mai visto un libro... sentire parlare di documenti ufficiali è più che sufficiente per intimidirti.”

“ ciò di cui vado più fiera oggi è di aver appreso a leggere e a scrivere.”

“ oggi mi siedo intorno a un tavolo per una riunione e le persone sono interessate a quello che dico. Ci ho messo molto tempo prima di avere il coraggio di parlare in pubblico.. sono cresciuta con la convinzione di non avere niente di interessante da dire. Quando vivevo a casa dei miei padroni, se parlavo senza che mi venisse permesso, mi dicevano che ero troppo arrogante e orgogliosa e che dovevo imparare il rispetto”

D. parla a bassa voce, ma con serenità. Non sempre mi guarda negli occhi, ma quando lo fa, non vi leggo vergogna, né risentimento.

“ non odio i miei padroni, sono solo contenta di essere libera ora, di poter mandare i miei figli a scuola e di lavorare per me stessa”

D. mi racconta che da quando lavora con A. ha imparato molte cose non solo riguardo alla situazione degli schiavi, ma anche, più in generale, sulla situazione del paese. Oggi sa che la responsabilità di quello che accade non è solo delle famiglie di maitres, ma anche

dello Stato, del Governo, che non agisce per reprimere la pratica e per educare le persone al rispetto dei diritti umani.

Mi parla anche, con semplicità ma con chiarezza di idee, dell'importanza della religione nella vita delle persone e del suo ruolo nel mantenimento dello status quo.

“ gli schiavi non possono imparare a pregare, non sanno leggere il corano, restano nell'ignoranza e vengono per questo minacciati dai loro maitres. Essi infatti dicono che se non sono dei buoni servitori e se non accettano la loro condizione, loro non permetteranno che abbiano accesso al paradiso. Io stessa credevo che solo con la benevolenza del mio maitres sarei stata salva.”

D. e io rimaniamo insieme un intero pomeriggio. Percorrendo le storie delle persone che ha conosciuto e aiutato, parliamo di relazioni sociali, di legami familiari, di fede e realizzazione personale. L'intervista con lei mi convince definitivamente del ruolo fondamentale che i diritti culturali hanno nella realizzazione personale degli individui, nel loro definirsi, nel loro piacersi e nel loro aprirsi alle relazioni sociali.

6.12. (M):

Incontro M. al centro culturale francese. Il suo contatto mi è stato suggerito da S. Avrò la possibilità di incontrarla una sola volta, perché sono vicina alla data del mio rientro in Italia. All'appuntamento si presenta anche S. Conosco ormai abbastanza S. da comprendere che, se sarà presente durante l'intervista sarà lui a condurla al posto mio e credo anche che la sua presenza possa in qualche modo condizionare quello che la mia testimone avrebbe da dirmi. Non sono però nella posizione di poter chiedere a S. di lasciarci sole. Conto però sul fatto che S. non è riuscito a concentrarsi su di me neanche quando l'intervistato era lui

direttamente e che quindi, probabilmente, troverà subito qualche cosa d'altro da fare. Io e M. ci accomodiamo in uno dei tavolini più riparati del cortile del centro, io ho giusto il tempo di presentare a grandi linee il mio lavoro di ricerca e di spiegarle il motivo dell'intervista prima che S. riceva una telefonata, si alzi, e non torni più per oltre due ore.

Lascio che inizi da dove preferisce e l'argomento che sceglie mi colpisce:

“Sono contenta che lei sia una donna. Non so se avrei accettato di essere intervistata da un uomo. Trovare uomini che ascoltino è molto difficile. Le donne invece possono capire perché in ogni luogo del mondo, spesso sono le donne che portano il fardello più grande. “

Annuisco in silenzio e dopo un attimo, le chiedo se vuole raccontarmi qualcosa di lei.

“Oh.. ma la mia vita non è molto interessante ... sa, io lavoro in un Ministero, ma in realtà non faccio niente. I miei colleghi sono quasi tutti maschi e per lo più mi ignorano, lasciandomi senza niente da fare, se non cose marginali e burocratiche. Mi trattano male perché sanno bene quello che faccio quando non lavoro. Le donne leader non piacciono.”

Conosco parte del lavoro che M. fa perché S. me ne ha parlato quando mi ha proposto di incontrarla. M. ha fondato una ONG che da anni si occupa di sensibilizzare la popolazione della sua regione perché abbandoni la pratica delle mutilazioni genitali femminili.

“Vengo dalla regione di Kaedi, nel sud del paese. Una regione la cui popolazione è interamente composta da negro africani di etnia Peul. È la stessa regione da cui proviene anche la famiglia di S. le nostre famiglie infatti sono molto legate. “

Questo significa che M. viene da una famiglia nobile. Probabile quindi che abbiano degli schiavi.

“i miei genitori e i loro parenti hanno avuto e continuano ad avere molti schiavi. Quando hanno capito che io non avrei accettato i loro costumi e le loro usanze e che non avrei mai accettato di avere schiavi o di imporre alle mie figlie di sottoporsi all’orrore della mutilazione, si sono disperati. Sono andati a lamentarsi con la famiglia di S. per cercare di mettermi pressione. Un giorno ho parlato al liceo di Kaedi. Ho parlato delle mie idee ai giovani della scuola Da allora me ne sono dovuta andare. Non abito più lì ma qui in capitale, anche se il mio lavoro di sensibilizzazione si svolge ancora nella mia regione.”

Mi racconta del suo difficile lavoro. Della condizione di totale sottomissione in cui vive la maggior parte delle donne di Kaedi, sia che siano di casta schiava, che non.

“Vede ... le schiave.. è evidente che non sono libere.. ma mi creda anche le donne nobili o forgeron in realtà non lo sono. Non possono scegliere come educare i loro figli. Questo è un compito maschile. Se vogliono che le loro figlie non vengano mutilate, devono mettersi contro l’intera comunità. Questo non è l’aspetto più preoccupante. Perché comunque sarebbe già un segnale di risveglio e di cambiamento. Non solo le madri non si oppongono lottando contro la pratica della mutilazione genitale ma spesso sono le madri stesse che spingono le figlie a sottoporsi a questa barbarie Sono loro che non vogliono sentire ragioni. Ci crede? Pensano che sia giusto perché è l’unico modo per essere veramente accettate dalla comunità.

Ancora una volta la teoria di Goffman sull’adesione al ruolo deviante come strumento di sottrazione al controllo sociale può essere adattata a questo contesto: ci sono donne che propongono un comportamento che si discosta dalle aspettative di normalità collaudate dalla comunità, mentre altre “preferiscono” continuare

ad indossare la maschera di sottomesse che è stata loro imposta da coloro che detengono il potere e attraverso questo esercitano un forte controllo sociale.

“Non mi fraintenda, le cose stanno cambiando, la nostra opera di sensibilizzazione, che coinvolge tutti gli strati della società, dai maitres ai marabù, lentamente sta aprendo varchi nel tessuto compatto della nostra comunità. Per esempio: qualche anno fa non si sarebbe mai potuto parlare di mutilations ma solo di griffe. Oggi invece con l’uso di questo termine si ammette esplicitamente che la pratica è una vera e propria violenza, una mutilazione appunto. Questo è un grosso passo avanti. Sembra un sofisma dialettico ma è stata una battaglia dura sfociata con la promulgazione , nel 2003, di una legge specifica.

Spostiamo la conversazione sul tema della schiavitù e M. mi spiega che questo tipo di discriminazione culturale è proprio di tutte le etnie mauritane, nessuna esclusa. Anche lei, come quasi tutti i testimoni ascoltati fino ad ora, sottolinea che quella praticata dai mori è più evidente e “*grossière*¹²⁹” ma questo secondo lei significa solo che le etnie negro africane sono solo più brave a nasconderla.

“Da noi è più sottile, noi abbiamo vari modi per definire i nostri schiavi, a seconda del grado di “maltrattamenti” a cui possono essere sottoposti. “

Mi descrive il significato dei vari nomi Peul. Poter usare la sua lingua per delineare un concetto così intimamente legato alla sua cultura la mette a suo agio e a volte le devo ricordare che io non parlo Peul e che quindi mi deve descrivere il contenuto delle parole che usa in francese.

¹²⁹ rozza

“Gourge significa schiava a tutti gli effetti. È un termine molto dispregiativo, che esprime un forte disprezzo. Non lo si usa solo per chiamare la schiava, ma per dimostrarle che non vale niente, che è meno di una persona e che quindi non può decidere nulla di ciò che riguarda la sua vita.

Petite gourgelle invece si usa per designare colei che è destinata alle faccende domestiche ma che, per esempio, non può essere picchiata e può sposare “liberamente” uno schiavo come lei.”

M. utilizza un tono fortemente ironico nel pronunciare il termine liberamente. Mi spiega subito dopo infatti che esistono quattro tipi di contratti differenti che il maitre può stipulare con il marito: la donna può seguire liberamente il marito a casa sua, pur continuando a servire la casa del maitre. La donna può abbandonare la casa del maitre ma i figli saranno eredità del maitre. La donna resta a casa e i figli non diventano eredità del maitre. Il marito paga l'affrancamento della donna che quindi diventa libera attraverso una cerimonia pubblica. M. mi spiega che spesso questa è la scelta preferita dai *maitres*, che non hanno molti soldi per mantenere tutti gli schiavi e quindi sperano che qualcuno paghi per la loro liberazione.

Una delle maggiori attività della ONG di cui è capo M. è proprio quella di raccogliere, presso la comunità, i soldi per affrancare le ragazze per poi mandarle a scuola.

“Mi rendo conto che non si dovrebbe pagare per la libertà delle persone, che è un controsenso, ma non basta la libertà fisica. Ci vuole soprattutto quella della mente. Devono sapere che soltanto libere potranno avere un’alternativa di vita migliore. Ecco perché la scuola è una tappa fondamentale nel processo di liberazione. Aiuta a vedersi nel futuro.”

I diritti culturali possono essere proprio questo: uno strumento non solo di formazione dell’identità, ma anche e soprattutto fattori

capaci di moltiplicare le opportunità di scelte per il proprio avvenire.

Anche con M. affronto il tema della religione.

M. si dimostra disponibile a parlarne e il suo racconto è simile a quello di altri intervistati. In particolare insiste molto sull'importanza che ha la figura del Marabù nei villaggi rurali.

“Occorre sensibilizzare i Marabù. Non è un compito facile perché ammettendo l'ingiustizia della schiavitù dovrebbero essere i primi a rinunciare ai loro schiavi.. che, neanche a dirlo.. sono davvero molti. Qualche marabù aperto e progressista esiste, ma il prezzo che pagano è un elemento di deterrenza per altri che vogliono seguire l'esempio. Infatti quelli che si schierano con noi, vengono immediatamente esclusi dalla comunità. È un processo molto lento dunque. Devo aggiungere una cosa. Nei villaggi, c'è una cerimonia che potrebbe essere più efficace nell'accelerare il processo di emancipazione, dell'intervento dei marabù o degli imam. Una cerimonia che risale alla tradizione pre islamica e che da noi è ancora considerato la massima autorità: l'auditorium. “

L'auditorium è un'udienza segreta con il capo villaggio alla quale si arriva dopo che tutti i tentativi di negoziazione tra le parti in causa sono falliti. Solo il fatto di non essere giunti a una soluzione condivisa è motivo di forte stress per le famiglie coinvolte perché è in gioco il loro onore (il bene più prezioso mi spiega M.). In teoria possono chiederlo anche le donne, anche se è molto difficile che la ottengano. Il giorno stabilito per l'udienza, le famiglie dei richiedenti vengono allontanate dal villaggio. La comunità si riunisce all'esterno della casa del capo e aspetta fino alle sette di sera che anche gli ultimi, estremi appelli al compromesso vengano accolti. Se questo non avviene la decisione ultima viene presa dal capo. Ed è una decisione irrevocabile. Chi viene giudicato in torto è bandito per sempre e se la sua famiglia non dichiara davanti a tutti di

disconoscerlo e di non volerlo più vedere è costretta ad andarsene con lui.

Non è facile comprendere la vera natura di questa sorta di processo pubblico. Mi rendo conto che probabilmente in francese mancano i termini adeguati per descrivere l'universo di significati che si cela dietro questa descrizione. Da come M. ne parla con rispetto e riverenza comprendo che anche per lei, che ha studiato e vive in città, questa cerimonia ha un potente valore. Mi dice che è qualcosa che lei non ha ancora avuto il coraggio di invocare per portare avanti la sua causa, perché se lo facesse e perdesse, verrebbe definitivamente scomunicata e allontanata per sempre dal villaggio e la sua famiglia potrebbe subire la stessa sorte. Sembra dunque una opportunità più teorica che sostanziale. Proviamo tuttavia ad immaginare che se anche in un solo villaggio un auditorium sancisse e punisse una ingiustizia subita da uno schiavo da parte di un *maitres*, ciò rappresenterebbe un precedente così potente da scatenare un effetto esponenziale che come uno "tsunami" culturale potrebbe arrivare là dove non sono arrivate né la legge né la religione.

Anche M. sembra rendersi conto dell'azzardo:

“La verità sarà detta quel giorno. per lo sconfitto è la fine, ma colui a cui è stata data ragione è meritevole di stima. Nel mio villaggio, da quando sono nata io nessuno lo ha mai invocato. Anche i casi più controversi sono sempre stati risolti in extremis. Se lo invocassi per un caso di schiavitù e vincessi ... inutile dire che sarebbe una svolta incredibile.. ma se perdessi”

6.13. (G):

G. è uno studente di sociologia di etnia wolof che partecipa al progetto di ricerca sulla contro argomentazione culturale come intervistatore. Quando il progetto prenderà il via seguirà un corso

sui diritti culturali. Ha già partecipato a una serie di interviste di terreno “esplorative” in alcuni villaggi del sud del paese.

Sono curiosa di intervistarlo ora che non ha ancora riferimenti precisi sul quadro teorico a cui mi riferisco.

Quando gli chiedo di parlarmi della schiavitù in Mauritania inizia dicendo:

“Gli schiavi non sono solo le persone che sono obbligate a lavorare per un maitre. Gli schiavi non possono essere fieri della loro cultura e della loro religione. Non basta essere ricco per non sentirsi schiavo. Io sono negro africano e ci sono certi ambienti in cui io non posso parlare della mia cultura senza subire discriminazione. Uno di questi è proprio l’università. I mori che sono la maggioranza del popolo universitario, disprezzano sia le nostre lingue che il francese.”

G. è fortemente coinvolto mentre mi racconta le lotte che lui e i suoi compagni negro africani conducono quotidianamente per non permettere che la loro università si arabizzi completamente. È in corso da anni infatti il tentativo da parte della elite culturale Maura di eliminare progressivamente i corsi in francese. Così facendo si escludono dai corsi universitari tutti gli studenti non francofoni.

“La nostra cultura può dare molto al paese. Costringerci al silenzio, umiliarci rendendoci invisibili non aiuterà la Mauritania La comunità internazionale crede che la Mauritania sia un paese di mori e non sa che la maggioranza della popolazione invece è nera. Siamo discriminati perché non abbiamo accesso ai media come la televisione che è l’unica finestra che ci permetterebbe di comunicare con l’estero. Noi non andiamo in televisione. “

I diritti culturali dei negro africani sono costantemente sotto minaccia. Usano il disprezzo culturale verso la loro tradizione e le loro lingue come uno strumento di controllo sociale. I Mauri non esercitano la loro superiorità sociale solo nei confronti degli Haratine, ma in generale nei confronti di tutta la popolazione nera

del paese. Utilizzano fattori culturali per mantenere i privilegi economici e il potere che hanno conquistato secoli fa.

“Un attivista famoso in Mauritania nella lotta contro la discriminazione dei neri ripete sempre, quando intervistato, questa frase: preferiamo essere liberi nella povertà che ricchi al prezzo del disprezzo!”. Io sono d'accordo. Che cosa te ne fai dei soldi, se poi, quando ti siedi in aula per ascoltare una lezione i tuoi compagni mori si spostano per non starti vicino? “

Gli chiedo se questo disprezzo che prova sulla sua pelle crede sia lo stesso che sentono gli schiavi costretti a lavorare per il loro *maitre*. G. abbassa lo sguardo prima di rispondermi.

“Immagino di sì. La mia società è divisa in caste e in alcuni luoghi esistono ancora gli schiavi come una volta. Anche se le cose stanno cambiando e queste situazioni sono sempre più rare. Qualche anno fa non si poteva neanche parlare apertamente di questo fenomeno. Era un tabù. Noi studenti combattiamo perché le cose cambino, alcuni di noi fanno parte di associazioni di sensibilizzazione.

Io sono andato spesso nei villaggi, compreso il mio, a spiegare che la pratica della schiavitù è una violazione dei diritti umani. La mia famiglia non ha mai posseduto schiavi, ma quelle di alcuni miei amici si ...”

Non deve essere facile per lui parlare di queste cose, soprattutto con me, una ragazza più o meno della sua età, europea. Probabilmente immagina quanto io possa biasimare le sue tradizioni e la sua vergogna è palpabile. Si affretta infatti a ribadire che per lui la schiavitù è una violazione dei diritti umani che non può mai, in nessun caso, essere accettata.

Cerco di riportare la conversazione a un approccio positivo per toglierlo dall'imbarazzo in cui si trova. Gli chiedo che cosa pensa che debba cambiare affinché si possa superare definitivamente questo fenomeno.

“La sensibilizzazione, l’accesso alla scuola per tutti. Io ho compagni di tutte le caste e questo può aiutare a superare i pregiudizi. Ci vogliono però anche le riforme economiche, lo sviluppo dell’agricoltura, della pesca e dell’allevamento. Occorre anche aprirsi al mondo e lasciare che il mondo penetri nei villaggi. Ci sono casi in cui questo ha funzionato: negli anni sessanta c’è stata una forte emigrazione di mauritani verso l’Europa. Oggi, alcuni di loro sono tornati e hanno portato con loro la modernità del vostro continente e in alcuni villaggi hanno potuto assumere posizioni di prestigio che hanno permesso loro di guidare il cambiamento.”

Gli chiedo di raccontarmi qualche cosa delle interviste di terreno che ha già avuto modo di condurre. Mi parla con entusiasmo di quel periodo. Mi racconta di molti episodi particolari in cui ha visto con i suoi occhi la schiavitù e mi dice che il contesto in cui ha trovato più difficoltà a inserirsi e ad avere risposte ai questionari è stato quello sonninkè, confermando così quello che mi era già stato detto da H. e B. su questa etnia, così attenta a mantenere il riserbo sulle sue usanze. Gli chiedo anche com’è stato l’approccio utilizzato per avvicinare i marabù e quale accoglienza abbia trovato presso di loro.

“Dipende. Molte volte non hanno neanche accettato di incontrarmi e quindi la mia presenza nel villaggio diventava immediatamente sgradita. Prima di poter fare qualunque tipo di domanda, occorre avere la loro approvazione. Altre volte invece si sono dimostrati disponibili anche se nella maggioranza dei casi hanno poi preteso di partecipare di persona alle interviste, impedendo, di fatto, che le persone si sentissero libere di parlare.”

“La strada è ancora lunga, gli schiavi sono considerati dei beni e non hanno diritti di parola, ma la nuova generazione non vuole che accada lo stesso ai propri figli. Se queste persone troveranno ascolto, finalmente la Mauritania potrà entrare nel nuovo millennio ...”

6.14. (PROCURATORE DELLA REPUBBLICA):

Grazie all'aiuto di D., uno dei due mediatori che mi hanno accompagnato durante il mio periodo di ricerca di campo, ho avuto la possibilità di incontrare, per una breve intervista, uno dei Procuratori della Repubblica mauritana. D. è infatti suo cugino e ha fatto in modo, non senza difficoltà, dovute alla delicatezza politica di un tale incontro e ai molteplici impegni dell'avvocato, di permettermi di conoscerlo durante un'occasione informale: un thè nella sua casa di Nouakchott. D. mi ha però raccomandato di valutare attentamente i contenuti delle domande altrimenti avrei corso il rischio di indisporlo e ottenere da lui solo risposte formali volte a testimoniare la sostanziale scomparsa del fenomeno della schiavitù. Ci presentiamo puntuali a casa sua e veniamo accolti dalla moglie, una donna giovane dai modi gentili e timidi. Il procuratore ci sta aspettando nel salone. D. mi introduce e prendiamo posto in attesa che arrivi il tè. È un uomo imponente, la sua origine aristocratica è evidente in ogni suo gesto o frase pronunciata. Se supero l'impasse iniziale che la sua presenza mi incute, lo devo a D. che prende la parola, evidentemente a suo agio nella lussuosa casa del cugino, e presenta la mia ricerca utilizzando parole neutre e sottolineando la mia volontà di acquisire informazioni riguardo alla situazione giuridica attuale della pratica della schiavitù. La prima parte dell'intervista si sviluppa quindi intorno a questo tema.

“ La Dichiarazione del 5 luglio del 1980 sancisce la volontà del Governo di mettere fine alla schiavitù e l'ordinanza del 9 novembre del 1981 pronuncia la sua abolizione definitiva da parte del Governo dell'epoca. Quest'ultimo poi ha proceduto all'approvazione di una legge fondiaria e demaniale nel 1983. Queste misure però non avevano creato un quadro giuridico propizio all'emancipazione definitiva degli schiavi.”

“fino a qualche anno fa, il 2007 per la precisione, la mancanza di testi giuridici specifici che reprimessero la pratica, permetteva che le autorità fossero negligenti nel perseguire atti di sfruttamento delle persone.”

Il procuratore entra subito nel vivo dell'argomento. D. è stato bravo a non far sembrare la mia ricerca inquisitoria ma, allo stesso tempo, a mettere in chiaro che sono a conoscenza di quello che accade nel paese e che quindi sarebbe inutile negare l'esistenza stessa della schiavitù. Lo ringrazio silenziosamente. Se il procuratore è disposto a non negare l'evidenza, è altrettanto sollecito a spiegarmi che la schiavitù dura e pura non è più praticata se non in rari casi e che quello che resta da combattere ora sono le *séquelles*¹³⁰

“quello che vive il paese oggi sono per lo più i postumi di questa mentalità, a causa del basso livello di sviluppo socio economico e della povertà della maggioranza della popolazione”.

Queste parole sembrano in qualche modo voler affermare il concetto che, la causa della schiavitù non sia da ricercarsi nello sfruttamento dei padroni, quanto piuttosto nella povertà degli schiavi. Resto in silenzio, in attesa che si spieghi meglio.

“ le persone che possiedono gli schiavi non vogliono per forza contravvenire alla legge, li hanno perché è sempre stato così. Non si può colpevolizzare qualcuno solo perché è nato maitre”

Cerco di nascondere il mio disappunto sorseggiando un po' di thè, che ci è stato portato da una giovane donna entrata silenziosamente nella stanza e che, dai miei commensali, non è stata degnata di uno sguardo né è stata ringraziata per averci servito.

¹³⁰ postumi

Intervistatrice: mi rendo conto, però non si può negare a nessuno il diritto di essere liberi...

P.: quest'anno sono arrivati sul mio tavolo già tre casi e, in tutti e tre i casi non c'è stato bisogno di arrivare a un processo, perché le parti in causa hanno trovato un accordo. Davanti a me, i cosiddetti schiavi, alla domanda diretta: siete schiavi? rispondono di no, perché, se è vero che lavorano per il maitre, è anche vero che lui li nutre e li veste, dando loro un tetto. I maitre offrono la libertà, ma loro non la vogliono. Molti, dopo aver provato la "libertà", tornano dai loro ex padroni.

Considerando che le ONG di attivisti stimano il numero di schiavi mauritani in cifre che si avvicinano al milione, e considerando che siamo a giugno, quindi a metà anno, tre casi non mi sembrano un successo, semmai una vera sconfitta. Il procuratore pronuncia il termine "libertà" con una certa ironia, come se fosse una questione di secondaria importanza, paragonata al bene che i *maitres* fanno ai loro schiavi dando loro da mangiare e un posto dove dormire. Mi spingo fino ad affermare che il suo vissuto da aristocratico lo abbia cresciuto nella convinzione che ci siano uomini e donne che non hanno bisogno di nutrire la mente, ma solo di riempirsi la pancia. L'universalità e l'interdipendenza dei diritti umani dimostrano invece come la dignità di una persona si rispetta solo garantendo la piena realizzazione di ogni diritto e non solo di alcuni, ritenuti da chi li gode tutti, sufficienti per qualcun altro. Il tipo di schiavitù che vivono le persone costrette dalla povertà e dalla discriminazione a tornare dai loro *maitres* è ancora peggiore di quella di chi non è mai stato liberato. Peggiore perché viene da loro e dalla società scambiata per riconoscenza.

" la legge del 2007 creerà una giurisprudenza, dimostrando anche agli scettici, come per esempio gli estremisti ... volevo dire gli attivisti, che l'impegno è reale."

Impossibile naturalmente non notare il lapsus con cui ha chiamato gli attivisti come A. o B. , i miei primi intervistati.

7. STRALCI DI LIBERTA':

*Ciascuno di noi è, in verità, un'immagine del grande gabbiano,
un'infinita idea di libertà, senza limiti*

Richard Bach- Il gabbiano Jonathan Livingston

“Lo schiavismo è un problema di tutti e tutti hanno il diritto di combattere per la sua scomparsa. La lotta ci fa sentire liberi”

“ è tua madre che ti educa fin dalla nascita ad essere schiavo”

“vorrei non dover più difendere i bambini dai loro stessi genitori, vorrei che fossero loro a parlargli della dignità”

“io però mi sono sempre sentito libero! Io fin da quando ero ragazzino, possedevo una moto e un magnetofono, le persone venivano a casa mia, anche i *maitres*, per ascoltare la musica!”

“servire a questa tavola, proprio perché non è un dovere, è un piacere..”

“io porto il nome dello schiavo di mio padre e ne sono fiero”

“qui sono a mio agio, ma fuori è più difficile, fuori non mi riconoscono come una persona, ma solo come una ex schiava”

“ ora vorrei della terra mia da coltivare”

“sappiamo di doverci vergognare per quello che facciamo ai nostri simili, ma è ancora troppo presto per farlo davvero perché il contesto in cui viviamo ci dice che possiamo continuare come è sempre stato”

“ la Mauritania è così arretrata rispetto al Senegal. In Senegal ho visto solo uomini liberi”

“ la Mauritania è ricca, ma le ricchezze sono di pochi, fino a che sarà così, ci saranno sempre persone non libere”

“ bisogna smettere di parlare e cominciare ad agire, da quando metto in pratica questo semplice concetto, sono finalmente fiero di me”

“la lotta è diventata la mia ragione di vita, è questo che mi fa sentire libera: avere uno scopo”

“quando parlo con i miei colleghi della ONG mi sento ascoltata, sento che quello che dico vale, non mi zittiscono solo perché sono donna”

“educiamo ancora le persone in funzione del proprio gruppo etnico e della propria casta, chi è nato libero non può capire cosa significa.”

“ Io sono una persona, non una categoria”

“ io non voglio essere l'ultimo a parlare, gli ultimi non valgono e io voglio che gli altri sappiano che valgo”

“la mia famiglia ha sempre avuto schiavi, non mi piace, ma questo non basta a cambiare le cose, le tradizioni dicono chi è libero e chi no”

“è inutile che parliate con lei, non parla una parola di francese, è solo la ragazza che cucina”

“ tra noi non si soffre più la schiavitù come tra i mori, noi possiamo, se vogliamo, dimenticare di essere nati schiavi e guardare il mondo a testa alta”

“ormai è più corretto parlare di “sacche di resistenza della schiavitù, solo chi non ha carattere si sente ancora schiavo”

“quando preghiamo davanti a Dio siamo tutti uguali. Questo mi basta a sentirmi libero”

“niente giustifica la schiavitù, ma è dentro di noi. Sia dentro i maitres che dentro gli schiavi stessi”

“quando si viaggia si scoprono cose incredibili. Se non potessi conoscere e viaggiare mi sentirei in trappola”

“Le donne leader non piacciono ... sapere di essere una di loro mi fa sentire realizzata”

“i *maitres* sono nati liberi e padroni, non si può colpevolizzarli per questo”

“ora che posso avere un nome non mi sento più una nullità, ora comincia la mia vera vita”

“ora che nessuno mi picchia, finalmente sono libero”

“manderò mia figlia a scuola. Una femmina, figlia di una schiava, che va a scuola. Sono orgogliosa”

“alzarmi la mattina e lavorare per me, per il mio campo.. non credevo che mi sarei mai sentito così”

“ora che sono libero, sposerò una ragazza che sceglierò e che mi sceglierà”

“più nessuno mi dirà che cosa posso o non posso fare”

“ho tutto, una casa, una macchina e un posto all’università, ma ancora, nella mia testa, so di non essere libero”

8. RIFLESSIONI

Molti schiavi mauritani ignorano ancora oggi che la schiavitù è stata abolita. La garanzia di un’effettiva protezione dei diritti umani di un popolo è la consapevolezza che il popolo assume nell’aderire e nel partecipare alle decisioni che lo concernono, favorendo quindi la pace e la coesione sociale. Affinché questa consapevolezza possa tramutarsi in sviluppo¹³¹ occorre che i diritti culturali dei singoli e delle comunità siano rispettati e promossi sia a livello istituzionale, che a livello della società civile. La mia permanenza sul terreno, e l’opportunità di conoscere gli attivisti delle associazioni che in Mauritania si adoperano perché questi principi divengano azioni mi ha prima di tutto insegnato questo.

I testimoni che ho incontrato sono stati largamente concordi nell’affermare che gli attributi che rendono gli uomini liberi sono: poter disporre della propria persona e agire secondo la propria volontà, poter lavorare venendo retribuiti e con la possibilità di scegliere il proprio lavoro, sposarsi e avere dei figli, ma anche e soprattutto, avere potere decisionale sulle scelte che li riguardano.

¹³¹ Inteso in questo contesto in senso Seniano e quindi come processo di espansione delle libertà-possibilità di cui può godere un essere umano

Sapere che in Mauritania esistono esseri umani che appartengono ad altri esseri umani è una dura verità. Alla luce di quanto appreso, ascoltato, visto e studiato, credo si possa dire che quello che questa condizione rappresenta non è un semplice postumo di una situazione anteriore, bensì che si tratti ancora oggi di un tipo di schiavitù dura e pura. Lo schiavismo è una pratica concreta, silenziosa, massiva e pervasiva. Le persone che la subiscono vivono uno stato di alienazione costante. Alienazione ideologica, economica e politica. La religione, monopolio dei *maitres*, è strumentalizzata per giustificare lo schiavismo, perpetrare la dominazione ed estinguere qualunque velleità di rivolta o volontà di liberazione. Si inculca nella mente delle persone che la loro salvezza eterna dipende dal padrone, che il loro accesso al paradiso è legato all'obbedienza. La sottomissione dello schiavo è eretta a dovere religioso. In Mauritania i padroni sono conosciuti e rivendicano il loro status di *maitres*. Essi esercitano i loro "diritti" sull'insieme dei loro schiavi, principalmente nelle campagne, lontane dalle città. Il padrone, forte della quasi totale impunità di cui gode da parte delle autorità locali, e spesso anche nazionali, dispone delle persone e dei beni del suo schiavo; decide del suo lavoro, del suo cibo, della sua libertà e della sua eventuale liberazione. Lo schiavo è destinato ai lavori più umili senza nessuna retribuzione, senza nessuna forma di contratto, né scritto, né orale. Durante la mia permanenza sul terreno ho avuto modo di riflettere su questo particolare aspetto del problema, sia grazie alle interviste, e quindi a domande più o meno dirette, sia grazie all'osservazione. Quello che è emerso è stato per me sconvolgente. Non occorre parlare con maitre ostinati e ottusi, chiusi nelle tradizioni, per far emergere la gravità di una forma mentis radicata anche nei più illuminati intellettuali: è considerato schiavo solo colui che viene trattato male, solo colui che viene obbligato a lavorare senza sosta, malmenato, denutrito, sfruttato sessualmente. Per mettere a tacere le coscienze dei più, è sufficiente che la schiavitù dura e pura si tramuti in servitù. Accogliere uno schiavo di famiglia alla propria mensa, mandarlo a scuola, vestirlo sono considerati non come metodi più sottili, e per questo, aggiungo

io più insidiosi, di soggiogazione dell'altro, bensì come trattamenti privilegiati, che annullano e quasi trasformano in qualcosa di positivo lo stato di assoggettamento in cui i maitres li mantengono. Questo comportamento ha molto a che vedere con il sistema del dono¹³² descritto da Latouche nel saggio " Il dono Mauritano", in cui descrive i rapporti clientelari di questo tipo come uno scambio che in realtà conserva il rapporto di dipendenza celandolo sotto l'apparenza di un'amicizia condiscendente.

“ il dono, quale che sia la sua importanza, non rimette in discussione lo statuto. Gli schiavi restano schiavi. Anche liberati, il loro statuto sociale cambia così poco che la Mauritania ha dovuto abolire due volte la schiavitù senza che i costumi si siano modificati in modo significativo”¹³³

Tra persone della stessa casta, e tra persone di casta differente, il dono funge da strumento per il mantenimento dello status quo. Tra ineguali il suo scopo è anche quello di riprodurre l'ineguaglianza

“ pur rendendola sopportabile: il potere generoso del dominante e la fedeltà del dominato”¹³⁴.

Esistono infatti schiavi che vivono in apparenza liberi e indipendenti. In realtà essi rimangono fortemente legati al padrone e, quando gli fanno visita, tornano a comportarsi come prima di essersi liberati. Ho ascoltato testimonianze di persone che parlano con una dolcezza paternalistica dei loro ex schiavi che, anche se hanno raggiunto ormai status sociali e economici di riguardo, quando si recano a casa loro si spogliano degli abiti e delle abitudini di uomini liberi, per tornare a servire, se pur per un solo pomeriggio, nella casa dei loro padroni. Questa resta la schiavitù

¹³² S. Latouche. L'altra Africa. Tra dono e mercato. Nuova edizione riveduta. Bollati Boringhieri.2004

¹³³ Ibidem. Pg. 53

¹³⁴ Ibidem Pg 53

peggiore, quella più difficilmente sradicabile, la schiavitù psicologica legata al sentimento di riconoscenza per qualcuno che, dopo averti tolto tutto, ti riconcede qualcosa sotto forma di benevolenza. L'ignoranza in cui vivono a causa della dominanza a cui sono sottoposti, permette il perpetrarsi di relazioni servili in una società che non solo considera questa patologia normale, ma che si adopera per legittimare le ineguaglianze che essa sancisce.

Nonostante la sua abolizione ufficiale, la schiavitù continua quindi ad essere la realtà con cui si deve confrontare la maggior parte della popolazione del paese. Ci sono livelli dello Stato, come per esempio gli ufficiali giudiziari dei dipartimenti, o i giudici di diritto musulmano che continuano, utilizzando come pretesto una interpretazione distorta dei precetti islamici, a mantenere vivi i privilegi dei padroni. Su questioni legate per esempio all'eredità o alla veridicità delle testimonianze, i giudici di formazione tradizionale accettano spesso le rivendicazioni dei *maitres*, approfittando dell'ambiguità del preambolo della Costituzione che cita l'Islam come "unica fonte di diritto" nel paese.

La lotta contro queste pratiche deve essere portata avanti su tutti i fronti, citando le parole di Boubacar Messaud, responsabile della ONG S.O.S. esclaves "la schiavitù è un problema di tutti e tutti devono prendersene carico" sottolineo qui l'importanza dell'attivismo di cui sono stata testimone. La rivendicazione dei diritti culturali che esso coltiva credo sia lo strumento più importante che la società civile ha a disposizione per lasciarsi finalmente alle spalle una pratica tanto disumana.

Durante il lavoro di ricerca ho avuto modo di considerare i figli degli schiavi, o di ex schiavi, come una delle risorse maggiori che il paese ha a disposizione per rendere fattibile questa trasformazione. Essi sono, come li definirebbe Maloouf, esseri frontaliere, attraversati da linee di frattura culturali e allo stesso tempo considerabili come linea di frattura essi stessi, sia a livello culturale che generazionale. Sono loro che possono diventare tessitori di nuovi legami,

intermediari originali tra un passato di sfruttamento e un futuro di integrazione.

CONCLUSIONE

Prima ti ignorano. Poi ti deridono. Poi ti combattono. Poi vinci.

Mahatma Ghandi

" E' una cosa da molto dimenticata. Vuol dire creare dei legami..."

" Creare dei legami?"

" Certo", disse la volpe. " Tu, fino ad ora per me, non sei che un ragazzino uguale a centomila ragazzini. E non ho bisogno di te. E neppure tu hai bisogno di me.

Io non sono per te che una volpe uguale a centomila volpi. Ma se tu mi addomestichi, noi avremo bisogno uno dell'altro. Tu sarai per me unico al mondo, e io sarò per te

unica al mondo."

Antoine de Saint-Exupéry- Il piccolo principe

Ogni approccio, paradigma o concetto immaginato come spunto per una conclusione a questo lavoro, e che potesse aiutare una sintesi accettabile, ha prodotto effetti destabilizzanti sul lavoro stesso. Riflettendo sulla "libertà" non in modo accademico o astratto, bensì pensando a tutto quello che ho vissuto e visto e che ho riportato in questo lavoro, mi sono accorta che esistono una scala e una gamma di contenuti che nutrono il concetto di libertà, che sono contemporaneamente accettabili ed inaccettabili, se raffrontati ad una altrettanto vasta gamma e scala di parametri storici sociali, politici e culturali, soggettivi ed oggettivi. E lo stesso vale per il concetto di schiavitù.

Attraverso lo studio degli autori delle diverse discipline che maggiormente hanno colpito la mia sensibilità, e attraverso l'esperienza di campo, ho trovato in parte una risposta alla domanda che è il filo conduttore del mio lavoro di ricerca, alla quale cercavo di dare un senso ancor prima di avvicinarmi alla realizzazione del presente lavoro.

Che cos'è la libertà?

Naturalmente questa domanda non può avere una risposta semplice. Occorre tener conto della complessità del concetto stesso, ma soprattutto della complessità e della varietà di implicazioni che il concetto ha sia a livello teorico, che a livello pratico. La risposta alla mia domanda di ricerca si è quindi trasformata in un obiettivo a cui tendere, in un processo da vivere. Ho imparato che la libertà può essere considerata come la metamorfosi dei vincoli, personali e relazionali di ciascuno, in legami positivi. Nessuno può, e forse vuole davvero, poter sempre fare ciò che vuole. Affinché questo sia possibile infatti, occorrerebbe svuotare completamente il proprio universo relazionale, azione impossibile per un animale sociale come l'uomo. Ciò che è invece auspicabile è la presa di coscienza dell'importanza delle relazioni, sia di quelle che possiamo scegliere, sia di quelle sulle quali abbiamo meno potere decisionale, per avviare con esse un dialogo costruttivo che trasformi queste relazioni in occasioni, in legami che arricchiscono reciprocamente. Nel caso specifico della mia ricerca, mi riferisco in particolare alle relazioni schiavo – padrone. La libertà dello schiavo infatti non può realizzarsi semplicemente con l'eliminazione del padrone. Come dice Meyer-Bisch, l'evoluzione di una situazione dominata dalla violenza è definitiva solo quando essa non genera altra violenza. Non si può risolvere il problema della schiavitù facendo scomparire fisicamente coloro che la praticano. Forse la Mauritania non potrà prescindere da un momento di frattura, di scontro e di rivendicazione da parte di coloro che hanno subito per secoli. Io stessa ho vacillato nelle mie convinzioni sulla non violenza di fronte all'enormità delle ingiustizie che ho visto ed ascoltato dalla voce dei protagonisti. La speranza però, è che la rabbia distruttiva possa essere convertita in azioni

propositive, in una nuova spinta alla negoziazione e al riconoscimento dell'importanza dei diritti umani per la libertà di ciascuno. Questo nell'ottica di un paradigma nuovo: non più dettato dalla convinzione che la libertà di ciascuno finisce dove inizia quella dell'altro, ma al contrario, che essa inizia proprio dove inizia quella degli altri.

La libertà diventa allora effettiva quando riconosce ed esalta la dignità di ciascuno, quando permette la realizzazione del singolo in armonia con la realizzazione della comunità. La dignità personale si nutre dell'effettività dei diritti culturali, si nutre del riconoscimento da parte degli altri del valore di ciò che ciascuno rappresenta, di ciò che ciascuno ha da dire, di ciò in cui ciascuno crede. I diritti culturali permettono questo, e permettono di ampliare la possibilità di scelta, altro nodo fondamentale nella rete che alimenta il complesso concetto di libertà. Diventano strumento di appropriazione di tutti gli altri diritti, quindi promotori dello sviluppo in senso Seniano, essi creano capacitazione, moltiplicando le capacità, connettendole tra loro per rendere possibile la costruzione del soggetto attore.

Le referenze culturali non sono degli standard a cui conformarsi, o delle norme da seguire dogmaticamente, esse sono invece risorse a cui ispirarsi per una personale interpretazione della vita, attraverso la quale costruire la propria identità individuale e collettiva. Considerando che i diritti culturali rappresentano proprio la possibilità concreta di accedere alle referenze, e di esercitare il processo di identificazione, la loro realizzazione assicura a ciascuno la capacità di scelta tra le varie risorse presenti, attraverso una coscienza critica, frutto dell'appropriazione dei saperi, che guidi verso ciò che più risponde alle esigenze di ciascuno. Come sottolinea Meyer-Bisch, le risorse culturali di qualità, derivanti da un ambiente in cui vengano garantiti i diritti culturali e le dimensioni culturali degli altri diritti, permettono di proteggere se stessi e la propria famiglia dalle pratiche pregiudizievoli, ovvero

portatrici di pregiudizi, perpetrate attraverso pretesti culturali. Ecco perché il diritto all'educazione, esempio fondamentale di diritto culturale, è così importante in un approccio allo sviluppo basato sui diritti umani: esso favorisce la creazione di un circolo virtuoso che collega direttamente la libertà di imparare all'apprendimento della stessa libertà, soprattutto per coloro per i quali la libertà non è mai stata un diritto, ma semmai una conquista da raggiungere.

Per tutte le persone che ho incontrato e con le quali ho potuto confrontarmi in Mauritania, il sentimento di libertà è strettamente connesso al riconoscimento della dignità personale da parte della comunità ed alla possibilità di scegliere per sé e per i propri cari. Non è un rifiuto totale delle referenze culturali che hanno portato alla stessa condizione di schiavo, è invece la possibilità di pensare all'avvenire, ereditando la memoria, ma continuando la storia nutrendola però con il proprio personale apporto. Quello che accade troppo spesso è infatti l'accettazione e il rispetto dei costumi e delle pratiche come manifestazione autentiche di una cultura, senza interrogarsi se queste ultime rispondano a valori fondamentali come quello della dignità delle persone. Se non bisogna mai perdere di vista l'importanza dei particolarismi nazionali e regionali, che come precedentemente illustrato, sono il nutrimento dell'universalità dei diritti stessi, è compito dello Stato salvaguardare le libertà fondamentali dei suoi cittadini, di tutti i suoi cittadini. L'Assemblea Generale delle Nazioni Unite ha espresso chiaramente questo concetto nel 1993, con la Dichiarazione sull'eliminazione della violenza nei confronti delle donne, in cui impegna gli Stati a:

“(...) non invocare considerazioni di costume, di tradizione o di religione per sottrarsi all’obbligo di eliminarla.”

La sicurezza umana è inconcepibile senza la presa in carico dell'effettività dei diritti culturali.

“ la dimensione culturale della sicurezza umana è stata largamente sottovalutata, ma le ferite identitarie, le umiliazioni collettive, e più in

generale il disprezzo collettivo sono i fattori che determinano la propagazione della violenza, della guerra, del terrorismo e della miseria."¹³⁵

I diritti culturali possono aiutare a togliere i veli del senso comune, individuare gli stereotipi e i pregiudizi, anche quelli più inaspettati, partecipando attivamente al processo, anche doloroso, che porta a cercare sempre nuove verità dietro le apparenze. È fondamentale per superare una fase storica della Mauritania in cui le forme di violenza e sopraffazione sociale perdurano, propagando tensioni, malessere e disagi che segnano ancora pesantemente i rapporti sia tra i gruppi culturali che all'interno dello stesso gruppo, così come l'oppressione dell'uomo sulla donna e degli adulti sui bambini. Nella lotta alla schiavitù e nel processo di sviluppo del paese, non può più essere tollerata una autonomia dei mezzi nei confronti dei fini, né viceversa. Questo non perché non sia importante il fine, ma perché, come diceva Ghandi, curare il mezzo ha a che fare con la determinazione del fine; ecco perché un approccio basato sui diritti umani rappresenta proprio una garanzia di reversibilità tra i due concetti, mezzi e fine, che costituiscono il processo di sviluppo.

Sviluppare una coscienza critica permette di vedere e sentire gli altri, di interessarsi di ciò che accade vicino e lontano dalla propria realtà e di fare del benessere generale una personale priorità.

Lo sviluppo è la possibilità di mettersi in discussione come persone e come popoli, l'incontro tra ciò che si vorrebbe e ciò che si può ottenere dalla realtà. La ricerca della propria soddisfazione personale in armonia con la ricerca personale degli altri.

Accettare la sfida della complessità implica accettare di cercare percorsi e soluzioni alternativi, e a lungo termine, a problemi irrisolvibili attraverso itinerari semplificatori e riduttivi.

Il dialogo, strumento fondante di questo approccio, avvia immediatamente il processo di trasformazione, aiutando le differenti comunità ad individuare la strada della riconciliazione. Le varie

¹³⁵ P.Meyer-Bisch. Document de travail de l'IIEDH n. 11. IIEDH 2006.

comunità, e soprattutto le varie caste all'interno delle stesse comunità, devono imparare a riconoscersi nella loro comune umanità, riconoscendo e valorizzando nello stesso tempo le loro diversità, individuali e culturali. I diritti culturali aiutano in questo passaggio favorendo la comprensione, ovvero "la capacità di argomentare, refutare anziché scomunicare e anatemiizzare"¹³⁶, perché la comprensione non scusa e non accusa, ma accoglie la complessità umana.

Non è detto che le idee che sono prevalse per un tempo anche lunghissimo, debbano prevalere anche nel futuro. Le tradizioni non meritano di essere rispettate se non quando sono rispettabili, ovvero quando rispettano la dignità umana di uomini e donne. Rispettare tradizioni discriminatorie porta al disprezzo di coloro che ne sono vittime. Maloouf ricorda che tutti i popoli e tutte le dottrine hanno prodotto in certi momenti storici, comportamenti che poi, con l'evoluzione delle mentalità sono risultati incompatibili con il rispetto dei diritti umani. Non è certo possibile estinguere questi comportamenti da un giorno all'altro, ma ciò non solleva nessuno dalla responsabilità di riconoscerli e combatterli.

Le culture non sono al di fuori della storia, nemmeno quella mauritana. Non saranno azioni esterne, pressioni della comunità internazionale o leggi imposte che innescheranno il cambiamento. Il dinamismo interno e le risorse della memoria, delle autentiche radici e della conoscenza del presente, aiuteranno questo paese a ritrovare, o a trovare per la prima volta, un percorso storico, politico e sociale che non calpesti, ma al contrario concimi le identità individuali e collettive della sua popolazione.

Ognuna delle comunità mauritane dovrebbe poter scegliere il proprio modello di sviluppo, partendo da un progetto sociale che si nutra dei valori e delle risorse proprie delle comunità e di quelle risorse in comune con le altre comunità.

¹³⁶ E. Morin. I sette saperi necessari all'educazione del futuro. Raffaello Cortina Editore. 2001.milano

Affinché la società possa cambiare, occorre quindi che si generino cambiamenti a tutti i livelli culturali, corrispondenti alla ripartizione degli spazi sociali descritta da Bronfenbrenner (micro cosmo, meso cosmo e macro cosmo).

A livello micro, si può auspicare un cambiamento nel carattere specifico dei gruppi etnici e delle classi sociali, a livello meso si può parlare di cultura nazionale e dei valori veicolati dalle istituzioni; e della cultura regionale, tenendo in considerazione che la situazione della Mauritania è la più grave, ma non la sola nella sub regione. A livello macro invece occorre pensare a un coinvolgimento vero della Comunità internazionale, fino ad oggi ancora troppo poco presente. L'obiettivo è il raggiungimento della consapevolezza che il capitale umano è più importante del capitale monetario, che la vera risorsa è la produttività umana, generatrice di idee e di valori, non la mera produttività economica. In Mauritania un ulteriore strumento di potere si inserisce in queste dinamiche, favorendo il perpetrare dei privilegi sociali ed economici di pochi, a discapito di molti: la religione islamica.

I principi religiosi diventano infatti delle norme sociali che prevedono l'obbedienza all'autorità costituita – dai genitori, ai *maitres*, ai capi di comunità- senza contestazione o discussione. Questo sistema di relazione pesa molto sulla libertà dell'individuo.

Una questione profana, quale quella dello sfruttamento del lavoro del prossimo, viene dibattuta e giustificata con strumenti e argomentazioni religiose: in questo caso il confronto religioso maschera una contrapposizione tra posizioni sociopolitiche diverse. Le ragioni dello scontro sono più socioculturali che dottrinali, ma mostrano anche come i processi di cambiamento trovino forti resistenze quando si tratta di abbandonare, o addirittura bandire, comportamenti sociali profondamente radicati nella cultura locale, anche quando questi ultimi sono antecedenti la diffusione stessa della religione. In Mauritania la *sciaria* è stata infatti interpretata assecondando i costumi locali pre-esistenti all'arrivo dell'Islam, assecondando modelli socioculturali che hanno favorito la perpetuazione dell'ingiustizia sociale.

La ricchezza di simboli, conoscenze e saggezze contenute per esempio nelle diversità linguistiche, sono un patrimonio culturale comune che va valorizzato attraverso il rispetto e la promozione dei diritti culturali. Esse possono aprire le porte ad una lettura e comprensione interculturale dei diritti umani e all'appropriazione dei diritti umani stessi, partendo dalla valorizzazione delle risorse culturali, dando vitalità e coesione al processo di integrazione che alimenta lo spazio delle identità e delle differenze.

Una strategia culturale per la lotta alla schiavitù può avvalersi per esempio di proverbi, storie provenienti dalla cultura tradizionale, sotto forma di contro argomentazioni culturali, per sensibilizzare la popolazione sugli orrori di tale pratica. Essi possono venire veicolati sotto forma di corsi, seminari, focus groups, animazioni, lavori di gruppo nei quartieri, con l'appoggio degli artisti, dei letterati, degli educatori e dei capi religiosi o comunitari. Questa strategia pedagogica può avviare una riflessione che metta alla prova valori, attitudini e comportamenti radicati nella tradizione e veicolati attraverso l'educazione e il condizionamento culturale, ma ormai obsoleti.

Naturalmente è impossibile cambiare in modo brutale e immediato delle pratiche secolari, profondamente ancorate nella mente collettiva e in quella individuale, si può però innescare all'interno del circolo vizioso una nuova energia che lo trasformi poco a poco in una spirale virtuosa, facendo appello ad esempi tratti dalla vita quotidiana della popolazione affinché la dinamica di cambiamento diventi operativa.

Questo mette in profonda discussione l'intero sistema sociale e la relazione uomo donna in una dimensione attuale di disprezzo della dignità umana e delle libertà fondamentali ad essa correlate.

Farlo attraverso l'osservazione, la raccolta di informazioni, il confronto, la condivisione, la responsabilizzazione e il coinvolgimento, può aiutare a superare senza fratture irrisolvibili lo

scontro sociale inevitabile nel processo di cambiamento di un paradigma identitario.

BIBLIOGRAFIA

- ABOU S.** 1992. *Cultures et droits de l'homme*, Paris, Hachette, Pluriel.
- ABOU S.** 1995. (prima edizione 1981), *L'identité culturelle*, Paris, Anthropos.
- AFFERGAN F., BORUTTI S., CALAME C., FABIETTI U., KILANI M., REMOTTI F.** 2003. *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*. Meltemi.edu
- AMSELLE J.L.** 1985. avec Elikia M'Bokolo (dir.), *Au cœur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte,; rééd. 1999 «La Découverte-poche»; trad. it. 2008, *L'invenzione dell'etnia*, Roma, Meltemi Editore.
- AMSELLE J.L.** 1990 *Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, **Paris**, Payot « Bibliothèque scientifique Payot »,; rééd. 2ème éd. augm. Paris : Payot et Rivages, « Bibliothèque scientifique Payot », 1999; trad. it. 1999, *Logiche meticce*, Torino, Bollati Boringhieri
- AMSELLE J.L.** 2001.*Branchements : anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, rééd. coll. « Champs », 2005; trad. it. 2001, "Connessioni: antropologia dell'universalità delle culture", Torino, Bollati Boringhieri
- ANDREASSEN B.A.** *Brief Introduction on the human rights-based approach to development* (online)
- ARBOUR Louise.** 2006.*Using Human Rights to Reduce Poverty*. In: World Bank Institute. *Human Rights and Development*. Development Outreach, p. 5-8.
- ARENDT H.** 1972, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard (Folio, essai).
- ARIZPE L.** (ss la dir. De), 1998. Rapport mondial sur la culture. Culture, créativité et marchés, Paris, UNESCO.
- Assemblée Générale de l'ONU.** 04.12.1986. *Déclaration sur le droit au développement*.
[Online] URL: http://www.unhchr.ch/french/html/menu3/b/74_fr.htm
[3 mai 2008].
- BA, Djibril Alfa**, 1998.- *Almamy Yuusuf Sire Ly; Mémoire de Maîtrise*, Université de Nouakchott, F. L. S. H., Département Histoire.
- BA, Oumar**, 1977.-*Le Fuuta Toro au Carrefour des Cultures*, Paris, l'Harmattan

- BAYART J-F.** 1996. *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, L'espace du politique.
- BALL Olivia.** 2005. *Conclusion*. In: GREADY Paul & ENSOR Jonathan (Éds.). *Reinventing Development? – Translating rights-based approaches from theory into practice* (p. 278-296). London, New York: Zed Books Ltd.
- BAUMAN Z.** 2007. *Voglia di comunità*. Economica Laterza.
- BAUMAN Z.** 2008. *Paura liquida*. Economica Laterza
- BAUMAN Z.** 2006. *Modernità liquida*. Laterza.
- BEJI H.** 1997. *Equivalence des cultures et tyrannie des identités*, in ESPRIT, janvier, 1997, 107-118 (ainsi que le dossier intitulé: La fièvre identitaire).
- BERTAUX.D.** A cura di **BICHI R.** 2004. *Racconti di vita. La prospettiva etnosociologica*. Franco Angeli Editore
- BERTHOUD G.- CENTLIVRES P. – GIORDANO C. et KILANI M.** (ed par). 1993. *Universalisme et relativisme. Contribution à un débat d'actualité*. Studia Ethnographica Friburgensia 19.
- BICHI R.** 2002. *L'intervista biografica. Una proposta metodologica*. Vita e pensiero Edizioni.
- BIDAULT M.** 2009, *La protection international des droits culturels*, Bruxelles, Bruylant
- BLANCHARD-DELABROSSE,V.,** 1986.- *Femmes, pouvoirs et développement. Perspectives sur la société Mauritanienne*. Thèse de 3ième Cycle d'Anthropologie, Paris VIII.
- BORGHI, M., MEYER-BISCH, P.** 2001, *La pierre angulaire. Le "flou crucial" des droits culturels*, Fribourg, éd. Universitaires
- BOURDIEU, P.** 1970, *Les trois états du capital culturel*, in Actes de la Recherche en sciences sociales, N.30, Paris.
- Bronfenbrenner U.** (1979), *Ecologia dello sviluppo umano*, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1986
- BRUNER J.S,** 1991....*Car la culture donne forme à l'esprit: de la révolution cognitive à la psychologie culturelle*. Paris: Esthel.
- BUREAU R.** 1988. *Apprentissages et cultures. Les manières d'apprendre*. (ss dir. De Saivre D.), Paris, Khartala.
- BURGAT F.** 1998. *Esclavage et propriété*. L'homme N. 145, De l'esclavage (jan-mar 1998) 11-30. EHSS

CAILLAUX, J-C/JOIN LAMBERT, L. 1991. *Démocratie et pauvreté. Du quatrième ordre au quart monde*, Paris, Ed. Quart Monde/ Albin Michel.

CALLARI GALLI M. 1996. *Lo spazio dell'incontro. Percorsi nella complessità*. Meltemi

CALVET L.J. 1984. *La tradition orale. Que-sais-je?* Paris: Les presses Universitaires de France.

CESC (Comité des droits économiques, sociaux et culturels). 1999, *Commentaire générale concernant l'article 13 du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels*, Genève.

CHEBEL M. 2007. *L'esclavage en terre d'Islam*. Hachette littératures.

Collectif (IIEDH/APENF) (avec FRIBOULET J.J, NIAMEGOO A, LIECTHI V, DALBERA C) , *La mesure du droit à l'éducation. Tableau de bord de l'éducation pour tous au Burkina Faso*, Paris, khartala.

COMMISSION MONDIALE DE LA CULTURE ET DU DEVELOPPEMENT, 1996, *Notre diversité créatrice*, Paris, UNESCO.

COUNCIL OF EUROPE, 1990. *Universality of Human Rights in a Pluralistic World*. Proceedings of the colloquy organized by the Council of Europe in co-operation with the International Institute of Human Rights, Strasbourg, 1989. Kehl am Rhein-Strasbourg, N.P. Engel; Arlington, VA., 1990.

CUCHE D., 1996. *La notion de culture en sciences sociales*. Paris, La Découverte, coll. Repères.

CUOQ, Joseph, 1975.- *Recueil de sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII au XVI siècles*.

DADDAH Moctar Ould: *Extrait du discours du premier congrès du PPM*, Nouakchott, 1964

DDC - Direction du Développement et de la Coopération. *Menschenrechte, Armutsreduktion und nachhaltige Entwicklung*. [Online] URL: http://212.47.173.113/dezaweb/ressources/resource_de_25109.pdf [3 mai 2008].

DDC - Direction du Développement et de la Coopération. 2006. *Politique de la DDC en matière de droits humains: pour une vie dans la dignité - Promouvoir et concrétiser les droits des pauvres*. Berne. [Online] URL: http://212.47.173.113/dezaweb/ressources/resource_fr_25225.pdf [3 mai 2008].

- DDC – Direction du Développement et de la Coopération.** 1998. *Promotion des droits de l'homme et coopération au développement – Lignes directrices.* [Online] URL: http://212.47.173.113/dezaweb/ressources/resource_fr_23594.pdf [3 mai 2008].
- DE POLI B.** 2007. *I musulmani nel terzo millennio. Laicità e secolarizzazione nel mondo islamico.* Carocci
- DE SARDANNE J.P.O.** 2008. *Antropologia e sviluppo.* Raffaello Cortina Editore.
- EIDE A.** et al. 1995, (eds), *Economic, Social and Cultural Rights,* Dordrecht, Martinus Nijhoff.
- ENSOR Jonathan.** *Linking rights and culture – implications for rights-based approaches.* In: GREADY Paul & ENSOR Jonathan (Éds.). 2005. *Reinventing Development? – Translating rights-based approaches from theory into practice* (p. 254-277). London, New York: Zed Books Ltd.
- EYBEN Rosalind.** *The rise of rights – Rights-based approaches to international development.* In: Institute of Development Studies (University of Sussex), in partnership with the Development Research Centre on Citizenship, Participation and Accountability. N° du 17.05.2003, *IDS Policy Briefing.* Brighton.
- FANCHETTE S.,** 1982, *Problème de méthodologie et de sélection des indicateurs sociaux, dans l'UNESCO, Les indicateurs sociaux: problème de définition et de sélection,* Paris, UNESCO.
- FERNANDEZ A.** 2000. *Hacia una cultura de los derechos humanos.* Loteria Romande.Ginebra.
- FILMER-WILSON Émilie.** Juin 2005. *An Introduction into the Use of Human Rights Indicators for Development Programmes.* [Online] URL: http://www.undg.org/.../6135-An_Introduction_into_the_Use_of_Human_Rights_Indicators_for_Development_Programmes.doc [3 mai 2008].
- FOFANA A.** 2003. (calligraphies de). *La Charte du Mandé et autres traditions du Mali.* Albin Michel.
- FRIBOULET J.J., LIECHTI V, MEYER-BISCH P.** 2000, *Les indicateurs du droit à l'éducation. La mesure d'un droit culturel, facteur de développement,* Berne, Fribourg, Commission nationale Suisse pour l'UNESCO, IIEDH, Chaire d'Histoire et de politique économique.

GANDOLFI S. 1995. *Le radici dimenticate. Appoggio istituzionale al sistema universitario in Africa*. Editrice missionaria italiana.

GANDOLFI S. 2002. *Educazione e conflitti sociali*. Editrice la scuola.

GANDOLFI S., MEYER-BISCH P. et TOPANOU V. (sous la direction de). 2006. *L'éthique de la coopération internationale et l'effectivité des droits humains*. Paris, L'Harmattan.

GANDOLFI S., SOW A., BIEGER-MERKLI C., MEYER-BISCH P., (ss la dir.de) 2008, *Droits culturels et traitement des violences*, Paris, l'Harmattan

GAPANY H., FRIBOULET J-J., 1998, *La dynamique culturelle du développement: concepts et mesure*, Fribourg, Working Papers, FSES, Université de Fribourg

GEERTZ CLIFFORD, 1973. *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna, 1988, ed. or. *The interpretation of cultures*, Basic Books, New York..

GIDDENS A. 1987. *La constitution de la société*. Paris: Presses Universitaires de France

GIORDAN A.e DE VICCHI G. 1987. *Les origins du savoir*. Paris:Delachaux et Niestlé

GRASSENI CRISTINA, RONZON FRANCESCO, *Pratiche e cognizione. Note di ecologia della cultura*, Meltemi, Roma, 2004.

GROSSER A. 1996, *Les identités difficiles*, Paris, Presses de science Po.

GROUPE DE FRIBOURG, 2010. *Déclarer les droits culturels*, Collection Interdisciplinaire.

GROUPE DE RECHERCHE QUART MONDE-UNIVERSITE, 1996, Paris, *Le croisement des savoirs. Quand le Quart Monde et l'Université present ensemble*. Atelier/Quart Monde.

HCDH – Haut Commissariat des Nations Unies aux Droits de l'Homme. 2004. *Les droits de l'homme et la lutte contre la pauvreté – Cadre conceptuel*. New York et Genève. [Online]

URL:

http://www2.ohchr.org/french/about/publications/docs/Broch_FR.pdf

[3 mai 2008].

HCDH – Haut Commissariat des Nations Unies aux Droits de l'Homme. *Projet de directives: Les stratégies de lutte contre la pauvreté sous l'angle des Droits de l'Homme*.

10.09.2002. Document PDF. [Online] URL:
http://www.unhchr.ch/development/guidelines_fr.pdf [3 mai 2008].

HCDH – Haut Commissariat des Nations Unies aux Droits de l’Homme. 2006. *Questions fréquentes au sujet d’une approche de la coopération pour le développement fondée sur les Droits de l’Homme.* New York et Genève. [Online] URL:
http://www2.ohchr.org/french/about/publications/docs/FAQ_fr.pdf [3 mai 2008].

INGOLD TIM, 2001. *Ecologia della cultura*, Meltemi, Roma.

INGOLD TIM. 1986. *The appropriation of nature: essays on human ecology and social relations* Manchester : Manchester University Press.

Introduction aux droits culturels, in *Droits fondamentaux*, n.7, juillet-décembre 2008, en ligne:
www.droits-fondamentaux.org

INTERNATIONAL HUMAN RIGHTS NETWORK. 2005. *Human Rights Based Approaches to Development.*

KA, Thierno, 1982.- *L’enseignement au Sénégal- l’Ecole de Pir Saniakhor, son histoire et son rôle dans la culture Arabo-Islamique au Sénégal du XVIIe au XXe siècle*; Thèse de Doctorat de 3ième cycle.

KANE, Oumar, 1973.- *Les unités territoriales du Fuuta* ; in *Bulletin de l’IFAN*, T. XXX, série, B. n°3.

KANE Oumar “*Les Maures et le Fouta Toro au XVIIIème siècle*” in *Cahiers d’études africaines* n° 54, Vol, XIV (1974).

KANE Yayah “*Les oligarchies du Fouta*”, NEA, Dakar, 1984, 215.p

KYMLICKA W. 1995, (ed), *The rights of Minority Cultures*, New York, Oxford University Press.

KI-ZERBO J. 1972. *Histoire de l’afrique noire. D’hier à demain*, Paris: Hatier

KI-ZERBO J. 2003. *Á quand l’Afrique?* Entretien avec René Holenstein, *Édition de l’Aube, La Tour d’Aigues.*

KI- ZERBO J. 1990. *Éduquer ou périr.* UNICEF. Paris: l’Harmattan

LATOUCHE S. 1997. *L’altra Africa. Tra dono e mercato. Nuova edizione riveduta.* Bollati Boringhieri.

LESERVOISIER, O., 1994.- *L'évolution foncière de la rive droite du fleuve Sénégal sous la colonisation (Mauritanie) in l'Archipel Peul*, Cahiers d'Etudes Africaines, 133-135.

LEVI- STRAUSS C., 1974. Anthropologie structurale, Paris, Plon, Agora.

LO G. 1999. La question de l'esclavage en Mauritanie. Le Havre UNiversité.

MAALOUF A.1999. *L'identité*. I grandi pasSaggi, Bompiani.

MARIE J.B. , MEYER-BISCH P, *La liberté de conscience dans le champ de la religion, revue de droit canonique*, Strasbourg, 52/1, (première publication en ligne 2002: Document de travail de IIEDH N.4 Fribourg).
Second colloque: J.B MARIE, MEYER-BISCH, *Un noeud de libertés. Les seuils de la liberté de conscience dans le domaine religieux*, Schulthess, Zurigo.

MCKINLEY T. 1998, (Rapport) *Mesurer la contribution de la culture au bien-être humain: les indicateurs culturels du développement*, dans UNESCO, Rapport mondiale sur la culture, Paris, UNESCO.

MEHTA, Lyla. *Do human rights make a difference to poor and vulnerable people?*
Accountability for the right to water in South Africa. In: NEWELL Peter & WHEELER Joanna(Éds.). 2006. *Rights, Resources and the Politics of Accountability* (p. 63-78). New York: Zed Bookds Ltd.

MEYER-BISCH B. 2002 . *Les approches basées sur les droits humains en développement*. MAS NADEL - Cycle 2006-08

MEYER-BISCH B. *Rapport final – Engagement de terrain avec la Fondation Terre des hommes au Népal et Brésil, dans le cadre du NADEL: 08.03.2007 – 06.07.2007 et 16.07.2007 – 16.01.2008. 27.02.2008*. Document interne. Avry.

MEYER-BISCH. 2010. *Définir les droits culturels*. HCDH-UNESCO-OIF, Genève, Palais des Nations.

MEYER-BISCH P. 2007, *Droits culturels et traitement des violences – aux sources de la sécurité humaine*. 13.12.2007. Document de Nouakchott. Document de synthèse DS 15. Fribourg.

MEYER-BISCH P. 2002. *La notion de " Gouvernance culturelle"*. Fribourg IIEDH.

MEYER-BISCH P. 2008, *Le droit à une éducation de qualité – définition culturelle d'un droit de l'homme*. Document interne. Préparation du 5ème forum de Prague pour la séance du 13 mars 2008 du Conseil de l'Europe.

MEYER-BISCH P. 1993, Les Droits culturels, une catégorie sous-développé de droits de l'homme, Ed. Universitaires, Fribourg.

MEYER-BISCH P. 1994, *L 'Etat de droit au service des identités culturelles*, in *Revue international de politique compare*, Vol.1, N.3, pg 441-453, Bruxelles, de Boeck.

MEYER-BISCH P. 1996, *La notion de démocratisation au regard des droits culturels*, in *Hermes* 19, Paris, Ed. Du CNRS, pg 241-264.

MEYER-BISCH P. 1998, (Dir. Pub) *Les droits culturels, projet de déclaration*, Paris/Fribourg, UNESCO/Editions universitaires.

MEYER-BISCH P. 2000. *Quatre dialectiques pour une identité*, in *Comprendre*, *Revue de philosophie et de sciences sociales*, N.01, PUF, Les identités culturelles, pg 271-295.

MEYER – BISCH P. 2009. *La qualité de l'éducation : l'accomplissement d'un droit culturel dans l'indivisibilité des droits de l'homme*. Ds 17. IIEDH

MEYER-BISCH P. 2006, *L'effectivité des droits économiques, sociaux et culturels: principe d'une coopération éthique*. In: GANDOLFI Stefania, MEYER-BISCH Patrice et TOPANOU Victor (sous la direction de). 2006. *L'éthique de la coopération internationale et l'effectivité des droits humains* (p. 55-79). Paris: L'Harmattan.

MERCER J.1982. Slavery in Mauritania today. Human rights group.Scotland

MORIN E. 2001. *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*. Raffaello Cortina Editore.

MORIN E. 2002. *L'identità umana*. Raffaello Cortina Editore.

MORIN E. 1994. *Terra-Patria*. Raffaello Cortina Editore.

N'DIAYE A.R. 1980. *Les traditions orales et la quête de l'identité culturelle*. Dans *Présence africaine*. Pg 3-17.

NIEC H. 1998, *Cultural right and wrongs*, Paris/London, UNESCO, publishing/ Institute of Art and Law.

NOWOSAD O. 2002. *Approche au développement fondé sur les droits humains: stratégie et défis*. Équipe des Institutions nationales HCDH.

OHCHR – Office of the High Commissioner for Human Rights. *Draft Guidelines: A Human Rights Approach to Poverty Reduction Strategies*. [Online] URL: <http://www.unhchr.ch/development/povertyfinal.html> [3 mai 2008].

OFS, 1992. *Les indicateurs culturels*, Berne, OFS.

OIF. 2002, *Diversité et droits culturels*. Preface de B.Boutros-Ghali, Oif, Paris.

ORGANISATION MONDIALE DE LA FRANCOPHONIE, 2002, *Diversités et droits culturels*, Préf. De B.-B. Ghali, Organisation mondiale de la francophonie.

OSMANI S. 2004, *Etude sur les politiques de développement dans le contexte de la mondialisation: contribution potentielle d'une approche fondée sur les droits de l'homme*, Conseil économique et social, Doc. E/CN.4/Sub.2/2004/18, 07.06.2004, pg 11.

PARKER GUMUCIO C. 1995. Modèles culturels et développement durable, in *Alternative sud*, Vol II, 4, pg 71-100.

PIRON Laure-Hélène et O'NEIL Tammie. Septembre 2005. *Integrating Human Rights into Development – A synthesis of donor approaches and experiences – Executive Summary*. Overseas Development Institute. Préparé pour l'OECD DAC Network on Governance(GOVNET). [Online] URL: http://www.odi.org.uk/rights/Publications/humanrights_into_development_execsumm.pdf [3 mai 2008].

PNUD. 2004, Rapport mondial sur le développement humain 2004. La liberté culturelle dans un monde diversifié, Paris, Economica.

SALL, Ibrahima Abou,1997.- *Annexe du chapitre XI « Les rapports entre les baydaan (maures) et les Futa Toro »* In.Zuhur , Vol. 1, pp. 339-340

SDC – Swiss Agency for Development and Cooperation. Octobre 2007. *A Human Rights Based Approach to Development in Practice: Key Questions for Programming*. Brouillon. [Online] URL: http://212.47.173.113/dezaweb/ressources/resource_en_160216.pdf [3 mai 2008].

SDC – Swiss Agency for Development and Cooperation. 11–13 september 2006. *Human Rights and development – Learning from experiences. Results of the capitalization conference*. Thun, Switzerland. [Online] URL: http://212.47.173.113/dezaweb/ressources/resource_en_156839.pdf [3 mai 2008].

SEN A. 1999. *Development as Freedom*. Oxford et USA, Oxford University Press.

SEN A. 2000. *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Mondadori, Milano.

SEN A. 2003. *La libertà individuale come impegno sociale*, Laterza, Bari.

SEN A. 2006. *Identità e violenza*, Laterza, Bari.

- SEN A.** 2007. La povertà genera violenza ?, *Il Sole 24 Ore Libri, Milano.*
- SEN A.** 1996 *Une question de choix: la culture ne serait-elle qu'un accessoire de développement?*, dans Courrier de l'UNESCO, septembre.
- SEN, A.** 2000, *Un nouveau modèle de développement. Justice, liberté, démocratie*, Paris, Ed. odile Jacob.
- SILVERMANN D.** 2008, "*Manuale di ricerca sociale e qualitativa*", Roma, Carocci editore.
- SOW A.** (avec la contribution de BIEGER-MERKIL C) 2006. *Dimensions culturelles des violations des droits de l'homme en Mauritanie.* IIEDH
- SOW A.** (avec la contribution de BIEGER-MERKIL C) 2006. *Argumentation et contre argumentation culturelle dans la société Haalpulaar.* IIEDH.
- SOW, Aliou, M.** 1982.- *Les alliances matrimoniales dans la tradition Pulaar*; Mémoire de DEA, Histoire, UCAD, Dakar.
- SOW Amadou:** *Pratiques politiques et pratiques discriminatoires en Mauritanie*, Regards, Paris 2001.
- THOMAS L-V e LUNEAU R.,** 1992. *La terre africaine et ses religions.* Paris:l'Harmattan
- TOPANOU Victor K.** *Rapport de synthèse.* In: GANDOLFI Stefania, MEYER-BISCH Patrice et TOPANOU Victor (sous la direction de). 2006. *L'éthique de la coopération internationale et l'effectivité des droits humains* (p. 197-201). Paris: L'Harmattan.
- TOURAINE A,** 1992, *Critique à la modernité*, Paris, Fayard.
- TOURAINE A,** 1997, *Pourrons- nous vivre ensemble? Égax et different*, Paris, Fayard.
- UN – United Nations.** *Copenhagen Declaration on Social Development.* 1995. [Online] URL: <http://www.visionoffice.com/socdev/wssdco-0.htm> [3 mai 2008].
- UNDP – United Nations Development Programme.** 2000. *Human Development Report* 2000. New York, Oxford University Press.
- UNDP – United Nations Development Programme.** May, 3rd to 5th 2003. *The Human Rights Based Approach to Development Cooperation – Towards a Common Understanding Among UN Agencies.* Inter-Agency Workshop on a human rights-based approach in the context of UN reform. [Online] URL:

http://www.undp.org/governance/docs/HR_Guides_CommonUnderstanding.pdf [3 mai 2008].

UNDP. 2006. *Indicators for Human Rights Based Approaches to Development in UNDP Programming: A Users' Guide*. UNDP.

UN General Assembly. June, 14th to 25th 1993. *Vienna Declaration and Programme of Action*. World Conference on Human Rights. Vienna [Online] URL: [http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/\(Symbol\)/A.CONF.157.23.En?OpenDocument](http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(Symbol)/A.CONF.157.23.En?OpenDocument) [3 mai 2008].

UNICEF – United Nations Children's Fund. 21.04.1998. *A Human Rights Approach to UNICEF Programming for Children and Women: What it is, and Some Changes it Will Bring*. Humanitarian Principles Training: A Child Rights Protection Approach to Complex Emergencies. Opening Session: Reading 0.1 – Guidelines for human rights-based programming approach. [Online] URL: http://coedmha.org/Unicef/HPT_IntroReading01.htm. 2008

De VARENNES F. 1996, *Language, Minorities and Human Rights*. The Hague, Boston, London, Marinus Nijhoff.

VINCENT G. (ss dir de), 2008. *La partition des Cultures*. Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg.

WANE, Yaya, 1967.- *Les Toucouleurs du Fuuta Tooro (Sénégal): Stratification sociale et structure familiale*. Thèse de Doctorat, Université de Dakar

WIEVIORKA, M- OHANA J., (ss la dir. De), 2001, *La différence culturelle. Une reformulation des débats*. Colloque de Cerisy, Paris, Balland.

WRESINSKI J. 1995, *Quart Monde et culture, in Se relier: une culture en ouvrage*, revue Quart Monde N.156, déc 1995: pg 8-16. Repris du livre *Culture et pauvreté*, Paris, 1988.

WRESINSKI J. 2004, *Culture et grand pauvreté*, Paris, Ed. Quart Monde.

SITOGRAFIA

www.sosesclaves.org

www.afcf.org

www.Haratine.org

www.antislavery.org

ALLEGATI

- 1) DICHIARAZIONE DI FRIBURGO
- 2) COSTITUZIONE MAURITANA DEL 1991
- 3) LEGGE CONTRO LA CRIMINALIZZAZIONE DELLA SCHIAVITU' DEL 2007
- 4) CARTINA DELL'AFRICA E DELLA MAURITANIA
- 5) CARTINA FISICA DELLA MAURITANIA
- 6) CARTINA POLITICA DELLA MAURITANIA

I DIRITTI CULTURALI

Dichiarazione di Friburgo

I diritti culturali, Dichiarazione di Friburgo

- 1 principi fondamentali*
- 2 definizioni (principi e definizioni)*
- 3 identità e patrimonio culturali*
- 4 riferimento alle comunità culturali*
- 5 accesso e partecipazione alla vita culturale*
- 6 educazione e formazione*
- 7 informazione e comunicazione*
- 8 cooperazione culturale (Diritti culturali)*
- 9 principi di gestione*
- 10 inserimento nell'economia*
- 11 responsabilità degli attori pubblici*
- 12 responsabilità delle Organizzazioni internazionali (Realizzazione)*

I DIRITTI CULTURALI

Dichiarazione di Friburgo

(1) Ricordando la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, i due Patti internazionali delle Nazioni Unite, la Dichiarazione universale dell'UNESCO sulla diversità culturale e gli altri strumenti universali e regionali pertinenti;

(2) *Riaffermando* che i diritti dell'uomo sono universali, indivisibili ed interdipendenti, e che i diritti culturali sono al pari degli altri diritti dell'uomo un'espressione e un'esigenza della dignità umana;

(3) *Convinti* che le violazioni dei diritti culturali provochino tensioni e conflitti di identità, che siano alcune delle cause principali della violenza, delle guerre e del terrorismo;

(4) *Convinti, ugualmente*, che la diversità culturale non possa essere veramente tutelata senza una realizzazione effettiva dei diritti culturali;

(5) *Considerando* la necessità di tener conto della dimensione culturale dell'insieme dei diritti dell'uomo attualmente riconosciuti;

(6) *Ritenendo* che il rispetto della diversità e dei diritti culturali sia un fattore determinante per la legittimità e la coerenza dello sviluppo durevole fondato sull'indivisibilità dei diritti dell'uomo;

(7) *Constatando* che i diritti culturali sono stati rivendicati principalmente nel contesto dei diritti delle minoranze e dei popoli indigeni e che è essenziale garantirli a livello universale e in particolare per le persone più disagiate;

(8) *Considerando* che un chiarimento del posto che occupano i diritti culturali in seno al sistema dei diritti dell'uomo, nonché una miglior comprensione della loro natura e delle conseguenze delle loro violazioni, sono il miglior modo di impedire che siano utilizzati in favore di un relativismo culturale, o come pretesto per istigare le comunità, o i popoli, gli uni contro gli altri;

(9) *Ritenendo* che i diritti culturali enunciati nella presente Dichiarazione siano attualmente riconosciuti, seppur disseminati, in un gran numero di strumenti relativi ai diritti umani, e che sia *I diritti culturali, Dichiarazione di Friburgo*, pagina 4 importante riunirli per garantirne la visibilità e la coerenza e favorirne l'effettività; presentiamo questa Dichiarazione dei diritti culturali agli attori dei tre settori, pubblico (gli Stati e le loro istituzioni), civile (le Organizzazioni non governative ed altre associazioni e istituzioni a scopo non lucrativo) e privato (le imprese), per favorire il loro riconoscimento e la loro realizzazione a livello locale, nazionale, regionale ed universale.

Articolo 1 (*principi fondamentali*)

I diritti enunciati nella presente Dichiarazione sono essenziali alla dignità umana; per questa ragione fanno parte integrante dei diritti dell'uomo e devono essere interpretati secondo i principi di universalità, di indivisibilità e di interdipendenza. Di conseguenza:

a. questi diritti sono garantiti senza discriminazione alcuna, in particolare per ragioni di colore, sesso, età, lingua, religione, convinzione, discendenza, origine nazionale o etnica, origine o condizione sociale, nascita o qualsiasi altra situazione a partire dalla quale è composta l'identità culturale della persona;

b. nessuno deve soffrire o essere discriminato in alcun modo per il fatto che eserciti, o non eserciti, i diritti enunciati nella presente Dichiarazione;

c. nessuno può appellarsi a questi diritti per violare un altro diritto riconosciuto nella Dichiarazione universale o negli altri strumenti relativi ai diritti dell'uomo;

d. l'esercizio di questi diritti può subire le sole limitazioni previste negli strumenti internazionali relativi ai diritti dell'uomo ; non ci si può

appellare a nessuna disposizione della presente Dichiarazione per violare i diritti più favorevoli concessi in virtù della pratica di uno Stato o del diritto internazionale;

e. la realizzazione effettiva di un diritto dell'uomo implica la considerazione del suo adeguamento culturale, nell'ambito dei principi fondamentali sopra enumerati. *I diritti culturali, Dichiarazione di Friburgo*, pagina 5

Articolo 2 (definizioni)

Ai fini della presente Dichiarazione,

a. il termine «cultura» copre i valori, le credenze, le convinzioni, le lingue, i saperi e le arti, le tradizioni, istituzioni e modi di vita tramite i quali una persona o un gruppo esprime la propria umanità e i significati che dà alla propria esistenza e al proprio sviluppo;

b. l'espressione «identità culturale» è intesa come l'insieme dei riferimenti culturali con il quale una persona, da sola o in comune con gli altri, si definisce, si costituisce, comunica e intende essere riconosciuta nella sua dignità;

c. per «comunità culturale» si intende un gruppo di persone che condividono dei riferimenti costitutivi di un'identità culturale comune che intendono preservare e sviluppare.

Articolo 3 (identità e patrimonio culturali)

Ogni persona, da sola o in comune con gli altri, ha diritto:

a. di scegliere e di vedere rispettata la propria identità culturale nella diversità dei suoi modi di espressione ; questo diritto si esercita in particolare in relazione con la libertà di pensiero, di coscienza, di religione, di opinione e di espressione;

b. di conoscere e di vedere rispettata la propria cultura nonché le culture che, nelle loro diversità costituiscono il patrimonio comune dell'umanità; ciò implica in particolare il diritto alla conoscenza dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, valori essenziali di questo patrimonio;

c. di accedere, in particolar modo attraverso l'esercizio dei diritti all'educazione e all'informazione, ai patrimoni culturali che costituiscono le espressioni delle diverse culture e delle risorse per le generazioni future.

Articolo 4 (riferimento alle comunità culturali)

a. Ogni persona ha la libertà di scegliere di identificarsi o no a una o più comunità culturali, senza considerazione di frontiere, e di modificare questa sua scelta;

b. Nessuno può vedersi imporre di essere identificato o assimilato suo malgrado ad una comunità culturale. *I diritti culturali, Dichiarazione di Friburgo*, pagina 6

Article 5 (accesso e partecipazione alla vita culturale)

a. Ogni persona, da sola o in comune con gli altri, ha il diritto di accedere e di partecipare liberamente, senza considerazione di frontiere, alla vita culturale attraverso le attività di sua scelta.

b. Questo diritto comprende in particolare: la libertà di esprimersi, pubblicamente o in privato, nella o nelle lingue di sua scelta;

la libertà di esercitare, in conformità ai diritti riconosciuti nella presente Dichiarazione, le proprie pratiche culturali e di condurre un modo di vita associato alla valorizzazione delle proprie risorse culturali,

in particolare nell'ambito dell'utilizzazione, della produzione e della diffusione dei beni e dei servizi;

□ la libertà di sviluppare e di condividere conoscenze, espressioni culturali, di condurre ricerche e di partecipare alle diverse forme di creazione, nonché ai suoi benefici; □ il diritto alla tutela degli interessi materiali e materiali legati alle opere che siano frutto della sua attività culturale.

Articolo 6 (*educazione e formazione*)

Nell'ambito generale del diritto all'educazione, ogni persona, sola o in comune con gli altri, ha diritto, durante la propria esistenza, ad un'educazione e ad una formazione che, rispondendo ai suoi bisogni educativi fondamentali, contribuiscano al libero e pieno sviluppo della sua identità culturale nel rispetto dei diritti altrui e della diversità culturale ; questo diritto comprende in particolare:

a. la conoscenza e l'apprendimento dei diritti dell'uomo;

b. la libertà di dare e ricevere un insegnamento della e nella propria lingua e di altre lingue, parimenti di un sapere relativo alla sua cultura e alle altre culture;

c. la libertà dei genitori di far garantire l'educazione Morale e religiosa dei loro figli in conformità alle proprie convinzioni e nel rispetto della libertà di pensiero, coscienza e religione riconosciuta al bambino secondo le sue capacità; *I diritti culturali, Dichiarazione di Friburgo, pagina 7*

d. la libertà di creare, di dirigere e di accedere ad istituzioni educative diverse da quelle dei poteri pubblici, a condizione che le norme ed i principi internazionali riconosciuti in materia di educazione siano rispettati e che queste istituzioni siano conformi alle regole minime prescritte dallo Stato.

Articolo 7 (*comunicazione e informazione*)

Nell'ambito generale del diritto alla libertà di espressione, ivi compresa quella artistica, delle libertà di opinione e di informazione, e del rispetto della diversità culturale, ogni persona, da sola o in comune con gli altri, ha diritto ad un'informazione libera e pluralistica che contribuisca al pieno sviluppo della sua identità culturale; questo diritto, che si esercita senza considerazione di frontiere, comprende in particolare:

a. la libertà di ricercare, ricevere e trasmettere informazioni;

b. il diritto di partecipare ad un'informazione pluralistica, nella o nella lingue di propria scelta, di contribuire alla sua produzione o alla sua diffusione attraverso tutte le tecnologie dell'informazione e della comunicazione;

c. il diritto di rispondere alle informazioni erranee sulle culture, nel rispetto dei diritti enunciati nella presente Dichiarazione.

Articolo 8 (*cooperazione culturale*)

Ogni persona, da sola o in comune con gli altri, ha diritto di partecipare tramite procedimenti democratici:

□ allo sviluppo culturale delle comunità alle quali appartiene;

□ all'elaborazione, all'applicazione e alla valutazione delle decisioni che la concernono e che hanno un impatto sull'esercizio dei propri diritti culturali ;

□ allo sviluppo della cooperazione culturale nei suoi diversi livelli.

Articolo 9 (*principi di gestione democratica*)

Il rispetto, la tutela e l'applicazione dei diritti enunciati nella presente Dichiarazione implicano degli obblighi per ogni persona e *I diritti culturali, Dichiarazione di Friburgo*, pagina 8 ogni collettività ; gli attori culturali dei tre settori, pubblico, privato o civile, hanno, in particolare, la responsabilità, nell'ambito di una gestione democratica, di interagire e all'occorrenza di prendere iniziative per:

- a.** vegliare affinché si rispettino i diritti culturali e sviluppare delle modalità di consultazione e di partecipazione per assicurarne la realizzazione, in particolare per le persone disagiate data la loro condizione sociale o la loro appartenenza a una minoranza;
- b.** assicurare in particolare l'esercizio interattivo del diritto a un'informazione adeguata, affinché i diritti culturali possano essere presi in considerazione da tutti gli attori nella vita sociale, economica e politica;
- c.** formare il loro personale e sensibilizzare il loro pubblico alla comprensione e al rispetto dell'insieme dei diritti dell'uomo e, in particolare, dei diritti culturali;
- d.** identificare e tener conto della dimensione culturale di tutti i diritti dell'uomo, al fine di arricchire l'universalità con la diversità e favorire l'appropriazione di questi diritti da parte di ogni persona, da sola o in comune con gli altri.

Articolo 10 (*inserimento nell'economia*)

Gli attori pubblici, privati e civili devono, nell'ambito delle loro competenze e responsabilità specifiche:

- a.** vegliare, affinché i beni e i servizi culturali, veicolo di valore, d'identità e di senso, così come tutti gli altri beni nella misura in cui hanno un'influenza significativa sui modi di vita ed altre espressioni culturali, siano concepiti, prodotti e utilizzati in modo da non minacciare i diritti enunciati nella presente Dichiarazione;
- b.** considerare che la compatibilità culturale dei beni e dei servizi è spesso determinante per le persone in condizioni disagiate a causa della loro povertà, del loro isolamento o della loro appartenenza ad un gruppo discriminato.

Articolo 11 (*responsabilità degli attori pubblici*)

Gli Stati e i diversi attori pubblici devono, nell'ambito delle loro competenze e responsabilità specifiche: *I diritti culturali, Dichiarazione di Friburgo*, pagina 9

- a.** integrare i diritti riconosciuti nella presente Dichiarazione nelle loro legislazioni e nelle loro pratiche nazionali;
- b.** rispettare, tutelare e realizzare i diritti enunciati nella presente Dichiarazione in condizioni di uguaglianza, e dedicare al massimo le loro risorse disponibili per assicurarne il pieno esercizio;
- c.** garantire a ogni persona che invochi, da sola o in comune con gli altri, la violazione di diritti culturali, l'accesso a dei ricorsi effettivi, e in particolar modo giurisdizionali;
- d.** rafforzare i mezzi a disposizione della cooperazione internazionale necessari alla sua applicazione e, in particolare, intensificare la loro interazione nell'ambito delle organizzazioni internazionali competenti.

Articolo 12 (*responsabilità delle Organizzazioni internazionali*)

Le Organizzazioni internazionali devono, nell'ambito delle loro competenze e responsabilità specifiche:

- a. garantire, nell'insieme delle loro attività, la considerazione sistematica dei diritti culturali e della diversità culturale degli altri diritti dell'uomo;
- b. badare al loro inserimento coerente e progressivo in tutti gli strumenti pertinenti e nei loro meccanismi di controllo;
- c. contribuire allo sviluppo dei meccanismi comuni di valutazione e di controlli trasparenti ed effettivi.

Adottata a Friburgo, il 7 maggio 2007.

Il gruppo di lavoro, detto « Gruppo di Friburgo », responsabile della redazione è composto alla data di oggi da:

Taïeb Baccouche, Istituto arabo dei diritti dell'uomo e Università di Tunisi;
 Mylène Bidault, Università di Parigi X e di Ginevra;
 Marco Borghi, Università di Friburgo;
 Claude Dalbera, consultante, Ouagadougou,
 Emmanuel Decaux, Università di Parigi II;
 Mireille Delmas-Marty, Collegio di Francia, Parigi;
 Yvonne Donders, Università di Amsterdam;
 Alfred Fernandez, OIDEL, Ginevra;
 Pierre Imbert, exdirettore ai diritti dell'uomo del Consiglio d'Europa, Strasburgo;
 Jean- Bernard Marie, CNRS, Università Université R. Schuman, Strasburgo;
 Patrice Meyer-Bisch, Università di Friburgo;
 Abdoulaye Sow, Università di Nouakchott;
 Victor Topanou, Cattedra UNESCO, Università di Abomey Calavi, Cotonou.

Tuttavia molti altri osservatori e analisti hanno contribuito all'elaborazione del testo.

La lista delle persone e istituzioni che patrocinano finora questa Dichiarazione è accessibile sul sito dell'Osservatorio della diversità e dei diritti culturali www.droitsculturels.org

La Dichiarazione è rivolta a tutte e a tutti coloro che, in forma personale o istituzionale, vogliono aderirvi.

Perchè una dichiarazione di diritti culturali?

Nel momento in cui gli strumenti normativi relativi ai diritti dell'uomo si sono moltiplicati senza una vera coerenza tra loro, può sembrare inopportuno proporre un nuovo testo. Però, di fronte alla persistenza delle violazioni, al fatto che le attuali e potenziali guerre trovano in gran parte i loro germi nelle violazioni dei diritti culturali, che numerose strategie di sviluppo si sono rivelate inadeguate per l'ignoranza di questi stessi diritti, constatiamo che l'universalità e l'indivisibilità dei diritti dell'uomo risentono sempre dell'emarginazione dei diritti culturali.

Per evitare il relativismo, lo sviluppo recente della protezione della diversità culturale non può essere compreso senza un ancoraggio nell'insieme indivisibile e interdipendente dei diritti dell'uomo, e, più specificamente, senza un chiarimento dell'importanza dei diritti culturali. La presente Dichiarazione raccoglie ed esplicita i diritti che sono già riconosciuti, seppur disseminati, in numerosi strumenti. Un chiarimento è necessario per dimostrare l'importanza cruciale di questi diritti culturali nonché delle dimensioni culturali degli altri diritti dell'uomo.

Il testo proposto è una nuova versione, profondamente rimaneggiata, di un progetto redatto per l'UNESCO¹ dal gruppo internazionale di lavoro,

che a poco a poco ha cominciato ad essere chiamato «gruppo di Friburgo», poiché è stato organizzato dall'Istituto interdisciplinario di etica e dei diritti dell'uomo dell'Università di Friburgo, in Svizzera. Questa Dichiarazione, frutto di un lungo dibattito con attori di origini e di condizioni molto diverse, è affidata alle persone, comunità, istituzioni e organizzazioni che intendono partecipare allo sviluppo dei diritti, delle libertà e delle responsabilità enunciati nella stessa..

FONTE: SITO DELL'IIEDH: www.iiedh.ch

ALLEGATO 2. COSTITUZIONE DELLA MAURITANIA

Constitution de la République islamique de Mauritanie

du 12 juillet 1991

Préambule

Confiant dans la Toute Puissance d'ALLAH, le peuple mauritanien proclame sa volonté de garantir l'intégrité de son Territoire, son Indépendance et son Unité Nationale et d'assumer sa libre évolution politique, économique et sociale.

Fort de ses valeurs spirituelles et du rayonnement de sa civilisation, il proclame en outre, solennellement, son attachement à l'Islam et aux principes de la démocratie tels qu'ils ont été définis par la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme du 10 décembre 1948 et par la Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples du 28 Juin 1981 ainsi que dans les autres conventions internationales auxquelles la Mauritanie a souscrit.

Considérant que la liberté, l'égalité et la dignité de l'Homme ne peuvent être assurées que dans une société qui consacre la primauté du droit, soucieux de créer les conditions durables d'une évolution sociale harmonieuse, respectueuse des préceptes de Islam, seule source de droit et ouverte aux exigences du monde moderne,

le peuple mauritanien proclame, en particulier, la garantie intangible des droits et principes suivants :

le droit à l'égalité ;

les libertés et droits fondamentaux de la personne humaine ;

le droit de propriété ;

les libertés politiques et les libertés syndicales

les droits économiques et sociaux

les droits attachés à la famille, cellule de base de la société islamique.

Conscient de la nécessité de resserrer les liens avec les peuples frères, le peuple mauritanien, peuple musulman, arabe et africain, proclame qu'il ouvrira à la réalisation de l'Unité du Grand Maghreb de la Nation Arabe et de l'Afrique et à la consolidation de la paix dans le monde.

TITRE PREMIER - DISPOSITIONS GÉNÉRALES ET PRINCIPES FONDAMENTAUX

Article 1

La Mauritanie est une République Islamique, indivisible, démocratique et sociale. La République assure à tous les citoyens sans distinction d'origine, de race, de sexe ou de condition sociale, l'égalité devant la loi. Toute propagande particulariste de caractère racial ou ethnique est punie par la loi.

Article 2

Le peuple est la source de tout pouvoir. La souveraineté nationale appartient au peuple qui l'exerce par ses représentants élus et par la voie du référendum. Aucune fraction du peuple ni aucun individu ne peut

s'en attribuer l'exercice. Aucun abandon partiel ou total de souveraineté ne peut être décidé sans le consentement du peuple.

Article 3

Le suffrage peut être direct ou indirect dans les conditions prévues par la loi. Il est toujours universel, égal et secret. Sont électeurs tous les citoyens de la République, majeurs des deux sexes, jouissant de leurs droits civils et politiques.

Article 4

La loi est l'expression suprême de la volonté du peuple. Tous sont tenus de s'y soumettre.

Article 5

L'Islam est la religion du peuple et de l'Etat.

Article 6

Les langues nationales sont l'Arabe, le Poular, le Soninké et le Wolof ; la langue officielle est l'Arabe.

Article 7

La capitale de l'Etat est Nouakchott.

Article 8

L'emblème national est un drapeau portant un croissant et une étoile d'or sur fond vert. Le sceau de l'Etat et l'hymne national sont fixés par la loi.

Article 9

La devise de la République est : Honneur, Fraternité, Justice.

Article 10

L'Etat garantit à tous les citoyens les libertés publiques et individuelles, notamment : la liberté de circuler et de s'établir dans toutes les parties du territoire de la République ; la liberté d'entrée et de sortie du territoire national ; la liberté d'opinion et de pensée ; la liberté d'expression ; la liberté de réunion ; la liberté d'association et la liberté d'adhérer à toute organisation politique ou syndicale de leur choix ; la liberté du commerce et de l'industrie ; la liberté de création intellectuelle, artistique et scientifique ; La liberté ne peut être limitée que par la loi.

Article 11

Les partis et groupements politiques concourent à la formation et à l'expression de la volonté politique. Ils se forment et exercent leurs activités librement sous la condition de respecter les principes démocratiques et de ne pas porter atteinte par leur objet ou par leur action à la souveraineté nationale, à l'intégrité territoriale et à l'unité de la Nation et de la République. La loi fixe les conditions de création, de fonctionnement et de dissolution de partis politiques.

Article 12

Tous les citoyens peuvent accéder aux fonctions et emplois publics, sans autres conditions que celle fixées par la loi.

Article 13

Toute personne est présumée innocente jusqu'à l'établissement de sa culpabilité par une juridiction régulièrement constituée. Nul ne peut être poursuivi, arrêté, détenu ou puni que dans les cas déterminés par la loi et selon les formes qu'elle prescrit L'honneur et la vie privée du citoyen, l'inviolabilité de la personne humaine, de son domicile et de sa correspondance sont garantis par l'Etat. Toute forme de violence Morale ou physique est proscrite.

Article 14

Le droit de grève est reconnu. Il s'exerce dans le cadre des lois qui le réglementent. La grève peut être interdite par la loi pour tous services ou activités publics d'intérêt vital pour la Nation. Elle est interdite dans les domaines de la Défense et de la Sécurité nationales.

Article 15

Le droit de propriété est garanti. Le droit d'héritage est garanti. Les biens vitaux et des fondations sont reconnus : leur destination est protégée par la loi. La loi peut limiter l'étendue de l'exercice de la propriété privée, si les exigences du développement économique et social le nécessitent. Il ne peut être procédé à expropriation que lorsque l'utilité publique le commande et après une juste et préalable indemnisation. La loi fixe le régime juridique de l'expropriation.

Article 16

L'Etat et la société protègent la famille.

Article 17

Nul n'est censé ignorer la loi.

Article 18

Tout citoyen a le devoir de protéger et de sauvegarder l'indépendance du pays, sa souveraineté et l'intégrité de son territoire. La trahison, l'espionnage, le passage à l'ennemi ainsi que toutes les infractions commises au préjudice de la sécurité de l'Etat ,sont réprimés avec toute la rigueur de la loi.

Article 19

Tout citoyen doit remplir loyalement ses obligations à l'égard de la collectivité nationale et respecter la propriété publique et la propriété privée.

Article 20

Les citoyens sont égaux devant l'impôt. Chacun doit participer aux charges publiques en fonction de sa capacité contributive. Nul impôt ne peut être institué qu'en vertu d'une loi.

Article 21

Tout étranger qui se trouve régulièrement sur le territoire national jouit, pour sa personne et pour ses biens, de la protection de la loi.

Article 22

Nul ne peut être extradé si ce n'est en vertu des lois et conventions d'extradition.

TITRE II - DU POUVOIR EXECUTIF

Article 23

Le Président de la République est Chef de l'Etat. Il est de religion musulmane.

Article 24

Le Président de la République est le gardien de la Constitution. Il incarne l'Etat. Il assure, par son arbitrage, le fonctionnement continu et régulier des pouvoirs publics. Il est garant de l'indépendance nationale et de l'intégrité du territoire.

Article 25

Le Président de la République exerce le pouvoir exécutif. Il préside le Conseil des Ministres.

Article 26

Le Président de la République est élu pour six ans au suffrage universel direct. Il est élu à la majorité absolue des suffrages exprimés. Si celle-ci n'est pas obtenue au premier tour du scrutin par l'un des candidats, il est procédé le deuxième vendredi suivant à un second tour. Seuls peuvent s'y présenter les deux candidats qui, restés en compétition, ont recueilli le plus grand nombre de suffrages au premier tour. Est éligible à la Présidence de la République, tout citoyen né mauritanien jouissant de ses droits civils et politiques et âgé de quarante (40) ans au moins. Le scrutin est ouvert sur convocation du Président de la République. L'élection du nouveau Président de la République a lieu trente (30) jours au moins et quarante cinq (45) jours au plus avant l'expiration du mandat du Président en exercice. Les conditions et formes d'acceptation de la candidature ainsi que les règles relatives au décès ou à l'empêchement des candidats à la Présidence de la République sont déterminées par une loi organique. Les dossiers de candidature sont reçus par le Conseil Constitutionnel qui statue sur leur régularité et proclame les résultats du scrutin.

Article 27

La charge de Président de la République est incompatible avec l'exercice de toute autre fonction publique ou privée.

Article 28

Le Président de la République est rééligible.

Article 29

Le Président nouvellement élu entre en fonction à l'expiration du mandat de son prédécesseur.

Article 30

Le Président de la République détermine et conduit la politique extérieure de la Nation ainsi que sa politique de défense et de sécurité. Il nomme le Premier Ministre et met fin à ses fonctions. Sur proposition du Premier Ministre, il nomme les ministres auxquels il peut déléguer par décret certains de ses pouvoirs. Il met fin à leur fonction, le premier ministre consulté. Le Premier Ministre et les ministres sont responsables devant le Président de la République. Le Président de la République communique avec le parlement par des messages. Ces messages ne donnent lieu à aucun débat.

Article 31

Le Président de la République peut, après consultation du premier ministre et des présidents des assemblées, prononcer la dissolution de l'Assemblée Nationale. Les élections générales ont lieu trente (30) jours au moins et soixante (60) jours au plus après la dissolution. L'Assemblée Nationale se réunit de plein droit quinze (15) jours après son élection. Si cette réunion a lieu en dehors des périodes prévues pour les sessions ordinaires, une session est ouverte de droit pour une durée de quinze (15) jours. Il ne peut être procédé à une nouvelle dissolution dans les douze (12) mois qui suivent ces élections.

Le Président de la République promulgue les lois dans le délai fixé à l'article 70 de la présente constitution. Il dispose du pouvoir réglementaire et peut en déléguer tout ou partie au Premier Ministre. Il nomme aux emplois civils et militaires.

Article 33

Les décrets à caractère réglementaire sont contresignés, le cas échéant par le Premier Ministre et les Ministres chargés de leur exécution.

Article 34

Le Président de la République est le chef suprême des Forces Armées. Il préside les Conseils et Comités Supérieurs de la Défense Nationale.

Article 35

Le Président de la République accrédite les ambassadeurs et les envoyés extraordinaires auprès des puissances étrangères. Les ambassadeurs et envoyés extraordinaires sont accrédités auprès de lui.

Article 36

Le Président de la République signe et ratifie les traités.

Article 37

Le Président de la République dispose du droit de grâce et du droit de remise ou de commutation de peine.

Article 38

Le Président de la République peut, sur toute question d'importance nationale saisir le peuple par voie de référendum.

Article 39

Lorsqu'un péril imminent menace les institutions de la République, la sécurité ou l'indépendance de la Nation ou l'intégrité de son territoire et que le fonctionnement régulier des pouvoirs constitutionnels est entravé, le Président de la République prend les mesures exigées par ces circonstances après consultation officielle du Premier Ministre, des Présidents des Assemblées ainsi que du Conseil Constitutionnel. Il en informe la Nation par message. Ces mesures, inspirées par la volonté d'assurer, dans les meilleurs délais, le rétablissement du fonctionnement continu et régulier des pouvoirs publics cessent d'avoir effet dans les mêmes formes dès qu'auront pris fin les circonstances qui les ont engendrées. Le Parlement se réunit de plein droit. L'Assemblée Nationale ne peut être dissoute pendant l'exercice des pouvoirs exceptionnels.

Article 40

En cas de vacance ou d'empêchement déclaré définitif par le Conseil Constitutionnel, le Président du Sénat assure l'intérim du Président de la République pour l'expédition des affaires courantes. Le Premier Ministre et les membres du gouvernement, considérés comme démissionnaires, assurent l'expédition des affaires courantes. Le Président intérimaire ne peut mettre fin à leurs fonctions. Il ne peut saisir le peuple par voie de référendum ni dissoudre l'Assemblée Nationale. L'élection du nouveau Président de la République a lieu, sauf cas de force majeure constaté par le Conseil Constitutionnel dans les trois (3) mois à partir de la constatation de la vacance ou de l'empêchement définitif. Pendant la période d'intérim, aucune modification constitutionnelle ne peut intervenir ni par voie référendaire ni par voie parlementaire.

Article 41

Le Conseil Constitutionnel, pour constater la vacance ou l'empêchement définitif, est saisi soit par : Le Président de la République ; Le Président de l'Assemblée Nationale ; Le Premier Ministre.

Article 42

Le Premier Ministre définit sous l'autorité du Président de la République la politique du gouvernement. Il répartit les tâches entre les ministres. Il dirige et coordonne l'action du Gouvernement.

Article 43

Le Gouvernement veille à la mise en oeuvre de la politique générale de l'Etat conformément aux orientations et aux options fixées par le

Président de la République. Il dispose de l'administration et de la Force Armée. Il veille à la publication et à l'exécution des lois et des règlements. Il est responsable devant le Parlement dans les conditions et suivant les procédures prévues aux articles 74 et 75 de la présente constitution.

Article 44

Les fonctions de membre de Gouvernement sont incompatibles avec l'exercice de tout mandat parlementaire, de toute fonction de représentation professionnelle à caractère national, de toute activité professionnelle et d'une manière générale de tout emploi public ou privé. Une loi organique fixe les conditions dans lesquelles il est pourvu au remplacement des titulaires de tels mandats fonctions ou emplois. Le remplacement des membres du Parlement a lieu conformément aux dispositions l'article 48 de la présente constitution.

TITRE III - DU POUVOIR LEGISLATIF

Article 45

Le pouvoir législatif appartient au Parlement.

Article 46

Le Parlement est composé de deux (2) Assemblées représentatives : l'Assemblée Nationale et le Sénat.

Article 47

Les députés à l'Assemblée Nationale sont élus pour cinq (5) ans au suffrage direct. Les Sénateurs sont élus pour six (6) ans au suffrage indirect. Ils assurent la représentation des collectivités territoriales de la République. Les mauritaniens établis à l'étranger sont représentés au Sénat. Les Sénateurs sont renouvelés par tiers (1/3) tous les deux (2) ans. Sont éligibles tous les citoyens mauritaniens jouissant de leurs droits civils et politiques âgés de vingt cinq (25) ans au moins pour être Député et de trente-cinq (35) ans au moins pour être Sénateur.

Article 48

Une loi organique fixe les conditions de l'élection des membres du Parlement, leur nombre, leur indemnité, les conditions d'éligibilité, le régime des inéligibilités et des incompatibilités. Elle fixe également les conditions dans lesquelles sont élues les personnes appelées à assurer, en cas de vacance de siège, le remplacement des députés ou des sénateurs jusqu'au renouvellement général ou partiel de l'Assemblée à laquelle ils appartiennent.

Article 49

Le Conseil Constitutionnel statue en cas de contestation sur la régularité de l'élection des parlementaires et sur leur éligibilité.

Article 50

Aucun membre du Parlement ne peut être poursuivi, recherché, arrêté, détenu ou jugé à l'occasion des opinions ou des votes émis par lui dans l'exercice de ses fonctions. Aucun membre du parlement, ne peut, pendant la durée des sessions, être poursuivi ou arrêté en matière criminelle ou correctionnelle qu'avec l'autorisation de l'Assemblée dont il fait partie, sauf cas de flagrant délit. Aucun membre du parlement ne peut, hors session, être arrêté qu'avec l'autorisation du bureau l'Assemblée dont il fait partie, sauf dans le cas de flagrant délit, de poursuites autorisées ou de condamnation définitive. La détention ou la

poursuite d'un membre du Parlement est suspendue si l'Assemblée dont il fait partie le requiert.

Article 51

Tout mandat impératif est nul. Le droit de vote des membres du Parlement est personnel. La loi organique peut autoriser exceptionnellement la délégation de vote. Dans ce cas, nul ne peut recevoir délégation de plus d'un mandat. Est nulle toute délibération hors du temps des sessions ou hors des lieux de séances. Le Président de la République peut demander au Conseil Constitutionnel de constater cette nullité. Les séances de l'Assemblée Nationale et du Sénat sont publiques. Le compte-rendu des débats est publié au Journal Officiel. Chacune des assemblées peut siéger a huis clos sur demande du Gouvernement où du quart (1/4) de ses membres présents.

Article 52

Le parlement se réunit de plein droit en deux (2) sessions ordinaires chaque année. La première session ordinaire s'ouvre dans la première quinzaine de novembre. La seconde dans la première quinzaine de mai. La durée de chaque session ordinaire ne peut excéder deux (2) mois.

Article 53

Le parlement peut être réuni en session extraordinaire à la demande du Président de la République ou de la majorité des membres de l'Assemblée Nationale sur un ordre du jour déterminé. La durée d'une session extraordinaire ne peut excéder un mois. Les sessions extraordinaires sont ouvertes et closes par un décret du Président de la République.

Article 54

Les membres du Gouvernement ont accès aux deux (2) assemblées. Ils sont entendus quand ils le demandent. Ils peuvent se faire assister par des commissaires de gouvernement.

Article 55

Le président de l'Assemblée Nationale est élu pour la durée de la législature. Le Président du Sénat est élu après chaque renouvellement partiel.

TITRE IV - DES RAPPORTS ENTRE LE POUVOIR LEGISLATIF ET LE POUVOIR EXECUTIF

Article 56

La loi est votée par le Parlement.

Article 57

Sont du domaine de la loi : les droits et devoirs fondamentaux des personnes notamment le régime des libertés publiques, la sauvegarde des libertés individuelles et les sujétions imposées par la défense nationale aux citoyens en leur personne et leurs biens ; la nationalité, l'état et la capacité des personnes, le mariage, le divorce, les successions ; les conditions d'établissement des personnes et le statut des étrangers ; la détermination des crimes et délits ainsi que les peines qui leur sont applicables, la procédure pénale, l'amnistie, la création et l'organisation des juridictions, le statut des magistrats ; la procédure civile et les voies d'exécution ; le régime douanier, le régime d'émission de la monnaie, le régime des banques , du crédit et des assurances ; le régime électoral et le découpage territorial du pays ; le régime de la propriété, des droits réels et des obligations civiles et commerciales ; le régime général de l'eau, des mines et des hydrocarbures, de la pêche et de la marine

marchande, de la faune, de la flore et de l'environnement ; la protection et la sauvegarde du patrimoine culturel et historique ; les règles générales relatives à l'enseignement et à la santé ; les règles générales relatives au droit syndical, au droit du travail et de la sécurité sociale ; l'organisation générale de l'administration ; la libre administration des collectivités locales, de leurs compétences et de ; l'assiette, le taux, les modalités de recouvrement des impôts de toutes natures ; la création des catégories d'établissements publics les garanties fondamentales accordées aux fonctionnaires civils et militaires ainsi que le statut général de la Fonction Publique ; les nationalisations d'entreprises et les transferts de propriété du secteur public au secteur privé ; les règles générales de l'organisation de la Défense Nationale ; Les lois de finances déterminent les ressources et les charges de l'Etat dans les conditions et sous les réserves prévues par une loi organique. Des lois et programmes déterminent les objectifs de l'action économique et sociale de l'Etat. Les dispositions du présent article peuvent être précisées et complétées par une loi organique.

Article 58

La déclaration de guerre est autorisée par le Parlement.

Article 59

Les matières autres que celles qui sont du domaine de la loi relèvent du pouvoir réglementaire. Les textes de forme législative intervenus en ces matières peuvent être modifiés par décret si le Conseil Constitutionnel déclare qu'ils ont un caractère réglementaire en vertu de l'alinéa précédent.

Article 60

Après accord du Président de la République, le Gouvernement peut, pour l'exécution de son programme demander au Parlement l'autorisation de prendre par ordonnance, pendant un délai limité, des mesures qui sont normalement du domaine de la loi. Ces ordonnances sont prises en Conseil des Ministres et requièrent l'approbation du Président de la République qui les signe. Elles entrent en vigueur dès leur publication, mais elles deviennent caduques si le projet de loi de ratification n'est pas déposé devant le Parlement avant la date fixée par la loi d'habilitation. A l'expiration du délai mentionné au premier alinéa du présent article, les ordonnances ne peuvent être modifiées que par la loi dans les matières qui sont du domaine législatif . La loi d'habilitation devient caduque si l'Assemblée Nationale est dissoute.

Article 61

L'initiative des lois appartient concurremment au Gouvernement et aux membres du Parlement. Les projets de loi sont délibérés en Conseil des Ministres et déposés sur le bureau de l'une des deux Assemblées. Les projets de loi de finances sont soumis en premier lieu à l'Assemblée Nationale.

Article 62

Le Gouvernement et les membres du Parlement ont le droit d'amendement. Les propositions ou amendements déposés par les parlementaires ne sont pas recevables lorsque leur adoption aurait pour conséquence soit une diminution des recettes publiques, soit la création ou l'aggravation d'une charge publique, à moins qu'ils ne soient accompagnés d'une proposition d'augmentation de recettes ou d'économies équivalentes. Ils peuvent être déclarés irrecevables lorsqu'ils

portent sur une matière relevant du pouvoir réglementaire en vertu de l'article 59 ou sont contraires à une délégation accordée en vertu de l'article 60 de la présente Constitution. Si le Parlement passe outre à l'irrecevabilité soulevée par le Gouvernement en vertu de l'un des deux alinéas précédents, le Président de la République peut saisir le Conseil Constitutionnel qui statue dans un délai de huit (8) jours.

Article 63

La discussion des projets de loi porte, devant la première Assemblée saisie, sur le texte présenté par le Gouvernement. Une Assemblée saisie d'un texte voté par l'autre Assemblée délibère sur le texte qui lui est transmis.

Article 64

Les projets et propositions de lois sont à la demande du Gouvernement ou de l'Assemblée qui en est saisie, envoyés pour examen à des commissions spécialement désignées à cet effet. Les projets et propositions pour lesquels une telle demande n'a pas été faite sont envoyés à l'une des commissions permanentes dont le nombre est limité à cinq (5) dans chaque Assemblée.

Article 65

Après l'ouverture du débat, le Gouvernement peut s'opposer à l'examen de tout amendement qui n'a pas été antérieurement soumis à la Commission. Si le Gouvernement le demande, l'Assemblée saisie se prononce par un seul vote sur tout ou partie du texte en discussion en ne retenant que les amendements proposés ou acceptés par lui.

Article 66

Tout projet ou proposition de loi est examiné successivement par les deux Assemblées en vue de l'adoption d'un texte identique. En cas de désaccord et lorsque le gouvernement a déclaré l'urgence, le projet peut être soumis après une seule lecture par chacune des deux Assemblées à une commission paritaire chargée de proposer un texte sur les dispositions restant en discussion. Ce texte peut être soumis par la même voie aux deux Assemblées pour adoption. Dans ce cas, aucun amendement n'est plus recevable. Si la commission paritaire ne parvient pas à proposer un texte commun ou si ce texte n'a pas été adopté par les deux Assemblées, le Gouvernement peut, après une nouvelle lecture par les deux chambres, demander à l'Assemblée Nationale de statuer définitivement.

Article 67

Les lois auxquelles la Constitution confère le caractère de lois organiques sont votées et modifiées dans les conditions suivantes. Le projet ou la proposition n'est soumis à la délibération et au vote de la première Assemblée saisie qu'à l'expiration d'un délai de quinze (15) jours après son dépôt. La procédure de l'article 66 est applicable. Toutefois, faute d'accord entre les deux Assemblées, le texte ne peut être adopté par l'Assemblée Nationale en dernière lecture qu'à la majorité absolue de ses membres. Les lois organiques relatives au Sénat doivent être votées dans les mêmes termes par les deux Assemblées. Les lois organiques ne peuvent être promulguées qu'après déclaration par le Conseil Constitutionnel de leur conformité avec la Constitution.

Article 68

Le Parlement vote le projet de loi de Finances. Le Parlement est saisi du projet de loi de Finances dès l'ouverture de la session de Novembre. Si

l'Assemblée Nationale ne s'est pas prononcée en première lecture dans le délai de trente (30) jours après les dépôts du projet, le Gouvernement saisit le Sénat qui doit statuer dans un délai de quinze (15) jours. Il est ensuite procédé dans les conditions prévues à l'article 66 de la présente Constitution. Si le Parlement n'a pas voté le budget à l'expiration de sa session, ou s'il ne l'a pas voté en équilibre, le Gouvernement renvoie le projet de budget dans les quinze (15) jours à l'Assemblée Nationale convoquée en session extraordinaire. L'assemblée Nationale doit statuer dans les huit (8) jours. Si le budget n'est pas voté à l'expiration de ce délai, le Président de la République l'établit d'office par ordonnance sur la base des recettes de l'année précédente. Le Parlement contrôle l'exécution du budget de l'Etat et les budgets annexes. Un état, des dépenses sera fourni au Parlement à la fin de chaque semestre pour le semestre précédent. Les comptes définitifs d'un exercice sont déposées au cours de la session budgétaire de l'année suivante et approuvés par une loi. Une Cour des Comptes assiste le Parlement et le Gouvernement dans le contrôle de l'exécution des lois de Finances.

Article 69

L'ordre du jour des Assemblées comporte, par priorité et dans l'ordre que le Gouvernement a fixé, la discussion des projets et des propositions de loi acceptés par lui. Une séance par semaine est, réservée par priorité et dans l'ordre que le Gouvernement a fixé, aux discussions des projets et propositions de loi acceptés par lui. Une séance par semaine est réservée par priorité aux questions des membres du Parlement et aux réponses du Gouvernement.

Article 70

Le Président de la République promulgue les lois dans un délai de huit (8) jours au plus tôt et de trente (30) jours au plus tard suivant la transmission qui lui est faite par le Parlement. Le Président de la République peut, pendant ce délai, renvoyer le projet ou la proposition de loi pour une deuxième lecture. Si l'Assemblée Nationale se prononce pour l'adoption à la majorité de ses membres, la loi est promulguée et publiée dans le délai prévu à l'alinéa précédent.

Article 71

L'état de siège et l'état d'urgence sont décrétés par le Président de la République, pour une durée maximale de trente (30) jours. Cette durée peut être prorogée par le Parlement. Celui-ci se réunit de plein droit s'il n'est pas en session. La loi définit les pouvoirs exceptionnels conférés au Président de la République par les déclarations de l'état de siège et de l'état d'urgence.

Article 72

Le Gouvernement est tenu de fournir au Parlement, dans les formes prévues par la loi, toutes explications qui lui auront été demandées sur sa gestion et sur ses actes.

Article 73

Le Premier Ministre fait une fois par an, au cours de la session de Novembre, un rapport à l'Assemblée Nationale sur l'activité du gouvernement pendant l'année écoulée et expose les lignes générales de son programme pour l'année à venir.

Article 74

Le Premier Ministre est, solidairement avec les ministres, responsable devant l'Assemblée Nationale. La mise en jeu de la responsabilité politique résulte de la question de confiance ou de la motion de censure. Le Premier Ministre, après délibération du Conseil des Ministres » engage devant l'Assemblée Nationale la responsabilité du Gouvernement sur son programme et éventuellement sur une déclaration de politique générale. L'Assemblée Nationale met en cause la responsabilité du Gouvernement par le vote d'une motion de censure. Une motion de censure déposée par un député doit porter expressément ce titre et la signature de son auteur. Une telle motion n'est recevable que si elle est signée par un tiers (1/3) au moins des membres de l'Assemblée Nationale. Le vote ne peut avoir lieu que quarante-huit (48) heures après le dépôt de la question de confiance ou de la motion de censure.

Article 75

Le vote de défiance ou l'adoption de motion de censure entraîne la démission immédiate du gouvernement. Ils ne peuvent être acquis qu'à la majorité des députés composant l'Assemblée Nationale, seuls sont recensés les votes de défiance ou les votes favorables à la motion de censure. Le gouvernement démissionnaire continue à expédier les affaires courantes jusqu'à la nomination, par le Président de la République, d'un nouveau Premier Ministre et d'un nouveau Gouvernement . Si une motion de censure est rejetée, ses signataires ne peuvent en proposer une nouvelle au cours de la même session, sauf dans le cas prévu à l'alinéa ci dessous. Le Premier Ministre, après délibération du Conseil des Ministres, engage la responsabilité du gouvernement devant l'Assemblée Nationale sur le vote d'un texte. Dans ce cas, ce texte est considéré comme adopté, sauf si une motion de censure, déposée dans les vingt-quatre (24) heures qui suivent, est votée dans les conditions prévues au premier alinéa dans cet article. Le Premier Ministre a la faculté de demander au Sénat l'approbation d'une déclaration de politique générale.

Article 76

La clôture des sessions ordinaires ou extraordinaires est de droit retardée pour permettre, le cas échéant, l'application des dispositions de l'article 75 de la présente Constitution.

Article 77

Si, dans un intervalle de moins de trente-six (36) mois, sont intervenus deux (2) changements de Gouvernement à la suite d'un vote de défiance ou d'une motion de censure, le Président de la République peut, après avis du Président de l'Assemblée Nationale, prononcer la dissolution de celle-ci. En ce cas, il sera procédé à des nouvelles élections dans un délai de quarante (40) jours au plus. La nouvelle Assemblée Nationale se réunit de plein droit trois (3) semaines après son élection.

TITRE V - DES TRAITES ET ACCORDS INTERNATIONAUX

Article 78

Les traités de paix, d'union, les traités de commerce, les traités ou accords relatifs à l'organisation internationale, ceux qui engagent les finances de l'Etat, ceux qui modifient les dispositions de nature

législative, ceux qui sont relatifs à l'état des personnes et les traités relatifs aux frontières de l'Etat ne peuvent être ratifiés qu'en vertu d'une loi. Ils ne peuvent prendre effet, qu'après avoir été ratifiés ou approuvés. Nulle cession, nul échange, nulle adjonction de territoire n'est valable sans le consentement du peuple qui se prononce par voie de référendum. Dans le cas prévu au dernier alinéa de l'article 2 de la présente Constitution, la majorité requise est de quatre cinquièmes (4/5) des suffrages exprimés.

Article 79

Si le Conseil Constitutionnel saisi par le Président de la République ou par le Président de l'Assemblée Nationale ou par le Président du Sénat ou par le tiers (1/3) des députés ou des sénateurs a déclaré qu'un engagement international comporte une clause contraire à la Constitution, l'autorisation de la ratifier ou de l'approuver ne peut intervenir qu'après révision de la Constitution.

Article 80

Les traités ou accords régulièrement ratifiés ou approuvés ont dès leur publication. Une autorité supérieure à celle des lois, sous réserve, pour chaque accord ou traité de son application par l'autre partie.

TITRE VI - DU CONSEIL CONSTITUTIONNEL

Article 81

Le Conseil Constitutionnel comprend six (6) membres, dont le mandat dure neuf (9) ans et n'est pas renouvelable. Le Conseil Constitutionnel se renouvelle par tiers (1/3) tous les trois (3) ans. Trois (3) des membres sont nommés par le Président de la République, deux (2) par le Président de l'Assemblée Nationale et un (1) par le Président du Sénat. Les membres du Conseil Constitutionnel doivent être âgés de trente-cinq (35) ans au moins. Ils ne peuvent appartenir aux instances dirigeantes des partis politiques. Ils jouissent de l'immunité parlementaire. Le Président du Conseil Constitutionnel est nommé par le Président de la République parmi les membres qu'il a désignés. Il a voix prépondérante en cas de partage.

Article 82

Les fonctions de membre du Conseil Constitutionnel sont incompatibles avec celles de membre du Gouvernement ou du Parlement. Les autres incompatibilités sont fixées par une loi organique.

Article 83

Le Conseil Constitutionnel veille à la régularité de l'élection du Président de la République. Il examine les réclamations et proclame les résultats du scrutin.

Article 84

Le Conseil Constitutionnel statue, en cas de contestation, sur la régularité de l'élection des députés et des sénateurs.

Article 85

Le Conseil Constitutionnel veille à la régularité des opérations de référendum et en proclame les résultats.

Article 86

Les lois organiques, avant leur promulgation, et les règlements des Assemblées parlementaires, avant leur mise en application doivent être soumis au Conseil Constitutionnel qui se prononce sur leur conformité à

la Constitution. Aux mêmes fins, les lois peuvent être déferées au Conseil Constitutionnel, avant leur promulgation, par le Président de la République, le Président de l'Assemblée Nationale, le Président du Sénat ou par le tiers (1/3) des députés composant l'Assemblée Nationale ou par le tiers (1/3) des sénateurs composant le Sénat. Dans les cas prévus aux deux alinéas précédents, le Conseil Constitutionnel doit statuer dans le délai d'un (1) mois. Toutefois, à la demande du Président de la République, s'il y a urgence, ce délai est ramené à huit (8) jours. Dans ces mêmes cas, la saisine du Conseil Constitutionnel suspend le délai de promulgation.

Article 87

Une disposition déclarée inconstitutionnelle ne peut être promulguée ni mise en application. Les décisions du Conseil Constitutionnel sont revêtues de l'autorité de la chose jugée. Les décisions du Conseil Constitutionnel ne sont susceptibles d'aucun recours. Elles s'imposent aux pouvoirs publics et à toutes les autorités administratives et juridictionnelles.

Article 88

Une loi organique détermine les règles d'organisation et de fonctionnement du Conseil Constitutionnel la procédure qui est suivie devant lui et notamment les délais ouverts pour le saisir des contestations.

TITRE VII DU POUVOIR JUDICIAIRE

Article 89

Le pouvoir judiciaire est indépendant du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif. Le Président de la République est garant de l'indépendance de la Magistrature. Il est assisté par le Conseil Supérieur de la Magistrature qu'il préside. Une loi organique fixe le statut de la Magistrature, la composition, le fonctionnement et les attributions du Conseil Supérieur de la Magistrature.

Article 90

Le juge n'obéit qu'à la loi. Dans le cadre de sa mission, il est protégé contre toute forme de pression de nature à nuire à son libre arbitre.

Article 91

Nul ne peut être arbitrairement détenu. Le pouvoir judiciaire, gardien de la liberté individuelle, assure le respect de ce principe dans les conditions prévues par la loi.

TITRE VIII - DE LA HAUTE COUR DE JUSTICE

Article 92

Il est institué une Haute Cour de Justice. Elle est composée de membres élus, en leur sein et en nombre égal, par l'Assemblée Nationale et le Sénat après chaque renouvellement général ou partiel de ces assemblées. Elle élit son Président parmi ses membres. Une loi organique fixe la composition de la Haute Cour de Justice, les règles de son fonctionnement ainsi que la procédure applicable devant elle.

Article 93

Le Président de la République n'est responsable des actes accomplis dans l'exercice de ses fonctions qu'en cas de haute trahison. Il ne peut être mis

en accusation que par les deux Assemblées statuant par un vote identique au scrutin public et à la majorité absolue des membres les composant ; il est jugé par la Haute Cour de Justice. Le Premier Ministre et les membres du Gouvernement sont pénalement responsables des actes accomplis dans l'exercice de leurs fonctions et qualifiés crimes ou délits au moment où ils ont été commis. La procédure définie ci-dessus leur est applicable ainsi qu'à leurs complices dans le cas de complot contre la sûreté de l'Etat. Dans le cas prévu au présent alinéa, la Haute Cour de Justice est liée par la définition des crimes et délits ainsi que par la détermination des peines telles qu'elles résultent des lois pénales en vigueur au moment où les faits ont été commis.

TITRE IX - DES INSTITUTIONS CONSULTATIVES

Article 94

Il est institué auprès du Président de la République un Haut Conseil Islamique composé de cinq (5) membres. Le Président et les autres membres du Haut Conseil Islamique sont désignés par le Président de la République. Le Haut Conseil Islamique se réunit à la demande du Président de la République. Il formule un avis sur les questions à propos desquelles il est consulté par le Président de la République.

Article 95

Le Conseil Economique et Social, saisi par le Président de la République, donne son avis sur les projets de loi, d'ordonnance ou de décret à caractère économique et social ainsi que sur les propositions de loi de même nature qui lui sont soumis. Le Conseil Economique et Social peut désigner l'un de ses membres pour exposer devant les assemblées parlementaires l'avis du Conseil sur les projets ou propositions de loi qui lui ont été soumis.

Article 96

Le Conseil Economique et Social peut être également consulté par le Président de la République sur toute question à caractère économique et social intéressant l'Etat. Tout plan et projet de loi de programme à caractère économique et social lui est soumis pour avis.

Article 97

La composition du Conseil Economique et Social et ses règles de fonctionnement sont fixées par une loi organique.

TITRE X - DES COLLECTIVITES TERRITORIALES

Article 98

Les collectivités territoriales sont les communes ainsi que les entités auxquelles la loi confère cette qualité. Ces collectivités sont administrées par des Conseils élus dans les conditions prévues par la loi.

TITRE XI - DE LA REVISION DE LA CONSTITUTION

Article 99

L'initiative de la révision de la Constitution appartient concurremment au Président de la République et aux membres du Parlement. Aucun projet de révision présenté par les parlementaires ne peut être discuté s'il n'a été signé par un tiers (1/3) au moins des membres composant l'une des assemblées. Tout projet de révision doit être voté à la majorité des deux

tiers (2/3) des députés composant l'Assemblée Nationale et des deux tiers (2/3) des sénateurs composant le Sénat, pour pouvoir être soumis au référendum. Aucune procédure de révision ne peut être engagée si elle met en cause l'existence de l'Etat ou porte atteinte à l'intégrité du territoire, à la forme républicaine du gouvernement ou au caractère pluraliste de la démocratie mauritanienne.

Article 100

La révision de la Constitution est définitive après avoir été approuvée par référendum à la majorité des suffrages exprimés.

Article 101

Toutefois, le projet de révision n'est pas présenté au référendum lorsque le Président de la République décide de le soumettre au Parlement convoqué en congrès ; dans ce cas, le projet de révision n'est approuvé que s'il réunit la majorité des trois cinquièmes (3/5) des suffrages exprimés. Le bureau du Congrès est celui de l'Assemblée Nationale.

TITRE XII - DES DISPOSITIONS TRANSITOIRES

Article 102

La mise en place des institutions prévues par la présente Constitution débutera au plus tard trois (3) mois après sa promulgation et sera terminée au plus tard neuf (9) mois après cette promulgation.

Article 103

En attendant la mise en place des institutions prévues par la présente Constitution, le pouvoir est exercé conformément aux dispositions de la Charte Constitutionnelle du Comité Militaire de Salut National du 9 Février 1985.

Article 104

La législation et la réglementation en vigueur dans la République Islamique de Mauritanie restent applicables tant qu'elles n'auront pas été modifiées dans les formes prévues par la présente constitution.

La présente ordonnance sera exécutée comme Constitution de la République Islamique de Mauritanie.

Fait à Nouakchott, le 20 Juillet 1991.

Pour le Comité Militaire de Salut National.

Le Président Colonel MAAOUYA OULD SID'AHMED TAYA

FONTE: www.droitsdelhomme-France.org

Loi portant incrimination et répression de toutes les pratiques esclavagistes en Mauritanie

13 décembre 2007 : Loi n° 2007 – 048 du 3 septembre 2007 portant incrimination de l'esclavage et réprimant les pratiques esclavagistes

L'Assemblée Nationale et le Senat ont délibéré et adopté;
Le Président de la République, chef de l'Etat, promulgue la loi dont la teneur suit

Chapitre premier : Dispositions générales
Article premier : Fort des valeurs de l'islam et de leurs objectifs destinés à libérer l'homme et lui garantir sa dignité, et conformément aux principes constitutionnel prescrits dans la constitution et aux conventions internationales y afférentes et, en vue d'incarner la liberté de l'homme de sa naissance à sa mort, la présente loi a pour objet de définir, incriminer et réprimer les pratiques esclavagistes.

Article 2 : L'esclavage est l'exercice des pouvoirs de propriété ou certains d'entre eux sur une ou plusieurs personnes. L'esclave est la personne, homme ou femme, mineur ou majeur, sur laquelle s'exercent les pouvoirs définis à l'alinéa précédant.

Article 3 : Est interdite toute discrimination, sous quelque forme que ce soit, à l'encontre d'une personne prétendue esclave.

Chapitre deuxième: Du crime et délits d'esclavage
Section première : Du crime d'esclavage

Article 4 : Quiconque réduit autrui en esclavage ou incite à aliéner sa liberté ou sa dignité ou celle d'une personne à sa charge ou sous sa tutelle, pour être réduite en esclave, est puni d'une peine d'emprisonnement de cinq à dix ans et d'une amende de cinq cent mille ouguiyas (500.000 UM) à un million d'ouguiyas (1 000 000 UM).

Les dispositions de l'article 54 de l'ordonnance n° 2005-015 portant protection pénale de l'enfant, sont applicable à quiconque enlève un enfant en vue de l'exploiter comme esclave.

La tentative du crime d'esclavage est punie de la moitié de la peine applicable à l'infraction commise.

Section deuxième : Des délits d'esclavage

Article 5 : Quiconque porte atteinte à l'intégrité physique d'une personne prétendue esclave est punie d'un emprisonnement de six mois à trois ans et d'une amende de cinquante mille (50.000 UM) à deux cent mille ouguiyas (200.000 UM).

Article 6 : Quiconque s'approprie les biens, les fruits et les revenus résultant du travail de toute personne prétendue esclave ou extorque ses fonds est puni d'un emprisonnement de six mois à deux ans et d'une amende de cinquante mille (50.000 UM) à deux cent mille ouguiyas (200.000 UM).

Article 7: Toute personne qui prive un enfant prétendu esclave de l'accès à l'éducation est punie d'un emprisonnement de six mois à deux ans et d'une amende de cinquante mille (50.000 UM) à deux cent mille ouguiyas (200.000 UM).

Article 8 : Quiconque prive frauduleusement d'héritage toute personne prétendue esclave est punie d'un emprisonnement de six mois à deux ans et d'une amende de cinquante mille (50.000 UM) à deux cent mille ouguiyas (200.000 UM) ou de l'une de ces deux peines.

Article 9 : Quiconque épouse, fait marier ou empêche de se marier, une femme prétendue esclave contre son gré est puni d'un emprisonnement d'un an à trois ans et d'une amende de cent mille (100.000 UM) à deux cent cinquante mille ouguiyas (500.000 UM) ou l'une de ces deux peines. Si le mariage est consommé, l'épouse a droit à la dot d'usage doublée et peut demander la dissolution du mariage. La filiation des enfants est établie à l'égard du mari. Les dispositions de l'article 309 du Code Pénal sont applicable à toute personne qui viole une femme prétendue esclave.

Article 10 : L'auteur de production culturelle ou artistique faisant l'apologie de l'esclavage est puni d'un emprisonnement de six mois à deux ans et d'une amende de cinquante mille (50.000 UM) à deux cent mille ouguiyas (200.000 UM) ou de l'une de ces deux peines. La production est confisquée et détruite et l'amende est portée à cinq millions d'ouguiyas (5 000 000 UM) si la production est réalisée ou diffusée par une personne Morale.

La reproduction ou la diffusion de ladite production sont sanctionnées par la même peine.

Article 11. - Toute personne physique coupable d'actes discriminatoires envers une personne prétendue esclave est punie d'une amende de cent (100.000 UM) à trois cent mille ouguiyas (300.000 UM). Toute personne Morale coupable d'actes discriminatoires envers une personne prétendue esclave est punie d'une amende de cinq cent mille (500.000 UM) à deux millions d'ouguiyas (2.000.000 UM).

Article 12 : Tout wali, hakem, chef d'arrondissement, officier ou agent de police judiciaire qui ne donne pas suite aux dénonciations de pratiques esclavagistes qui sont portées à sa connaissance est puni d'un

emprisonnement de deux à cinq ans et d'une amende de deux cent mille ouguiyas (200.000 UM) à cinq cent mille ouguiyas (500.000 UM).

Article 13 : Quiconque profère en public des propos injurieux envers une personne prétendue esclave est puni d'un emprisonnement de onze jours à un mois et d'une amende de cinq mille (5.000 UM) à cent mille ouguiyas à (100.000 UM) ou de l'une de ces deux peines.

Chapitre troisième : Dispositions communes
Article 14 : La complicité et la récidive des infractions prévues à la présente loi sont punies conformément aux dispositions du code pénal.

Article 15 : Toute association des droits de l'homme légalement reconnue est habilitée à dénoncer les infractions à la présente loi et à assister les victimes de celles-ci.
Dès que l'information est portée à sa connaissance et sous peine d'être pris à partie, tout juge compétent doit prendre d'urgence, sans préjudicier au fond, toutes les mesures conservatoires appropriées à l'encontre des infractions prévues par la présente loi.

Chapitre quatrième : Dispositions finales
Article 16: Les dispositions antérieures contraires avec la présente loi sont abrogées et notamment les dispositions de l'article 2 de l'ordonnance n° 81-234 du 9 novembre 1981.

Article 17 : La présente loi sera publiée suivant la procédure d'urgence et exécutée comme loi de l'Etat.

Nouakchott

Sidi Mohamed Ould Cheikh Abdallahi
Le Premier Ministre Zeine Ould Zidane
Le Ministre des Affaires Islamique et de l'Enseignement Original
Ministre de la Justice par intérim Ahmed Vall Ould Saleh

FONTE: www.sosesclaves.org

FONTE: <http://www.infoplease.com>

ALLEGATO 4: CARTINA DELL'AFRICA



FONTE: <http://www.ezilon.com>

ALLEGATO 5: CARTINA FISICA DELLA MAURITANIA



FONTE: <http://www.ezilon.com>

ALLEGATO 6: CARTINA POLITICA DELLA MAURITANIA

