

Pubblicato in *A categoria de fraternidade nos contextos político, jurídico e social* / Organização de Ana Maria de Barros, Marco Luppi. – Maceió-AL: Kattleya, 2024, p. 21-45.

TRE ESEMPI DI FRATERNITÀ

La trasformazione più importante che abbia mai avuto luogo nella storia dell'umanità è la graduale diffusione della convinzione che non esistono ostacoli alla fratellanza umana, se non la nostra stessa riluttanza a fare ciò che è necessario per raggiungerla.

Questa fede è progredita costantemente negli ultimi due secoli. È la sua adozione che rende possibile una speranza sociale utopica: la speranza che verrà un tempo in cui ciascuno dei nostri discendenti sarà un cittadino orgoglioso e felice di una comunità globale e cooperativa di nazioni, in cui nessun bambino sarà destinato a provare un'impotente invidia per il cibo, i vestiti o l'istruzione a cui ha accesso un altro bambino. **È la versione secolarizzata della speranza cristiana che tutti gli uomini possano vivere come fratelli**: che la nostra comunità morale - persone per le quali siamo disposti a fare sacrifici - diventi coestensiva alla nostra specie biologica.

Richard Rorty

Folha de São Paulo, 04 abril 1999.

Giuseppe Tosi - UFPB

La prima volta che mi sono occupato del tema della fraternità in politica è stato in occasione di una tavola rotonda con il prof. Antonio Maria Baggio all'UFPB, invitato dalla prof.ssa Evangelina Farias¹. Stimolato da questo primo incontro, ho pubblicato alcune riflessioni sulla fraternità come categoria (cosmo)politica² e, nel corso dei dibattiti, l'iniziale scetticismo sul valore politico della fraternità è stato gradualmente sostituito dalla convinzione che questa sia la strada maestra per consentire la convivenza pacifica tra i popoli ed evitare la catastrofe finale verso la quale ci stiamo rapidamente dirigendo.³

L'invito che ho ricevuto dal Prof. Marco Luppi per partecipare a questa raccolta mi ha spinto a rivisitare e approfondire il tema della fraternità: lo farò attraverso tre esempi paradigmatici, uno fittizio e due reali.

¹ Vedi: BAGGIO, Antonio Maria (org.), *Il Principio dimenticato/1. La fraternità nel pensiero attuale della scienza politica*, Cidade Nova, San Paolo 2008; IDEM. (org.), *Il principio dimenticato/2. Esigenze, risorse e definizioni della fraternità in politica*. Cidade Nova, San Paolo 2009.

² TOSI, G. *La fraternità come principio (cosmo)politico*. In FARIAS, E. e ZENAIDE, M. de N. T. A *fraternidade em foco. Um ponto de vista político*. João Pessoa: Editora Ideia, 2014, p. 23-48.

³ Catastrofe "prevista" da Danilo Zolo in *Rumo ao ocaso global*. Direitos humanos, medo e guerra. Organizzatori Maria Luiza de Alencar Feitosa e Giuseppe Tosi. Curitiba: Conceito, 2011.

1. Antigone e Creonte: "Non sono nata per condividere l'odio, ma l'amore".

Il primo esempio si riferisce ad **Antigone**, uno dei personaggi femminili più emblematici di tutta la letteratura greca, la cui densità e profondità permette un'ampia e divergente serie di interpretazioni, tutte di estrema attualità: è come se la tragedia fosse scritta oggi, questa è la caratteristica dei veri classici.⁴

Nello scontro tra Antigone e Creonte, Sofocle (496-406 a.C.) mette in bocca ad Antigone queste parole famose e altezzose:

ANTIGONE. Non è stato certo Zeus a proclamarle [le leggi di Creonte], né la Giustizia con un trono tra gli dèi dei morti (τῶν κάτω θεῶν Δίκη) le ha stabilite per gli uomini. Né supponevo che i tuoi ordini avessero il potere di superare le leggi non scritte (ἄγραπτα νόμιμα) e perenni degli dèi, dal momento che sei mortale. Infatti, non sono di ieri o di oggi, ma sono sempre vive (ἀλλ' αἰεὶ), né si sa quando siano nate. Perciò non intendo, per paura delle decisioni di qualche uomo, espormi al giudizio divino (φρόνημα) (ANTÍGONA, 455).⁵

Queste celebri parole sono state interpretate in modi diversi, ma la nostra chiave di lettura privilegerà il confronto tra la **logica della fraternità** (Antigone) e la **logica del potere** (Creonte), che percorre tutta la tragedia, due logiche che si scontrano in modo tale da risultare incompatibili.

Antigone giustifica il suo gesto di seppellire il fratello Polinice in nome di un sentimento di fratellanza "primordiale": seppellire il fratello è una legge che ha origine nella notte dei tempi e non è stata promulgata dagli uomini, ma da Zeus. Queste leggi fanno parte delle usanze della famiglia allargata e del clan che precede il villaggio e la *polis* in Aristotele, o della famiglia come sfera distinta e dialetticamente correlata alla società civile e allo Stato in Hegel.

Queste leggi esprimono letteralmente la fratellanza del sangue e i legami familiari, in nome dei quali Antigone sfida Creonte, che appare come un tiranno.

ANTIGONE. Sono nelle vostre mani. Uccidetemi. Cos'altro vuoi?

CREONTE. Io? Niente. Ho quello che voglio.

ANTIGONE. Quindi cosa ti aspetti? Per dirla con le tue parole, non mi piace nulla, né potrò mai farlo, né c'è nulla che possa darti piacere. Ma dove potrei

⁴ Ho presentato queste interpretazioni in: TOSI, Giuseppe. *Direitos humanos e democracia.. História, teoria e crítica*. FI Publishing, 2023. Vol. 3. P. 38 - 64 (Giusnaturalismo antico e medievale). Disponibile all'indirizzo: <https://www.editorafi.org/search?q=GIUSEPPE+TOSI>

⁵ SOFOCLE. *Antigone*. L&PM Editores: Kindle. IDEM. *Antigone*. Traduzione e note a cura di Corrado Cuccoro, con un saggio introduttivo di Maria Pia Pattoni. Milano: Educatt, 2014. Ho utilizzato la traduzione portoghese, confrontandola con quella italiana.

cercare maggior fama che nell'atto di seppellire mio fratello? Tutti lo approvano e lo dichiarerebbero se non avessero paura di trattenere la lingua. **Ma la tirannia, oltre a molti altri vantaggi, ha il privilegio di fare e dire ciò che vuole.**

CREONTE. Questo, tra tutti i figli di Cadmo, lo vedi solo tu.

ANTIGONE. Anche loro lo vedono, ma, intimoriti da voi, si mordono la lingua.

CREONTE. E tu, non ti vergogni del tuo comportamento opposto?

ANTIGONE. **Non c'è nulla di vergognoso nell'onorare chi ha lo stesso sangue** (*ANTIGONE*, 500-510).

Man mano che il confronto si sviluppa, le posizioni di Antigone assumono una dimensione più universale, non necessariamente legata a legami di sangue. Vediamo questo dialogo, che contiene una delle frasi più belle di tutta la letteratura greca:

CREONTE. E non si vergogna del suo comportamento,

ANTIGONE. Non c'è nulla di vergognoso nell'onorare chi ha lo stesso sangue.

CREONTE. E non era forse Eteocle il vostro consanguineo che è morto combattendo con lui?

ANTIGONE. Consanguineo, proveniente dalla stessa madre e dallo stesso padre.

CREONTE. Come si fa a dargli onori che sono un'offesa per lui?

ANTIGONE. Questa non è la testimonianza del morto. (515)

CREONTE. Perché, se si onora l'uno, si disprezza l'altro.

ANTIGONE. Non è stato uno schiavo a morire, ma suo fratello.

CREONTE. **L'uno ha attaccato la sua patria, l'altro l'ha difesa.**

ANTIGONE. La legge del Regno dei Morti è uguale per tutti.

CREONTE. **Ma i malvagi non hanno uguali diritti dei giusti**" (520).

ANTIGONE. Chissà se questo principio sarà considerato pio laggiù.

CREONTE. **Il nemico, nemmeno morto, sarà considerato giusto.**

ANTIGONE. **Non sono stato generato per condividere l'odio, ma l'amore** (συμφιλεῖν).⁶

In questa lettura, Antigone è il simbolo di un'etica e di una politica della non violenza, della disobbedienza civile, dell'obiezione di coscienza contro la logica violenta del potere politico⁷, un potere illegittimo e tirannico che si sostiene con la forza.⁸

⁶ L'amore di cui parla Antigone non è *eros* o *agape*, ma *phylia*, lo stesso termine che troviamo nel mito di Protagora quando Dio dona la virtù politica (*techné politiké*) a tutti indistintamente perché ci sia *phylia* (amicizia, concordia) tra gli uomini, e che gli Stoici usavano per definire la loro *phylia universalis*. È un concetto morale, ma che assume un valore politico.

⁷ PONTARA, Giuliano. *Antigone e Creonte*. Etica e politica nell'era atomica. Roma: Editori Riuniti, 1990. FREITAG, Barbara. *L'itinerario di Antigone: la questione della morale*. San Paolo: Papyrus, 1992. <http://www.oocities.org/patriciahetti/antigonamoralidade.htm>.

⁸ Vedi: WEIL, Simone. *Il libro del potere*. Milano: Chiarelettere, 2022. Il primo capitolo è intitolato: *L'Iliade o il poema della forza*, e il secondo *Non ricominciamo la guerra di Troia*. Scrive Simone Weil: "Il vero eroe, il vero argomento, il centro dell'Iliade è la forza. La forza usata dagli uomini, la forza che sottomette gli uomini, la forza davanti alla quale la carne degli uomini indietreggia [...] Chi si illude che la forza, grazie al progresso, appartenga al passato, trova in questo poema un

Creonte, invece, rappresenta la logica del potere, che non può permettere che un traditore sia trattato alla stregua di un eroe:

CREONTE. E ora, in linea con questi principi, ho delle decisioni da proclamare riguardo ai figli di Edipo. Di **Eteocle**, che è morto combattendo per questa città, brillando in ogni battaglia, ordino la sepoltura, degna di tutti i riti che accompagnano i migliori nel mondo dei morti; Ma per quanto riguarda suo fratello, cioè **Polinice**, che ha attaccato la patria e i suoi dei, tornando dall'esilio per ridurla in cenere con le fiaccole e fare prigionieri i cittadini, che lui, ho già ordinato alla città, non riceva né tomba né lacrime, che il suo corpo rimanga insepolto, pascolo per uccelli e cani, spettacolo orribile per gli occhi. Questa è la mia decisione, **gli empi non otterranno mai da me l'onore dovuto ai giusti.**⁹

Il dibattito appare quindi come un confronto radicale tra la morale individuale e la logica del potere; per dirla con Max Weber, tra un'etica dei principi e dell'interiorità, che segue un imperativo morale categorico (*fiat justitia pereat mundus*), e un'etica pubblica della responsabilità, che deve rendere conto della realtà e delle conseguenze delle proprie azioni: punire i nemici ed esaltare gli amici.

Ma lo scontro tra i due personaggi va oltre questa distinzione weberiana di incompatibilità tra etica e politica. Mentre Antigone agisce in nome della fratellanza universale, Creonte agisce secondo il dualismo amico/nemico, come notoriamente definito da Carl Schmitt, che è, secondo lui, il carattere specifico della politica intesa come qualcosa di autonomo e distinto da etica, estetica, religione e morale.¹⁰

Scrivi Schmitt:

Il nemico non è il concorrente o l'avversario in generale. Né il nemico è l'avversario privato che si odia con sentimenti di antipatia [...] il nemico è solo il nemico *pubblico* perché tutto ciò che ha a che fare con una tale totalità di uomini, in particolare con un intero popolo, diventa quindi *pubblico*. Il nemico è *hostis*, non *inimicus* in senso lato (SCHMITT, 2016, p. 56).

documento. [...] La forza è ciò che trasforma in qualcosa chiunque la subisca. Quando viene esercitata fino in fondo, trasforma l'uomo in una cosa nel senso letterale del termine, perché lo trasforma in un cadavere".

⁹ ANTIGONE, 195-210.

¹⁰ SCHMITT, Carl. *Il concetto di politico*. Lisbona: Edições 70, 2016. ALMEIDA FILHO, Agassiz de. *10 lições sobre Carl Schmitt*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 57: "L'*antagonismo amico/nemico*, elevato da Carl Schmitt a criterio di identificazione del politico, è una delle categorie principali della sua opera, la chiave che apre la porta alla comprensione di un mondo ostile in cui l'unica via di uscita dalla pace è l'imposizione del dominio da parte del gruppo politico più forte"

Aggiunge: "L'opposizione politica è l'opposizione più intensa ed estrema, e ogni carattere concreto dell'opposizione è tanto più politico quanto più si avvicina al punto più estremo, il raggruppamento amico-nemico" (SCHMITT, 2016, p. 57).

In questa prospettiva, la politica è vista come essenzialmente "agonistica" e "polemica" nel senso letterale della parola "*pólemos*", guerra. Schmitt afferma che:

Tutti i concetti, le rappresentazioni e i termini politici hanno un significato *polemico*, in mente un carattere concreto di opposizione, sono legati a una situazione concreta la cui conseguenza ultima è un raggruppamento amico-nemico (che si esprime nella guerra o nella rivoluzione) e diventano astrazioni vuote e fantasmagoriche se questa situazione è assente" (SCHMITT, 2016, p. 59)

Antigone, invece, rappresenta una concezione della politica non agonistica e antagonista, ma che promuove la socialità umana e la socievolezza¹¹ in un'ottica di convivenza pacifica, di collaborazione e non di scontro, una socievolezza fondata sulla fraternità e sull'amicizia sociale, che presuppone una concezione totalmente diversa della politica. Come dice Papa Francesco nella sua magnifica enciclica *Fratelli Tutti*:

Riconoscere ogni essere umano come fratello o sorella e cercare un'**amicizia sociale** che integri tutti non sono semplici utopie. Richiedono una decisione e la capacità di trovare modi efficaci per garantire che ciò sia realmente possibile. Ogni sforzo in questo senso diventa un esercizio altamente caritatevole. Infatti, un individuo può aiutare una persona bisognosa, ma quando si unisce ad altri per generare processi sociali di **fraternità** e giustizia per tutti, entra nel "campo della carità più ampia, la carità politica" [§165] Si tratta di andare verso un ordine sociale e politico la cui anima è la carità sociale. [§166] Vi invito ancora una volta a rivalutare la politica, che "è una vocazione sublime, è una delle forme più preziose di carità, perché cerca il bene comune" [§167].

Può sembrare un semplice sogno utopico, ma è su questo sogno che si fonda la religione cristiana.

2. Gesù Cristo e l'amore del nemico.

Secoli dopo, un altro personaggio, questa volta storico, affrontò lo stesso scontro tra la logica della fraternità e la logica del potere e fu ingiustamente condannato a morte: **Gesù detto il Cristo**.

¹¹KANT, I. *Idea di una história universal do ponto de vista cosmopolita* (1784). Ricardo Ribeiro Terra, (org.), São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 13: "Intendo qui per antagonismo l'*asocialità* degli uomini, cioè la loro tendenza a entrare in società che è legata a un'opposizione generale che minaccia costantemente di dissolvere questa società".

Nella breve e intensa vita di Cristo, raccontata dai Vangeli, si intrecciano drammaticamente vari momenti, tutti permeati dal contrasto tra la logica dell'amore e della fraternità *contro* la logica del potere e del dominio dell'uomo sull'altro uomo.

Per illustrare il significato di **fraternità**, inizieremo con un'interpretazione della parabola del Buon Samaritano (*Lc 10,25-37*), che è una risposta all'uomo della legge che chiese a Gesù: "Chi è il mio prossimo?" Un tema rilevante a quei tempi e per oggi.

La parabola è molto nota ed è commentata nell'Enciclica *Fratelli Tutti*.¹² Un uomo giaceva sulla strada da Gerusalemme a Gerico, "quasi morto" (*semivivus*) e abbandonato dai ladri che lo avevano derubato, spogliato e picchiato. Un sacerdote e un levita che passavano sulla stessa strada lo videro, ma "passarono oltre" (*Lc 10,31-32*).

Poi passò un samaritano, appartenente a un gruppo sociale politicamente e religiosamente opposto ai Giudei, che "passò accanto a lui, lo vide e ne ebbe compassione" (*Lc 10,33*). Il samaritano "si avvicinò", non "passò dall'altra parte". Questo è il primo atteggiamento di accoglienza dell'altro come persona, il primo atto del processo di riconoscimento: trascendere sé stessi per camminare verso l'altro, e quindi "vedere" l'altro. Avvicinandosi, il samaritano non vede un giudeo o uno straniero, ma una "persona".

"Ed ebbe compassione": il samaritano vede la sofferenza dell'altro, si identifica con l'altro, sente la vulnerabilità dell'altro come propria. Lo stesso potrebbe accadere a lui, anche lui si trova su una strada pericolosa. Ma non si tratta solo di una "piccola" logica di solidarietà verso il prossimo, della massima "io do perché tu possa dare a me" (*do ut des*), è qualcosa di più universale. La loro solidarietà nasce dal riconoscimento della comune fragilità umana, dall'emozione di riprodurre in sé ciò che l'altro prova. Ed è significativo che questa vulnerabilità si riferisca al corpo umano, alla sofferenza fisica, al dolore, alla vicinanza, alla morte (*semivivus*, dice il Vangelo). Questo è il significato profondo e originario della fraternità che può essere sperimentato da ogni essere umano.

¹² Lettera Enciclica *Fratelli Tutti* del Santo Padre Francesco sulla fraternità e l'amicizia sociale. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

Infine, Gesù pone all'uomo della legge una domanda retorica: "Chi di questi, secondo te, era il prossimo?". Ed egli rispose: "Chiunque abbia avuto compassione di lui (*qui fecit misericordia*)".

Papa Francesco scrive in *Fratelli Tutti*:

Gesù propose questa parabola per rispondere a una domanda: "Chi è il mio prossimo? vicino?" (Lc 10,29). La parola "prossimo" nella società del tempo di Gesù indicava la persona più vicina. Si pensava che l'aiuto dovesse andare prima a coloro appartenenti al proprio gruppo, alla propria razza. Per alcuni ebrei dell'epoca, un samaritano era considerato un essere spregevole e quindi non era incluso tra i vicini da aiutare. O Ebreo Gesù trasforma completamente questa imposizione: non ci invita a chiederci chi è il prossimo, ma a diventare noi stessi prossimo, vicini (§ 79).

Così facendo, Gesù va oltre la fraternità di sangue e di etnia e indica una fraternità così ampia da includere tutti gli esseri umani: "Senza distinzione alcuna, per esempio di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religione, di opinione politica o di altro genere, di origine nazionale o sociale, di proprietà, di nascita o di altra condizione", come recita l'articolo 2 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo proclamata dall'ONU nel 1948. Una fraternità che possiamo definire politica o cosmo-politica, che radicalizza il cosmopolitismo stoico greco-romano in un universalismo dell'amore

Ma va oltre e propone addirittura qualcosa di "scandaloso" per il suo tempo e per il nostro: **l'amore per il nemico** (Mt 5,43-48).

Matteo scrive:

Avete sentito che è stato detto: "*Amerai il tuo **prossimo** e odierai il tuo **nemico***". Ma io Io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano. In questo modo diventerete figli del Padre vostro che è nei cieli, perché egli fa sorgere il sole sui cattivi e sui buoni, e piovere sul giusto e l'ingiusto. Perché, se amate coloro che vi amano, quale ricompensa che ricompensa avrete. I pubblicani non fanno forse la stessa cosa? E se solo salutate i vostri fratelli, che altro fate se non la stessa cosa che fanno i gentili??¹³

E Luca (V, 34-35) aggiunge:

A voi che ascoltate dico: "**Amate i vostri nemici**", fate del bene a coloro che vi odiano, benedite coloro che vi maledicono, pregate per coloro che vi calunniano. Chi ti percuote su una guancia, offri anche l'altra; a chi ti strappa il mantello, non rifiutare la tunica. Dà e non lamentarti di chi ti prende ciò che è tuo. Come vorreste che a voi, fatelo anche a loro. Se amate quelli che vi amano, che grazia avete? Perché anche i peccatori amano coloro che li amano. E se fate del bene a coloro che vi fanno del bene,

¹³ Abbiamo utilizzato la traduzione portoghese della Bibbia di Gerusalemme. São Paulo: Paulinas, 1987.

quale grazia otterrete? Anche i peccatori lo fanno! E se prestate a coloro da cui sperate di ricevere, che grazia ottenete? Anche i peccatori prestano ai peccatori per ricevere l'equivalente. Al contrario, amate i vostri nemici, fate del bene e prestate senza aspettarvi nulla in cambio. La vostra ricompensa sarà grande e sarete figli dell'Altissimo, perché egli è benevolo con gli ingrati e i malvagi. Siate misericordiosi come è misericordioso il padre vostro.

Gesù Cristo ha vissuto radicalmente queste parole resistendo alle tentazioni del diavolo nel deserto, una delle pagine più intense e straordinarie del Nuovo Testamento contro le potenze di questo mondo

Matteo scrive (IV, 1 - 11):

Poi Gesù fu condotto dallo Spirito nel deserto per essere tentato dal diavolo. Per quaranta giorni e quaranta notti digiunò. Poi ebbe fame. Poi venne il tentatore e gli disse: "Se tu sei il figlio di Dio, ordina che queste pietre diventino pani". Ma Gesù rispose: "Sta scritto: *No. L'uomo non vive di solo pane, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio*" (Dt 8,3).

Allora il diavolo lo portò nella Città Santa e lo pose sul pinnacolo del Tempio. e gli disse: "Se sei figlio di Dio, buttati giù, perché sta scritto: *"Egli comanderà agli angeli riguardo a te" ed essi ti prenderanno per mano, perché tu non cada su nessuna pietra.*" (Sal 91,11-12). Gesù gli rispose: "Sta scritto anche *"Non tenterai il Signore tuo Dio"*" (Dt 6-16).

Il diavolo lo prese di nuovo, e lo levò para una alta montagna. E gli mostrò tutti i regni del mondo con il loro splendore, e gli disse: "Tutto questo ti darò se ti prostrerai e mi adorerai". Allora Gesù gli disse: "Va', Satana, perché sta scritto: *"Al Signore tuo Dio adorerai e a lui solo renderai culto"*. (Dt 6,23). Con ciò, il diavolo lo lasciò. E gli angeli di Dio si avvicinarono a lui e cominciarono a servirlo.

Gesù nel deserto (luogo simbolico dell'essenzialità) resiste alle tentazioni **della ricchezza, della gloria, del potere** del diavolo, che viene visto non solo come il tentatore, ma anche come l'onnipotente, che domina le potenze di questo mondo: è un paradosso che non sia Dio ad essere onnipotente, ma il diavolo. È lui che può disporre di tutti i regni di questo mondo, mentre Gesù, il figlio di Dio, si trattiene, rifiuta, si recusa di essere uno dei potenti di questo mondo.

La tradizione ebraico-cristiana esprime la fede nella Provvidenza divina, di un Dio che interviene nella storia, si immerge nel tempo e nello spazio, piuttosto che possedere un'essenza perfetta destinata a rimanere identica a sé stessa per l'eternità¹⁴. Ma a differenza della tradizione veterotestamentaria in cui Dio è il signore

¹⁴ Come il Dio di Aristotele che è pensiero del pensiero (νόσις νοήσεως).

degli eserciti (*Dominus Deus sabaoth*), nella tradizione cristiana è un Dio che si preoccupa, ma non interviene direttamente nel mondo per eliminare il male¹⁵

Dio ha creato l'uomo libero e l'uomo è responsabile dell'esercizio sbagliato di questa libertà. Ma Dio non è indifferente al mondo; il Dio cristiano si incarna e diventa uomo, e muore sulla croce, crocifisso. Siamo così abituati a vedere le croci esposte nei luoghi pubblici che dimentichiamo la loro natura tragica e ignominiosa: un trattamento crudele riservato dai Romani agli schiavi ribelli e ai criminali. Come è possibile che una religione il cui fondatore è stato un uomo ingiustamente condannato a morte, abbia promosso in suo nome le torture e i roghi dell'Inquisizione e solo recentemente abbia abolito la pena di morte?

Bobbio commenta l'accettazione tardiva della pena di morte da parte delle chiese cristiane:

L'imposizione della pena di morte è così poco problematica che persino una religione della non violenza, del *noli resistere malo*, una religione che, soprattutto nei primi secoli, si è posta il problema dell'obiezione di coscienza al servizio militare e dell'obbligo di portare le armi, una *religione il cui ispiratore divino è un condannato a morte*, non si è mai opposta in modo sostanziale alla pratica della pena capitale" (BOBBIO, 1992, p. 162 - corsivo mio).

Il cristianesimo è nato come religione della *kenosi*, dello svuotamento, dell'annientamento o del ritiro, come dice Paolo in un famoso passo (*Filippesi 2:5-8*).

Avete in voi gli stessi sentimenti di Cristo Gesù: egli aveva la condizione divina e non considerava l'essere uguale a Dio come qualcosa a cui attaccarsi gelosamente. Ma svuotò sé stesso¹⁶ e prese forma di servo, assumendo sembianze umane. Ed essendo stato trovato nelle sembianze di un uomo, umiliò sé stesso e si fece obbediente fino alla morte, anche alla morte di croce!

Tuttavia, Paolo sembra sconfessare quanto detto finora sullo svuotamento o sull'annichilimento, perché è proprio questa *kenosi*, come obbedienza assoluta al Padre, a fare di Gesù l'onnipotente, il Signore davanti al quale tutti si inginocchiano:

¹⁵ Si veda la versione ebraica di questa domanda in: JONAS, Hans. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*. Genova: Il Melangolo, 1983. Jonas afferma che, se vogliamo un Dio buono (e non possiamo immaginare un Dio cattivo) e onnisciente, dobbiamo negare a Dio l'attributo dell'onnipotenza, perché non interviene per impedire il male. Jonas denuncia una certa "banalizzazione" del concetto di provvidenza, come se Dio fosse un "mago" che interferisce nella nostra vita quotidiana.

¹⁶ Un'altra traduzione è: "si annientò".

Per questo Dio lo ha altamente esaltato e gli ha conferito il nome che è al di sopra di ogni nome, affinché al nome di Gesù *ogni ginocchio si pieghi, sia* degli esseri celesti, sia di quelli terreni, sia di quelli che vivono sottoterra, e alla gloria di Dio Padre *ogni lingua confessi*: Gesù è il Signore!

Ed è quello che storicamente è successo: a partire dall'Editto di Milano dell'imperatore Costantino nel 313, il cristianesimo, che era una religione perseguitata, è diventato una delle potenze dominanti di questo mondo, tradendo il messaggio e l'esempio del suo fondatore e cadendo preda della tentazione del potere, della gloria e della ricchezza che Gesù aveva rifiutato.

La storia del cristianesimo e della sua "miracolosa" diffusione¹⁷ è uno degli esempi più tipici di quella che i sociologi definiscono la dialettica tra movimento e istituzione¹⁸, che percorre tutta la storia della Chiesa e che si può riassumere così: un movimento in "*statu nascenti*", nel suo momento originario, ha due alternative: o si istituzionalizza o muore. È quanto è accaduto al cristianesimo primitivo che, dopo l'Editto di Costantino (313), che legalizzava il cristianesimo, in un crescendo che arrivava fino all'Editto di Tessalonica (380) dell'imperatore Teodosio, che faceva del cristianesimo la religione ufficiale dell'Impero Romano, si istituzionalizzava, e quindi allo stesso tempo tradiva e trasmetteva il messaggio di Cristo.

Alberoni scrive:

Il movimento e l'istituzione sono dialetticamente opposti, ma hanno una profonda sostanza in comune. L'istituzione nasce, infatti, dal movimento per realizzare la promessa del movimento in quello spazio e in quel tempo. L'istituzione, quindi, è il destino del movimento, ma lo è in quanto prodotto della sconfitta del movimento, della sua resa allo *status quo*. **In questo modo, è allo stesso tempo l'erede del movimento e il suo tradimento.** Il movimento è una tensione tra perfezione-illusione e istituzione-menzogna (ALBERONI, 1981, p. 9).

¹⁷ Infatti, dopo la morte di Cristo sulla croce, nessuno avrebbe scommesso sulla possibilità che la religione dei seguaci di Cristo diventasse la religione ufficiale dell'Impero Romano e del Sacro Romano Impero per due millenni.

¹⁸ Vedi: WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2003. Le riflessioni di Weber sul nostro tema si trovano nella sua definizione del tipo di dominio carismatico. Egli definisce il carisma come "una qualità personale considerata extracotidiana [...] in virtù della quale a una persona vengono attribuiti specifici poteri o qualità soprannaturali, sovrumani o almeno extracotidiani, oppure viene considerata come inviata da Dio come esemplare e quindi come '*leader*'" (p. 159). Continua dicendo che "il dominio carismatico, che, per così dire, esisteva solo in *statu nascenti* nella purezza tipico-ideale, deve cambiare sostanzialmente il suo carattere: diventa tradizionalizzato o razionalizzato o entrambi sotto vari aspetti". Egli chiama questo fenomeno "routinizzazione del carisma". (p. 161). Weber sviluppa ulteriormente questo tema nel II volume, con il titolo "Il dominio carismatico e le sue trasformazioni", pp. 323-356. Si veda anche: ALBERONI, Francesco. *Movimento e istituzioni*. Bologna: Il Mulino 1977.

Questo "tradimento" era inevitabile? In un certo senso, sì. Il verbo *trādere* in latino ha due significati: tradire e trasmettere¹⁹. Ciò che la Chiesa ha fatto nella sua storia secolare è stato sia tradire che trasmettere il messaggio di Cristo: le incrostazioni che si sono sovrapposte nei secoli non hanno affievolito definitivamente la brillantezza della pietra preziosa portata da Cristo, che non ha mai smesso di brillare e di illuminare la vita di intere civiltà per più di duemila anni²⁰. Non a caso i Padri della Chiesa l'hanno definita "santa e peccatrice" allo stesso tempo.²¹

3. Omelia di Montesinos: Non sono uomini? Non hanno forse un'anima razionale? Non siete obbligati ad amarli come voi stessi?

È quanto vedremo ora nel **terzo esempio**: il confronto tra la logica della fraternità e la logica del potere, basato su un episodio avvenuto nel Nuovo Mondo, nell'isola di *Hispaniola* (l'attuale Santo Domingo), l'ultima domenica di Avvento del 1511 e che ebbe grande ripercussione: l'omelia tenuta dal domenicano fra Anton de Montesinos davanti ai principali dignitari delle Indie, tra cui Diego Colón, figlio di Cristoforo Colombo e viceré delle Indie.

Montesinos parlava a nome della comunità di frati domenicani guidata da fra Pedro de Córdoba e prendeva una posizione ferma e chiara contro le atrocità e gli abusi commessi dai *conquistatori*, che suscitò subito scandalo e clamore non solo nella piccola comunità di *La Hispaniola*, ma in tutti i nuovi territori, arrivando fino alla metropoli.

L'omelia è giunta fino a noi grazie alla trascrizione (più o meno fedele) di fra Bartolomé de Las Casas, che con ogni probabilità era presente all'evento (o aveva accesso al testo dell'omelia) e che la trascrive nella sua *Historia de las Indias*. Las Casas scrive: "Quando arrivò la domenica e fu il momento dell'omelia, fra Anton de

¹⁹ "*Trādere*" può anche significare consegnare, il che mantiene questo doppio significato, di consegnare/offrire qualcosa, ma anche di consegnare/portare una persona al nemico.

²⁰ Come afferma Carl Schmitt in *Cattolicesimo Romano e Forma Politica* (Bologna: Il Mulino, 2010), la Chiesa cattolica è "*una complexio oppositorum*" (parafrasando la definizione di Nicola di Cusa di Dio come *coincidentia oppositorum*), e "sembra che non ci possano essere opposizioni che essa non possa abbracciare". E il giurista cattolico tedesco offre molti esempi della capacità della Chiesa cattolica di conciliare gli opposti. Tuttavia, è vero che conciliare il "*Dominus Deus sabaoth*" (Dio, Signore degli eserciti) dell'Antico Testamento con il Dio dell'amore per i nemici morto sulla croce è molto più difficile da realizzare.

²¹ Un altro esempio della *complexio oppositorum* di Schmitt.

Montesinos salì sul pulpito. Il brano evangelico del giorno era costituito dalle parole di Giovanni Battista: "*Ego sum vox clamantis in deserto*" (Gv 1,23).

Sono venuto quassù per farvelo sapere, io che sono la voce di Cristo nel deserto di quest'isola, e quindi è bene che ascoltiate molto attentamente la mia voce: sarà per voi la voce più nuova che non abbiate mai sentito, la più dura e spaventosa e pericolosa che abbiate mai pensato di ascoltare. Questa voce vi sta gridando che siete tutti in peccato mortale e che state vivendo e morendo in esso, a causa della crudeltà e della tirannia che praticate contro queste persone innocenti. **Ditemi: con quale diritto e giustizia** tenete questi indiani in una servitù così crudele e orribile? Con quale autorità avete intrapreso guerre così detestabili contro questo popolo, che era tranquillo e pacifico nelle sue terre, e che una moltitudine infinita di loro, con morti e danni inauditi, avete sterminato?

Come fate a tenerli così oppressi e stanchi, senza nutrirli e senza curare le malattie che contraggono a causa dell'eccessivo lavoro che gli imponete? E muoiono o, per meglio dire, li uccidete per poter attingere e acquistare oro ogni giorno.

Cosa vi importa che qualcuno insegni loro la dottrina e che conoscano il loro Dio e Creatore, che siano battezzati, che ascoltino la messa, che osservino le feste e le domeniche?

Non sono uomini? Non hanno un'anima razionale? Non siete obbligati ad amarli come amate voi stessi?

Non capite? Non lo sentite? Come potete essere immersi in un sonno così letargico? Siate certi: nello stato in cui vi trovate, non potete salvarvi più dei Mori o dei Turchi che rifiutano la fede in Gesù Cristo.²²

L'omelia di Montesinos, in modo sintetico ed efficace, raccoglie i temi principali che saranno sviluppati nel dibattito dei decenni successivi.

1. Mette in discussione la legalità e la legittimità della conquista e denuncia la condizione di schiavitù (seppur mascherata dall'*encomienda*) in cui gli indios erano costretti a vivere e a morire: "*Con quale diritto e giustizia tenete questi indios in una servitù così crudele e orribile*", si chiede.
2. Delegittima senza mezzi termini la guerra "giusta": "*Con quale autorità hanno intrapreso guerre così detestabili contro questo popolo, che era tranquillo e pacifico nelle sue terre?*".
3. Conferma ciò che Las Casas ha sempre denunciato: l'esistenza di un vero e proprio massacro generalizzato (quello che oggi chiameremmo genocidio): "*Che una moltitudine infinita di loro, con morti e danni inauditi, avete sterminato?*"
4. Difende un'antropologia universalista che riconosce la comune umanità di tutti gli esseri umani, come il samaritano che non vide nell'uomo caduto un amico o un nemico, ma un uomo come lui: "*Non sono forse uomini?*"
5. Nega le teorie razziste che giustificavano la dominazione in nome di una civiltà superiore che esercitava il suo dominio su esseri inferiori: schiavi per natura o *homunculi*, come diceva Sepúlveda, smentendo così la dottrina secondo cui gli indigeni non avevano anima: "*Non hanno forse un'anima razionale?*"

²² LAS CASAS, Bartolomé de. *Historia de las Indias*. Vol. II. Messico: Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 441.

6. Infine, predica la dottrina dell'amore (*Phylia*) e della fratellanza universale: "*Non siete forse obbligati ad amarli come voi stessi?*"²³.

Fra Carlos Josaphat commenta: "Dopo aver trascritto questo riassunto del sermone, Las Casas osserva che c'era costernazione e anche un po' di compunzione tra i presenti. Ma non ci fu una vera conversione, cioè un cambiamento di vita" (p. 53). L'omelia di Montesinos non solo non portò a un cambiamento di cuore, ma al contrario suscitò l'indignazione di tutti i presenti, che decisero di denunciare il domenicano davanti al re: così la controversia si sarebbe sviluppata sul continente e avrebbe trovato il suo culmine nella disputa a Valladolid nel 1550/51 tra Las Casas e Sepúlveda.²⁴

La conversione di Las Casas non avvenne nel 1511 dopo aver ascoltato l'omelia, ma nel 1514, anche se le denunce di Montesinos devono averlo colpito profondamente. Suscitando grande scandalo tra i suoi compatrioti, Las Casas rinuncia ai suoi beni e libera gli indios a lui affidati per dedicarsi alla difesa della causa indigena. Inizia così una lunga e frenetica attività di viaggiatore che lo porterà ad attraversare dieci volte l'Oceano Atlantico e a percorrere migliaia di chilometri via terra. Las Casas, dopo la sua conversione, porterà alle estreme conseguenze la denuncia di Montesinos, ritenendo che gli indiani fossero oggetto di un vero e proprio genocidio

Secondo Enrique Dussel, il punto di vista che Las Casas esprime e difende rappresenta gli interessi dei poveri e degli oppressi del sistema coloniale.

Nella sua argomentazione, Bartolomé de Las Casas assume decisamente la prospettiva dell'indigeno dominato come punto di partenza del suo discorso critico, organizzato logicamente e filosoficamente a partire dall'orizzonte della scolastica moderna della Escuela de Salamanca - il più importante centro universitario europeo del XVI secolo, intorno al convento domenicano San Esteban. [...]. Nel 1514 - tre anni prima dell'inizio della Riforma luterana e nel momento in cui Machiavelli scriveva *Il Principe* - dando inizio alla prima protesta etica contro l'espansione della modernità, contro la conquista, lanciata da Anton de Montesinos e Pedro de Córdoba nel 1511 a Santo Domingo, Bartolomé cambiò il suo stile di vita e il suo progetto esistenziale, fino alla morte, diventa un "difensore degli indios". Scopre subito, nella negatività materiale

²³ Vedi: HANKE, Lewis. *La humanidad es una*: studio sul dibattito che Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda sostennero nel 1550 sulla capacità intellettuale e religiosa degli indigeni americani. Messico: Fondo di Cultura Economica, 1985.

²⁴ Vedi: GUTIERREZ, Jorge Luis. *Aristoteles em Valladolid*. São Paulo: Casa editrice Mackenzie, 2007

dell'Altro - come direbbe Horkheimer - la miseria in cui la conquista aveva ridotto l'indio, la "negatività originaria".²⁵

Las Casas si fa portavoce dell'orrore e dell'indignazione degli indigeni per la distruzione delle loro vite, per il crollo improvviso e violento del loro intero mondo e sistema di valori. L'aspetto paradossale di questo processo è che entrambi gli interlocutori, i missionari da un lato e i conquistadores e gli *encomenderos* dall'altro, appartenevano alla stessa religione, condividevano gli stessi valori, ma rappresentavano due modi radicalmente diversi di intendere e praticare la religione.

Sepúlveda difende la guerra giusta e "santa" contro gli indios, considerati barbari e selvaggi, schiavi per natura e incapaci di governarsi da soli, che commettono crimini contro la legge naturale, come il cannibalismo e i sacrifici umani, e vivono nel peccato dell'infedeltà e dell'idolatria, e afferma che la violenza e il terrore sono necessari come misura preliminare per consentire la missione evangelizzatrice.

Las Casas non riconosceva i peccati contro natura e l'infedeltà come causa di guerra giusta, ma cercava di comprenderli come manifestazioni culturali ed espressioni di una forma di religiosità che poteva essere modificata solo con il tempo e la persuasione, e mai con la forza. Il documento chiede la fine dell'encomienda, che era una forma mascherata di schiavitù, esige la restituzione dei beni rubati, il ripristino delle legittime autorità politiche indigene, rifiuta l'alleanza tra la spada e la croce, tra le conquiste "materiali" e quelle "spirituali", non accetta nessun tipo di violenza o di guerra e propone un'unica via di evangelizzazione, che è la predicazione pacifica.

Ma sappiamo che l'opzione che prevalse non fu quella di Bartolomé de Las Casas, ma quella dei conquistadores e degli *encomenderos*.

4. *Non praevalébunt.*

Sulla prima pagina dell'*Osservatore Romano*, il giornale del Vaticano, è scritta questa frase: *non praevalébunt*, il soggetto è implicito ed sono le porte dell'inferno: "Io vi dico che tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa e le porte

²⁵ DUSSEL, Enrique. *Modernidade e alteridade. Las Casas, Vitoria y Suárez: 1514-1617*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2002 (CD-ROM). Citato in TOSI, Giuseppe. *Aristóteles e o Novo Mundo. A controvérsia sobre a conquista da America (1510-1573)*. Rio de Janeiro, 2021, p. 112 (cap. 2 Interpretações da controvérsia, p. 63-121).

dell'inferno non prevarranno contro di essa" (Mt 16,18-19). Questo significa che le forze del male, del diavolo, non domineranno la Chiesa e il mondo. Tuttavia, ciò che vediamo nella storia è che la logica della fraternità si oppone alla logica del potere e purtroppo, come negli esempi qui citati, è quest'ultima a prevalere nella storia

Ma perché Dio non ha creato un mondo perfetto in cui non ci fosse posto per il male o il male assoluto? La risposta della tradizione, a partire dai Padri della Chiesa, è che Dio ha creato l'uomo libero e responsabile delle sue azioni e, attraverso Gesù Cristo, ha indicato la strada da seguire, ma ha lasciato a noi il compito di seguirlo.

La strada è stata tracciata, ed è quella dell'amore di Dio e del prossimo come noi stessi, della fraternità e dell'amicizia sociale. Ad essa si contrappone la strada del conflitto, dell'antagonismo, della violenza e del dominio, ma non è un destino inevitabile e immodificabile: la logica della fraternità non ha sempre prevalso, ma non è nemmeno mai stata eliminata, e l'esperienza delle guerre²⁶ ha risvegliato nell'umanità la necessità di superare la logica della contrapposizione e di cercare la comprensione per la convivenza umana, come dice Rorty:

Mantenere la fiducia nella capacità degli esseri umani di cooperare e determinare il proprio futuro significa preservare la più importante trasformazione che abbia mai avuto luogo nella storia dell'umanità: la graduale diffusione della convinzione che non esistono ostacoli alla fraternità umana, se non la nostra stessa riluttanza a fare ciò che è necessario per raggiungerla. È la versione secolarizzata della speranza cristiana che tutte le persone possano vivere come fratelli.

Attualmente ci troviamo a un bivio epocale: o troviamo un modo per far convivere pacificamente i popoli, o siamo destinati a una catastrofe che minaccia la stessa sopravvivenza della specie umana.

Luigi Ferrajoli, il più grande filosofo del diritto italiano vivente, degno erede di Norberto Bobbio, assume una posizione nettamente neokantiana e cosmopolita proponendo una "costituzione per la terra" e un "costituzionalismo oltre lo Stato", che superi la hegeliana "dialettica degli spiriti dei popoli", cioè la guerra come strumento di risoluzione dei conflitti.

²⁶ La guerra, come scriveva Erasmo da Rotterdam nel 1521, "è dolce per chi non la sperimenta": *dulce bellum inexpertis*.

Ferrajoli parte da una visione realistica dei complessi fenomeni contemporanei che mettono a dura prova non solo l'ordine internazionale, ma la stessa sopravvivenza dell'umanità.

Perché una Costituzione mondiale? Perché ci sono emergenze e catastrofi globali, come l'attuale pandemia, che non sono all'ordine del giorno dei governi nazionali, anche se la loro soluzione dipende dalla sopravvivenza dell'umanità. dalla loro soluzione dipende la sopravvivenza dell'umanità: il riscaldamento climatico e l'inquinamento globale dei mari e dell'aria, l'inquinamento globale dei mari e dell'aria, di cui soffrono soprattutto le popolazioni dei Paesi poveri, anche se sono il prodotto dello sviluppo insostenibile dei Paesi ricchi; le guerre e i pericoli di catastrofi nucleari e di conflitti causati dalle migliaia di armi atomiche ancora presenti sul pianeta; la crescita delle disuguaglianze e della povertà e la morte ogni anno di milioni di persone per mancanza di cibo di base o di medicinali salvavita; la produzione e la diffusione di armi che ogni anno causano guerre e centinaia di migliaia di omicidi; e infine il dramma delle masse crescenti di immigrati che fuggono da queste tragedie solo per trovare, quando non perdono la vita nelle loro terribili odissee, l'oppressione razzista dovuta alle loro diverse identità personali (FERRAJOLI, 2022, p. 21-22).

Invece di affrontare questi problemi, che minacciano l'esistenza della specie umana, promuoviamo guerre che uccidono migliaia di persone, distruggono e radono al suolo intere città, investono in una corsa agli armamenti generalizzata: non abbiamo imparato nulla dalla storia, per dirla con Simone Weil stiamo "ricominciando la guerra di Troia", che in realtà non ha mai cessato di esistere! Mai come oggi emerge la necessità della fraternità e dell'amicizia sociale come unica soluzione possibile per evitare la catastrofe imminente.

Riferimenti

ALBERONI, Francesco. *Movimento e istituzioni*. Bologna: Il Mulino 1977.

ALMEIDA FILHO, Agassiz de. *10 lições sobre Carl Schmitt*. Petrópolis: Vozes, 2014.

BAGGIO, Antonio Maria (a cura di): *Il Principio dimenticato/1. La fraternità nel pensiero attuale della scienza politica*, Cidade Nova, São Paulo 2008;

BAGGIO, Antonio Maria (a cura di), *Il principio dimenticato/2. Esigenze, risorse e definizioni della fraternità in politica*. Cidade Nova, São Paulo 2009.

BIBBIA DI GERUSALEMME. São Paulo: Paulinas, 1987.

FRATELLI TUTTI LETTERA ENCICLICA del Santo Padre Francesco sulla fraternità e l'amicizia sociale. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

DUSSEL, Enrique. *Modernidade e alteridade. Las Casas, Vitoria y Suárez: 1514-1617*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2002 (CD-ROM).

FERRAJOLI, Luigi. *Per una Costituzione della Terra*. L'umanità in bilico. Milano: Feltrinelli, 2022.

FREITAG, Bárbara. *Itinerarios de Antigone: a questão da moral*. São Paulo: Papirus, 1992

GUTIERREZ, Jorge Luís. *Aristóteles em Valladolid*. São Paulo: Mackenzie, 2007.

HANKE, Lewis. *La humanidad es una: estudo do debate que* Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda sustentaram em 1550 sobre a capacidade intelectual e religiosa dos indígenas americanos. Mexico: Fondo di cultura economica, 1985.

JONAS, Hans. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*. Genova: Il Melangolo, 1983.

JOSAPHAT, Carlos. *Las Casas. Todos os direitos para todos*. São Paulo: Loyola, 2000.

KANT, I. *Idea de uma história universal do ponto de vista cosmopolita* (1784). Ricardo Ribeiro Terra, (org.), São Paulo: Brasiliense, 1986.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Historia de las Indias. Vol. II*. Mexico: Fondo di cultura economica, 1981.

PONTARA, Giuliano. *Antigone e Creonte*. Etica e politica nell'era atomica. Roma: Editori Riuniti, 1990.

SCHMITT, Carl. *Cattolicesimo Romano e Forma Politica*. Bologna: Il Mulino, 2010.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Lisboa: Edições 70, 2016.

SOFOCLE, *Antigone*. Traduzione e note a cura di Corrado Cuccorò, con un saggio introduttivo di Maria Pia Pattoni. Milano: Educatt, 2014.

SOFOCLE. *Antigone*. L&PM Editores: Kindle

TOSI, G. *La fraternità come principio (cosmo)politico*. In FARIAS, E. e ZENAIDE, M. de N. T. *A fraternidade em foco. Um ponto di vista político*. João Pessoa: Editora Ideia, 2014, p. 23-48.

TOSI, Giuseppe. *Aristóteles e o Novo Mondo*. A controvérsia sobre a conquista da América (1510-1573). Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021

TOSI, Giuseppe. *Diritti umani e democrazia*. Storia, teoria e critica. Cachoeirinha, FI Publishing, 2023. Vol. 3. P. 38-64 (Giusnaturalismo antico e medievale). Disponibile all'indirizzo: <https://www.editorafi.org/search?q=GIUSEPPE+TOSI>

WEBER, Max. *Economia e società*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2003.

WEIL, Simone. *Il libro del potere*. Milano: Chiarelettere, 2022.

ZOLO, Danilo. *Rumo ao ocaso global*. Direitos humanos, medo e guerra. Org. Maria Luiza de Alencar Feitosa e Giuseppe Tosi. Curitiba: Conceito, 2011.