

Riassunto

La tesi tratta dell'universalità dei diritti umani e delle sfide avanzate dal relativismo culturale, in particolare dai leader islamici e asiatici. Il diritto musulmano è analizzato alla luce degli standard internazionali di giustizia, e non manca un approfondimento sulle riforme proposte dai liberali, o modernisti, islamici spesso perseguitati nei loro paesi d'origine. La tesi esamina anche i principi alla base dei cosiddetti "valori asiatici", spiegando come tali valori possano essere manipolati al fine di giustificare politiche repressive in stati non-democratici.

Il primo capitolo, *An Introduction to Human Rights*, offre una breve introduzione sulla dottrina contemporanea dei diritti umani. Illustra i documenti principali, primo fra tutti la Dichiarazione Onu del 1948, ma anche il Patto internazionale sui diritti civili e politici, e su quelli economici, sociali e culturali, come pure i successivi trattati che sensibilizzano ulteriormente sul tema. Il capitolo dà la possibilità di analizzare i principi protetti dalla Dichiarazione, che spaziano dalla personalità giuridica e dalla sicurezza individuale, fino al diritto di associazione sindacale e sciopero, o di esprimere liberamente ciò in cui si crede. (Paragrafo 1.2: *The Universal Declaration on Human Rights*). Questi principi possono essere classificati come segue: 1) civili; 2) politici; 3) economici; 4) sociali e culturali. Il primo gruppo comprende la libertà di movimento e residenza all'interno dei confini nazionali, la non-ingerenza negli affari familiari, entro alcuni ovvi limiti, il diritto alla segretezza della corrispondenza, e un pari diritto a unirsi in matrimonio. Il secondo tipo si riferisce a una generale possibilità di partecipare al governo del paese, e si manifesta attraverso il rispetto della libertà di pensiero, assemblea e culto. Infine, la terza categoria consiste nella garanzia di avere un'eguale retribuzione a parità di impiego, una ragionevole limitazione delle ore lavorative, cibo adeguato, istruzione, alloggio e assistenza medica. In una parola, un tenore di vita dignitoso per tutti. L'inclusione dell'ultima serie di diritti è stata a volte considerata come un accordo

politico necessario ad assicurarsi il favore dell'URSS. Poiché la maggior parte dei membri della Commissione per i diritti umani condivideva la prospettiva sovietica, era palese che i diritti economici e sociali sarebbero stati introdotti nella Dichiarazione. Alla luce della loro vittoria ideologica dopo la seconda guerra mondiale, i paesi occidentali giocarono un ruolo predominante nella stesura del documento. In ogni caso, anche altre delegazioni, provenienti da Cina, Cile, Libano ecc, avanzarono le proprie teorie etiche o politiche. I membri cercarono di adottare un approccio universale nel definire principi globali, che dovevano essere adatti a un mondo multiculturale, e rappresentare un *trait d'union* tra le varie filosofie di vita e un unico impegno per i diritti umani.¹ La Dichiarazione non poteva né discriminare tra fedi né ripudiare in toto il secolarismo. Il principio di reciprocità, altresì detto regola aurea, venne acclamato dalla Commissione come il fondamento interculturale dei diritti universali.² Il capitolo analizza poi il Patto internazionale sui diritti civili e politici e il Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali, redatti al fine di poter effettivamente implementare gli effetti giuridici delle disposizioni della Dichiarazione, all'epoca non ancora vincolanti (Paragrafo 1.3: *The Covenants and Other Human Rights Documents*). I Patti furono approvati, dopo un lungo dibattito, nel 1966 e ratificati 10 anni più tardi. In conseguenza della loro entrata in vigore, il contenuto della Dichiarazione del 1948 è stato ampliato, così come il suo scopo. Nacque così la Carta Internazionale dei Diritti Umani, e la consapevolezza del dovere morale di rispettare la dignità altrui.³ Mentre l'idea di dignità umana ha radici antiche, libertà individuali e uguaglianza sono state riconosciute a livello internazionale solo in epoca moderna. Esse nascono dalle esperienze storiche di crisi e di ingiustizia, indifferentemente vissute da stati occidentali o orientali, da comunità religiose e non, da sistemi capitalisti o governi burocratici. Senza dubbio, la libertà in assenza di uguaglianza

¹ Joshua Cohen, "Minimalism about Human rights: The Most we Can Hope For?", *Symposium: Toward International Consensus*, The Journal of Political Philosophy, Volume 12, Number 2, 2004, p. 200

² Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State*, Harvard university Press (2010), p. 4

³ Saw Swee-Hock, Danny Quah, *The Politics of Knowledge*, Institute of Southeast Asian Studies (2009), p.48

è a vantaggio del forte a scapito dei più deboli, mentre l'uguaglianza senza la libertà tende a trasformare la società in una prigione. Se manca la fraternità, la vocazione al bene comune potrebbe essere ostacolata. In particolare, il bisogno di garanzia dei diritti umani è emerso dopo la guerra, quando il massacro di oltre sei milioni di ebrei, zingari, omosessuali e persone disabili ha scosso il mondo. I leader politici non potevano permettere ancora che un regime, o chiunque altro, privasse innocenti della loro vita e delle loro libertà. A livello internazionale, il rispetto dei principi di cui tutte le persone godono dalla nascita giustifica l'ingerenza in paesi governati da leggi arbitrarie o da prassi consuetudinarie oppressive. Come difesa della dignità umana, tali diritti sono da definirsi come la voce universale degli impotenti contro l'autorità di dispotiche strutture familiari, governative, o religiose. Il capitolo si conclude con i paradigmi di azione politica necessari a fermare le violazioni dei diritti umani (Paragrafo 1.5: *Paradigms of political action: how to ensure human rights enjoyment*). Prima di tutto, è da menzionare la responsabilità davanti alla Corte internazionale di giustizia, che consente di monitorare la situazione a livello globale. In secondo luogo, vi è una politica di incentivi che permette alle istituzioni ufficiali – attraverso misure diplomatiche o trattamenti di favore nei rapporti economici - di premiare gli stati che si conformino agli standard universali. Non va tralasciata l'assistenza fornita qualora siano presenti particolari circostanze economiche e sociali, come una magistratura poco efficiente o la mancanza di risorse. Per continuare, il paradigma della contestazione a livello domestico si riferisce alla pressione esercitata sui governi nazionali da forze straniere per apportare cambiamenti nel comportamento pubblico o privato. L'adattamento esterno limita invece l'influenza di agenti esterni, se questi ultimi sono un ostacolo all'implementazione interna dei diritti umani. Infine, le potenze straniere possono ricorrere a metodi coercitivi per opporsi a maltrattamenti e abusi sui cittadini.

Il secondo capitolo, *Human Rights and Cultural Relativism*, si apre con il riconoscimento che nessuna tradizione spirituale o culturale voglia confutare l'inestimabile dignità umana. I primi contributi dell'Islam, del Cristianesimo, del Buddismo, del Confucianesimo e del resto delle principali religioni del mondo lo dimostrano.⁴ Tutte parlano di compassione e giustizia tra le persone. Questo è straordinario, se considerato che tali culti sono storicamente nati in comunità pre-moderne, maschiliste e caratterizzate da enormi discriminazioni, ingiustizie sociali e profonde gerarchie. Lasciando da parte la fede, l'eguale dignità degli individui è considerata dai non credenti come una legge morale interna di cui ognuno è dotato (Paragrafo 2.1: *The Human Dignity Beyond the Religious and Secular Debate*). In ogni caso il seguente paragrafo, *Universal Human Rights for Different Moral Codes*, informa circa l'esistenza di teorie spirituali ed etiche dissimili, le cui formulazioni possono essere in competizione, legate ai livelli di sviluppo di una società, alle sue forze produttive, alla sua politica culturale e a molti altri fattori. Come conseguenza di questa diversità morale, la dottrina contemporanea sui diritti umani potrebbe non essere neutrale tra i vari codici etici. Può capitare che principi internazionali, per esempio l'uguaglianza giuridica femminile o la libera scelta del partner, siano estranei ad alcune tradizioni esistenti. In caso di conflitto tra diritti umani e norme di genere incorporate in alcuni modelli sociali, è improbabile che i diritti universali delle donne siano garantiti da leggi e politiche nazionali. L'evidenza mostra che una coercizione più o meno latente possa impedire a chi è cresciuto in un regime che sottolinei la sua inferiorità di pensare e agire liberamente. In casi simili, il ruolo degli attivisti per i diritti umani è quello di favorire una visione critica, in modo da rendere le persone consapevoli della propria autonomia e dunque consentire loro di scegliere davvero per se stessi. Il capitolo prosegue con il dibattito sul processo storico che ha portato alla formulazione dei valori moderni, sviluppati soprattutto all'interno della civiltà occidentale come una forma secolarizzata di ciò che erano in origine i precetti cristiani. Charles Beitz, autore di *The Idea of Human Rights*, ritiene ad esempio

⁴ Rushworth M. Kidder, *How Good People Make Tough Choices: Resolving the Dilemmas of Ethical Living*, Harper, New York, 2003, p.159

che i diritti fondamentali alla sicurezza sociale, all'asilo politico, all'istruzione elementare gratuita non potrebbero esistere a priori, senza convenzioni sociali o modelli istituzionalizzati di reciprocità.⁵ Uno degli ultimi paragrafi, *Cultural Legitimacy of Human Rights Standards*, ritorna sul tema della diversità morale e avverte che ognuno è legittimato a costruire doveri etici in un linguaggio radicato nella propria tradizione. La dottrina dei diritti umani non deve essere intesa unicamente come riflesso delle convinzioni socio-politiche prevalenti in Europa occidentale e in America.⁶ È difficile che le norme internazionali siano rispettate quando sono percepite come estranee ai propri costumi. Al contrario, tali norme devono essere "conquistate" dall'interno di ogni comunità. Per avere legittimità, la loro violazione dovrà essere denunciata e condannata anche a livello locale. Il paragrafo *Substantive Minimalism of Human Rights* presenta un nucleo limitato di diritti umani come oggetto di un accordo interculturale - "overlapping consensus", nelle parole di John Rawls⁷ - che prevede una base per le principali libertà negative. Questa "etica mondiale" deriva da una reciproca vulnerabilità alla sofferenza, da una sorta di ragione universale comune alla natura umana, e da alcuni temi familiari tra i modelli attuali di comportamento. Suggerisce alle persone che cosa è innegabilmente sbagliato, a prescindere dalla loro razza, religione, nazionalità, ecc.⁸ Nessuno può immaginare situazioni in cui desidererebbe essere ridotto in schiavitù, accusato e detenuto in modo arbitrario. Tale consapevolezza si basa sulla capacità umana di sentire la sofferenza inflitta agli altri come se fosse la propria. Il "minimalismo sostanziale" protegge da un ristretto numero di minacce, ma non riconosce un elenco più ampio di valori sociali, civili e politici. Altrimenti a questo nucleo limitato di diritti

⁵ Charles R. Beitz, *The Idea of Human Rights*, Princeton University Press (2011), pp. 58-60, 71-75

⁶ Charles R. Beitz, *The Idea of Human Rights*, Princeton University Press (2011), in Preface p. XII, p. 37

⁷ John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, 1999, p.340

⁸ Kofi Annan, "We may have different religions, different languages, different colored skin, but we all belong to one human race. We all share the same basic values". As quoted in *Simply Living: The Spirit of the Indigenous People* (1999) edited by Shirley A. Jones

umani potrebbero essere sottratte le risorse necessarie a un'efficace realizzazione, oppure le interferenze esterne potrebbero ostacolare l'autodeterminazione degli stati. Va comunque ricordato che chi sostiene che nulla della tradizione liberale possa essere applicato a comunità straniere condanna implicitamente queste ultime ad un perenne sottosviluppo. Il paragrafo successivo, *From Overlapping Consensus to Progressive Convergence*, prende in considerazione i principi che non rientrano sotto questo "overlapping consensus" e discute di nuove elaborazioni delle norme culturali in modo da includere i diritti universali all'interno di una "progressiva convergenza" di visioni del mondo. L'accordo interculturale sui diritti umani sorgerà dalle migliori riflessioni disponibili sulle culture contemporanee attraverso un'illuminata reinterpretazione.⁹

Il terzo e quarto capitolo esaminano gli insegnamenti islamici alla luce della dottrina universale dei diritti umani. Il capitolo tre, *Islam and Human Rights*, inizia con una breve storia dell'Islam, delle sue origini nel VII secolo e dell'evoluzione dopo l'egira dalla Mecca a Medina, fino alla sistematizzazione dei precetti morali e legali nella Shari'a. La Shari'a spazia dalla proprietà privata sino ad arrivare alle leggi che regolano i rapporti familiari, o la condivisione dell'eredità tra i parenti. Nella giurisprudenza islamica sono incluse anche le questioni penali, la diplomazia e il comportamento da adottare in tempo di guerra. Le fonti della Shari'a sono radicate soprattutto nel Corano, nella Sunna del Profeta, e in alcune vecchie consuetudini delle società arabe (Paragrafo 3.2: *Systematization of the Islamic Sources*).¹⁰ Questo capitolo permette al lettore di conoscere il progressivo sviluppo della missione spirituale del profeta Maometto: dalla tolleranza delle diversità all'interno della comunità fino a incitare alla violenza in modo da garantire l'autorità islamica a Medina, in particolare a scapito di ebrei e non credenti. Questo è il motivo per cui ci sono ancora oggi questioni aperte sull'interpretazione del messaggio religioso. Il paragrafo *The Shari'a Law and Human Rights: a View on Non-*

⁹ Charles R. Beitz, *The Idea of Human Rights*, Princeton University Press (2011), p.88

¹⁰ Abdullahi A. An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse University Press 1990, chap. 2

Muslims, Slaves and Women sottolinea che le norme della Shari'a sono state definite con l'obiettivo di consolidare la comunità (Umma), in un contesto socio-culturale profondamente diverso da quello odierno, quando il mondo era estraneo all'idea dei diritti umani universali. ¹¹ Da un lato, la Shari'a ha alleggerito le dure conseguenze della dipendenza e della discriminazione tra i sessi in modo da limitare le ingiustizie soprattutto contro vedove, orfani e uomini non liberi. Dall'altro, non ha mai lottato per il rifiuto di alcune pratiche antiche, ad esempio, la sottomissione femminile, la riduzione in schiavitù dei prigionieri di guerra, le crudeli e umilianti punizioni nei confronti dei non credenti e di chi pensava in modo autonomo. Il sottoparagrafo *Women in Muslim Societies* identifica la tutela maschile come l'attuale "spada di Damocle" che a volte obbliga le mogli a vivere isolate dal resto della comunità. Al giorno d'oggi, la condizione femminile in alcuni paesi musulmani potrebbe essere peggiore di quanto prescritto dalle fonti tradizionali islamiche. Nel campo dei diritti delle donne e anche in molti altri aspetti della vita sociale, è facile per i cosiddetti "fondamentalisti" imporre le proprie teorie, data l'assenza di un'autorità centrale di interpretazione dottrinale e l'ambiguità del messaggio religioso, espresso attraverso la Corano e la Sunna del Profeta. Non sono solo i fondamentalisti a voler imporre la loro visione del mondo, ma anche alcuni leader politici si presentano come i custodi di una vera ortodossia e della sua austerità inflessibile. Il sottoparagrafo cita l'esempio delle donne saudite, che sono private delle più elementari libertà, come guidare un'auto, votare ed esercitare il diritto di voto. I casi di violenza domestica non sono rari; dal momento che mancano le garanzie giudiziarie, le donne sono spesso private del loro diritto ad avere un processo equo e imparziale. Il delitto d'onore è una piaga della società saudita, in particolare, e delle società arabe in generale. ¹² L'ultimo paragrafo del capitolo, *The Cairo Declaration of Human Rights in Islam*, dà spazio alla dichiarazione adottata nel 1990 dall'Organizzazione della

¹¹ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State*, Harvard university Press (2010), p. 53

¹² United Nations Report of the Special Rapporteur, Ms. Asma Jahangir, on Civil and Political Rights, Including Questions of Disappearances and Summary Executions (New York: United Nations, Jan. 2000), p. 27

Conferenza islamica. Come nel caso della Dichiarazione islamica dei diritti dell'uomo del 1981, la Carta del 1990 riafferma i diritti fondamentali attraverso un'interpretazione della Shari'a che rifiuta il discorso universale della Dichiarazione Onu del 1948. Le norme della Shari'a si prestano a essere utilizzate come strumento per difendere le pratiche consuetudinarie che minano al valore e alla dignità umana.

Il capitolo quattro, *Islamic Modernist and Reformist Thought*, si concentra sul dibattito sul riformismo musulmano, portato avanti da liberali e modernisti islamici. Come ricorda il primo paragrafo, *The Ethical Core of the Islamic Message in Mecca*, le linee guida per l'interpretazione della Shari'a sono ambigue, da una solidarietà universale nella Mecca a un nocivo impegno per la supremazia musulmana a Medina. I versi del Corano scritti alla Mecca sostengono la responsabilità morale dell'individuo, sulla base dei principi di pluralismo, tolleranza e di compromesso, alla luce dei valori eterni di libertà e uguaglianza.¹³ In ogni caso, il background culturale, economico e politico si è trasformato nel corso dei secoli, così gli insegnamenti sociali avanzati più di mille anni fa - a Medina così come alla Mecca - sono oggi difficilmente applicabili (Paragrafo 4.2: *Shari'a Law in the Modern Society*).¹⁴ Così come l'Islam delle origini non poteva non considerare le circostanze in cui nacque, le odierne pratiche sociali non possono prescindere dagli standard di giustizia contemporanei. Il paragrafo 4.2 suggerisce come una lettura critica della dottrina teologica (giurisprudenza, fiqh) nel quadro della modernità possa offrire importanti prospettive di sviluppo ad antiche pratiche come la schiavitù, la poligamia, la subordinazione femminile o le punizioni crudeli e degradanti. La richiesta di una riforma del codice penale, del diritto di famiglia e delle istituzioni vecchio stile potrebbe essere supportata da argomentazioni in linea con gli insegnamenti

¹³ Qur, 2:256; 2:285; 3:64; 4:134; 5:5; 5:8; 5:48; 11:118; 29:46; 49:13; 60:8-9. All references are from Ahmed Ali, *Al-Qur'an: A Contemporary Translation*, Princeton: Princeton University Press, 2001

¹⁴ *Women's Rights in Islamic Shari'a: Between Interpretation, Culture and Politics* in Muslim World Journal of Human Rights. Volume 11, Issue 1, Pages 1–24, ISSN (Online) November 2014

islamici. Il paragrafo *Muslim Reformism: the Shari'a Principles as Humanely Understood* avverte che gli universali diritti umani saranno difficilmente realizzabili se i principi di sovranità dei musulmani sui non musulmani (dhimma), degli uomini sulle donne (qawama) e di guerra offensiva (jihad) per promuovere la causa islamica continuano ad essere mantenuti. I liberali, o modernisti, islamici (lo studioso egiziano Ali Abdel Raziq; Ustadh Mahmud Mohamed Taha e, più recentemente, Abdullahi Ahmed An-Na'im), hanno aperto la strada a una riforma religiosa. Essi identificano la Shari'a non come un decreto diretto e immutabile della volontà divina, ma come un insieme di linee guida spirituali comprese dalla ragione umana. Il contenuto della Shari'a - ma non il suo profondo significato - ha origine dalla natura intrinsecamente imperfetta di ogni elaborazione umana all'interno di un determinato ambiente storico-sociale. Nel riconoscimento della loro mortalità e fallibilità, gli individui dovrebbero fare del loro meglio per vivere in un sistema aperto a riforme e innovazioni alla luce dei diritti umani. Alla stregua di modernisti e liberali musulmani, anche i fondamentalisti islamici si oppongono alla dottrina conservatrice come implementata dalla tradizione, ma per motivi diversi, è ovvio (Paragrafo 4.5: *Opponents of Traditional Islam: Fundamentalists and Muslim Modernists*). Sia i fondamentalisti islamici che i modernisti musulmani si sforzano di "riaprire" le porte all'ijtihad, e, quindi, di sviluppare una sorta di pensiero critico, che si distacchi dagli insegnamenti religiosi tradizionali. I primi hanno un obiettivo distruttivo: propagare una dottrina "sacra" che autorizzi l'uccisione di ogni musulmano che pensi con la propria testa e abbia una visione critica della Shari'a.¹⁵ I secondi invece tendono ad usare l'ijtihad per favorire una forma più progressista dell'Islam, in particolare nel campo dei diritti e delle libertà delle donne. Essi criticano l'incapacità dei governi teocratici di essere imparziali per quanto riguarda le questioni etiche e civili radicate nel nucleo del discorso universale dei diritti umani.

Il quinto e ultimo capitolo, *Human Rights and "Asian Values"*, si sposta su un'altra regione del mondo, l'Asia orientale. Il primo e il secondo paragrafo, *The World*

¹⁵ John L. Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, 1983

Conference on Human Rights e *The Bangkok Summit*, analizzano rispettivamente le sfide avanzate dai leader asiatici alla Dichiarazione di Vienna, una posizione elaborata nella riunione preparatoria regionale di Bangkok qualche mese prima della Conferenza Onu sui diritti umani. Nel periodo successivo alla guerra fredda, i politici e gli studiosi hanno lanciato un acceso dibattito sull'universalità dei diritti, e sulla compatibilità di questi ultimi con i valori condivisi dai popoli dell'Asia orientale.¹⁶ Hanno messo in discussione l'applicabilità degli standard internazionali a regioni con specifiche peculiarità economiche, politiche e sociali. In occasione della Conferenza delle Nazioni Unite, i leader asiatici - in particolare il primo ministro di Singapore Lee Kuan Yew e il ministro degli Esteri Wong Kan Seng, il premier della Malesia Mahathir bin Mohamad, la delegazione cinese e indonesiana – hanno promosso i cosiddetti "valori asiatici", apparentemente caratterizzati da una serie di diritti che accordano il primato alla sopravvivenza e all'eliminazione della povertà. Per i paesi in via di sviluppo – sostenevano – è consigliabile rinviare l'attuazione delle libertà civili e politiche in modo da garantire la stabilità del governo nel quadro del progresso economico. Le libertà di cui i regimi democratici si fanno vanto significano poco per coloro che non hanno cibo, vestiti o riparo: per i poveri, la soddisfazione dei bisogni di base ha la priorità sul rispetto dei diritti politici e civili. In conclusione, la Dichiarazione di Vienna acclama il progresso come "un diritto universale e inalienabile" (art. 10), ma dichiara che nessuno dovrebbe sposare la causa del progresso per giustificare abusi e violenze sistematiche. Continuando, il paragrafo "*What are the Asian Values*"? illustra l'interesse collettivo per l'ordine sociale e la disciplina, la deferenza verso le autorità, e una diffidenza per il liberalismo politico tipico delle culture dell'Asia orientale, come asserito dai paladini del relativismo culturale. La critica alla gerarchia e all'interferenza dello Stato è percepita come un segno di debolezza; questo è il motivo per cui gli asiatici sono generalmente riluttanti a iscriversi ai sindacati, nonché a denunciare un impiego sottopagato e privo di

¹⁶ Alfred M. Boll, "International Review of the Red Cross" Article No. 841, *The Asian values debate and its relevance to international humanitarian law*, ICRC International Committee of the Red Cross, 31-03-2001

tutele. La difesa del consenso e della stabilità non consente alcuna possibilità di giudizio negativo, nessuna coscienza di classe.¹⁷ La religione confuciana modella la maggior parte dei cosiddetti "valori asiatici", in particolare la negazione delle libertà personali a vantaggio dell'armonia all'interno della famiglia e della comunità. In termini politici, tale atteggiamento rafforza l'autorità nazionale alla luce del "bene comune" e produce cittadini passivi e obbedienti. Purtroppo, può accadere che regimi autocratici tendano a manipolare il concetto di relativismo culturale, respingendo sia gli standard universali dei diritti umani sia la de-legittimazione dall'esterno (Paragrafo 5.4 *Authoritarian Regimes in East Asia*). Alti funzionari e ministri non di rado abusano della retorica dei "valori asiatici", come una facciata conveniente per la lotta al cambiamento sociale e per proibire il dissenso civile e politico. In un tale contesto, pratiche reazionarie potrebbe essere approvate, anche se tali pratiche non hanno alcuna spiegazione culturale. I sostenitori dell'universalità dei diritti umani hanno replicato che quest'ambigua interpretazione dei "valori asiatici" non è abbracciata dai cittadini dell'Asia orientale; è un mero paradigma ideologico promosso da alcuni regimi oppressivi per preservare la loro autorità. In certi paesi asiatici, la corruzione, gli attacchi al potere giudiziario, il controllo della stampa, e la repressione del dibattito politico hanno frequenza giornaliera. Consuetudini feudali sono ancora vive, in particolare nella possibilità di revocare diritti, nel nepotismo, nel favoritismo e nella corruzione. Il patriarcato è una piaga per le società in cui le donne vivono sotto costante minaccia: per motivi legali o a causa di radicati pregiudizi, le donne non godono dello stesso grado di libertà e giustizia sociale riconosciuto in una certa misura agli uomini. Con la consapevolezza che i valori culturali possano essere implementati a vantaggio dei forti, il mondo non può ignorare la detenzione arbitraria e le torture inumane che si svolgono in molte prigioni asiatiche. Tutti devono essere consapevoli dei propri diritti fondamentali e del proprio potere decisionale. Il paragrafo *The East Asian Economic Miracle* dimostra che i tassi record di crescita di alcuni paesi dell'Asia orientale non implicano che gli autoritarismi siano da

¹⁷ Stanley C. Igwe, *How Africa Underdevelops Africa*, iUniverse (2012), chapter: "An Appraisal of Asian Traditional Values", p. 67

preferire ai regimi democratici. Lo sviluppo non è da spiegarsi ricorrendo a politiche repressive, ma all'integrazione asiatica nell'economia mondiale, che ha portato all'introduzione di riforme agrarie di successo e ad incentivi statali per investimenti, esportazione e industrializzazione. Come è ovvio, nessuna di queste politiche impone una forma autoritaria di governo che neghi le libertà civili ai suoi cittadini. Ovunque, soprattutto nell'era della conoscenza e della tecnologia, il progresso non può essere raggiunto al prezzo di sottomettere le categorie vulnerabili. L'ultimo paragrafo, *The Discourse on Universal Human Rights*, depone a favore di un universalismo etico, che affermi che tutti gli esseri umani debbano godere dello stesso livello di uguaglianza. Non vi è alcun motivo per vedere il discorso sui diritti umani universali come uno strumento che avvantaggi senza eccezioni l'Occidente. Un certo numero di considerazioni sfidano il presunto predominio culturale occidentale, apparentemente esplicito attraverso la dottrina dei diritti umani e le istituzioni internazionali. Innanzitutto, l'Europa non aveva motivo di essere orgogliosa della sua civiltà nel 1948, dopo una catastrofica guerra mondiale che aveva minato profondamente la sua egemonia. Il diritto all'autodeterminazione - come previsto all'articolo 29 della Dichiarazione universale, "Ogni individuo ha dei doveri verso la comunità, nella quale soltanto è possibile il libero e pieno sviluppo della sua personalità" - venne applicato anche alle colonie fino ad allora appartenenti a Stati europei. In tal modo, l'articolo è stato istituito a scapito dei paesi occidentali che ancora possedevano colonie. Inoltre, i diritti umani furono il pilastro di numerose battaglie nel 1960, tra le altre, quella per i diritti civili dei neri americani, culminata con il Civil Rights Act che vietava qualsiasi tipo di discriminazione nei luoghi pubblici. In questo e in simili casi, gli standard universali di giustizia hanno compromesso le politiche statali prevalenti all'interno e all'esterno degli Stati Uniti. In più, tribunali indipendenti per i diritti umani hanno screditato le condanne ingiuste e arbitrarie emanate da tribunali nazionali corrotti, in Medio Oriente, Africa, Asia Orientale e anche in Europa o in America. Infine, va considerato che i diritti universali non implicano un'universalità di interessi. L'intellettuale Noam Chomsky ha sostenuto che l'Occidente, primo fra tutti gli Stati Uniti, non rispetta i principi fondamentali quando non

è conveniente farlo. Le democrazie occidentali, le prime a riconoscere giuridicamente i diritti umani, non riescono poi ad applicare in toto queste norme internazionali. Implementano i valori incorporati nel diritto internazionale in modo parziale e incoerente. Succede quando riforniscono i governi autoritari di armi per finanziare la repressione del dissenso civile. Esse predicano la democrazia e la libertà per tutti e allo stesso tempo si alleano con gli stati dispotici. L'Occidente condanna la Cina perché viola i diritti, ma non si è mai astenuto dall'aver relazioni economiche con il governo cinese. Nel caso della Palestina, l'Occidente non è sufficientemente pronto a rivendicare la protezione della popolazione locale. Un punto di vista simile è stato sostenuto da Donald Dworkin sulla condotta dell'amministrazione del Presidente W. Bush durante la guerra in Iraq.¹⁸ In *World Poverty and Human Rights*,¹⁹ Pogge sottolinea il doppio standard morale che i paesi occidentali applicano alle disuguaglianze quando si spostano dal livello locale al livello mondiale. Sul piano globale, sopportano livelli d'ingiustizia che non avrebbero mai tollerato all'interno. Questo doppio standard contrasta chiaramente con l'universalismo etico già citato. Alla luce di queste riflessioni, come possono gli stati non occidentali affermare che il discorso sui diritti umani è uno strumento per riprodurre l'antica eredità del colonialismo? I diritti umani sono ben lungi dall'essere la mera imposizione di un arbitrario imperialismo intellettuale. Come conclude l'ultimo paragrafo, dal momento che le democrazie occidentali possono rifiutare il linguaggio universale dei diritti per promuovere i propri interessi, l'affermazione che i diritti umani beneficiano necessariamente l'Occidente non è ragionevole.

¹⁸ Letsas, G, *Interview with Ronald Dworkin on the Legality of the Iraq War*, Lambrakis Press Company, Athens, Greece (2003)

¹⁹ Thomas W. Pogge, *World Poverty and Human Right*, Second Edition, 2008

Bibliografia

Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State*, Harvard university Press (2010), p. 4, p. 53

Abdullahi A. An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse University Press 1990, chap. 2

Kofi Annan, *Simply Living: The Spirit of the Indigenous People* (1999) edited by Shirley A. Jones

Charles R. Beitz, *The Idea of Human Rights*, Princeton University Press (2011), in Preface p. XII, p. 37, pp. 58-60, pp. 71-75, p. 88

Alfred M. Boll, "International Review of the Red Cross" Article No. 841, *The Asian values debate and its relevance to international humanitarian law*, ICRC International Committee of the Red Cross, 31-03-2001

Joshua Cohen, "Minimalism about Human rights: The Most we Can Hope For?", *Symposium: Toward International Consensus*, The Journal of Political Philosophy, Volume 12, Number 2, 2004, p. 200

John L. Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, 1983

Stanley C. Igwe, *How Africa Underdevelops Africa*, iUniverse (2012), chapter: "An Appraisal of Asian Traditional Values", p. 67

Letsas, G, *Interview with Ronald Dworkin on the Legality of the Iraq War*, Lambrakis Press Company, Athens, Greece (2003)

Women's Rights in Islamic Shari'a: Between Interpretation, Culture and Politics in Muslim World Journal of Human Rights. Volume 11, Issue 1, Pages 1–24, ISSN November 2014

Thomas W. Pogge, *World Poverty and Human Right*, Second Edition, 2008

John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, 1999, p.340

Rushworth M. Kidder, *How Good People Make Tough Choices: Resolving the Dilemmas of Ethical Living*, Harper, New York, 2003, p.159

Saw Swee-Hock, Danny Quah, *The Politics of Knowledge*, Institute of Southeast Asian Studies (2009), p.48