

**Il Trattato d’Imera del 480 a.C.:
principio d’umanità, ma non solo**

1. *La Battaglia d’Imera, il Trattato di Pace e la tradizione dei sacrifici umani nell’Antichità.*

A pagina 8 della “Breve Storia della Sicilia” di Santi Correnti si legge che:

“la pagina più bella della storia della Sicilia antica – e, purtroppo, una delle meno conosciute – è quella del trattato di pace del 480 a.C., in cui i Siciliani vincitori imposero agli sconfitti Cartaginesi, dopo la battaglia d’Imera, *la rinuncia ai sacrifici umani* nei loro riti religiosi”.

Il lettore potrà immaginare la sorpresa nell’apprendere tale mirabile conquista dell’Uomo che vittorioso sul suo simile ottiene da questi che si

astenga dal compiere sacrifici umani. E si badi bene senza nessuna distinzione di sudditanza: si evince in effetti da questo testo che il divieto – imposto in un trattato di pace dai Siracusani vittoriosi guidati dall'autocrate stratega Gelone – si estendeva non solamente o precipuamente a vittime sacrificali quali prigionieri di guerra o altri stranieri, ma segnatamente agli stessi cittadini punici (a Cartagine e in Sicilia occidentale).

Senza assolutamente dubitare della veracia dell'affermazione del Correnti, dovevamo purtuttavia accertare in primo luogo il contenuto esatto di detta stipulazione e qui cominciarono i guai. Per un internazionalista che al massimo si è avventurato insino al XVIII secolo, procurarsi un testo risalente a 2500 anni addietro rappresenta un'impresa disperata e per di più in un territorio a lui del tutto sconosciuto.

Di fronte all'evidente impossibilità di scovare il testo autentico – si dovrà attendere ancora qualche millennio per la diplomazia pubblica wilsoniana e l'articolo 18 del Patto della Società delle Nazioni – non ci rimaneva che rovistare nella storiografia coeva e naturalmente posteriore all'evento storico in parola.

In questa caccia al tesoro, rivolgemmo la nostra prima attenzione a Diodoro siculo, ma con scarso successo, anzi con vero disappunto, poiché nella trattazione relativa alla battaglia di Imera e alla successiva composizione della pace, nessun cenno è fatto della stipulazione relativa al divieto:

“Quando infatti giunsero presso di lui [Gelone] da Cartagine gli ambasciatori che gli erano stati inviati, e che gli chiedevano con le lacrime agli occhi di trattarli con *umanità*, concesse loro la pace, riscosse da loro le spese sostenute per la guerra, duemila talenti d'argento, e comandò loro di costruire due templi, nei quali si dovevano depositare gli accordi”¹.

Il disappunto si trasformò in sconcerto allorquando scoprimmo che né Erodoto – che purtuttavia narra della battaglia di Imera², ma non del suo seguito diplomatico – né ancor meno Tucidide – assolutamente silenzioso al riguardo – fanno menzione di questa stipulazione.

¹ *Biblioteca storica*, trad. dal greco, (ca. I sec. a.C.), Libro 11, § 26, 32 (Palermo 1988), corsivo nostro.

² *Storie*, Libro VII, §§ 164-168. Secondo le fonti più autorevoli e attendibili, detti templi sarebbero stati innalzati l'uno a Cartagine, l'altro a Siracusa a spese degli stessi punici (PARETI, L. *op. cit.*, 164).

Fummo ad un passo dall'arrenderci, ma decidemmo d'andare fino in fondo per accertare – seppure con limitati strumenti storiografici – se si trattasse veramente di una imprecisione storica propalatasi nei tempi senza nessun rigore esegetico. Proprio perché ammettemo quest'ipotesi di partenza, dovevamo innanzitutto rintracciare da dove questa leggenda – se di leggenda si trattasse veramente – aveva avuto inizio.

A tal fine un inestimabile ausilio per la ricerca dei trattati dell'antichità è sicuramente rappresentato dall'opera di Rudolf Von Scala il quale cita svariate fonti all'uopo d'appurare il contenuto di questo trattato. Orbene, per quanto riguarda la disposizione in esame che per Von Scala sarebbe "keine-
swegs unwahrscheinlich"³, la sola fonte che viene menzionata è Teofrasto⁴:

“Théophraste dans son oeuvre sur les Tyrhéniens dit que eux (les Carthaginois) ont arrêté les sacrifices humains depuis que Gélon a donné l'ordre a cet effet; Timée, dans le XIVe livre de son Histoire, écrit que Gélon les a invité d'offrir (aux dieux) des biens en échange”⁵.

Però un'altra opera analoga, posteriore alla precedente e che a quest'ultima si ricollega ampliandola⁶, sembra essere meno, molto meno, titubante poiché vi si afferma che tutte e tre le disposizioni del trattato, ivi compresa dunque quella relativa alla proibizione dei sacrifici umani, debbano essere ritenute degne di fondamento.

Barbeyrac nella sua monumentale opera che recensisce i trattati conclusi dall'Antichità insino a Carlomagno desume, da differenti fonti storiografiche, il contenuto del Trattato d'Imera⁷ in questi termini:

“Ainsi il [Gelone] se contenta d'exiger, 'Que les Carthaginois lui paieront deux-mille Talens d'argent, pour les frais de la Guerre: Qu'ils bâtiroient deux Temples, où les Tables du Traité se-

³ *Die Staatsverträge des Altertums*, Lipsia, 1898, 36.

⁴ Scoliaste delle Pizie di Pindaro (2,3), citato in: VON SCALA, R., *op. cit.*, 35-36.

⁵ Traduzione del "Centre de philosophie de l'Académie d'Athènes", gentilmente trasmessaci dal Prof. Emmanuel Roucouas.

⁶ *Die Staatsverträge des Altertums*, Zweiter Band. Die Verträge des griechisch-römischen Welt von 700 bis 338 v. Chr., a cura di H. Bengston e altri, Monaco, 1975, § 131.

⁷ Ci permetteremo in seguito di usare questa denominazione per ragioni pratiche, sebbene tale trattato non sia stato ivi concluso.

roient religieusement conservées: *Qu'ils aboliroient, chez eux, la coutume barbare d'immoler leurs propres Enfants à Saturne ...*"⁸

Nella storiografia posteriore è da segnalare una netta tendenza che suffragherebbe l'esistenza della disposizione in parola, nonostante qualche autorevole parere contrario o quanto meno fortemente dubitativo. Cominciando da questi ultimi, cioè dagli scettici, vale la pena di citare il grande storico Freeman che afferma:

"... a story [sic!] was told that Gelôn made it one of the terms of peace that the Carthaginians should give up the practice of human sacrifices. *This cannot be true; for no people interfered in this way with the religion of another, and the Carthaginians certainly did not give up the practice. But they may have engaged not to sacrifice Greeks ...*"⁹

Senza nulla togliere all'autorevolezza dello storico inglese, appare nondimeno opportuno rilevare che le ragioni per le quali la proibizione dei sacrifici umani non sarebbe veritiera, sono quanto meno dommatiche o comunque difficilmente compatibili con lo spirito scientifico. Sostenere che giammai i Cartaginesi avrebbero potuto accettare questa clausola poiché essa rilevava di quello che oggidi chiamiamo il "domaine réservé" non significa dimostrare la sua inesistenza, semmai equivale a metterne in rilievo la straordinaria portata. Sostenere altresì che i Cartaginesi non abbandonarono comunque i loro riti sacrificali di esseri umani – vedremo più in là che ciò è in parte inesatto¹⁰ – non significa che detta clausola non sia mai stato iscritta in un accordo. Perché altrimenti, buona parte dei trattati internazionali, di ogni epoca, non esisterebbero più, qualora dovessimo accettare l'equazione – blasfema per il giurista – per cui la violazione estingue, anzi, invalida *ex tunc* il trattato! Alla stessa stregua, altri storici non hanno degnato addirittura menzionare la stipulazione in materia facendo unicamente riferimento al pagamento dei 2000 talenti a titolo di riparazione di guerra¹¹ e alla costruzione dei due tem-

⁸ BARBEYRAC, J. de, *Histoire des anciens traités ou Recueil Historique et chronologique*, Amsterdam, 1739, 90 [corsivo nostro].

⁹ *Sicily. Phoenician, Greek, & Roman*, 2nd edition, Londra 1894, 82 [corsivo nostro].

¹⁰ In questo senso: BARBEYRAC, J. DE, *op. cit.*, 91.

¹¹ BELOCH, K.J. von, *Griechische Geschichte*, vol. II, tomo 1°, 2^a ed., Strasburgo, 1914, 72; MEYER, E., *Geschichte des Altertums*, vol. 3°, 2^a ed., Stoccarda, 1912, 399 [quest'ultimo fa cionondimeno un breve e liminare accenno al divieto dei riti sacrificali umani senza però pronunciarsi, *ibid.*, 400].

pli ove custodire gli esemplari (sacri) del trattato¹², oppure, e sono la maggioranza all'interno di questo gruppo, emettono dubbi sull'esistenza della clausola, pur sospendendo il loro giudizio¹³.

Alla corrente maggioritaria della storiografia, ovvero quella che asserisce l'esistenza di tale divieto, appartengono degli autori non meno autorevoli dei precedenti. Fra questi si deve primo fra tutti ricordare il più antico, ossia Pompeo Trogo (I secolo), autore delle *Storie filippiche* in 44 tomi, sorta di storia universale che gravitava intorno al regno macedone. Di questa opera non ci resta che un compendio di un certo Giustino, posteriore di qualche secolo, ma solamente dei libri che riguardavano le vicende di Cartagine anteriori alle guerre puniche. Il fatto che però ci lascia esterefatti è che effettivamente Pompeo Trogo (via Giustino) parla dell'obbligo accettato dai Cartaginesi di porre fini ai sacrifici umani, ma questo impegno sarebbe stato loro imposto non dai Siracusani in seguito alla vittoria di Imera ... ma da Dario, re dei Persi:

“[I]l parut à Carthage des Ambassadeurs venus au nom de Darius Roy de Perse, avec un decret par lequel ce prince défendit aux Carthaginois de faire servir le sang des hommes à leurs sacrifices ...”¹⁴

Il re dei Persi avrebbe richiesto ai Cartaginesi di astenersi dal compiere sacrifici umani come condizione alla conclusione di un'alleanza contro i Greci di Sicilia. Sembrerebbe ordunque che tutti i grandi sovrani dell'epoca, mossi da un alto senso dell'umanità, avevano veramente a cuore il rispetto di certi valori fondamentali che a quest'ultima si rifanno e tentavano con ogni mezzo di bandire tali consuetudini!¹⁵

¹² BUSOLT, G., *Griechische Geschichte bis zur Schlacht bei Chaeroneia*, vol. II, 2^a ed., Gotha, 1895, 795, che fa anche lui menzione del divieto senza tuttavia prendere posizione [*loc. cit.*, nt. 4].

¹³ In questo senso: ASHERI, D., “Carthaginians and Greeks”, in *Cambridge Ancient History*, 2^a ed., vol. IV, 774.

¹⁴ *Histoire nouvelle de Trogue Pompée réduite en abrégé par Justin*, Paris, 1694, Livre XIX, Chapitre premier, 65. Per la completezza della narrazione, devesi aggiungere che altri obblighi furono imposti ai cartaginesi: “[di non servire più] la chair des chiens à leurs repas [sic!], & et leur ordonnoit de changer leur coutume de brûler leurs morts en celle de les enterrer” [*loc. cit.*].

¹⁵ Nelle sue “Remarques”, ciononostante, Giustino osserva che i Cartaginesi “revinrent bien-tôt après à une coutume si conforme au genie de leur nation [ossia quella

Uno storico come Finley, d'indubbia autorevolezza per le cose che riguardano il mondo greco e in particolare la Sicilia antica, così scrisse in merito alla composizione della pace dopo la battaglia d'Imera:

“Il [Gelone] était bon et miséricordieux: une des clauses du traité conclu avec les Carthaginois après la bataille d’Himère les obligeait à *abandonner la pratique des sacrifices humains ...*”¹⁶

Plutarco negli *Scritti morali* sostiene che:

“Gélon ... après une guerre courageuse et l'écrasement des Carthaginois dans une grande bataille ... refusa d'accéder à leur demande de paix avant qu'ils n'aient ajouté au traité cette clause supplémentaire de renoncer aux sacrifices d'enfants offerts à Cronos”¹⁷.

L'esistenza di questa clausola nel trattato che poneva fine al conflitto fra i Greci di Sicilia, capeggiati dai Siracusani, e i Cartaginesi e consacrava un buon secolo egemonia¹⁸ dei primi su buona parte della Sicilia occidentale¹⁹, non può che difficilmente essere messa in dubbio.

della cremazione dei cadaveri], ainsi qu'à celle de sacrifier des hommes, qu'ils conservèrent jusqu'à la destruction de leur ville ...” [*ibid.*, 71].

¹⁶ FINLEY, M.I., *La Sicile antique* (1968), tradotto dall'inglese, Parigi, 1997, 65 [corsivo nostro], pur aggiungendo che “l'archéologie apporte des preuves très convaincantes qu'à Carthage comme à Motya le passage du sacrifice d'enfants au sacrifice animal fut un processus très lent qui occupa la fin du V^e siècle et le IV^e siècle avant notre ère” (*loc. cit.*). Parimenti il NATOLI (L., *Storia di Sicilia* (1935), ristampa del 1978, Palermo, 47). Cf. Anche LIPINSKI, E., “Vestiges et survivances du droit phénico-punique”, *Ancient Society*, vol. 22 (1991) 9-10 (e note a piè di pagina correlative); PARETI, L., *Studi siciliani ed italiani*, vol. 1, Firenze 1920, 137-139; DE VAUX, R., *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris, 1964, 72.

¹⁷ Plutarco, *De sera numinis vindicta* (Sui ritardi della giustizia divina) 41, 6.

¹⁸ Ci racconta Diodoro che i Cartaginesi erano a tal punto sconvolti dalla pesante sconfitta di Imera ed impauriti per la minaccia siceliota che “vegliarono tutte le notti a guardia della città [di Cartagine], come se Gelone avesse deciso lì per lì di navigare con tutta l'armata contro Cartagine. La città si mise in lutto pubblicamente per la grande quantità dei morti, mentre in privato le case dei cittadini erano piene di lamenti e di dolori [...] I Cartaginesi, nel timore che Gelone li precedesse passando in Libia, inviarono subito presso di lui, come ambasciatori con pieni poteri, i loro oratori e consiglieri più abili”, *op. cit.*, vol. XI, § 24, 31.

¹⁹ Cf. in tal senso: KRINGS, V., “L'histoire événementielle partium occident”, in *La civilisation phénicienne et punique: manuel de recherche*, Leiden, 1995, 243; WHITTAKER,

Vittoria della civiltà greca sulla barbaria cartaginese? Vittoria dell'Occidente ellenista sull'Oriente fenicio? Ritorneremo alla fine di questo scritto sulla questione, vale però la pena di ricordare che gli stessi Greci, stavolta della madrepatria e proprio alla vigilia della battaglia di Salamina (strana coincidenza!), non esitarono a ricorrere all'arma – proibita? – dei sacrifici umani. Difatti, Plutarco, nella *Vita di Temistocle*, ci racconta che:

“Comme Thémistocle offrait un sacrifice à côté du vaisseau amiral, on lui amena trois prisonniers de guerre, d'une très grande beauté, magnifiquement vêtus et parés de bijoux d'or ... Le devin Euphrantidès les aperçut, et, comme la flamme du foyer s'était élevée haute et claire au-dessus des victimes, tandis qu'au même instant un éternuement se faisait entendre sur sa droite, fournissant un présage, il saisit la main de Thémistocle, *lui ordonnant d'immoler tous ces jeunes gens après les avoir consacrés à Dionysos Ômestès, en formulant ses vœux; c'était, disait-il le moyen d'assurer aux Grecs le salut et la victoire*”²⁰.

E funzionò! I Greci ottennero la vittoria a Salamina contro i Persiani, arrestando così la loro avanzata. I sacrifici umani – compiuti sui prigionieri nemici – sortirono pertanto l'effetto desiderato ...

Ci pare opportuno a questo punto investigare innanzi tutto sulla natura dei sacrifici umani, così abborriti dai Greci, almeno di quelli di Sicilia, da imporre il loro divieto in un trattato di pace per poi cercare le ragioni che scossero il loro animo e suscitarono la disposizione in parola.

Attenendosi all'etimologia del termine “sacrificio”, ossia *sacer-facio*, fare sacro, santificare, si scorge la finalità di certi riti che da sempre ed in ogni latitudine hanno accompagnato l'esistenza umana seppur sotto diverse forme. Il tentativo di stabilire un legame con l'Assoluto e la necessità di stabilire un vincolo con le forze terribili e inspiegabili della Natura per addo-

C.R., “Carthaginians in the Fifth and Fourth Centuries”, in *Imperialism in the Ancient World*, ed. by P.D.A. GARSNEY & al., Cambridge, 1978. In quello stesso anno o in quello successivo, i Greci di Sicilia sconfiggono gli Etruschi a Cuma (AMADASI, M.G., “Mondes étrusque et italique”, in *op. cit.*, 673) e inizia così il secolo d'oro siciliano, il V secolo a.C. Al contempo, la sconfitta di Imera rappresenta il cominciamento, a titolo di consolazione, dell'espansione punica in Tunisia (LIPINSKI, E., *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Lovanio, 1995, 35).

²⁰ 13, 1 [corsivo nostro].

mesticarle ovvero per implorarne l'attenuazione all'Entità che le manovrava, sono da sempre una costante dell'Uomo e della religione²¹. Di conseguenza, i patti con le divinità, e di riflesso i patti interstatuali, furono spesso suggellati con sacrifici che implicassero il sangue ovvero i sacrifici di animali, se non di uomini²².

I sacrifici umani celebrati dai Cartaginesi sono stati spesso associati all'immolazione detta di Moloc²³ e come tali stigmatizzati dalla volgarizzazione storiografica e nell'immaginario popolare. Non possiamo quindi che sottoscrivere l'avvertenza di LIPINSKI secondo cui:

“Le sacrifice *molk* constitue un cas particulier dans le domaine du rituel phénico-punique en raison des réactions irrationnelles qu'il cause parfois parmi les auteurs soucieux moins de rigueur historique que de l'image qu'ils souhaitent donner du peuple qui fait l'objet de leurs recherches”²⁴.

Occorre tuttavia sapere in cosa consistessero questi riti sacrificali. L'etimologia di Moloc viene fatta risalire all'ebraico *molk*²⁵ che è un:

“terme culturel qui désigne un sacrifice [...] Le substantif *molk* se rencontre à partir de la même époque [VIII secolo] en hébreu et en phénico-punique, où *il se rapporte au sacrifice d'un enfant en bas âge, pas nécessairement d'un nouveau-né* [...] Le rituel consistait à passer la victime immolée par le feu, dans un brûloir appelé en hébreu *tōpēt*. On déposait ensuite les restes calcinés dans une

²¹ “Il convient ... de renvoyer aux historiens des religions qui situent les sacrifices humains au bout d'une chaîne qui débute par les offrandes alimentaires. Le corps du *sacer* est devenu la propriété de la divinité, laquelle pourra en disposer comme elle l'entend, compte tenu que le droit du propriétaire comporte – c'est même son trait distinctif – le droit de détruire la chose”, BAUD, J.-P., *L'affaire de la main volée. Une histoire juridique du corps*, Paris, 1993, 50.

²² Cf. WEINFELD, M., “The common heritage of covenantal traditions in the ancient world”, in *Trattati nel mondo antico. Forma, ideologia e funzione*, Roma 1990, 186.

²³ “Simbolo di spietata, implacabile voracità o mania di distruzione: dall'omonima divinità cananea, cui venivano immolate vittime umane”, così ci informa il *Dizionario della lingua italiana*, a cura di Giacomo Devoto e Gian Carlo Oli, Firenze 1990, 1185.

²⁴ LIPINSKI, E., *op. cit.* (1995) 476.

²⁵ *Loc. cit.*

urne que l'on enterrait dans un espace sacré destiné spécialement à cet effet et qualifié abusivement par les archéologues de *tophet*²⁶.

È significativo anche il fatto che da questo lemma semitico proviene o comunque ne condivide l'etimo il termine punico *Milk*, e poi arabo *Malek*, ossia re²⁷. Di conseguenza, se *molk* e *Malek* significano rispettivamente divinità e re, il sacrificio in parola si configura come un rito alla divinità, nella fattispecie a Melqart. Un legame indissolubile – del resto ben conosciuto e utilizzato anche in Occidente – tra divinità e re. E ciò appare palmare soprattutto per la cultura fenicio-punica secondo la quale la sovranità regale, la regalità dipendevano dalla divinità: il culto diventava precisamente il tributo che doveva essere pagato dal beneficiario, il re, al fine di rinsaldare il suo titolo tanto agli occhi della divinità che a quelli dei suoi sudditi (e perché no, dei suoi nemici).

A Cartagine, la Tiro d'Occidente (ossia questo sconfinato spazio che si aperse ai navigatori fenici), furono trapiantati i rituali e le consuetudini religiose della madrepatria. Devesi comunque rilevare che mentre a Tiro in particolare e in Fenicia in generale il rituale propriatorio dei sacrifici umani rivestiva un carattere eccezionale ed era ormai in disuso dal IV secolo²⁸, a Cartagine, invece, numerose prove archeologiche e letterarie suffragano la persistenza di tali pratiche fino a quasi l'epoca delle guerre puniche²⁹. Tertulliano ne dà una descrizione nel suo Apologetico (197 d.C.):

“Mais, aujourd'hui encore, cet exécration sacrifiée continue en secret ... Saturne, qui n'épargna pas ses propres enfants, aurait naturellement continué à ne pas épargner les enfants étrangers; mais c'étaient leurs propres parents qui venaient les lui offrir eux-mêmes, qui s'engageaient de 'bon cœur' (*libentes*) et qui caressaient leurs enfants, pour les empêcher de pleurer au moment où ils étaient immolés”³⁰.

²⁶ *Ibid.*, 477, 478. Più genericamente, “Le mot *molk* signifierait ... une 'offrande sacrificielle'”, DE VAUX, R., *op. cit.*, 70.

²⁷ GREEN, A.R.W., *The role of human sacrifice in the Ancient Near East*, New York, 1975, 181; DE VAUX, R., *op. cit.*, 80.

²⁸ In questo senso: MOSCATI, S., *L'épopée des phéniciens*, trad. dall'italiano, Parigi, 1971, 196; AUBET, M.E., *The Phoenicians and the West*, Cambridge, 1993, 126, 208.

²⁹ Cf. GREEN, A.R.W., *op. cit.*, 182.

³⁰ *Apologetico*, 9,2-3. Citato in: LIPINSKI, E., *op. cit.* (1995) 482.

Nella descrizione offertaci da Diodoro si rinvia il mito primigenio di Crono-Saturno, ossia, nel Pantheon punico-fenicio, di Baal Hammon³¹:

“C’era a Cartagine una statua di bronzo raffigurante Crono, che aveva le mani tese a palmo in su e inclinate verso terra, in modo tale che i bambini deposti su di esse rotolavano giù e cadevano in una voragine di fuoco”³².

Da altre fonti si apprende altresì che:

“L’essentiel est que la victime était brûlée. On a admis qu’elle était brûlée vive, mais le seul texte qu’on puisse invoquer est celui de Clitarque qui parle de ce sacrifice à propos du “rire sardonique”: il dit que les victimes “mouraient en riant”, leur bouche s’ouvrant sous l’atteinte de la flamme”³³.

I sacrifici di neonati oppure di bambini non erano gli unici, sebbene rappresentassero la maggioranza della prassi punica in materia. La tradizione di offrire le primizie della Vita, fossero esse umane, animali o vegetali, era di stampo tipicamente semitico, quindi orientale. Perfino la Bibbia ne attesta l’esistenza, vietando tuttavia quelli umani. Proprio nell’Antico Testamento, difatti, si ha una delle prime menzioni del termine *tophet*; nei *Salmi* si narra che gli Ebrei:

“Non sterminarono i popoli [che abitavano la Terra promessa] come aveva ordinato il Signore, ma si mescolarono con le nazioni e impararono le opere loro. Servirono i loro idoli e questi furono per loro un tranello. *Immolarono i loro figli e le loro figlie sacrificati agli idoli di Canaan* [cioè: Baal Hammon / Melqart]; *la terra fu profanata dal sangue, si contaminarono con le opere loro, si macchiarono con i loro misfatti*”³⁴.

e, più esplicitamente, nel Libro di Geremia:

“Perché i figli di Giuda hanno commesso ciò che è male a miei occhi, oracolo del Signore. Hanno posto i loro abomini nel

³¹ Nel pantheon greco Crono viene assimilato a Baal Hammon ovvero Melqart.

³² *Op. cit.*, Libro XX, § 14, 300.

³³ DE VAUX, R., *op. cit.*, 73-74.

³⁴ *Salmi*, 106,34-39 [corsivo nostro].

tempio che prende il nome da me, per contaminarlo. Hanno costruito l'altare di Tofet, nella valle di Ben-Hinnòn, per bruciare nel fuoco i figli e le figlie, cosa che io non ho mai comandato e che non mi è mai venuta in mente"³⁵.

E, finalmente, nel Levitico appare il precetto divino di non compiere sacrifici umani e ancor meno di offrire i propri figli a *Moloch* (Melqart); in questo modo il Popolo eletto si distanzia cultualmente dai popoli autoctoni e viene altresì riaffermata l'unicità del Dio degli Ebrei:

“Non lascerai passare alcuno dei tuoi figli a Moloch e non profanerai il nome del tuo Dio. Io sono il Signore”³⁶.

e più innanzi:

“Il Signore disse ancora a Mosé: “Dirai agli Israeliti. Chiunque tra gli Israeliti o tra i forestieri che soggiornano in Israele darà qualcuno dei suoi figli a Moloch, dovrà essere messo a morte; il popolo del paese lo lapiderà. Anch'io volgerò la faccia contro quell'uomo e lo eliminerò dal suo popolo, perché ha dato qualcuno dei suoi figli a Moloch con l'intenzione di contaminare il mio santuario e profanare il mio santo nome. Se il popolo del paese chiude gli occhi quando quell'uomo dà qualcuno dei suoi figli a Moloch e non lo mette a morte, io volgerò la faccia contro quell'uomo e contro la sua famiglia ed eliminerò dal suo popolo lui con quanti si danno all'idolatria come lui, *abbassandosi a venerare Moloch*”³⁷.

Il patto del Signore Iddio con il Popolo eletto mediante il quale viene “concessa” a quest'ultimi la Terra promessa – titolo di sovranità – presuppone e implica che gli Israeliti s'impegnino ad osservare determinate prescrizioni culturali. La sovranità sulla Terra promessa essendo d'origine divina, il Popolo eletto deve rispettare le condizioni di questa concessione. Inoltre, Baal oltre che idolo, è per giunta (e necessariamente) inferiore a Dio e gli Israeliti non debbono offrirgli alcunché e ancor meno dei sacrifici umani. Tuttavia, una rapida scorsa ai primi testi dell'Antico Testamento mostra chia-

³⁵ *Geremia*, 7, 30-31.

³⁶ *Levitico*, 18, 21.

³⁷ *Levitico*, 20, 1-5 [corsivo nostro].

ramente che il sacrificio umano “a été légitimement pratiqué au début de l’histoire d’Israël”³⁸ segnatamente quello dei primogeniti. Viene in mente il brano biblico del sacrificio di Isacco richiesto ad Abramo o quello, speculare, di Ismaele secondo il Corano. Questo precetto sarà progressivamente modificato permettendo al fedele di *riscattare* (poiché ogni primizia sia essa umana, animale o vegetale appartiene originariamente a Dio)³⁹ il proprio primogenito, sostituendolo con un’altra offerta⁴⁰. Esattamente come fece Abramo.

2. *Il principio di umanità.*

Barbeyrac non esita a ritenere che la terza stipulazione del Trattato d’Imera “montre l’*humanité* de Gélon, qui exigeoit des Vaincus une *chose toute à leur avantage*”⁴¹. Possiamo adunque concepire il Trattato d’Imera, iscritto nel suo contesto storico e religioso testé succintamente descritto, come l’affioramento, come il prodromo di una, ancorché vaga, nozione di umanità? Innanzi tutto è bene osservare che, alla luce di una sommaria ricerca libraria e su Internet, nessun riferimento viene fatto a questo trattato in materia di principio d’umanità e dintorni. Ci si poteva veramente disinteressare di quest’antica vestigia della storia diplomatica, seppur così remota? Non credo proprio.

In effetti, 2500 anni prima della Carta delle Nazioni Unite e dell’ap-pena posteriore Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948, ritroviamo in un atto giuridico convenzionale una disposizione che regola il comportamento di uno Stato nei confronti dei propri cittadini. Due millenni e mezzo prima dei succitati strumenti internazionali, una coalizione di *polis* greche vittoriose sul nemico punico obbliga quest’ultimo a non compiere sacrifici umani, soprattutto a non “usare” i propri cittadini come tributo alle sue divinità. Si tratta di una palmare intrusione in quello che chiameremo oggi il “*domaine réservé*” o “*compétence nationale*” di uno Stato per riprendere l’espressione della Carta delle Nazioni Unite al suo articolo 2 § 7. Inoltre, la clausola del Trattato d’Imera s’ingerisce in una materia particolar-

³⁸ DE VAUX, R., *op. cit.*, 64.

³⁹ “Il Signore disse a Mosé: “Consacrami ogni primogenito, il primo parto di ogni madre tra gli Israeliti – di uomini o di animali –: esso appartiene a me”, *Esodo*, 13,1.

⁴⁰ *Esodo*, 13, 13-16.

⁴¹ BARBEYRAC, J. De, *op. cit.*, 91 [corsivo nostro].

mente sensibile dell'attività statale: il Divino. Agli occhi dell'osservatore contemporaneo, la religione forse non rivestirà una rilevanza così ampia come nel passato, ma per una civiltà come quella punico-fenicia (e per l'Antichità in genere), la dimensione religiosa era assolutamente centrale per l'organizzazione politica e sociale. Essa rappresentava senza ombra di dubbio l'architrave stessa, la *fons et origo*, della sovranità, del comando di un uomo o di un gruppo di uomini sui suoi simili e su altre associazioni umane e politiche. Possiamo quindi parlare di (principio d') umanità, allorquando uno Stato s'interessa e (im-)pone una norma (convenzionale) ad un altro Stato che miri a tutelare degli esseri umani *prescindendo dalla nazionalità* di quest'ultimi?

Si può tentare di delineare il significato del principio (d'umanità) come non solamente “[la] forma compiuta o l'ideale o lo spirito dell'uomo”⁴², ma altresì e soprattutto, nell'accezione, che ci viene fornita da KANT:

“[U]manità [*Humanität; Humanity*] significa da un lato il sentimento universale della simpatia e dall'altro la facoltà di poter comunicare intimamente ed universalmente; due proprietà che, prese insieme, costituiscono la socievolezza propria dell'umanità [*Menschenheit; Mankind*], per cui essa si differenzia dalla limitatezza propria della vita animale”⁴³.

Il binomio, che non può sfortunatamente essere reso nella lingua italiana, come in tutte le altre lingue latine, tra umanità-*Humanität* et Umanità-*Menschenheit*, salvo di usare la maiuscola e la minuscola per la prima lettera, mette in evidenza chiaramente da un lato i diritti subbiettivi, che vanno sotto questo termine onnicomprensivo (umanità-*Humanität*), e dall'altro il loro titolare, ovverossia *tutti gli esseri umani* (Umanità-*Menschenheit*). Ma si potrebbe anche aggiungere che questi diritti possono essere fatti valere *da tutti verso tutti*. Anche questo è uno degli attributi dell'umanità: *omnium erga omnes*.

Quando Grozio scrive, alla metà del XVII secolo che “... le droit de sépulture n'est pas tant rendu à l'homme, c'est-à-dire à la personne, qu'à l'humanité, c'est-à-dire à la nature humaine”⁴⁴, ci troviamo per l'appunto in

⁴² ABBAGNANO, N., *Dizionario di filosofia*, Torino 1993, 893.

⁴³ *Critica del giudizio*, Parte prima, Sezione II, § 60 [Bari 220].

⁴⁴ *Le droit de la guerre et de la paix*, (1625) trad. de PRADIER - FODERE, P. (1867), Paris, 1999, Libro II, Capitolo XIX, 2, 6 (440).

questa logica. E ciò proprio perché il diritto di sepoltura, che viene riconosciuto – aggiunge Grozio – anche ai nemici pubblici, fa parte di quelle norme che discendono dal principio d'umanità⁴⁵ (*Humanität*) e come tali sono fatte valere a tutta l'Umanità (*Menschenheit*).

Non si può non scomodare Francisco da Vitòria che, 2000 anni dopo Imera, così scrisse a proposito del diritto d'intervento per ragioni di umanità, uno dei titoli che, secondo il frate dominicano potevano *giustificare* l'invasione e l'occupazione spagnoli delle Indie occidentali:

“Il pourrait y avoir un autre titre: la tyrannie des chefs barbares eux-mêmes ou les lois tyranniques qui oppriment injustement des innocents, en permettant, par exemple, de sacrifier des hommes innocents ou même de mettre à mort des hommes non coupables pour les manger. J'affirme que, même sans l'autorisation du pape, les Espagnols peuvent empêcher les barbares [rieccoci!] de pratiquer toute coutume ou cérémonie injuste, car ils peuvent défendre les innocents d'une mort injuste. En effet, “Dieu a donné à chacun des commandements à l'égard de son prochain”. Or tous ces barbares sont notre prochain. N'importe qui peut donc les défendre contre une telle tyrannie et une telle oppression, et cela revient principalement aux princes”⁴⁶.

E continua, sorta di *ius cogens* prima della lettera:

“Que tous les barbares acceptent de telles lois et de tels sacrifices et qu'ils ne désirent que les Espagnols les en délivrent, cela n'est pas un obstacle. Car, dans ce domaine, ils ne sont pas libres au point de pouvoir se livrer à la mort, eux ou leurs enfants”⁴⁷.

⁴⁵ Nella letteratura non strettamente giuridica e di recente pubblicazione, vedasi su detto principio: GUILLEBAUD, J.-C., *Le principe d'humanité*, Parigi, 2001.

⁴⁶ *Leçon sur les indiens*, Cinquième titre, §§ 290-291 (Relectiones De Indis, 1539), tradotto dal latino, Genève, 1967, 97; corsivo nostro). Per SUAREZ (F., *De bello*, 1583-1584, Sect. 4, n. 3), invece: “... l'opinion de quelques-uns, à savoir que les souverains ont pouvoir de poursuivre les injustices sur toute la terre, est absolument erronée, confond toute hiérarchie et toute juridiction”, tradotto dal latino in DE LA BRIERE, Y., *Vitoria et Suarez. Contribution des théologiens au droit international moderne*, Parigi, 1939, 191 [corsivo nostro]. Tuttavia, SUAREZ contempla un'eccezione per la “protection de la liberté de conscience des chrétiens en pays barbare” (*De bello*, Sect. 5, n. 6).

⁴⁷ *Ibid.*, § 293, 98 [corsivo nostro].

A fortiori, se era lecito nella metà del XVI secolo, secondo il De Vittoria, intervenire *manu militari*, anche senza essere invitati, per salvare i “barbari” dall’ignominia, lo è ancor di più, 2 millenni prima, stipulare il divieto dei sacrifici umani in un trattato di pace.

Tuttavia, il De Vittoria, fedele al suo paradigma giuridico fa risalire tale titolo d’intervento alle Sacre Scritture e alla Civitas Maxima Christiana, mentre all’epoca del Trattato d’Imera nulla di tutto ciò esisteva. Non vi era, insomma, un pantheon comune e anche se, come abbiamo osservato, gli dèi potevano essere scambiati, prestati, trasportati, è difficile però affermare che la proibizione degli olocausti umani, contenuta nel trattato, sia stata giustificata da un’eventuale comunanza di divinità. Al contrario, gli storici greci inquadrano l’avvenimento come la vittoria, la conquista della (loro) civiltà sulla (altrui) barbarie. Pertanto, possiamo dire che il divieto in parola è, usando un termine anacronistico, propriamente laico: deriva da una certa concezione dell’essere umano, dell’Umanità. Sopra tutto come tale viene interpretato, e lo vedremo più tardi, dalla storiografia e la letteratura greche.

Orbene, quest’idea di (un principio d’) umanità compierà un lungo cammino. Soffermiamoci quindi rapidamente, in una prospettiva diacronica, sulla sua evoluzione. In primo luogo è opportuno precisare che quando si parla di (principio d’) umanità in diritto internazionale ci si riferisce alla protezione della dignità umana, alla tutela dell’Uomo in quanto tale e non in quanto suddito di uno Stato che si trovi sul territorio straniero. Alludo alla protezione diplomatica, meccanismo classico di implementazione della responsabilità dello Stato nel diritto internazionale per violazioni di regole relative agli stranieri. In questa fattispecie, lo Stato “fait, à vrai dire, valoir son droit propre, le droit qu’il a de faire respecter en la personne de ses ressortissants, le droit international”⁴⁸. Ordunque, la protezione che si realizza mediante questo antico istituto del diritto delle genti mira a tutelare un diritto subbiiettivo dello Stato e non dell’individuo. Al contrario, quando si parla di (principio d’) umanità si pensa alla protezione dell’essere umano in quanto tale e non, *mediatamente*, ossia in quanto suddito del proprio Stato su territorio straniero sottoposto alla competenza territoriale di un altro Stato. Questa dicotomia nella configurazione dell’individuo nell’ordinamento internazionale è stata brillantemente ed efficacemente messa in luce dal Prof. Condorelli in questi termini:

⁴⁸ Affaire des concessions Mavrommatis en Palestine (Grèce c. Grande-Bretagne), arrêt du 30 août 1924: *C.P.J.I. Recueil A* 2, 12.

“La première approche, que nous avons qualifiée de classique, est celle qui juge les individus comme devant être pris en considération par le droit international en vue de prévenir ou de résoudre les différents types de conflits de souveraineté pouvant naître entre Etats à leur propos [col meccanismo succitato della protezione diplomatica] ... L'autre approche est celle dont on a dit qu'elle a vu le jour assez récemment ... c'est l'approche visant à la protection de l'homme en tant que tel, par le biais d'une réglementation internationale appropriée, *indépendamment de tout intérêt étatique ou de tout conflit de souveraineté*”⁴⁹

Secondo questa “nouvelle vague”, come viene chiamata, della concezione dell'individuo nell'ordinamento internazionale, viene pertanto fatta astrazione di qualsiasi interesse o diritto subbiiettivo dello Stato: questi interviene al fine di tutelare l'Uomo, la sua dignità e così facendo viene salvaguardata l'umanità nel suo insieme. Storicamente, l'irruzione dei diritti umani sulla scena giuridica internazionale viene fatta risalire alla Carta delle Nazioni Unite (articolo 1, comma 3°) e alla successiva Dichiarazione universale dei diritti umani adottata dall'Assemblea generale di quest'ultima organizzazione⁵⁰. Ma se questi due strumenti internazionali, di differente natura giuridica, costituiscono l'epifania del principio d'umanità in diritto internazionale, una lunga e faticosa evoluzione sotteranea ne ha preceduto l'affioramento. Molto schematicamente potremmo rinvenire gli albori di questo processo nella messa al bando della schiavitù, avvenuta, a livello universale e sul piano del diritto internazionale generale, verso la seconda metà del secolo XIX⁵¹. Tale proibizione è ormai contenuta in una norma imperativa del diritto internazionale generale, ai sensi dell'articolo 53 della Convenzione di Vienna del 1969 sul diritto dei trattati, come è stato proclamato dalla Corte internazionale di Giustizia nel celebre *obiter dictum* del 1970:

“Une distinction essentielle doit en particulier être établie entre les obligations des Etats *envers la communauté internationale*

⁴⁹ CONDORELLI, L., *Cours de droit international public*, edizione 1994-1995, Ginevra, 103 [corsivo nostro].

⁵⁰ Risoluzione n. 217 A (III) del 3 dicembre 1948.

⁵¹ Nonostante la “déclaration d'intention” allegata all'Atto finale del Congresso di Vienna del 1815, si dovrà attendere l'Atto di Berlino del 1885 e soprattutto la Convenzione di Bruxelles del 1890, per mettere giuridicamente la parola fine a questa prassi.

dans son ensemble et celles qui naissent vis-à-vis d'un autre Etat dans le cadre de la protection diplomatique. Par leur nature même, les premières concernent tous les Etats. Vu l'importance des droits en cause, *tous les Etats peuvent être considérés comme ayant un intérêt juridique à ce que ces droits soient protégés*: les obligations dont il s'agit sont des obligations *erga omnes*. Ces obligations découlent ... dans le droit international contemporain [...] des principes et des règles concernant les droits fondamentaux de la personne humaine, y compris la protection *contre la pratique de l'esclavage* et la discrimination raciale”⁵².

Non solo, questa bipartizione del diritto internazionale avuto riguardo alla titolarità degli obblighi ma soprattutto del diritto o interesse giuridico ad agire riflette chiaramente e logicamente la dicotomia nella configurazione dell'individuo nell'ordinamento internazionale, testé descritta. La tutela dell'individuo in quanto espressione dell'idea di umanità (*Humanity*) ed in quanto membro dell'Umanità (*Mankind*) si ricollega alla “nouvelle vague” e si concretizza precisamente attraverso gli obblighi *erga omnes*. Ogni Stato gode di un vero diritto subbiettivo affinché qualsiasi individuo, a prescindere dalla sua nazionalità, ovunque si trovi, benefici della protezione riconosciutagli dal diritto internazionale. È la logica che sottende alla stipulazione del Trattato d'Imera: i Sicelioti sarebbero stati titolari di un tale diritto subbiettivo. Gli olocausti umani avrebbero cozzato contro il principio d'umanità: essi andavano pertanto vietati. Non si poteva ordunque opporre l'obbiezione della sovranità cartaginese, del “*domaine réservé*” o quant'altro, poiché questa materia doveva essere considerata d' “*international concern*”⁵³. In un'ottica

⁵² Affaire de la Barcelona Traction, Light and Power Company (Belgique c. Espagne), arrêt du 5 février 1970: *C.I.J. Recueil* 1970, §§ 33-34, 32 [corsivo nostro]. Non è affatto nostra intenzione disquisire sulla distinzione fra obblighi *erga omnes* e *norme di ius cogens*. A tal riguardo, cf. GAJA, G., “Obligations *Erga omnes*, International Crimes and *Jus cogens*: A tentative analysis of three related concepts”, in *International Crimes of States: A critical analysis of the ILC's draft article 19 on State responsibility*, Berlin, 1989, Berlino, 151-160.

⁵³ CONDORELLI, L., *Loc. cit.* Così scrisse un secolo addietro FIORE (P., *Il diritto internazionale codificato e la sua sanzione giuridica*, 4^a ed., Milano 1909, 286, articolo 612: “Nessun Stato può costringere un altro Stato ad osservare i doveri di umanità, né uno può considerare il rifiuto da parte di un altro come ingiurioso ed ostile. *Quando però il fatto da parte di uno Stato possa reputarsi in opposizione con i principii della legge morale, o*

perfettamente anacronistica, i sacrifici umani apparirebbero come dei “traitements inhumains” ed a questo titolo contrari al principio d’umanità, come lo affermerà 2 millenni e mezzo più tardi il Tribunale penale internazionale per l’ex-Iugoslavia nel caso *Celebici*⁵⁴ e poi nel successivo *Aleksovski*⁵⁵.

Il calvario del principio d’umanità che doveva condurre alla Carta delle Nazioni Unite passerà per due altre stazioni, la prima d’origine consuetudinaria, la seconda, invece, prettamente pattizia e soprattutto legata ad una ben precisa realtà storica, ovvero la protezione delle minoranze instaurata dalla Società delle Nazioni. Della prima, che è conosciuta sotto il nome di “Clause de Martens”, ne parleremo più tardi. La seconda stazione è rappresentata dalla problematica delle minoranze tra la Prima e la Seconda guerra mondiale. Pure in questo caso, si prescindeva dal vincolo di cittadinanza, anzi proprio a causa di quest’ultimo e a fronte dell’esistenza di etnie differenti sul territorio di uno Stato, vennero (im-)poste delle regole internazionali che tutelassero le minoranze. L’individuo veniva quindi protetto proprio *perché* membro di uno di questi gruppi etnici e beneficiava a tal uopo di meccanismi che gli permettevano di esigere dal *proprio Stato* il rispetto di *certi suoi diritti*. Il diritto internazionale rosicchiava così ancor di più il “*domaine réservé*” di alcuni Stati e sottraeva, per farne sua, questa materia alla sua sovranità⁵⁶. Secondo questo nuovo corpo di regole che si chiama “tutela

con quelli di umanità e della comitas gentium, ed arrechi agli altri Stati un danno reale, potrà dare un giusto motivo ad una rimostranza collettiva al fine di invitare il Governo a non pregiudicare gli *interessi comuni*” [corsivo nostro].

⁵⁴ “Un traitement inhumain est un acte ou une omission intentionnel, c’est-à-dire un acte qui, jugé objectivement, apparaît délibéré et non accidentel, et qui cause de graves souffrances mentales ou physiques ou constitue une atteinte grave à la dignité humaine. [...] Ainsi, les traitements inhumains sont des traitements intentionnellement administrés qui contreviennent au principe fondamental d’humanité; ils constituent une catégorie dans laquelle entrent toutes les autres infractions graves énumérées dans les Conventions. Par conséquent, les actes que les Conventions et les Commentaires qualifient d’inhumains, ou qui sont contraires au principe d’humanité, sont des exemples d’actes relevant de la catégorie des traitements inhumains”, Jugement *Celebici*, §§ 512, 544.

⁵⁵ Le Procureur c. Zlatko Aleksovski, décision rendue par la Chambre de première instance le 25 juin 1999, § 52.

⁵⁶ Vedasi per la costruzione a geometria variabile del “*domaine réservé*”, le acute considerazioni della Corte permanente di Giustizia internazionale: “La question de savoir si une certaine matière rentre ou ne rentre pas dans le domaine exclusif d’un Etat est une question essentiellement relative: elle dépend du développement des rapports internationaux. C’est ainsi que, dans l’état actuel du droit international, les questions de nationa-

internazionale dei diritti umani”, il vincolo di nazionalità non costituisce punto un baluardo giuridicamente efficace all'intrusione del diritto internazionale. Anzi, proprio il contrario! E se ciò è stato possibile, lo si deve agli stessi Stati, legislatori diretti ed indiretti del diritto internazionale, che hanno creato tali regole.

Tuttavia, il principio d'umanità non si limita esclusivamente all'ambito dei diritti umani⁵⁷ ma si irradia ad altri campi, alle nuove frontiere del diritto internazionale. Alludiamo segnatamente, ma non esaustivamente, alla protezione dell'ambiente nell'ordinamento internazionale, oltre che alla regolamentazione statutale ed internazionale delle biotecnologie. Rispetto al primo, il principio d'umanità costituisce senza dubbio uno dei principi cardinali ed informatori di questo nuovo corpo di regole del diritto internazionale pubblico. Per di più, il principio d'umanità, ma ne parleremo estensivamente più innanzi, impregna e pervade un'altra sezione del diritto internazionale, vale a dire quella relativa alla regolamentazione dei conflitti armati.

L'interpretazione della proibizione dei sacrifici umani – imposta nel Trattato d'Imera – come manifestazione prodromica del principio d'umanità può essere altresì suffragata dalla lettura che venne generalmente data dai Greci delle loro guerre con i nemici esterni. Difatti, nell'immaginario greco, il conflitto fra i punici e i Sicelioti aveva da sempre assunto una connotazione ideologica intesa come confronto tra la barbarie e la civiltà. In particolare sotto Dionisio I (IV secolo) “diviene motivo di propaganda” e finisce per essere riciclato a fini politici interni e diventare “motivo stesso che giustifica l'esistenza della tirannide”⁵⁸ a Siracusa. Gelone, tiranno di Siracusa, divenne, al suo ritorno, l'eroe che al pari di Temistocle ebbe a sventare la mi-

lité sont, en principe, de l'avis de la Cour, comprises dans ce domaine réservé” (Décrets de nationalité en Tunisie et au Maroc, avis consultatif du 7 février 1923: *C.P.J.I. Recueil* B 4, 24).

⁵⁷ Cf. *Affaire du Déroit de Corfou* (Royaume-Uni c. Albanie), arrêt (fond) du 9 avril 1949: *C.I.J. Recueil* 1949, 22: “Considérations élémentaires d'humanité”; *Affaire des Activités militaires et paramilitaires au Nicaragua et contre celui-ci* (Nicaragua c. Etats-Unis d'Amérique), arrêt (fond) du 27 juin 1986: *C.I.J. Recueil* 1986, §§ 215, 218; Risoluzione dell'Istituto di diritto internazionale del 28 mai 1877 [“Application du Droit des gens à la guerre de 1877 entre la Russie et la Turquie. Observations et vœux”] ove quest'ultimo “croit ne pas pouvoir clore la présente session [di Zurigo] sans élever à nouveau la voix en faveur du *droit et de l'humanité*” [corsivo nostro].

⁵⁸ COACCI POLSELLI, G., “La documentazione epigrafica punica”, *Kokalos*, vol. 28 (1982) 205.

naccia della barbarie sulla civiltà⁵⁹. La battaglia d'Imera e il Trattato di pace che ne seguì furono quindi visti, segnatamente dalla storiografia e dalla letteratura greca come la vittoria dell'Uomo sul barbaro⁶⁰. A tal scopo non si è esitato a forzare gli stessi dati materiali – storici – e a mettere in evidenza la *contemporaneità* fra la battaglia di Salamina e quella di Imera. Nell'immaginario greco, queste due vicende belliche erano l'espressione d'una stessa lotta.

Secondo Pareti, per Pindaro nella prima *Pitica*, dedicata proprio a Gelone, “i tiranni di Siracusa compaiono come i rappresentanti dei Sicelioti ... e giunge a paragonare i combattimenti di Imera e di Cuma [rispettivamente contro i Punici e gli Etruschi], con quelli di Salamina e di Platea”⁶¹. Gelone diventa in questa Ode il “figlio di Cronos” che riesce a soffocare l'urlo di battaglia cartaginese; ma anche per Eschilo (*Persiani*) Salamina e Imera rappresentano la stessa lotta⁶², anzi la continuazione di questa in Occidente⁶³. Per Pindaro questi eventi – che la storiografia greca, ma non solo quella⁶⁴, si sforzerà di rendere coevi (anzi che siano addirittura avvenuti lo stesso giorno)⁶⁵ – rappresentano il “rassemblement de la Grèce délivrée du poids de l'esclavage”⁶⁶. Diodoro non esitò affatto a affermare, riguardo alla contemporaneità⁶⁷ delle due battaglie,

⁵⁹ È bene comunque ricordare che l'idea stessa d'umanità che spinse Gelone a vietare gli olocausti umani, non gli impedì di astringere i prigionieri cartaginesi ai lavori forzati per l'erezione dei magnifici templi di Agrigento (MOSCATI, S., *op. cit.*, 137) e ancor meno, durante la battaglia di Imera “quando aveva dato l'ordine di non prendere nessun prigioniero” (DIODORO, *op. cit.*, vol. XI, § 22 (1)).

⁶⁰ A mò di esempio DIODORO parla *expressis verbis* di “barbari” riferendosi ai Cartaginesi (Libro XIV, § 72, 250).

⁶¹ PARETI, L., *op. cit.*, 113.

⁶² PARETI, L., *op. cit.*, 121; MEYER, E., *op. cit.*, 397.

⁶³ MEYER, E., *op. cit.*, 398.

⁶⁴ “[P]er un'interessante coincidenza, l'attacco persiano dall'Oriente procederà parallelo all'attacco cartaginese dall'Occidente: e la grecità avrà rifugio e difesa nell'Ellade e nella Grande Ellade e in Sicilia; e Salamina sarà pressoché contemporanea ad Imera”, MAZZARINO, S., *Fra Oriente e Occidente*, Firenze 1947, 155 [ristampa del 1989].

⁶⁵ Vedi ERODOTO, *op. cit.*, Libro VII, § 166.

⁶⁶ *Pitiche*, Ode 1°, verso 75.

⁶⁷ Risulta opportuno aggiungere che un contingente cartaginese di numero non ir-rilevante era schierato con la marina persiana durante la battaglia di Salamina (HARDEN, D., *The Phoenicians*, Londra, 1963, 69).

“come se a bella posta la divinità avesse fatto in modo che avvenissero nello stesso tempo la vittoria più bella e la sconfitta più gloriosa”⁶⁸.

Salamina e Imera, oltre che Platea e Cuma, rappresentano nell’immaginario e nella propaganda greca, la vittoria della Civiltà sulla barbarie⁶⁹. Aristotele, nondimeno, non vede nessuna finalità comune fra i due eventi pure ammettendo che fossero stati contemporanei. Lo Stagirita sostenne che la loro – controversa – simultaneità temporale insomma non significava affatto che entrambi gli eventi tendessero verso un medesimo scopo, e si rammaricò che i poeti avessero ignorato la distinzione tra simultaneità temporale e convergenza riguardo alla finalità⁷⁰.

In questa ottica deve essere interpretato il sacrificio d’Amilcare durante la battaglia d’Imera. Vale la pena di ricordare innanzi tutto che la tradizione fenicia dell’olocausto umano si fondava sul mito cananeo – dunque anteriore all’arrivo degli Ebrei in Palestina – della rinascita attraverso la prova del fuoco, conosciuto popolarmente nella leggenda posteriore dell’araba fenice (originariamente, si trattava però della nascita di un angelo, di un cherubino per l’esattezza)⁷¹. Il sacrificio di Amilcare riflette chiaramente questa tradizione e la concezione del rinnovamento-risurrezione attraverso il fuoco. Questa rinascita, questo rinnovamento – che significa anche perpetuarsi intatto e sempre giovane nei secoli – trovava il suo zenith, secondo la tradizione fenicia e quindi punica, nella festa annuale dell’*egersis*, che consisteva nell’immolazione del dio Melqart attraverso una cremazione rituale; tutto ciò presupponeva la risurrezione che si compieva con il fuoco “already known in Ugaritic myths [which] explains the fact that Melqart is also called ‘fire of heaven’”⁷². La risurrezione celebrata ogni anno del dio Melqart significa difatto la sua immortalità. Il mito greco di Prometeo non è, da questo punto di vista, nemmeno troppo dissimile. Allorquando Amilcare si lancia nella pira e ivi perisce, secondo Erodoto, non compie solamente l’atto finale nel-

⁶⁸ *Op. cit.*, vol. XI, § 24 (1).

⁶⁹ In questo ordine d’idee, si può ugualmente inquadrare il divieto della cremazione [vedi *supra*, nt. 14 et 15] come un altro aspetto della contrapposizione tra Oriente e Occidente.

⁷⁰ *Poetica*, 1459a24.

⁷¹ Cf. AUBET, M.E., *op. cit.*, 124.

⁷² AUBET, M.E., *op. cit.*, 128.

l'implorare Melqart⁷³ (il cui nome è una componente del nome di Amilcare: *Abd-Melkart*)⁷⁴, ma mira alla sua risurrezione come lo stesso dio⁷⁵. E tale risurrezione sarà celebrata, 70 anni più tardi, quando suo nipote Annibale (anche qui il nome è rivelatore giacché significa: "dono di Baal") immolerà proprio ad Imera più di 3000 prigionieri⁷⁶. E poiché la risurrezione significa la sconfitta della morte, Amilcare diventa immortale: ovvero la risurrezione perpetua o perpetualmente celebrata. Il cerchio è chiuso. Ne consegue che, nella tradizione punico-fenicia, l'olocausto umano, segnatamente quello volontario, è un attributo quasi divino e sicuramente un privilegio (!) riservato alle alte sfere della società cartaginese e ai suoi notabili e governanti. Insomma appare come l'appannaggio della classe dominante⁷⁷: uno scambio fra divinità e i membri di quest'ultima. Non dimentichiamo che Amilcare, come tutti i *re* cartaginesi è un *sufeta*, un *trait-d'union* tra il mondo terreno e il metempirico, non dissimile dal *pontifex maximus* romano.

Fermiamoci allora un istante sul sacrificio di Amilcare verso la fine delle operazioni belliche ad Imera. È bene ricordare che per tutta la durata della battaglia, il *sufeta* cartaginese non prende parte ai combattimenti né dirige i movimenti delle truppe puniche, rimane bensì all'interno del suo presidio intento a compiere con zelo riti propiziatori mediante sacrifici di animali⁷⁸. Quando ormai le forze siceliote avevano cominciato ad invadere

⁷³ Melqart è la divinità di Tiro, città della Fenicia di cui sono originari i Cartaginesi.

⁷⁴ Che significherebbe, *nomen omen*: "servitore di Melqart" (BUSOLT, G., *op. cit.*, 795).

⁷⁵ Come dirà FREEMAN (*op. cit.*, 81), profondo conoscitore del mondo fenicio e siciliano, la "storia" del sacrificio di Amilcare è "truly semitic". Ed infatti lo è! Essa mette in rilievo la concezione (medio-)orientale del combattimento in particolare e del Mondo in generale.

⁷⁶ DIODORO, *op. cit.*, vol. XIII, § 62 (4) 168: "gli uomini catturati, circa tremila, furono condotti nel luogo in cui il nonno Amilcare era stato ucciso da Gelone e lì, dopo molti tormenti, tutti furono trucidati".

⁷⁷ AUBET, M.E., *op. cit.*, 212. Che i riti sacrificali costituiscano la prerogativa esclusiva della nobiltà è un fatto attestato nella maggioranza delle civiltà antiche (cf. BOUTHOU, G., *Traité de poléologie*, Paris, 1970, 342).

⁷⁸ Come ce lo narra Diodoro (*op. cit.*, vol. XI, § 21, 29), già prima della tenzone, Amilcare si era consacrato al compimento di sacrifici di animali in onore di Poseidon, divinità più che idonea per le circostanze visto che i Cartaginesi erano appena arrivati in Sicilia via mare e poiché Poseidon-Nettuno era il dio del mare.

l'accampamento cartaginese ed appariva ineluttabile la disfatta dei punici, Amilcare, comme ce lo narra Erodoto:

“si trovava a far libazioni sulle vittime [e] si gettò nel fuoco: e così divorato dalle fiamme, sparì. Ad Amilcare, sia che sia scomparso in tal modo come narrano i Fenici, sia in qualche altro modo (come narrano i Cartaginesi e i Siracusani), essi non solo offrono sacrifici, ma hanno anche eretto monumenti in tutte le città coloniali, e uno grandissimo proprio a Cartagine”⁷⁹.

Tanto i Greci quanto l'Antico testamento paiono propugnare il divieto di sacrifici umani. Come se il principio d'umanità – termine anacronistico, certo – costituisse un limite invalicabile perfino nei rapporti colla divinità. Come se quest'ultima proibisse all'Uomo (*Menschenheit*), in virtù dell'umanità (*Humanität*), di immolare degli esseri umani (membri di questa Umanità). Come se – osiamo ancor di più – le esigenze (i diritti?) della divinità fossero circoscritti, limitati dall'umanità (*Humanität*).

Or dunque, non si può non lasciar correre l'immaginazione e a ritroso nel tempo irrompere sulla piana dell'Imera e indi, dopo il frastuono delle armi, scorgere nel trattato di pace che pose fine al conflitto, un embrione, un prodromo di questo principio d'umanità.

Però, come lo vedremo qui appresso, non ci fu solo questo; al contrario, si può immaginare tutt'altra lettura di questo trattato. Una lettura che ci piace considerare non come antitetica, ma complementare o, almeno, ugualmente valida della proibizione dei sacrifici umani consegna nel Trattato d'Imera.

3. “*Ma non solo*”: *l'olocausto umano come arma di combattimento e quindi la stipulazione del trattato come nuova regola dello ius in bello oppure come disarmo del nemico.*

In quest'ottica, la proibizione imposta dai Sicelioti ai Cartaginesi appare, piuttosto che un atto dettato dal principio d'umanità (*Humanität*), come un tentativo di porre un limite a quello che oggi chiamiamo lo *ius in bello* oppure, alternativamente, come il disarmo parziale imposto dal vincitore allo sconfitto. In altri termini, di mettere al bando l'olocausto umano come metodo di combattimento, come arma, proprio perché essa si rivelava vera-

⁷⁹ *Storie*, vol. VII, § 167.

mente efficace. Il sacrificio di esseri umani appare dunque come un'arma (o metodo di combattimento) – efficace – rivolta contro i nemici che non lo praticano. Ciò spiegherebbe il divieto – e non (o non solamente) un sedicente principio d'umanità: i sacrifici umani al fine di accattivarsi la deità divengono, agli occhi dell'osservatore contemporaneo e in gergo moderno, un'arma *non convenzionale*, alla stessa stregua delle armi chimiche o biologiche che sono, proprio a causa dei loro effetti, armi illecite secondo lo *ius in bello*, e ciò proprio in ossequio al principio d'umanità. Come è stato correttamente sostenuto:

“Ces principes [d'humanité] figurent dans divers instruments réglementant l'emploi de certaines armes. Le Protocole de Genève du 17 juin 1925 concernant la prohibition d'emploi à la guerre de gaz asphyxiants, toxiques ou similaires et de moyens bactériologiques, par exemple, interdit l'emploi de certaines armes chimiques et biologiques en cas de guerre entre deux parties contractantes. Bien qu'il concerne les hostilités conduites par les Etats parties, les interdictions fondamentales qui y sont énoncées, qui sont conformes au principe d'humanité du droit coutumier, devraient être considérées comme s'appliquant sans distinction à tous les conflits armés”⁸⁰.

Avevamo testé alluso alla “clausola di Martens”, che svolge la sua funzione nell'ambito di quella parte del diritto internazionale che chiamiamo “diritto della guerra”, come una delle manifestazioni del principio d'umanità nell'ordinamento internazionale. Essa fece la sua apparizione nel Preambolo della Dichiarazione di Saint-Petersbourg del 1868⁸¹, venne inserita nella Convenzione dell'Aja del 1898 e la ritroviamo addirittura nel Primo protocollo aggiuntivo alle Convenzioni di Ginevra del 1949:

“Dans les cas non prévus par le présent Protocole ou par d'autres accords internationaux, les personnes civiles et les com-

⁸⁰ *Rapport du Représentant du Secrétaire général, M. Francis Deng, présenté conformément à la résolution 1997/39 de la Commission des droits de l'homme, Additif, Commission des droits de l'homme (Cinquante-quatrième session, Point 9 d) de l'ordre du jour provisoire: action visant à encourager et à développer davantage le respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales et, notamment, question du programme et des méthodes de travail de la commission des droits de l'homme, exodes massifs et personnes déplacées).*

battants restent sous la sauvegarde et sous l'empire des principes du droit des gens tels qu'ils résultent des usages établis, *des principes de l'humanité* et des exigences de la conscience publique"⁸².

Siamo in piena logica umanitaria giustamente poiché la protezione che è offerta dagli strumenti pattizi e dal diritto internazionale consuetudinario è *svincolata* dal legame di nazionalità: ci si preoccupa di proteggere l'Uomo (*Menschenheit*), quale che sia la sua cittadinanza, in un contesto peculiare che è quello di un conflitto armato. Lo si protegge in virtù del principio d'umanità (*Humanität*). Tale principio – col vestito della “clausola di Martens” – mira dunque a proibire certi armi o metodi di combattimento, o almeno di attenuarne gli eccessi e come tale lo ritroviamo in svariate convenzioni internazionali relative alle armi biologiche (1992), chimiche (1993) oppure alle mine antiuomo (2000)⁸³. In quest'ottica, l'olocausto umano appare come un'“arma vietata” poiché violerebbe l'umanità dei sacrificati e ciò suffragherebbe la lettura “umanista” della clausola del Trattato d'Imera. Al tempo stesso, però, il sacrificio umano ai fini di guerra apparirebbe altresì come “arma vietata” per altre ragioni che hanno a che fare precipuamente colla partecipazione indebita del Divino negli affari bellici, oltre che – come vedremo – per la loro efficacia.

Come è stato correttamente osservato, l'invocazione della divinità e conseguentemente dell'aiuto divino, che verrà poi concesso

⁸¹ Istrumento importantissimo del diritto internazionale della guerra il cui “objet” erano i proiettili esplosivi al di sotto dei 400 grammi (che furono ivi proibiti) e il cui scopo era precisamente di mettere un freno agli “excès” derivanti dall'uso delle armi nel corso di una guerra. Sotto questo angolo, gli olocausti umani potrebbero essere delineati come un'arma che deve essere vietata perché “eccessiva”, sproporzionata nei suoi effetti [*v. Infra*], non soltanto sui combattenti, ma su qualsiasi essere umano.

⁸² Articolo primo, comma secondo del Primo protocollo aggiuntivo alle Convenzioni di Ginevra del 1949 [corsivo nostro]. La clausola di Martens si ritrova ancora nel Preambolo del Secondo Protocollo del 1977, oltre che in quello della Convenzione delle Nazioni Unite relativa alle armi convenzionali firmata a Ginevra il 10 di ottobre 1980, ove vengono evocati i “principles from humanity” (5° comma), *International Legal Materials*, vol. 19 (1980) 1524.

⁸³ “[L]a Convention renforce l'efficacité du droit international humanitaire en se présentant comme une réalisation concrète du “principe d'humanité”, Intervention du Saint-Siège a la II^{ème} assemblée des Etats parties à la Convention sur l'interdiction de l'emploi des mines antipersonnel (12 septembre 2000).

⁸⁴ LIVERANI, M., *Guerra e diplomazia nell'antico oriente: 1600-1100 a.C.*, Bari 1994, 134.

“ha una funziona giudiziaria. Dal momento che le due parti sono grosso modo equivalenti in abilità umana e in risorse tecniche, la vittoria dell’uno significa che egli era *sostenuto da un elemento addizionale che mancava all’avversario: il sostegno divino*”⁸⁴.

Nell’Antico Testamento, si narra che Mesa, re di Moab, asseragliatosi nella sua capitale e assediato dagli Israeliti, disperato dopo che il suo esercito era stato messo in rotta dai suoi nemici

“prese il figlio primogenito, che doveva regnare al suo posto, e l’offrì in olocausto sulle mura. Si scatenò una grande ira contro gli israeliti, *che si allontanarono da lui e tornarono nella loro regione*”⁸⁵.

In nota a questo brano, il curatore della *Bibbia di Gerusalemme*, precisa che

“Il sacrificio del figlio è un gesto disperato del re di Moab per riconciliarsi col proprio dio Kamos. Compiuto sul bastione, provoca il panico tra gli assediati che si sentono l’oggetto della collera divina”⁸⁶.

È veramente stupefacente tuttavia che gli Israeliti, di religione differente dai moabiti, si preoccupino della collera di una divinità straniera che, per di più, non è nient’altro, stante il principio ebreo del Dio unico, che un volgare idolo. Eppure, spaventati, se la danno a gambe. È la drammaticità dell’atto a sconcertare gli Israeliti e a spingerli alla fuga quando la loro vittoria era ormai sicura? Come lo fu per i Sicelioti che vietarono ai Cartaginesi i sacrifici umani?

Che Amilcare abbia trascorso l’intera giornata campale a compiere sacrifici propriatori giungendo perfino ad immolarsi, può chiaramente sconcertare l’osservatore moderno e comunque anche quello occidentale seppur coevo. Tuttavia, il comportamento del sufeta che tralascia la gestione pratica delle sue truppe dedicandosi invece a ingraziare le divinità è perfettamente in linea con le tradizioni fenicie e semitiche in generale. Amilcare era sì il comandante in capo delle forze puniche, ma era anche e soprattutto *basileus*

⁸⁵ 2 Re, 3, 27 [corsivo nostro].

⁸⁶ Bologna 1975, 665.

(come lo chiama Erodoto). Orbene, una delle funzioni principe di questa carica era quella di essere come il *pontifex maximus* romano, costruttore di ponti tra il terreno e il divino e mai come durante una battaglia era importante che tale ponte fosse costruito per permettere precisamente la vittoria sui nemici. Appare quindi palmare come, nella concezione fenicio-punica e più in generale semitica, l'invocazione del favore delle divinità sia una delle armi più temibili, se non l'*arma totale* degli eserciti. Proprio perché, come è stato accertamente scritto: "The God was the lord of the city and, as such, exercised his authority over the community organized around his temple"⁸⁷. Come ebbe a dire Picard:

"The astonishing strength of the Punic city was certainly founded on the religious faith that motivated most of its citizens, which was considered by most other people as a cruel fanaticism. In fact the Carthaginians had in common with most Semitic peoples a feeling for the transcendency of divinity which is lacking among Indo-Europeans"⁸⁸.

Or dunque, nella tradizione semitica in generale e in quelle fenicio-punica in particolare, il ricorso, come arma bellica, alla divinità mediante i sacrifici di esseri viventi e, per quel che ci riguarda, di umani era per così dire una costante. Ritornando alle vicende che si possono ricollegare alla sconfitta di Imera, devesi ricordare l'olocausto celebrato da Annibale nel 409 proprio ad Imera in rimembranza del sacrificio di suo nonno, Amilcare. Ma questo non è il solo esempio che si può rinvenire nella prassi punico. Limitandosi unicamente alle vicende belliche tra sicelioti e punici tre altri eventi particolarmente eloquenti e pregnanti di simbologia devono essere qui menzionati.

Il primo risale al 396 a.C. proprio quando il generale punico Imilcone assediava Siracusa, l'eterna rivale di Cartagine. Dall'ineffabile *Biblioteca storica* di Diodoro, così ci viene raccontato l'efferato e blasfemo comportamento dei Cartaginesi:

"Imilcone occupò il sobborgo di Acradina e spogliò i templi di Demetra e di Core: per questo, fu subito colpito da una puni-

⁸⁷ AUBET, M.E., *op. cit.*, 125.

⁸⁸ PICARD, Ch., "Carthage from the battle at Himera to Agathocles' invasion (480-308 B.C.), *Cambridge Ancient History*, 2^a ed., vol. VI, 370 [corsivo nostro]. Parimenti: BUSHOLT, G., *op. cit.*, 794, nt. 4.

zione adeguata all'empietà commessa nei confronti del divino. Subito, infatti, la situazione prese di giorno in giorno a peggiorare e, poiché Dionisio aveva il coraggio di affrontare scaramucce, accadeva che i Siracusani prevalessero⁸⁹.

La guerra si risolvette a favore dei Sicelioti e i Cartaginesi non esitarono ad attribuire la loro sconfitta alla profanazione e alla distruzione dei templi di Demetra e di Core. Difatti, ci informa sempre Diodoro, i Cartaginesi:

“poiché non avevano accolto fra i loro culti né quello di Core né quello di Demetra, designarono loro sacerdoti i più insigni fra i cittadini: con la massima solennità innalzarono statue in onore delle dee e celebravano i sacrifici secondo i costumi greci; scelsero [addirittura!] i Greci più ragguardevoli e li incaricarono del culto delle dee⁹⁰.

I Cartaginesi, abbastanza duttili in materia religiosa, si servirono delle divinità straniere come si usa una tecnologia bellica straniera: la si importa e la si fa propria! In stato di necessità tutto ciò è possibile e non costituiva un fatto eccezionale, difatti come è stato rilevato:

“Come gli dèi stranieri possono venire “evocati” prima della battaglia per fargli abbandonare il loro paese e facilitare la nostra vittoria, e come gli dèi stranieri possono essere “deportati” dalle città conquistate, così essi possono essere anche “prestati” in caso di necessità⁹¹.

Un altro fatto analogo che pone in rilievo la religione e i sacrifici umani cultuali come arma o metodo di combattimento è di circa un secolo posteriore e vede sempre i Cartaginesi alle prese con una supposta manchevolezza nei riguardi delle loro (stavolta) divinità. Le truppe cartaginesi avevano subito una pesante sconfitta in terra libica ad opera di Agatocle, tiranno di Siracusa. Questi cinse d'assedio la stessa Cartagine, i cui abitanti e gli stessi governanti furono presi dal panico. Come ci racconta sempre il nostro

⁸⁹ *Op. cit.*, Libro XIV, § 63, 245.

⁹⁰ *Ibid.*, Libro XIV, § 77, 253.

⁹¹ LIVERANI, M., *op. cit.*, 207.

Diodoro, e non si può fare a meno di riprodurre un lungo brano particolarmente eloquente:

“... i Cartaginesi, ritenendo che la sciagura fosse venuta loro dagli dèi, si rivolsero alla divinità con ogni forma di supplica; e poiché credevano che fosse adirato con loro soprattutto Eracle [leggasi nel pantheon fenicio-punico: Melqart] venerato dai coloni, inviarono a Tiro un'ingente somma di denaro e non poche fra le più preziose offerte votive. Essendo quella la loro città madre, nei tempi precedenti avevano avuto la consuetudine di mandare al dio una decima parte di tutti i proventi; in seguito però, quando si furono appropriati di grandi ricchezze e percepivano entrate più cospicue, gli invii erano sempre di magra consistenza e la *divinità veniva trascurata. Ma questa sciagura li fece pentire: ora tutti gli dèi di Tiro tornavano alla loro memoria! Spedirono perfino i tempetti d'oro dei santuari con le rispettive immagini per la supplica*, pensando di poter meglio placare l'ira del dio spedendo le offerte votive per l'implorazione. Un'altra causa la individuavano nell'avversione di Crono [leggasi, nel pantheon fenicio-punico, *Baal-Hammon*] verso di loro: nei tempi precedenti sacrificavano a questo dio i loro figli minori; in seguito, invece, comperavano bambini di nascosto e, dopo averli allevati, li mandavano al sacrificio. Un'inchiesta [!] accerto che alcuni dei sacrificati erano figli suppositi. Avuta cognizione di tutto ciò, e vedendo il nemico accampato davanti alle mura, erano in preda al *timore religioso*, come coloro che avevano cancellato le onoranze agli dèi già tributate dagli avi. Ansiosi di riparare all'inadempienza, *scelsero duecento bambini della migliore nobiltà e li sacrificarono pubblicamente; altri che erano in stato d'infamia fecero dono di sé spontaneamente in numero non inferiore a trecento*”⁹².

Comunque, questo olocausto di massa, comprendente anche gli interessi moratori e sicuramente dettato da una sincerità d'animo, sortì il suo effetto poiché i Cartaginesi pur non riportando la vittoria contro Agatocle⁹³,

⁹² *Op. cit.*, Libro XIV, § 14, 299-300 [corsivo nostro].

⁹³ I punici pervennero a respingere gli assediati, che avevano nondimeno occupato l'intera Libia cartaginese, ma dovettero cedere tutti i loro possedimenti nella Sicilia occidentale, ad eccezione di Mozia.

riuscirono a limitare i danni soprattutto nel successivo trattato di pace⁹⁴. Bisognava ricaricare l'arma, insomma⁹⁵!

La terza vicenda ci riporta sul suolo siculo ove erano di nuovo sbarcati i Cartaginesi chiamati in aiuto dai Segestani in guerra contro i Selinuntini. Annibale, approdato in Sicilia nella primavera, dopo aver espiato [vedasi *supra*] l'immolazione del nonno Amilcare ad Imera puntò assieme all'altro generale Imilcone, verso Akragas, allora la città forse più ricca della Sicilia. Durante l'assedio, i Sicelioti bruciarono le torri di legno puniche e Annibale per costruirne delle nuove, stavolta di pietra, diede l'ordine ai soldati

“di demolire i monumenti sepolcrali e di erigere lì dei terrapieni fino all'altezza delle mura ... Ma un vasto timore religioso s'abbatté sull'esercito. Successe infatti che la tomba di Terone [tiranno di Akragas], monumento di straordinaria grandezza fu percossa da un fulmine ... [B]en presto anche una peste s'abbatté sull'esercito: molti morivano e non pochi incorrevano in tormenti e sofferenze terribili. Morì anche il comandante in capo Annibale. E alcuni soldati di servizio alla guardia notturna riferivano dell'apparizione di spettri. Imilcone, vedendo che il timore religioso aveva preso le masse, interruppe per prima cosa la demolizione dei sepolcri, e poi celebrò suppliche agli dèi secondo l'uso del suo paese, *immolando [illico] un fanciullo a Crono e gettando in mare, per Poseidon, gran numero di vittime sacre*”⁹⁶.

E ancora una volta i punici ritornarono nelle grazie dei loro dèi, imperciocché conseguirono, dopo 8 mesi di strenuo assedio, l'espugnazione della città.

L'olocausto umano, alla luce di queste tre vicende riferentesi fra l'altro esclusivamente al conflitto tra Sicelioti e Cartaginesi, appare come un'arma efficace, *temibilissima*, perfettamente funzionante o almeno come tale appariva agli occhi dei nemici oltre che a quelli dei Cartaginesi stessi che difatti non esitarono a servirsene.

E ritornando al sacrificio di Amilcare non si può non immaginare una lettura differente, in sintonia con quanto appena osservato. Ossia che esso fu

⁹⁴ Cf. BARBEYRAC, J. DE, *op. cit.*, 91.

⁹⁵ “Il existe confusément dans ce cas l'idée d'un échange avec les dieux ...”, BOUTHOU, G., *op. cit.*, 342 [corsivo nostro].

⁹⁶ DIODORO, *op. cit.*, Libro XIV, § 86, 184 [corsivo nostro].

inteso dal comandante cartaginese come l'*arma finale*, l'*arma totale* per implorare la rivincita agli dèi. Proprio attraverso la sua immolazione, egli risusciterà e si farà vendetta: sarà difatti suo nipote Annibale a ringraziare *Melqart*, mediante un nuovo olocausto di prigionieri sicelioti (una sorta di macabro *ex-voto*)⁹⁷. Si può quindi configurare il sacrificio di Amilcare come il caricamento dell'*arma totale* che verrà poi utilizzata da Annibale vittorioso proprio ad Imera. Vale la pena anche di osservare, *en passant*, come Oriente e Occidente si scontrino anche per quanto riguarda la maniera completamente differente di fare la guerra. Amilcare, durante tutta la battaglia, non prende parte alle operazioni militari, né dà delle direttive bensì compie instancabilmente sacrifici propiziatori. Al contempo, Gelone di Siracusa combatte in prima fila e dà ordini; in quanto autostratega è il comandante in capo delle forze sicelioti; è fra i primi, secondo Erodoto, a penetrare nell'accampamento cartaginese. Questi diversi atteggiamenti nel corso della battaglia d'Imera – oltre agli altri esempi testé menzionati – ci fanno proprio pensare che l'olocausto in generale e quello umano in particolare sono veramente considerati dai punici come l'*arma totale* che bisognava ... caricare. Tutt'altra appare la concezione della guerra presso i Sicelioti (e i Greci in generale): le divinità, certo (vedi l'Illiade), ma innanzi tutto e soprattutto il valore umano, l'ingegno e il coraggio. Insomma, qualità terrene e non iperuraniche, e forzando (caricaturando?) ancor di più questa contrapposizione: la contrapposizione tra il "razionale" e il "magico".

Per la verità, i punici non erano e non saranno gli unici ad avvalersi di comportamenti che implicassero il sacrificio ai propri militi. Gli antichi romani contemplavano il sacrificio estremo nella figura di certi soldati i quali, come dei "volontari della morte" si lanciavano contro il nemico all'inizio della battaglia creando lo scompiglio nelle fila avversarie. Anche gli "assassini" del "Vegliardo della montagna" (a partire dall'inizio del XI secolo) effettuavano delle micidiali e *necessariamente* mortali azioni terroristiche per eliminare i capi nemici⁹⁸. Basti pensare ancora, in un passato molto meno re-

⁹⁷ Non si può allora non pensare – certo con una buona dose d'immaginazione – al sacrificio all'*Eneide* e al sacrificio di Didone: "Morirò invendicata, ma voglio morire, gridò, così voglio scendere all'ombra. Beva con gli occhi dal mare questo fuoco il crudele Dardano, *maledizione la morte mia con sé porti*" (Libro quarto, 659-662). L'anatema scagliato dall'innamorata regina ai discendenti del troiano Enea non riuscire, seppur per poco, nella sua realizzazione.

⁹⁸ Leggasi a tal proposito il romanzo storico *Alamut* (1938) di Vladimir Bartol.

moto, ai *Kamikaze* giapponesi che fra l'altro si raccoglievano in preghiera nei santuari scintoisti prima delle loro azioni. In entrambi i casi questi "volontari della morte" conseguivano concretamente un certo risultato sul campo di battaglia. Di contro, l'auto-immolazione di Amilcare esorbita da questo schema – almeno in apparenza – poiché non s'inserisce in un registro strettamente bellico, ma piuttosto lo trascende. Tuttavia, come abbiamo visto, nell'ottica punica della condotta bellica questo sottile distinguo non ha luogo d'esistere: difatti compiere sacrifici umani prima e durante la battaglia costituisce a tutti gli effetti un atto *di e per* la guerra. Il sacrificio umano è veramente un'arma di guerra e pertanto il suo compimento pone in essere tecnicamente un comportamento destinato a sostenere lo sforzo bellico.

I Sicelioti furono quindi spinti a tale divieto (anche) per ragioni molto più pragmatiche che un utopistico principio d'umanità. Ci si deve comunque domandare come mai quest'arma venisse considerata talmente efficace da esigerne l'abbandono? Si possono ipotizzare svariate spiegazioni, non necessariamente esclusive fra di loro, anzi.

In primo luogo, il sacrificio umano di propri cittadini – e perfino dei propri combattenti se non del capo stesso – appare come un gesto disperato, l'atto estremo, l'annientamento stesso del nemico e con questo l'annientamento dell'Umanità (nella doppia accezione di *Humanität*, ma anche di *Menschlichkeit*). Sotto questo punto di vista, l'auto-immolazione persegue lo scopo di incutere il panico⁹⁹ tra gli avversari costringendoli a battere in ritirata. La vicenda succitata del re Mesa che sacrifica suo figlio e delfino al trono, s'iscrive chiaramente in questa ipotesi. *Mutatis mutandis* (poiché non c'è veramente comune misura), si può pensare alle sirene ululanti installate sotto il muso degli *Stukas* tedeschi durante la Seconda guerra mondiale. Oppure ancora, agli uomini orso o uomini lupo in certe epoche e in certi ambiti culturali come il celtico, il germanico e che i latini conoscevano bene dandogli l'appellazione di *furor*¹⁰⁰. Si trattava di guerrieri i quali, dopo un rito iniziatico cadevano in *trance* e, vestiti (cammuffati, immedesimati) da lupi o da cani (*cynocephal*), entravano nella pugna "quando la situazione si [faceva] disperata"¹⁰¹. L'Antichità aborrisce da quel tipo di guerra che Clausewitz chia-

⁹⁹ "... glacier de terreur l'adversaire, jusqu'à lui faire perdre toute combativité", BOUTHOU, G., *op. cit.*, 168.

¹⁰⁰ CARDINI, F., *Quell'antica festa crudele*, Milano 1997, 383.

¹⁰¹ CARDINI, F., *loc. cit.* Il quale aggiunge che: "... il carattere iniziatico [di queste cerimonie] richiama al sistema *magico* con il quale si otteneva una sorta di trasfor-

merà “Vernichtungsschlacht”¹⁰², ossia guerra d’annientamento grazie alla quale il nemico doveva essere fatto fuori *sic et simpliciter!* A tal fine ogni mezzo era lecito, anche quello di incutere il terrore fra le fila del nemico. Vale la pena di osservare che la nozione – extragiuridica – di guerra d’annientamento ricopre da una parte l’illimitatezza degli strumenti a disposizione degli avversari (ciò che ... annienterebbe qualsiasi forma di diritto della guerra, segnatamente quella parte denominata “Droit de La Haye”), dall’altra la finalità stessa della guerra – a prescindere dunque dalle armi utilizzate – ossia l’eliminazione dell’avversario. Nella fattispecie, la proibizione dei sacrifici umani contenuta nel Trattato d’Imera s’inserisce nella prima dimensione della guerra d’annientamento ovvero della guerra “totale”¹⁰³.

In secondo luogo, l’olocausto umano può essere delineato come un’arma illegittima, poiché vietata dalle regole – che esistevano di certo all’epoca – relative al comportamento dei belligeranti: una sorta di *ius in bello* prima della lettera. Da questo punto di vista, l’arma del sacrificio umano risulterebbe *disproporzionata* avuto riguardo allo scopo da raggiungere ovvero essa infrangerebbe un codice di guerra in virtù del quale le battaglie militari sarebbe per così dire ordinate, circoscritte nel tempo, nello spazio e nei metodi di combattimento. L’olocausto umano pone in essere un comportamento sleale e per la sua *abnormità* viola le regole che disciplinano la guerra¹⁰⁴.

mazione in belva, collegata a un sistema di credenze relative *all’acquisizione rituale dell’invulnerabilità*” [corsivo nostro]. Ancora insino alla fine del secolo XIX l’Impero ottomano era solito impiegare delle truppe composte per lo più da Circassi, Curdi e altre etnie a lui sottomesse in azioni belliche che erano spesso e volentieri non conformi alle regole elementari del diritto della guerra (furono difatti qualificate di “hordes sauvages ... absolument incapables de se conduire comme des êtres humains et raisonnables”, vedasi la risoluzione dell’Istituto di diritto internazionale, *supra*, nt. 57).

¹⁰² CLAUSEWITZ, K. Von, *L’arte della guerra* (1832-1834), trad. dal tedesco, 1988, Libro ottavo, § 2 e 4.

¹⁰³ “Le terme “guerre totale” se réfère le plus souvent à l’absence de limitation dans les moyens utilisés ...”, *Dictionnaire de la terminologie de droit international public*, sous la direction de Jean Salmon, Bruxelles, 2001, 542.

¹⁰⁴ Cf.: LIVERANI, M., *op. cit.*, 140-141. “Le principe d’humanité et le concept de proportionnalité imposent des limites à la guerre, la *Déclaration de Saint-Petersbourg* reconnaissant dès 1868 que “le seul but légitime que les Etats doivent se proposer durant la guerre est l’affaiblissement des forces militaires de l’ennemi”, *Rapport final établi par Mme Fatma Zohra Ksentini (Rapporteur spécial)* et présenté à la sous-commission des droits de l’homme (Examen des faits nouveaux intervenus dans les domaines dont la sous-commission s’est déjà occupée: droits de l’homme et environnement), E/CN.4/Sub.2/1994/9 (6 juillet 1994), § 96 [corsivo nostro].

In terzo luogo, il sacrificio umano può essere considerato come un'indebita intrusione del Divino nelle cose terrene e, dunque, contrario ad una concezione della guerra come fatto squisitamente *umano*. Soprattutto quando si chiamano in causa non le proprie divinità – poiché si ricadrebbe in tal caso in una specie di *domaine réservé* dello Stato – ma quando s'invocano¹⁰⁵ e si compiono sacrifici alle altrui divinità come nel caso succitato delle divinità Demetra e Coré¹⁰⁶. Viene allora in mente, e mi rendo conto che ciò può apparire alquanto anacronista, di tirare in ballo il concetto oggidì abbastanza famoso della guerra asimmetrica, che useremo a mò di occhiali kantiani alfine di analizzare un fenomeno che risale a 2500 anni addietro, con tutti i rischi che ciò però può comportare.

L'accezione largamente diffusa della nozione di “guerra asimmetrica” copre al tempo stesso due dimensioni distinte e separate. Una prima, che potremmo qualificare di *ratione personae*, mette l'accento sulla disegualianza a livello delle parti in conflitto, come per esempio uno Stato e un attore sub-statale (insorti, terroristi, ecc.); l'altra dimensione riguarda non la qualità degli avversari, bensì i mezzi ai quali quest'ultimi fanno ricorso durante il conflitto. Questa seconda dimensione, la sola che qui ci interessa e che potremmo qualificare di *ratione materiae*, enuclea un confronto fra due avversari diseguali tanto per i mezzi impiegati *che* per la maniera come vengono usati. L'*assimetria* risiede proprio in quest'aspetto del conflitto armato. Non solamente gli antagonisti in campo *non* combattono con le stesse regole (*ius in bello*), ma per di più – e di conseguenza – *non* lo fanno con gli stessi strumenti. V'è difatti una relazione pedissequa fra le regole del combattimento e i mezzi con i quali questo si esplica. Per esempio, l'arma nucleare, dopo il suo primo impiego da parte degli Stati Uniti contro il Giappone nel 1945, sarà giustamente considerata dalla dottrina militare e giuridica posteriore come un' “arma non convenzionale”, nel doppio senso che questo aggettivo ricopre! Nuove norme internazionali riguardo a quest'arma furono (di natura “convenzionale” ...) poste dagli Stati per vietarne o quanto meno limitarne l'uso¹⁰⁷. Si può addirittura immaginare, a titolo meramente esemplificativo, una guerra *senza regole*, oppure di un conflitto durante il quale uno (o en-

¹⁰⁵ Per alcuni esempi, cf. LIVERANI, M., *op. cit.*, 137-139.

¹⁰⁶ Cf. *supra*, 17.

¹⁰⁷ Tutt'altro sarebbe lo stato del diritto internazionale consuetudinario in materia (cf. *Licéité de l'utilisation des armes nucléaires, avis consultatif du 8 juillet 1996: C.I.J. Recueil*, 1996, §§ 64-73).

trambi) degli attori violerebbero delle norme di *ius cogens*. Nel corso di un conflitto asimmetrico, l'attore tecnicamente più debole ricorre a degli strumenti di combattimento eterodossi che mal si conciliano con le regole vigenti del diritto della guerra, pur di conseguire delle vittorie contro l'avversario. Tale è la strategia dei gruppi terroristici attualmente, i quali tecnicamente e di numero inferiore rispetto ai supposti avversari, ricorrono a mezzi del tutto "eterodossi" che si rivelano (quindi) in ispregio alle regole del diritto internazionale, segnatamente, ma non esclusivamente, di quelle relative alla guerra¹⁰⁸. Se lo fanno è perché tale comportamento per quanto possa essere (e lo è!) deprecabile, garantisce una certa efficacia:

“De tels assauts peuvent chercher à exploiter les peurs et les croyances de la population à ébranler son appui politique à son gouvernement légitime ou à ses actions [...] Les opérations asymétriques exécutées *en dehors des normes de guerre acceptées et de la loi des conflits armés* imposeront des sérieux dilemmes éthiques aux Etats occidentaux ...”¹⁰⁹

Giustamente, la minaccia di usare un'arma *non-convenzionale* oppure di usare qualsiasi altra cosa (il Divino ovvero le Entità iperuraniche) in maniera *non-convenzionale* (sempre nella doppia accezione) pone dei serissimi problemi etici e dunque giuridici, di regolamentazione internazionale.

Ritornando agli eventi ben più calmi (oramai) del conflitto punico-siceliota, si può configurare *mutatis mutandis* l'olocausto umano come una vera arma *non-convenzionale*, sorta di arma nucleare *ante litteram*. Impo-

¹⁰⁸ Questa strategia può essere perseguita, come abbiamo visto, non solamente da attori sub-statali, ma anche da Stati militarmente più deboli e chiaramente senza scrupoli di sorta, che speculano su questa minaccia per ottenere delle concessioni su altri tavoli (come per esempio attualmente la Corea del Nord). Quest'aspetto della minaccia *non-convenzionale* non è sfuggito alla NATO: “La seule façon, pour une puissance de moindre envergure, d'affronter ou de parer l'attaque d'une force dotée d'une supériorité technologique est de se procurer des ADM (en particulier des armes nucléaires ...)”, Rapporto di Pierre Lelouche (“La crise irakienne et son impact sur l'alliance”) presentato alla Commissione di difesa e di sicurezza della NATO, citato nel Rapporto del Presidente della “Délégation du Parlement européen pour les relations avec l'Assemblée parlementaire de l'OTAN” (session du printemps de l'AP de l'OTAN, Prague, 24-28 mai 2003), CR493346FR.doc (24 juin 2003; AFET/NG/jl, § 2, 3).

¹⁰⁹ LA CARTE, D.A., “La guerre asymétrique et l'utilisation des forces spéciales dans l'application des lois en Amérique du Nord”, *Revue militaire canadienne*, Hiver 2001-2002, 25 [corsivo nostro].

nendo ai Cartaginesi il divieto di compiere sacrifici umani – a fini bellici – i Sicelioti miravano pertanto a togliere ai primi la loro *arma totale*, realizzando così il loro *disarmo* parziale. Difatti, si può configurare il Trattato d'Imera non (solamente) come un tentativo di porre una nuova regola del diritto della guerra, ma (anche) come l'imposizione del *disarmo* allo sconfitto¹¹⁰. Questo disarmo viene ingiunto allo sconfitto perché l'arma in parola, a prescindere dal suo carattere lecito o no, rappresenta per la sua incontestabile efficacia una seria minaccia per il vincitore. La proibizione dei sacrifici umani apparirebbe allora in questa prospettiva non come una limitazione al diritto della guerra, bensì come la sanzione intimata al vinto risultante nel suo disarmo parziale. Lo sconfitto veniva così privato delle sue armi migliori e s'impegnava quindi a non farvi più ricorso¹¹¹. Rievocando l'olocausto da parte di Mesa, re dei Moabiti, del proprio figlio e delfino, non si può non pensare al sacrificio umano come l'arma da impiegare “lorsque [la] survie [de l'Etat] est en cause”, per riprendere i termini di uno dei paragrafi più controversi nella giurisprudenza della Corte internazionale di Giustizia¹¹².

In epilogo al presente scritto, vorrei concludere con l'osservazione che Oriente e Occidente finiscono per incontrarsi in Sicilia, “centro prodigioso cui convergono tanti raggi della storia del mondo”¹¹³. Al centro del Mediterraneo, di cui è la “chiave”¹¹⁴ due differenti concezioni del Mondo, due *Weltanschauungen*, provenienti entrambe dal versante orientale di questo mare si scontrano; possiamo osservare quasi *in vitro*, ma terribilmente vera ed avvenuta, questa contrapposizione. Due cosmogonie che si riflettono, come abbiamo molto modestamente tentato di mettere succintamente in luce, in questo momento così primordiale nella Storia rappresentato dall'olocausto umano.

Firenze

G. DISTEFANO

¹¹⁰ “Il arrive assez fréquemment qu'un vainqueur attribuant sa victoire à une arme, interdise aux vaincus de s'en servir ou de la fabriquer”, BOUTHOU, G., *op. cit.*, 150. Nel nostro caso, la situazione è leggermente differente: i Sicelioti sono consapevoli dell'efficacia dell'arma dello sconfitto e ne vietano l'uso.

¹¹¹ Sull'efficacia di tale arma non v'è l'ombra di dubbio, come affermò in un ben altro contesto storico-religioso, Ibn-Khaldun: “... aucune des causes visibles ne peut contrebalancer les causes cachées, telles que les ruses de guerre, les trahisons et les terreaux paniques, qui arrivent par la volonté de Dieu”, *Muqaddimah*, 90 ... [corsivo nostro].

¹¹² Licéité de l'utilisation des armes nucléaires ..., *op. cit.*, § 96.

¹¹³ GOETHE, W., *Viaggio in Italia* (1816), trad. dal tedesco, Milano 1993, 247.

¹¹⁴ BRAUDEL, F., *Les mémoires de la Méditerranée*, 1998, 453.