
L'Antropocene e le sue manifestazioni sempre più evidenti (cambiamenti climatici, disastri ambientali, perdita di biodiversità, zoonosi, ecc.), sfidano al contempo sia l'antropologia sia il diritto. Rappresentano, infatti, un terreno comune di dialogo percepito come necessario da molti antropologi impegnati in terreni di ricerca dove vigono criteri di sovranità eco-territoriali alternativi, e spesso tormentati da conflitti e disequilibri socio-ecologici destinati a riflettersi sui contesti urbani e sulle nostre vite. Nei tribunali, insieme a tali conflitti, approda lo scontro tra differenti forme e ideologie di relazioni fra umani-non umani spesso poco conciliabili nell'ambito del diritto euro-americano. Questo volume propone un primo confronto italiano tra antropologi, giuristi e linguisti per ragionare su possibili vie d'uscita dalle strettoie del diritto antropo-centrato, riflettendo sulle forme e sulle pratiche di sovranità responsabili e sostenibili dei popoli nativi, nell'urgenza di immaginare paradigmi alternativi a quelli predatori all'origine della crisi socio-ambientale planetaria.

FLAVIA G. CUTURI è professore ordinario di Antropologia Culturale presso il Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dell'Università di Napoli "L'Orientale". Da lungo tempo è impegnata in ricerche sul terreno con gli ikoots di San Mateo del Mar (Oaxaca, Messico), sui temi delle responsabilità socio-politiche individuali e collettive nelle relazioni tra umani e non-umani, e del rapporto tra conoscenze e creatività in un'ottica di genere. Nell'ambito del progetto PRIN "Ecofrizioni dell'antropocene" ha dato il via a ricerche tra gli shuar (Morona-Santiago) dell'Ecuador.

La Natura come soggetto di diritti

ed it

02

a cura di FLAVIA G. CUTURI

Ecofrizioni dell'antropocene

02

La Natura come soggetto di diritti

Prospettive antropologiche e giuridiche a confronto

a cura di FLAVIA G. CUTURI

ISBN 978-88-97826-78-1



9 788897 826781 >

€ 25,00

www.edipress.it

ed it editpress



La collana Ecofrizioni dell'Antropocene nasce dall'interesse a mettere insieme esperienze e territori diversi tra loro per riflettere intorno a categorie comuni: antropocene, frizioni, patrimonializzazione, conflitti ambientali, transizione ecologica e industriale. Lo scopo è rilanciare una prospettiva antropologica che tenga congiunte le analisi etnografiche intimamente legate ai territori con i processi storici, geografici ed economico-politici di vasta scala che convergono sotto il paradigma neoliberista. La collana si apre anche al contributo dell'antropologia visuale, che ne garantisce la traduzione e diffusione in ambiti non strettamente accademici.

DIRETTORI: Mara Benadusi, Flavia G. Cuturi, Franco Lai, Berardino Palumbo, Francesco Zanotelli, Filippo Zerilli.

COMITATO SCIENTIFICO: Francesco Bachis, Domenico Branca, Donatella Carboni, Tatiana M.A. Cossu, Irene Falconieri, Martina Giuffré, Maurizio Gnerre, Alessandro Lutri, Marzia Mauriello, Carlo Maxia, Claudia Ortu, Patrizia Panarello, Douglas Mark Ponton, Andrea F. Ravenda, Maria Olivella Rizza, Luca Ruggiero, Cristiano Tallè, Felice Tiragallo

La Natura come soggetto di diritti

Prospettive antropologiche e giuridiche a confronto

a cura di FLAVIA G. CUTURI

Volume realizzato dall'Unità operativa locale del PRIN 2015 *Ecofrizioni dell'Antropocene. Antropologia della sostenibilità e patrimonializzazione nei processi di riconversione industriale*, con il contributo finanziario del Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", e dai fondi dell'Unità nazionale coordinata dal Prof. Berardino Palumbo dell'Università degli Studi di Messina - Codice 20155TYKCM, Ministero dell'Università e della Ricerca.



Università degli studi di Napoli
"L'Orientale"

 Ecofrizioni
dell'antropocene

Proprietà letteraria riservata
© 2020 editpress, Firenze
Via Lorenzo Viani, 74
50142 Firenze - Italy
www.editpress.it
info@editpress.it
Printed in Italy

La Natura come soggetto di diritti /
a cura di Flavia G. Cuturi. -
Firenze : editpress, 2020. -
548 p. ; 21 cm
(Ecofrizioni dell'antropocene ; 2.)
ISBN 978-88-97826-78-1
e-ISBN (Open Access) 978-88-97826-95-8
Permalink formato digitale:
<digital.casalini.it/9788897826781>

Sommario

Riflessioni introduttive

- 9 La Natura: soggetto controverso ma oggetto conteso
Flavia G. Cuturi
- 33 Prove di dialogo su natura, nativi e soggettività giuridica
fra antropologia, linguistica e diritto: un'introduzione
ragionata (da un antropologo)
Cristiano Tallè
- Etno-linguisti, Giuristi ed Antropologi*
- 61 “La natura è soggetto di diritti”: intraducibilità e
riflessività di una proposizione
Maurizio Gnerre
- 107 Diritti della natura e “forme di governo”
Michele Carducci
- 131 I diritti della natura. Dal dibattito giuridico-politico in
America Latina alle concezioni sulla natura delle
popolazioni indigene
Antonino Colajanni
- 159 L'ambiente nella prospettiva giuridica
Fabrizio Fracchia
- 187 Brevi note sull'ambiente: tra vecchi problemi e nuove
questioni
Francesco Zammartino

Animali e piante sono soggetti di diritti?

- 207 La questione animale e il diritto
Roberta Montinaro
- 219 Al di là della svolta botanica. Continuità tra pratiche di
vita e di pensiero scientifici e nativi
Flavia G. Cuturi

Diritti nativi ed ontologie (giuridiche)

- 289 Le rivendicazioni territoriali dei nativi: diritti alle terre o
diritti delle terre? Progetti per il futuro del Pianeta
Cristiano Tallè
- 319 Pratiche guaraní di gestione e tutela ambientale. L'esperienza
della Capitanía guaraní Charagua Norte (Chaco, Bolivia)
Francesca Scionti
- 359 “Kuleana tra diritti della Natura e responsabilità”:
un'introduzione all'ontologia giuridica nativa hawaiana
Emanuela Borgnino
- 385 Antropocen(trich)e visioni dell'interazione tra uomo e natura.
Spunti dalle ontologie giuridiche indigene dell'Oceania
Gaia Cottino

Minerali conflittuali, atmosfere perturbanti e acque depredate

- 415 Il legame tra conflitti armati e minerali pregiati: recenti
strumenti internazionali di contrasto
Valentina Grado
- 429 Soggetti atmosferici nella crisi climatica
Mauro Van Aken
- 461 Diritto all'acqua e *water grabbing*: principi e norme di
diritto internazionale applicabili
Marianna Pace
- 493 Riferimenti bibliografici
- 541 Note sugli autori

Riflessioni introduttive

La Natura: soggetto controverso ma oggetto conteso

Flavia G. Cuturi

Esistono infiniti scenari dell'azione umana sulla Natura, compresi in un arco di possibilità scalari, tra sostenibili e non sostenibili. Nel recente passato non si è prestata ad essi un'attenzione tanto diffusa come nell'attualità. L'alterazione delle caratteristiche e dei processi della Terra causati dall'azione umana, ormai percepibile da qualsiasi abitante di questo pianeta attraverso il cambiamento climatico, ha alzato la soglia della consapevolezza della responsabilità delle azioni di ciascuno, così come ha aumentato la massa di informazioni concentrate su disastri e catastrofi innescate dall'operato umano. Basti pensare a quanto una parola come Antropocene¹ nata in un ambito di ricerca interdisciplinare, proposta da Paul Crutzen e Eugene Stoermer nel 2000, sia diventata di moda (Leonardo, Barbero, 2017) ed entrata nel linguaggio comune, per capire quanto il problema della crisi planetaria sia urgente e percepito come imminente. Una delle sensazioni provocate da questo fluire di notizie, infatti, è il sentimento di schiacciamento, rabbia mista a impotenza e, nel mio caso, sconfitta, sia come cittadina sia come studiosa e ricercatrice. La scalarità del fenomeno attuale, che unisce il vissuto micro con la globalità dei processi macro, coinvolge tutti nessuno escluso in qualsiasi parte del mondo viva; ma quanto l'ampiezza della scalarità cresce tanto più difficile diventa concepirla, descriverla e parlarne. Ciascuno di noi potrebbe sentirsi investito da inquietanti interrogativi, o dall'urgenza di trovare soluzioni politiche e/o giuridiche, o cercare di testimoniare strategie di vita alternative sperimentate altrove e proporle come possibili paradigmi per innescare meccanismi di cambiamenti virtuosi; potrebbe invece sprofondare nella ricerca tentando di documentare gli effetti socio-am-

bientali di ciò che sta avvenendo qui o altrove; oppure potrebbe perdersi nelle informazioni sulle frontiere di questa alterazione sempre più “totalitaria” per capire se sia possibile suscitare una propositiva reazione collettiva partendo dal basso.

Fatto sta che tutto ciò che si compie e si esperisce avviene in questo fluire e spinge verso determinate scelte coinvolgenti che vanno dai comportamenti e consumi quotidiani, alle iniziative di ricerca come è nel nostro caso, alle decisioni politico-economiche. Il dialogo tra antropologi culturali, giuristi e un linguista antropologo che qui proponiamo, è legato a questo fluire che è andato inevitabilmente a convergere nelle attività del progetto di ricerca PRIN “Ecofrizioni dell’Antropocene”², concretizzandosi in un momento che abbiamo ritenuto cruciale per i nostri obiettivi – di Maurizio Gnerre, Cristiano Tallè e miei – come gruppo di ricerca dell’unità dell’Università di Napoli l’Orientale: portare dai nostri terreni di ricerca tra i popoli indigeni ikoots (Oaxaca, Messico) e shuar (Morona-Santiago, Ecuador), testimonianze, analisi e riflessioni sulla loro travagliata convivenza con mega progetti neo-liberisti per lo sfruttamento delle risorse, per confrontarle con altri colleghi antropologi con esperienze di campo in altri contesti del mondo (Bolivia, Oceania, Medio Oriente, Italia), e con studiosi di diverse discipline giuridiche. Le complesse dinamiche conflittuali che oggi vedono drammaticamente coinvolti su scala globale – in molteplici contesti ambientali e geo-politici – specifici attori sociali (istituzioni pubbliche e private, enti e imprese transnazionali e statali, soggetti partitici, organizzazioni di base e comunità locali) ed ambienti di vita interessati da intense attività di sfruttamento delle risorse naturali (acque, minerali, energie fossili e rinnovabili, foreste e faune), non possono più essere trattati senza un confronto interdisciplinare. Quanto più sono frequenti, pervasive e apparentemente inarrestabili tali dinamiche, tanto più sono in crescita paradigmi che pongono al centro dell’attenzione i Diritti della Natura: biologi, antropologi culturali, giuristi, attivisti ambientalisti e popolazioni native, stanno elaborando strategie di difesa e riflessioni a partire dalla tensione socio-politica, economica e cul-

turale indotta da politiche di esproprio e dalla frattura con i “sistemi locali” di auto-gestione del rapporto con l’“ambiente”, originata dall’imposizione di nozioni di sovranità differenziate a seconda dei soggetti coinvolti nello sfruttamento delle risorse ambientali. Abbiamo chiesto di riflettere a partire dalle esperienze di ricerca di ciascuno, di mettere in relazione tra loro gli strumenti esistenti in vari paesi per la tutela dell’ambiente nelle diverse discipline del diritto, sia con le consuetudini e le pratiche basate sulle ontologie dei popoli nativi, sia con le strategie di reazione e di difesa delle comunità locali e dei popoli indigeni (in contesti extra-europei) dove si generano conflitti socio-ambientali. Da ciò è derivata l’analisi della responsabilità degli attori istituzionali ed economici pubblici e privati negli effetti derivanti dallo sfruttamento delle risorse naturali, tanto sugli ambienti naturali quanto sulle comunità umane locali (con particolare riferimento ai popoli nativi in contesti extra-europei). Non da ultimo c’è stato l’invito ad analizzare le convergenze e divergenze (o connessioni e disgiunzioni) fra diritti riconosciuti ai popoli nativi e diritti dell’ambiente. Il confronto si è concretizzato nel convegno “La Natura come soggetto di diritti? Sovranità, responsabilità e conflitti”, che si è tenuto a Napoli dal 21 al 23 novembre 2018³. I contributi presenti in questo volume sono stati elaborati a partire dalle presentazioni al convegno, ma in una veste diversa e più ampia; altri si sono aggiunti posteriormente come i contributi di Roberta Montinaro e Francesco Zammartino⁴. Nel prossimo capitolo Cristiano Talè ne offre un’interpretazione d’assieme.

Il confronto tra discipline che ne è scaturito, ciascuna con i propri strumenti semantici e argomentativi, con i propri metodi, con la propria esperienza di ricerca e i propri punti di vista su un tema tanto urgente, è stato molto proficuo, arricchente e si spera possa divenire una consuetudine. Al tempo stesso ha contribuito a mettere ancor più in luce le criticità del presente, perché la questione dirimente “la Natura come soggetto di diritti”, nonostante gli sforzi di alcuni Stati come l’Ecuador e la Bolivia che l’hanno inclusa nelle loro costituzioni⁵, rimane sostanzialmente una sfida aperta. Da

una parte la Natura, quella assediata, trattata storicamente come un oggetto da depredare, rimane drammaticamente contesa da e tra chi la percepisce come una risorsa inesauribile (Stati compresi come Ecuador e Bolivia). Dall'altra la Natura stenta invece ad essere riconosciuta come un soggetto indipendente, inteso per sé stesso o in continuità con le forme di vita esistenti, proprio da quel mondo che l'ha storicamente creata e ne ha fatto un oggetto da sfruttare. L'"idea" di dominio sulla natura associata all'industrializzazione accelerata ha "contagiato" (Sperber, 1999) gli Stati di tutti i continenti ed è in costante espansione, un miraggio per i paesi con mire neoliberiste. La Natura come soggetto rimane un'idea controversa, tanto quanto il "senso di colpa" nei suoi confronti. Così come sono "insoddisfacenti" (cfr. Olivetti Rason, 2018) i risultati raggiunti dagli strumenti giuridici per sottrarla non solo alla predazione, ma anche alla negligenza o al disinteresse delle istituzioni delle società industrializzate e tecnologizzate dove il diritto agisce condizionato dal peso delle storie politico-filosofiche (e dunque economiche) e limitato dai contesti "ontologici" nei quali si forma.

Dopo quasi cinquant'anni dalla pubblicazione del saggio pionieristico di Christopher Stone *Should trees have standing? Toward legal rights for natural objects* (1972), su cui più volte il giurista è tornato a riflettere anche recentemente (1985, 2010), non sembra che i nodi si siano sciolti. In quel primo saggio Stone, mettendo alla prova l'"impensabile", dichiarava: «I am quite seriously proposing that we give legal rights to forests, oceans, rivers and other so-called "natural objects" in the environment-indeed, to the natural environment as a whole» (1972, p. 456). La concessione di diritti all'ambiente naturale per Stone avrebbe dovuto ovviamente misurarsi con gli aspetti giuridico-operativi e gli aspetti psichici e sociopsichici. Entrambi presentano in ogni epoca frontiere legate alla storia stessa del diritto e si devono misurare con le dimensioni morali, sociali ed economiche, oppure, diremmo noi, con la relatività storica degli impianti ontologici-filosofici, ideologici, ecc. (fondati su nozioni antropocentriche o zoocentriche, come persona, essere umano, non umano, animato, inanimato, intelligenza, autonomia, re-

sponsabilità, agentività, coscienza, dolore, ecc.) nei quali sono radicate le rappresentazioni che sorreggono e giustificano i sistemi economici, politici, sociali, religiosi, ecc.

Questo è uno degli snodi centrali del confronto tra ricerche antropologiche e giuridiche: le elaborazioni concettuali che hanno orientato nella storia il rapporto tra esseri umani e non umani, o extraumani, sedimentate nel mondo Mediterraneo delle radici ebraico-greco-cristiane, ruotano attorno ad una nozione di Natura separata dagli esseri umani; le giustificazioni del dominio degli esseri umani su di essa, come messo in luce da Lynn White fin dal 1967 (e poi in seguito sostenuta da John Passmore nel 1974), sono in palese e drammatico conflitto con una parte maggioritaria (in termini quantitativi) di mondi con lingue e culture diverse, dove tale concettualizzazione e separazione non esiste. Come molti antropologi e leader indigeni hanno denunciato (Descola, 2005, 2013; Rose, 1999; Sahlins, 2010; Viveiros de Castro, 2009; Krenak, 2020) questi mondi “diversi”, pur tentando di vivere le relazioni umani non-umani secondo i propri paradigmi, non solo subiscono l'imposizione ideologica della nozione di Natura(-ambiente) dicotomizzata rispetto agli umani e alle loro istituzioni (a partire da quella di “società”), ma soprattutto subiscono gli effetti che tale separazione ha messo in moto, ossia la predazione, l'esproprio, spesso la distruzione dei loro contesti di vita. L'antropologo Philippe Descola ha trattato questo aspetto lungo tutta la sua vita di studioso delle ontologie dei popoli amazzonici, usando parole sempre più incisive: «una piccola porzione dell'umanità si è appropriata del pianeta Terra e lo ha devastato per assicurarsi ciò che considera essere il proprio benessere, a detrimento di una moltitudine di altri essere umani e non umani, che pagano giorno dopo giorno le conseguenze di questa ingordigia» (2017, pp. 17-18; traduzione mia). Tra questi popoli amazzonici devastati ci sono anche i krenak⁶, e la voce del loro leader ambientalista e scrittore Ailton Krenak è testimonianza e accusa impietosa: «proprio come oggi, noi stiamo vivendo il disastro del nostro tempo, che alcuni *eletti* chiamano Antropocene. La maggior parte, invece, lo chiama caos so-

ziale, malgoverno generalizzato, perdita della qualità della vita quotidiana, delle relazioni, e siamo tutti abbandonati sull'orlo del baratro» (2020, p. 56).

Sia Krenak (e chissà quanti altri leader indigeni del mondo) sia Descola (e molti altri antropologi) esprimono una posizione prossima a quella di Jason Moore, storico dell'ambiente e di economia politica, e sarebbero d'accordo con il termine da lui proposto, Capitalocene, in antitesi ad Antropocene: «l'Antropocene alla moda non è che l'ultimo di una lunga serie di concetti ambientali la cui funzione è quella di negare che la disuguaglianza e la violenza multi-specie del capitalismo e di suggerire che dei problemi creati dal capitale sono in realtà responsabili tutti gli esseri umani» (2017, p. 31). Descola ritorna costantemente, nei suoi lavori, sulla storicizzazione della devastazione del pianeta che non va addebitata all'umanità in generale ma a uno specifico sistema di vivere, a un determinato complesso ideologico di percepire il mondo e di usare l'ambiente, a un modo di dare senso alle cose che è andato “seducendo” e espandendosi sempre di più ovunque (2017).

Serge Latouche (2019; ed. or. 2013), economista teorico della “decrescita felice”, dal canto suo preoccupato per l'eredità che lasceremo alle future generazioni, ci ricorda come alcune teorie del passato abbiano consentito la separazione duratura per il mondo Occidentale “tra gli uomini e il loro fondamento naturale” e pertanto giustificato lo sviluppo “della tecnoscienza e del produttivismo”. Latouche ci ricorda quando Francis Bacon asseriva che la natura fosse “una prostituta” e per questo fosse un dovere soggiugarla; o come René Descartes affidasse all'uomo l'obiettivo di diventare signore e padrone della natura. Latouche ci dice anche che, da quelle teorie che hanno fomentato l'asservimento della natura, ne deriva che «la scienza economica si è gettata nelle braccia così apertamente, ignorando superbamente i limiti dell'ecosistema. Gli economisti hanno una grande responsabilità nel disastro in corso. Hanno giustificato, favorito e accompagnato il sistema produttivo e continuano in gran parte a farlo, dando prova di una straordinaria cecità che confina a volte con una cattiva fede criminale» (ivi, p. 13).

La cecità deve essere di fatto di tipo irreversibile (Gosh, 2017), dato che sembra avere il sopravvento contro le evidenze dell'Antropocene; oppure i "fedeli" al credo di una natura dalle risorse inesauribili o comunque facilmente sostituibili sono molto più numerosi di quanto si possa credere. Latouche scrive ancora: «Ci vuole tutta la (mala) fede degli economisti ortodossi per pensare che la scienza del futuro risolverà tutti i problemi e che la sostituibilità della natura con un mondo artificiale possa essere illimitata» (ivi, p. 14).

Di fronte all'eventualità che la scienza in grado di creare modi per sostituire la Natura possa prevalere su ogni altra alternativa, verrebbe allora da domandarsi alquanto rozzamente: "Natura a chi?", "Natura per chi?", "Natura di chi?". Vorrei spiegare questo mio inquieto quesito, che fa sue le preoccupazioni di Serge Latouche (e di tanti altri), guardando ad alcuni degli effetti odierni, alcuni a mio giudizio estremi, della trama storica ricostruita da Lynn White della creazione/separazione della nozione di Natura per farne un oggetto dominato dalla società umana e dunque dall'antropocentrismo totalizzante come sua massima espressione. Descriverò brevemente tre scenari dell'Antropocene, presi a prestito tra i molti possibili, per invitare ad una ulteriore riflessione sulla necessità di un rapido cambio del nostro paradigma ontologico e del diritto, se non vogliamo che abbiano il sopravvento visioni apocalittiche come quelle preconizzate da Richard Leakey e Roger Lewin nel 1995, conosciute come la sesta estinzione, quella ad opera degli stessi esseri umani. Questa sarebbe un'ulteriore beffa della storia, soprattutto se vogliamo dare una risposta alle nostre inquietudini.

1. Un primo scenario

Dal 2003 a Boston si tiene ogni anno l'International Genetically Engineered Machine (IGEM), una competizione mondiale di biologia sintetica aperta alla partecipazione di studenti ancora non laureati provenienti da ogni università del mondo. Se nelle prime edizioni avevano partecipato poche decine di giovani laureandi riu-

niti in gruppi di ricerca, nelle successive la competizione ha coinvolto persino studenti delle scuole superiori, laureati, studiosi di laboratori sempre più numerosi tanto che nel 2019 i partecipanti erano più di seimila (riuniti in 353 gruppi) di cui una congrua parte di giovani liceali⁷. Ciò che colpisce di questa iniziativa, quintessenza dell'antropocentrismo, riguarda l'obiettivo di coinvolgere giovani studenti e spingerli in terreni disciplinari molto arditamente dove ingegneria e biologia molecolare hanno unito le loro competenze per «progettare e realizzare nuove componenti, sistemi e organismi *bioispirati non esistenti in natura*» (Rampioni, 2018, p. 2; corsivo mio). L'arditezza del progetto IGEN è stato sintetizzato senza tentennamenti da Randy Rettberg, attuale presidente della Fondazione che porta lo stesso nome, dichiarando con toni trionfalistici: «The industrial revolution was about energy, and it changed the earth completely. The digital revolution was about information, and the internet changed everything. There is another revolution coming, which is a revolution about matter. And the goal we have *for that revolution is very simple. We want to be good at matter like the living world is. We want to have matter – chemicals, materials, molecules – do exactly what we want, where we want, when we need them.* That's what synthetic biology brings. *Synthetic biology will build everything*» (cit. in IGEN Report, 2019, p. 5; corsivi miei).

A parte la sintesi apologetica delle gloriose rivoluzioni umane menzionate da Rettberg, è inquietante che un progetto che promuove una rivoluzione bio-poietica tanto “poderosa” punti a coinvolgere intelligenze così giovani; come se mettere mano alla vita “naturale” per sostituirla con una sintetica, sia cosa “semplice” e da ragazzi. L'incitamento a fornirsi di poteri sulla materia paragonabili a quelli esistenti nel mondo “naturale” prospetta per lo meno due rischiosi inviti: l'uno a favore del riduzionismo della nozione stessa di vita come se fosse un gioco puerile di composizione omologabile al Lego; l'altro spinge i più giovani a rappresentarsi, senza averne scienza e coscienza, come onnipotenti agenti sulla “materia”, ormai declassata al rango di un insieme di “mattoncini” sostituibili. Non sappiamo quanto i giovani laureandi o liceali che par-

tecipano alla competizione dell'IGEM siano stati accompagnati nella riflessione storico-umanistica e di storia della scienza per approfondire la conoscenza sui diversificati cammini che hanno portato, nel tempo, una porzione di mondo (sempre più vasta dove società euroamericane e asiatiche stanno convergendo) a sostituire parti della Vita e della Natura (o sostituirsi alla Vita e alla Natura?) alterando il rapporto degli esseri umani e non umani con essa. Quanto questi giovani così pieni di entusiasmo sono consapevoli in che modo e a quali costi storici planetari tali teorie della scienza li hanno indotti a pensare come “naturale” poter intervenire con tanta “semplicità” sulla Natura? Quanto è stata approfondita la riflessione sulla dimensione etica relativa all'uso del potere di costruire una vita sintetica e sostituirla a quella vivente?

Sono grata al documentario *Genesis 2.0* (2019) di Christian Frei e Maxim Arbugaev per aver offerto uno spaccato sul mondo della biologia sintetica, della clonazione e della manipolazione genomica, realizzato tra Stati Uniti, Cina e Corea del Sud, da cui proviene l'impianto di questo primo scenario. Questo mondo rappresenta a mio avviso, da umanista empirista quale sono, probabilmente un po' ingenua, una delle espressioni più preoccupanti dell'ambizione di una certa parte dell'umanità di poter esercitare un controllo illimitato sui principi della Natura e della Vita, e di sentirsi autorizzata a farlo. La posizione del Dr. Huanming Yang del BGI Human Genome Center di Shenzhen (Cina), emersa illustrando al documentarista i principali progetti del Centro al quale appartiene, è molto chiara al rispetto: «We proposed the first project to sequence everything in the world. [...] *God's word is still imperfect. But if we work together we can make God perfect.* The book of life is written with the same language. All the secrets are in this double helix» (32° minuto del documentario; corsivo mio). Il commento del regista Frei è stato quanto mai calzante: «In this project, life becomes data». La natura e la vita per questi ricercatori sono riducibili a dei dati “facilmente” manipolabili e scambiabili. La supremazia sulla natura/vita sembra trovare in questi laboratori uno scenario ontologicamente sicuro, dove si crea un ulteriore scenario tra

natura/vita-vera e natura/vita-sintetica, e si genera quell'alienazione che riduce e isola persone, cose, rendendoli più vulnerabili e sfruttabili: «Through alienation, people and things become mobile assets; they can be removed from their life worlds in distance-defying transport to be exchanged with other assets from other life worlds, elsewhere» (Tsing, 2015, p. 5).

2. Un secondo scenario

Da ormai moltissimi mesi enormi incendi di foreste divampano senza tregua in molti paesi del mondo, dal Brasile al Congo, divorando immense regioni boschive. Altri incendi, di proporzioni mai viste, sono divampati in Australia e in California, con conseguenze ancora da valutare data l'impressionante magnitudo del fenomeno che ha sterminato un incalcolabile numero di esseri viventi e distrutto ogni cosa. Nel pomeriggio del 21 agosto 2019, San Paolo è rimasta oscurata da una densa e fitta nube di fumo proveniente dagli incendi che stavano devastando la foresta Amazzonica in stati che distano dalla megalopoli più di 2000 km, ossia Rondonia e Bolivia. I dati che tutti i commentatori citano sono quelli dell'INPE, l'istituto di ricerca spaziale nazionale brasiliana: se nel 2019 l'aumento degli incendi era stata del 200% rispetto agli anni precedenti, fino a settembre del 2020 questi sono aumentati del 60% rispetto all'anno precedente. A questi si sono aggiunti gli incendi del Pantanal, la più grande regione umida del mondo. Alcuni stati come Amazonas e Acre, al confine con il Perù, e regioni amazzoniche della Bolivia, hanno dovuto a più riprese dichiarare l'emergenza ambientale a causa degli incendi. Per ragioni forse analoghe ma con meno clamore, alla fine di luglio del 2019 sono andati in fiamme 3 milioni di ettari di boschi in Siberia, emettendo in un solo mese 50 milioni di tonnellate di anidride carbonica, equiparabile alle emissioni totali dell'intera Svizzera in un anno. Le selve dell'Africa sono state altrettanto invase dalle fiamme. Martina Borghi di *Greenpeace* denunciava a *Il Fatto Quotidiano*, che in Con-

go e in Angola stava andando in fiamme la seconda foresta pluviale più grande del mondo: era l'estate del 2019 e oltre diecimila incendi in una settimana stavano distruggendo ampie aree di quella selva.

Mentre gli incendi del 2019 dilagavano, c'è stato chi come Gad Lerner (25 agosto)⁸ non si è dimenticato che le devastazioni delle foreste si accompagnano a efferati omicidi contro sindacalisti come Chico Mendes, prima estrattore di caucciù e poi difensore della selva e di tutti coloro che vi vivevano, ucciso nel 1988. Un mito riscoperto per aver lottato unendo contadini, indios, sindacalisti, preti e attivisti politici contro lo strapotere dei latifondisti, rivissuto oggi da attivisti e attiviste indigene minacciati e spesso assassinati senza suscitare particolare clamore. Oggi gli omicidi di attivisti ambientalisti, indigeni o no, sono in crescita soprattutto in America latina: un lato drammatico dell'associazione tra indigeni e ambiente, come a breve vedremo meglio.

Al fragoroso allarme sorto attorno alle distruzioni delle foreste sono seguite risposte prudenti da parte degli studiosi delle variazioni climatiche. Sui modelli e sugli strumenti di previsione non sembra esserci una diffusa concordanza. Le indicazioni a medio e lungo termine sulle capacità di reazione resiliente delle foreste e dell'intero ciclo biologico e climatico (regionale e globale) in cui sono coinvolte e sono al tempo stesso protagoniste, variano non poco, come il gruppo del Stockholm Resilience Centre ha recentemente messo in luce in uno studio (Staal et al., 2020) sulle maggiori foreste del Sud-America, dell'Africa e dell'Australasia. Un punto fermo sta nel fatto che «still, maintaining the climate-regulating functioning of tropical forests requires their conservation globally» (2020, p. 5). Al di là delle interpretazioni più o meno corrette riportate dalla stampa e dal dibattito che ne è scaturito⁹ (se lo stato di degrado delle foreste è a un punto di non ritorno, se le loro capacità di resilienza è diminuita, se sono destinate a diventare delle savane o meno con enormi conseguenze su clima e biodiversità globali), di questo studio colpisce l'assenza di riferimenti all'intervento umano protagonista delle cause della distruzione delle fo-

reste: la resilienza “naturale” delle foreste potrebbe semplicemente scomparire con la distruzione stessa. Eppure *Greenpeace*, *Survival International* e le organizzazioni indigene stanno dando voce a centinaia di denunce contro incendi e/o deforestazioni innescati per cambiare (definitivamente?) la vita del territorio boschivo, per allevare bestiame, per impiantare coltivazioni intensive (di soya, mais magari OGM), per lo sfruttamento del legname pregiato e minerario del sottosuolo (oro, petrolio, rame, litio, coltan, ecc.).

In questo secondo scenario si ravvisano per lo meno due diverse realtà delle relazioni con la Natura(-foresta): nella prima la natura(-foresta) è oggetto passivo del dominio e della predazione da parte dell'uomo; nella seconda la natura(-foresta-clima) è soggetto agentivo che risponde a complessi equilibri che essa stessa genera in forma di storia dalla quale poi largamente dipende (cfr. Staal, 2020), ma che è chiamata a reagire ai disequilibri generati dall'azione umana locale e globale. Nella realtà degli incendi prevale il modello ovviamente antropocentrico dove si estrinseca la dicotomia e la separazione tra natura(-foresta e esseri non-umani) e esseri umani. Nella realtà della ricerca, invece, il modello di riferimento è complessivamente biocentrico e tendenzialmente olistico; gli esseri umani (come forme viventi) e le loro azioni più o meno incisive (deforestazione), rimangono genericamente sullo sfondo. La contrapposizione è chiara, ma tra le due facce dello scenario ne va aggiunta per lo meno una terza: gli incendi e gli sfruttamenti incontrollati della foresta, mentre minacciano l'ambiente, mettono sotto scacco direttamente gli esseri umani su scala locale (ossia le popolazioni che vivono nei territori minacciati o dati in concessione per lo sfruttamento), e indirettamente quella a livello globale (l'umanità intera che subisce i potenziali effetti del cambio climatico). Martina Borghi di *Greenpeace* denunciava: «Invece di dare concessioni a multinazionali che traggono profitto dalla distruzione delle foreste, i diritti di gestione delle foreste devono essere trasferiti alle popolazioni indigene, nel rispetto delle loro conoscenze tradizionali e degli standard ambientali» (Borghi, 2019)¹⁰. Il riferimento agli indigeni e alle loro conoscenze aggiunge allo sce-

nario una dimensione fondamentale ma sistematicamente sottovalutata se non squalificata. Descola su questo aspetto nuovamente offre uno sguardo sintetico (2017) condiviso da molti biologi e antropologi, riflettendo su come gli ecosistemi dell'Amazzonia e dell'Australia prima della conquista si fossero coevolutiveamente formati insieme agli esseri non umani, e in larga misura anche insieme agli esseri umani e alle loro pratiche tanto culturali quanto di raccolta, caccia, di orticoltura itinerante, ecc.. Per millenni le popolazioni umane hanno apportato modificazioni lente agli ecosistemi, ma senza che la biodiversità ne risentisse se non su scale definitivamente inferiori rispetto a quelle odierne. Le aree della foresta Amazzonica occupate dalla presenza umana spesso presentano invece un più elevato tasso di biodiversità in favore per esempio di piante utili agli esseri umani (Balée, 1993). Non è certamente questo tipo di azione sugli ecosistemi che rende i popoli originari, nativi, indigeni, locali, responsabili dell'odierno cambio climatico e della diminuzione della biodiversità; tutto il contrario. Le loro conoscenze oggi non solo possono rappresentare un patrimonio inestimabile, ma possono anche essere espressione politica di un tipo di relazione "continuista" (non dicotomizzante) tra esseri umani e non-umani fondato sullo scambio reciproco, sulla cura e sulla responsabilità premiante, nei confronti delle innumerevoli forme di vita (e di quelle ritenute tali).

3. Un terzo scenario

Con l'inclusione dei popoli indigeni nelle possibili dialettiche relative alle relazioni tra esseri umani e non-umani, ed alternative a quelle che hanno dato l'avvio all'Antropocene (o Capitalocene), si apre uno scenario che già da tempo è presente nelle discussioni sui diritti dell'ambiente. È ormai comune trovare associati diritti dell'ambiente e diritti dei popoli indigeni chiamati in causa soprattutto quando i loro territori sono minacciati dall'esproprio o dati in concessione dagli Stati nazionali per lo sfruttamento delle risorse. Nel recen-

te passato l'associazione tra ambiente e indigeni come “custodi” della Natura, era ritenuta rischiosa sul piano ideologico perché considerato parte dell'immaginario regressivo allo stato del *Buon Selvaggio* degli indigeni, e sul piano etico per innescare un processo di naturalizzazione inferiorizzante. Oggi tale associazione rimane rischiosa in termini reali ed effettivi dal momento che la vita dei leader indigeni è ovunque costantemente minacciata per la loro militanza. La Comisión Económica para América Latina (CEPAL, ONU) e il Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (FILAC), hanno recentemente denunciato (2020) che dal 2015 al 2018, quattro leader indigeni al mese sono stati assassinati in America Latina per difendere i propri diritti, a fronte di 1223 conflitti territoriali (riconosciuti ufficialmente) in corso. Il CEPAL in un dettagliato Report, dichiara che per «los pueblos indígenas que habitan los bosques, la inequidad se ve reforzada por cuanto – a pesar de que conservan y protegen estos ecosistemas, principales sumideros de carbono terrestre – cuentan con escaso reconocimiento y apoyo estatal para realizar esta importante labor y son, además, víctimas de criminalización por defender los territorios frente al avance del neextractivismo» (2020, p. 116).

Al di là del duplice rischio ora evocato, la riflessione legata alla densità del contenuto responsabilizzante del termine Antropocene, secondo Sajeva (2019) ha aperto gli orizzonti del dibattito sui diritti umani alla questione della crisi ambientale e ai conflitti socio-ambientali che ne derivano. Sulla scorta delle reiterate critiche mosse nei confronti dei diritti umani, accusati di essere poco efficaci sul fronte della tutela dell'ambiente, non essendo stati in grado di superare l'antropocentrismo, la dipendenza dall'individualismo, nonché di fondarsi su schemi di stampo colonialista, si è aperta una strada promettente: i “diritti bioculturali”. I diritti bioculturali nascono con l'intento di conciliare diritti umani e diritti dell'ambiente, e guardano con attenzione ai popoli indigeni, ossia a coloro che stanno subendo maggiormente gli effetti delle politiche socio-economiche del neoliberismo, del depauperamento dell'ambiente, ma anche subendo gli effetti della medesima tutela del-

l'ambiente fondata su principi di conservazione (non realistici) di una natura in sé, alienata dal contesto delle attività umane. Una visione “separatista” e dicotomizzante natura-società che, come abbiamo visto, ha giustificato il dominio umano sulla natura stessa. Il quadro molto dettagliato che Sajeva (2019) ricostruisce dei diritti bioculturali, sembra incoraggiante e riflette la ricerca di un cambio di paradigma in grado di far maturare il fronte dei diritti relativi ai popoli indigeni e alle comunità locali: mettere insieme due nuclei di interessi, da un lato quelli «dei popoli indigeni e delle comunità locali all'autogoverno e alla conservazione e promozione dei propri stili di vita e dall'altro l'interesse alla protezione dell'ambiente» (ivi, p. 277). Lo sforzo appare fin da subito denso di insidie non riuscendosi a liberare del tutto dall'idea che gli indigeni e le comunità locali siano destinati ad essere dei “guardiani” o dei “custodi”, comunque caricati di una responsabilità, penso non commisurata alle disponibilità di mezzi e al potere in termini politico decisionali a livello extra-locale. Anche nativi e comunità locali finirebbero sotto la vigilanza del compimento della responsabilità data che li priva di fatto della libertà di scegliere il proprio futuro, di innovare piuttosto che conservare. Infatti penso che per quanto possa essere tale responsabilità “interna” ai propri stili di vita, e non più imposta dall'esterno, e ciò spinga positivamente le istituzioni “esterne” al riconoscimento degli stili di vita nativi o delle comunità locali, si configura per gli indigeni comunque un'esistenza sotto controllo fin nel profondo delle loro scelte o quanto meno nella cristallizzazione di essa, o quando peggio alla reificazione dei propri stili di vita. L'ambiente, come nota Sajeva, in questo modo continua a rimanere un oggetto sotto tutela degli esseri umani e dei suoi interessi e subordinato alla nozione di protezione restando «così un'esigenza continuamente defettibile, e differibile, in caso di conflitto con interessi umani più immediati» (ivi, p. 278). Le critiche sorte dal mondo dei nativi sono state rilevanti e non superate da altre proposte che hanno comportato non più guardare ai “diritti umani” come base concettuale, ma come “diritti di comunità locali” inquadrabili come RES (*Rights for Ecosystem*

Services): «i RES diventerebbero uno strumento flessibile della politica territoriale degli Stati e di altri enti territoriali che promuovrebbero la conservazione dell'ambiente attraverso concessione di diritti speciali a chi ha un legame speciale con un certo territorio ed è disposto ad addossarsi, nella sua interazione con quel territorio, speciali oneri di conservazione» (ivi, p. 281). Il RES, da un lato sfugge meno degli altri insiemi di diritti all'annoso esercizio definitorio oltre che classificatorio e individuante di quale sia una "comunità locale" e che cosa definisca "un legame speciale" con un territorio; dall'altro rinnova i processi di oggettivazione di chi sia indigeno e di chi non lo sia, come porta di accesso ai diritti.

Infine alcune proposte ascrivibili all'insieme dei diritti bioculturali vengono da vari programmi delle Nazioni Unite, apparentemente altrettanto problematici, come il REDD (*Reducing Emissions from Deforestation and Forest Degradation*) o il REDD+ all'interno dei quali si prendono in considerazione i diritti dei popoli indigeni e in particolare le loro conoscenze dell'ambiente nel quale vivono superando difficoltà e cambiamenti grazie a efficaci strategie di adattamento e resilienza. Sajeva nota come questo riconoscimento è stato utilizzato per emarginare i popoli indigeni e per non prendere in considerazione diritti acquisiti con la Convenzione 169 (OIL) di autonomia e autodeterminazione. Nel Report del CEPAL prima citato, si riportano le obiezioni al REDD+ criticato come una nuova forma di colonialismo e definito "CO2lonialismo de los bosques", grazie ai quali i paesi industrializzati e le imprese pagano i nativi per la conservazione dei boschi in cambio dei «derechos sobre los bonos de carbono de los bosques, que les permitirán continuar con la quema de combustibles fósiles en sus países y seguir expandiendo los megaproyectos extractivistas. Como resultado, se potenciarán nuevas y más amplias formas de despojo de los territorios indígenas y otras tierras por parte de las élites» (2020, p. 121).

Il CEPAL è la fonte più recente rispetto allo statu quo dei diritti bioculturali in cui si ribadisce che senza le popolazioni indigene non si riusciranno a raggiungere gli obiettivi degli accordi di Pa-

rigi e dell'agenda 2030. Ma ancora oggi il problema di frenare il cambiamento climatico attraverso la conservazione, in particolare delle foreste, per la salvaguardia della biodiversità, rimane irrisolto e non sembra che sia stata raggiunta una integrazione con il ruolo che le popolazioni indigene potrebbero avere: «Desarrollo Sostenible sin los pueblos indígenas, en particular asegurando los derechos de tenencia colectiva de las tierras de posesión histórica, pues ellos son – junto con las comunidades locales – los principales administradores de los ecosistemas de mayor biodiversidad y riqueza en carbono del planeta» (2020, p. 132). Questo ulteriore riconoscimento sembra confermare un importante obiettivo raggiunto a Berlino nel 2017 durante la XXIII conferenza delle Parti della UN-FCCC (United Nations Framework Convention on Climate Change) in cui è stato compiuto un passo ulteriore al riconoscimento delle conoscenze indigene anche in risposta ai cambi climatici: questo patrimonio evidentemente dinamico, dovrebbe entrare a far parte di uno «exchange of experience and the sharing of best practices and lessons learned on mitigation and adaptation in a holistic and integrated manner and to enhance the engagement of local communities and indigenous peoples in the UNFCCC process»¹¹.

La condivisione di buone pratiche, le maniere olistiche integrate qui evocate, sono qualcosa in più che un riconoscimento, forse un passo verso una consapevolezza più profonda: le buone pratiche non sono “tecniche” di vita che rispondono ad adattamenti temporanei facilmente sostituibili in altri contesti. Le “buone pratiche” sono quelle che gli Antropologi, ma non solo loro, hanno chiamato ontologie, visioni, cosmologie, ideologie, filosofie legate a posizioni olistiche e continuiste nei confronti delle forme di vita riconosciute, che inducono a complessi stili di vita e di pensiero rivolti al vissuto di relazionalità reciproche e collettive, senza dicotomie, senza gerarchizzazioni, con l'insieme degli esseri non-umani ed extra-umani con cui si intrattengono e costruiscono vissuti condivisi. Siamo noi che dobbiamo cambiare di ontologia; se non ci impegniamo a inventarci un cambio radicale, del pianeta si salverebbero solo i territori salvaguardati dagli indigeni e dalle co-

munità locali, sempre che non li spazzino via. Territori indigeni come piccoli polmoni per la salvezza del pianeta Terra? Assediati dal degrado e dalla distruzione di tutto ciò che noi governiamo, ossia la gran parte del pianeta Terra? Questa è la visione della vita sottratta ai diritti bioculturali?

Il leader ambientalista Ailton Krenak ha analizzato, in un suo recente scritto, come la volontà di non aderire ad un modello unico di umanità e di mondo continui a generare emarginazione e sterminio: «uno strato identificato con noi sta scomparendo, viene sterminato dall'interfaccia degli umani e molto-umani. I quasi-umani sono migliaia di persone che insistono a stare fuori da questa danza civilizzata, dalla tecnica, dal controllo del pianeta. E siccome danzano seguendo una coreografia bizzarra, vengono allontanati dalle scene, attraverso epidemie, povertà, fame, violenze controllate» (2020, pp. 54-55). Si percepisce uno iato incolmabile tra la posizione di Krenak e il discorso sui diritti dell'ambiente e i diritti degli indigeni. In quest'ottica il discorso sui diritti appare, anche se detesto la parola, come uno sforzo di retorica alquanto impotente di fronte all'«abisso» delle azioni di devastazione in atto su terre, esseri umani e non umani. A questo proposito, sono grata ad un'altra iniziativa multimediale che documenta le trasformazioni del pianeta messe in atto dall'azione umana in ogni continente, Europa compresa, catturate da foto accompagnate da testi, presentate in esposizioni pubbliche¹² di grande impatto da un documentario, *Antropocene*, e da un programma educativo. L'intero progetto durato quattro anni è stato realizzato dai fotografi e registi Edward Burtynsky, Jennifer Baichwal e Nicholas de Pencier (2018). Anche questa mostra e il documentario ha indotto ad un tipo di consapevolezza che solo le immagini restituiscono trasformando gli orizzonti conoscitivi in sconcerto, e in uno spaesamento di magnitudine imprecisata che evoca il caos di cui parla Krenak... Il senso del «fuori controllo» (cfr. Eriksen, 2017) condensato in immagini sollecita una risposta che dovrebbe puntare a ricomporre in una entità vissuta come comune (Terra? Gaia? Cfr. Latour 2019, 2020b) ciò che è stato separato e frammentato in diverse componenti divenute costitutive del-

le scienze della vita e delle scienze sociali, così come suddivise in tanti settori del diritto: diritti umani (infiniti), diritti dell'ambiente, e poi dell'acqua, della terra, del sottosuolo, del clima, dell'atmosfera, degli animali, delle piante, dei mari, dei fiumi, delle montagne, delle foreste, degli alberi... e così via. Alcune sono tutele specifiche in contesti specifici (il tale albero, il tale fiume) altri hanno portata "universale". La realtà che ne risulta è frammentata in una quantità di soggetti da tutelare man mano che ognuno di essi (o chi per loro) ha la forza di essere riconosciuto, spesso rincorrendo i problemi, tentando di trovare gli strumenti per porvi rimedio, frenarli, piuttosto che precederli. I diritti saranno destinati ad aumentare in base a quante saranno le responsabilità che saremo in grado di riconoscere nel corso del tempo. E più saranno i soggetti da far convivere e conciliare, più bisognerà fare in modo che essi stessi non risultino ancora più fragili, isolati, esposti ai conflitti di "ecologia-politica" (cfr. Latour, 2019) che sorgeranno tra di loro. Ciò che manca è un contesto teorico-ontologico olistico condiviso che non lasci le cose come stanno, ossia, e per usare liberamente le parole di Bruno Latour, con «alcuni che si stanno preparando per vivere come Terrestri nell'Antropocene, altri hanno deciso di rimanere Umani nell'Olocene» (2019, p. 164).

Questo volume e la sua non breve gestazione, spero commensurabile alla responsabilità di trattare temi molto complessi e in continua e veloce trasformazione, ha vissuto un periodo segnato da eventi globali tangibili e di cambiamenti sempre più accelerati, tra i quali la pandemia del covid 19. Eventi travolgenti che una volta di più hanno confermato le analisi degli scienziati sociali e della vita, coincidenti con il sentire di molti singoli abitanti della terra. Termini come Antropocene e Capitalocene non sono solo titoli di saggi per pochi interessati o una moda diffusa, ma modi di percepirsi sempre più frequentemente interiorizzati: la collocazione del vissuto di ciascuno attraverso specifiche micro azioni si situa su una nuova scala macro socio-temporale, rendendoci consapevoli che tutto ciò che faremo avrà veloci effetti trasformativi sulla vita del pianeta. Una presa di coscienza collettiva che non riguarda problemi collocati su

una scala temporale così ampia da non essere tangibili e dunque da non essere incorporati e fatti propri da ciascun individuo; la scala temporale, per intenderci, di cui parlano i libri di scuola quando trattano dell'evoluzione della terra e dei suoi abitanti. La presa di coscienza riguarda invece il cumulo di effetti che politiche e comportamenti individuali hanno sul pianeta, ora, oggi, in questo momento, dato che la scala temporale del cambiamento abitualmente spalmata su migliaia o milioni di secoli, si è ridotta vertiginosamente. La dimensione e la scala temporale del cambiamento al centro dell'attenzione anche degli antropologi, è definita in termini di accelerazione (Eriksen, 2017) e di velocità (Duclos, Sánchez Criado, Nguyen, 2017), facendo di ciascuno di noi un individuo insolitamente quanto tragicamente, testimone di trasformazioni globali altrimenti non percepibili, e al tempo stesso un responsabile diretto di tali trasformazioni chiamato a porsi quotidianamente (ed ossessivamente) il problema del futuro del pianeta (cfr. Danowski, Viveiros de Castro, 2017; Safran Foer, 2019; Haraway, 2019) o di come tornare a sentirsi “di questa Terra” (Latour, 2019), e ad agire attraverso le proprie scelte divenute tutte “politiche”.

L'accelerazione che stiamo vivendo ce la ricordano anche i movimenti attorno a figure emblematiche come Greta Thunberg e il suo peregrinare (quando si poteva viaggiare), o come quelle figure di adolescenti che guidavano le migrazioni messianiche dei popoli indigeni mojeños (ignaciano y trinitario), movima, yuracaré y chimán (Bolivia) alla ricerca della Loma Santa, la terra senza male. Le peregrinazioni di Greta vogliono tenere viva la preoccupazione di tutti sui diritti del pianeta, ma in particolare vogliono richiamare l'attenzione sulle responsabilità del potere politico su tale destino. Le odierne peregrinazioni dei mojeños avvengono in difesa dei loro diritti ottenuti nel passato, su un territorio considerato sacro, il Bosque Chimám. Oggi questo luogo sacro è nuovamente a rischio di essere espropriato da quando il Governo, su pressione dei commercianti di legname pregiato, lo ha classificato come terra non adeguatamente sfruttata. Il presidente della Central de Pueblos Etnicos Mojeños-Beni (CPEM-B), Adhemar Mole, nel lu-

glio del 2017, prima della marcia/peregrinazione, ha tenuto un discorso pubblico i cui contenuti recriminatori dei diritti calpestati, purtroppo sono stati enunciati centinaia di volte da altrettanti leader indigeni del continente americano: «¿Qué diría si un día le tocan la puerta de su casa y le notifican que debe abandonarla porque usted y su familia no aportan en nada para la mantención económica de la comunidad en la que vive? ¿Acaso no sería una idea descabellada pensar que a esa gente no le importa que el domicilio es de su propiedad y que pese a ello pretendan desalojarlo porque consideran que otra familia podría darle un mejor uso (comercial, agrícola, económica) y generar un movimiento que beneficie a la colectividad?»¹³.

La strenua difesa del Bosque Chimán e ciò che rappresenta avviene in Bolivia, in un paese che dal 2009 si riconosce nella Costituzione come “Stato plurinazionale” facendo suoi i principi del vivere collettivo dei popoli indigeni¹⁴. Dal 2010 inoltre ha riconosciuto la “Ley de Derechos de la Madre Tierra” (n. 71). I chimanes, come nazione e popolo indigeno originario, dovrebbero sentirsi protetti inoltre dagli articoli che, nel quadro della preservazione dell’unità dello Stato, prevedono per loro di godere del diritto a «“vivir en un medio ambiente sano, con manejo y aprovechamiento adecuado de los ecosistemas” [...], (artículo 30, parágrafo ii, numeral 10) y que pone de manifiesto la naturaleza del derecho al medio ambiente como un derecho colectivo, además de ser un derecho fundamental de todas las personas» (Vargas Lima, 2012, p. 253).

Perché i diritti acquisiti sono tanto fragili?

Tutti gli abitanti di questo pianeta vorrebbero poter immaginare un futuro che segni l’inizio di una nuova era che ci porti fuori dell’Antropocene e fuori dalle ontologie che lo hanno messo in moto. Ambientalista e scrittore, tra i leader indigeni più ascoltati non solo in Brasile, Ailton Krenak, più volte citato in questa prima introduzione, ci pone un quesito che dovrebbe investire tutti e tutte: «Quando, a volte, mi parlano di immaginare un altro mondo possibile, si riferiscono a una riorganizzazione dei rapporti e degli spazi, di nuovi modi per comprendere come possiamo rap-

portarci con ciò che consideriamo natura. In realtà, stanno invocando nuovi modi per far convivere i soliti, vecchi esseri umani come quella metafora della natura che loro stessi hanno creato a proprio uso e consumo. Tutti gli altri esseri umani che non siamo noi, ne sono fuori, li si può divorare, colpire, cacciarli in un altro luogo dello spazio. Lo stato del mondo in cui viviamo oggi è esattamente lo stesso che i nostri più recenti antenati ci hanno affidato [...] Qual è il mondo che ora state preparando per lasciare alle generazioni future? Va bene, continuate a parlare di un altro mondo, ma avete già chiesto alle generazioni future se il mondo che gli state lasciando è quello che vogliono?» (2020, pp. 52-53).

Note

¹ Eugene Stoermer un microbiologo aveva coniato il termine “antropocene” negli anni Ottanta del XX, secolo e poi insieme Paul Crutzen, un premio Nobel della chimica, hanno lanciato il termine nel 2000. Il termine indica la fine dell’epoca geologica dell’Olocene (iniziata convenzionalmente 12.000 anni fa) e l’inizio di una nuova in cui molti dei processi della Terra e delle sue caratteristiche sono alterati dall’azione umana su scala globale, iniziata secondo la maggioranza degli studiosi con l’industrializzazione, per altri invece con la conquista dell’America. La proposta dei due studiosi si basava su dati di tipo biologico riguardo l’estinzione accelerata di specie viventi, la riduzione dei combustibili fossili ma al tempo stesso l’incremento delle emissioni di gas ad effetto terra (anidride carbonica e metano). Le riflessioni e gli studi sull’antropocene rimangono fortemente interdisciplinari ed interessano tanto le scienze della vita, quanto le scienze sociali.

² Il progetto Prin (2015, decorrente dal 02-2017 al 01-2020): “Ecofrizioni dell’antropocene” è stato coordinato dal Prof. Berardino Palumbo dell’Università di Messina (20155TYKCM - SH5) con la partecipazione delle Università di Catania, di Cagliari e di Sassari. L’unità dell’Università di Napoli L’Orientale è stata coordinata dal Prof. Maurizio Gnerre (fino all’ottobre 2019) e poi dal Prof. Giuseppe Lucio Gaeta (dal novembre 2019), e composto dalla Prof.ssa Flavia G. Cuturi (per le ricerche in Messico ed Ecuador), dal Dott. Cristiano Tallè (per le ricerche in Messico) e dalla Dott.ssa Marzia Mauriello (per le ricerche in Campania).

³ Il convegno “La Natura come soggetto di diritti? Sovranità, responsabilità e conflitti” che si è tenuto a Napoli (21-23 novembre 2018) da me curato, è stato finanziato dai fondi del PRIN “Ecofrizioni dell’Antropocene” e dei Dipartimenti DISUS e DISCLL del nostro Ateneo. Colgo l’occasione per ringraziare i Direttori Giampiero Moretti (DISUS) e Augusto Guarino (DISCLL) per aver mostrato interesse e sostenuto questo innovativo convegno. Mi preme ringraziare inoltre l’Ambasciata della Bolivia e la Rettrice Elda Morlicchio che hanno reso possibile la partecipazione di Sua Eccellenza, Ambasciatore dello Stato Plurinazionale delle Bolivia, Signor Carlos Aparicio Vedia alla prima giornata di lavori durante la quale ha presentato “Il nuovo costituzionalismo del *Buen Vivir*”. Sono inoltre particolarmente grata a tutti coloro che hanno contribuito a rendere possibile il Convegno, in primo luogo la Prof.ssa Emma Imparato, le Dott.sse Marianna Pace e Marzia Mauriello, i Dott. Cristiano Tallè e Carlos Herman. Ringrazio inoltre per il convinto sostegno e la partecipazione, i colleghi del PRIN la Prof.ssa Mara Benadusi (Università di Catania) e il Prof. Francesco Zanotelli (Università di Messina), e tutti coloro che sebbene abbiano partecipato in maniera incisiva ai lavori, come i Proff. Di Maio e Gaeta, il Dott. Vacas-Oleas non hanno poi potuto offrire il loro contributo scritto per la realizzazione di questo volume.

⁴ Tutti i contributi di questo volume sono stati sottoposti, come stabilito tra i partecipanti del PRIN, a *peer review* prevalentemente aperte, a cura dei diversi settori disciplinari. Mi urge dunque ringraziare i tanti colleghi che hanno pazientemente letto tutti i contributi offrendoci generosamente le loro conoscenze e le loro opinioni.

⁵ Per maggiori dettagli su questo tema rimando ad alcuni riferimenti in questo stesso mio contributo, e agli articoli in questo volume di Maurizio Gnerre, Michele Carducci, Antonino Colajanni, Francesca Scionti, Cristiano Tallè.

⁶ I krenak sono un popolo indigeno (la loro lingua appartiene al gruppo linguistico Ma-

cro-Jê) del sud est del Brasile, probabili discendenti dei popoli conosciuti come boto-cudos. Attualmente si compongono di circa cinquanta famiglie per un totale circa di 250 persone, ed occupano un'area di 4000 ha, nel municipio di Resplendor (Minas Gerais, vicino alla divisione con lo Stato Espírito Santo) sul Rio Doce, fiume una volta decantato per la sua bellezza, oggi tristemente noto per aver subito vari disastri ambientali. I krenak attuali sono i discendenti dei sopravvissuti ai massacri perpetrati dai colonizzatori dal Settecento in avanti fino al secolo scorso (Krenak, 1996; Seki, 1992).

⁷ https://igem.org/Team_List?year=2019.

⁸ <https://www.feltrinellieditore.it/opera/opera/chico-mendes/>.

⁹ <https://climatefeedback.org/claimreview/climate-change-can-make-it-harder-for-the-amazon-rainforest-to-grow-back-from-deforestation-but-that-does-not-mean-40-of-it-will-now-turn-into-a-savanna/>.

¹⁰ <https://www.ilfattoquotidiano.it/2019/08/28/congo-e-angola-in-fiamme-la-seconda-foresta-pluviale-piu-grande-del-mondo-oltre-10mila-incendi-in-una-settimana/5414684/>.

¹¹ Decisione 2/CP.23, contenuta nel Report della Conferenza delle Parti - COP23, numero FCCC/CP/2017/11/Add.1. Disponibile in: <http://unfccc.int/resource/docs/2017/cop23/eng/11a01.pdf#page=11>, para. 5. (Cit. in Sajevo, 2019: 284).

¹² In Italia l'esposizione si è tenuta nel 2019 al MUST di Bologna, a cura della omonima Fondazione che ne ha curato anche il catalogo.

¹³ <http://www.noticiasfides.com/nacional/politica/reportaje-en-busca-de-la-loma-santa-y-la-reivindicacion-de-territorios-del-pueblo-mojeno—380158>.

¹⁴ L'articolo 8 della Costituzione dichiara che lo Stato Plurinazionale di Bolivia «asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural, los siguientes: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble)», e che «se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien» (cit. in Vargas Lima, 2012, p. 252).

Prove di dialogo su natura, nativi e soggettività giuridica fra antropologia, linguistica e diritto: un'introduzione ragionata (da un antropologo)

Cristiano Tallè

Il nostro mondo (immaginando un lettore che si identifichi nella storia euro-occidentale...) è stato il laboratorio di tutti i concetti-parole che costituiscono i termini del dialogo che si dipana in questo libro: a cominciare da “diritto”, “ambiente”, “natura”, “soggetto”, “società”, “nativo”, “indigeno”. Un lessico che ha sedimentato e opacizzato consapevolezze e si è chiuso progressivamente – attraverso l’aggrovigliato percorso della sua storia semantica – ad ogni prospettiva non-antropocentrica, non-naturalista, non-egocentrica; virando, schivando, aggirando, rimuovendo ostinatamente tutte (o quasi) le alternative possibili incontrate lungo la sua storia (quasi) immemore. In tal senso il lessico intorno cui è costruito questo dialogo restituisce, a posteriori, il lavoro ostinato (sempre in corso...) di una cultura-cosmologia, per dirla con Descola (2014; ed. or. 2005), naturalista che, lungo la sua storia incredibilmente espansiva (ed inusitatamente aggressiva e rapace), va costruendo un “ordine delle cose” irriflesso, separando disciplinatamente (a questo servono le discipline accademiche...) l’ordine della natura-ambiente-materialità-oggetti dall’ordine della cultura-società-lingua-soggetti, e lasciando l’uomo (per lo più occidentale) a presidiare il lato della cultura, a controllare e filtrare (ed eventualmente rimuovere) tutto ciò che (ed è uno stillicidio sempre più incontrollato...) penetra la “grande partizione” (Latour, 1995; ed. or. 1991). Tutti i saggi scritti in questo volume da autori che si riconoscono nella disciplina antropologica partono dalla premessa che tale partizione, che solo fino a circa un ventennio fa era il pilastro indiscutibile della disciplina e di alcune sue istanze teoriche forti, oggi è praticamente in via di smantellamento; questo sembra essere il

principale lascito del cosiddetto *ontological turn* che, assai più di altre “svolte” che l’hanno preceduta (quella strutturalista o quella riflessivo-interpretativista che imperversava quando chi scrive frequentava i corsi di antropologia all’università...), sembra destinata a lasciare tracce profonde nella disciplina e non solo in essa.

In tal senso (e qui dichiaro una mia personale posizione rispetto alla cosiddetta “svolta ontologica”) è proprio nell’opacità delle parole, in ciò che non lasciano più trasparire (le alternative semantiche o le connotazioni scartate...), che possiamo leggere – a posteriori – il lavoro profondo, “carsico” mi verrebbe da dire – prendendo a prestito la metafora di un’“azione minerale” – di una cultura-cosmologia; là dove si mostra come lavoro finito (fin là dov’è arrivato...), come uno *status quo*, come un ordine delle cose scontato ed indiscutibile, ovvero come un’ontologia; almeno finché un cambiamento impensato (l’arrivo di Cortés per i *mexica*-aztechi all’inizio della nostra modernità o la Groenlandia che fonde, forse alla sua fine...) non giunge imprevisto a cambiarlo.

Nessuna di queste parole-concetto, come riflette Maurizio Gnerre nel saggio da cui prende le mosse questa raccolta, trova di fatto un corrispettivo semantico nella stragrande maggioranza delle migliaia di lingue-culture del mondo (native, minorizzate, agrafe e a rischio di imminente abbandono da parte dei suoi parlanti...), all’infuori del ristrettissimo novero delle lingue coloniali maggioritarie ed egemoniche. Segno questo di una “distanza” ontologica cui corrisponde una subalternizzazione socio-politica, una gerarchizzazione, una marginalizzazione esistenziale, una minorizzazione, un *dis-empowerment*, ovvero una sottrazione di efficacia, una delegittimazione ad essere efficaci, ad agire. Una condizione questa che, come traspare da molti saggi qui presentati, accomuna oggi popoli cosiddetti nativi ed enti-non umani (animali, piante, ma anche geo- e meteo-enti) e che rivendicano da qualche tempo a questa parte, ognuno a suo modo e nelle sue proprie forme espressive ed agentive, la propria presenza ed esistenza sul pianeta, messo in crisi dall’azione depredatoria di un’economia ad energia fossile.

Una fonte giuridica è forse da considerarsi, per un antropologo, come un testo cosmogonico, ovvero un tipo di testo dove l'“ordine delle parole” (gli enunciati) riflette in maniera fondazionale (alla maniera del primo Wittgenstein...) l'“ordine delle cose” (ovvero un'ontologia), legittimando ad agire in tal senso. La posizione centrale del soggetto umano in quanto unico agente e beneficiario rispetto a qualsiasi ente non umano ridotto a *mera res*, nella sua funzione economica di risorsa-*commodity*-patrimonio, è un dogma incrollabile dell'ordinamento giuridico degli Stati-Nazione moderni che hanno abbracciato nella loro forma giuridica l'intero pianeta. Michele Carducci mostra nel suo saggio come tale dualismo è stato il meccanismo legittimante l'accaparramento del pianeta a partire dallo “scompiglio costituzionale” generato dallo sfruttamento della natura morta-fossile (gli idrocarburi) che ha scatenato l'effetto moltiplicatore dei consumi, delle attività, degli spostamenti e delle libertà illimitate degli umani. Carducci definisce “tanatologico” tale diritto che ha codificato la riproduzione di questo rapporto fra umani e non umani, generando effetti devastanti sulla “natura viva” e l'insorgere di nuove sofferenze e bisogni vitali. L'ordinamento giuridico euro-americano (sia di origine continentale che britannica) enuncia dunque una “cosm-ontologia” (eurocentrica) incredibilmente monolitica nelle sue lontane radici greco-romano-giudaico-cristiane, sostenuta – come riflette Maurizio Gnerre – da una fitta rete di corrispondenze sintattico-lessicali sedimentate e condivise fra lingue egemoniche euro-americane (in cui sono scritte le leggi e le costituzioni degli Stati-Nazione); una rete di intertraducibilità che il linguista Benjamin Lee Whorf definì *Standard Average European* (1956; ed. or. 1941) e che ne corrobora l'inscalfibile (quasi) forza ideologica e pragmatica, offuscando anche solo la percezione di possibili alternative. Whorf faceva l'esempio della lingua parlata dai nativi hopi, abitanti le *mesetas* intermontane dell'Arizona negli Stati Uniti, che invece di avere un sistema verbale basato sui tempi (passato, presente, futuro, come tutte le lingue *SAE*), si basa sulla distinzione fra azioni avvenute e azioni non avvenute (passibili di verificarsi o meno). Flavia Cuturi nel suo sag-

gio mostra un altro esempio di distanza (ideologica ed ontologica) dalle lingue *SAE* che destabilizzerebbe profondamente la traduzione di qualsiasi codice giuridico moderno: il sistema pronominale dell'*ombeayiiits* (la lingua parlata dagli ikoots di San Mateo del Mar, abitanti le lagune della riva pacifica dell'Istmo di Tehuantepec, in Messico) è saldamente etero-centrato piuttosto che ego-centrato: preferisce cioè basare la pratica della referenzialità fra persone a partire dal "tu", piuttosto che dall' "io" (come invece fanno tutte le lingue *SAE*).

Come mostrano i saggi degli interlocutori giuristi di questa raccolta, la separazione soggetto/*mera-res*, per quanto oramai intensamente dibattuta fra giurisprudenza critica, antropologia giuridica "post-umana" e eco-filosofia (Fitz-Henry, 2014; Kotzé, 2017; Philippopoulos-Mihalopoulos, 2011, 2017; Serres, 1991; Vermeulen, 2017 solo per dare alcuni riferimenti di un dibattito in espansione...), resta il cardine attuativo inscalfibile degli ordinamenti giuridici di discendenza euro-americana, consapevolmente antropocentrici. Prendo a prestito una frase tratta dal saggio in questo volume di Fabrizio Fracchia: «prendendo il diritto sul serio (non già utilizzando l'espressione come un'enfatica sintesi verbale, ma facendo riferimento a una situazione protetta in modo pieno dall'ordinamento e che può essere tutelata ricorrendo a un giudice) il problema della centralità dell'uomo si ripropone immediatamente allorché si faccia questione dell'attivazione del diritto».

Il problema è dunque come cominciare a "prendere sul serio" situazioni inedite, impensabili fino a solo un paio di decenni orsono, in cui "l'attivazione" dei non umani – l'albero che cade nella foresta disabitata o lo tsunami che aggredisce una costa abitata, prendendo a prestito da Fabrizio Fracchia situazioni ambientali tipo che rimangono scoperte dal diritto ambientale eurocentrico – "ci riguarda" non tanto in quanto esseri umani, ma in quanto esseri viventi in coabitazione con altri esseri su questo pianeta. Come configurare queste situazioni inedite in "situazioni giuridiche" passibili di essere «protette in modo pieno dall'ordinamento e che possono essere tutelate ricorrendo ad un giudice»?

Il cosiddetto antropocene, e le sue sempre più perturbanti manifestazioni materiali (cambiamenti climatici, disastri ambientali, perdita di biodiversità, zoonosi, fra le altre..) che scompigliano l'ordine delle società umane – non solo nei remoti “ambienti selvaggi” dove siamo abituati a immaginare la vita dei popoli nativi, ma anche nei nostri artificiali e super-condizionati-tecnologizzati ambienti urbani – pongono una sfida radicale tanto all'antropologia quanto al diritto e, al contempo, un terreno comune di dialogo; un dialogo che, per molti di noi (antropologi) che lavorano in terreni di ricerca tormentati da conflitti socio-ambientali, è da tempo percepito come urgente e necessario.

La crisi ambientale ed il suo intreccio moltiplicatore di diseguglianze e violenze sociali, sta spingendo l'antropologia a ripensare l'“uomo culturale” in quanto oggetto del suo storico progetto di conoscenza teso ad indagare la condizione umana su questo pianeta a partire dal punto di vista dell'altro; uno dei suoi effetti più destabilizzanti è proprio il progressivo spostamento del limite dell'alterità ben oltre i confini dell'umanità. D'altra parte, cifra caratterizzante dell'antropocene sembra essere proprio l'accoppiamento “inquietante” di co-agentività (di umani e non umani) che generano fenomeni ambivalenti che, nel nostro lessico naturalista, stentiamo a classificare e definire in maniera inequivoca, se non ricorrendo a metafore biologiche della morbilità e dell'ibridazione. Appare piuttosto ipocrita ad esempio definire come “naturale” un fenomeno come la zoonosi Covid-19, che viene a destabilizzare attraverso l'aria l'organizzazione delle nostre vite moderne, tecnologizzate ed avanzate (ed iper-condizionate dalle *commodities* che ci danno agio). Essa piuttosto è l'effetto, che stentiamo a percepire come “reale”, di una forma malata ed ammalante di convivenza fra umani e animali non-umani: dal pipistrello all'uomo passando, sembra, per il pangolino, una sorta di raro formichiere squamoso, la cui carne è particolarmente ricercata – ancorché bandita dal commercio, per inciso – nei sovrappollati mercati asiatici. Non solo scopriamo, a fatica e con angoscia, che gli animali (e non solo quelli domestici) “risentono della” e “restituiscono” l'azione umana, costringendoci a riscoprirci loro con-

viventi, ma lo stesso sembrano fare i vegetali (Cuturi), gli agenti atmosferici (Van Aken) e forse anche i geo-enti (Tallè) se, come iniziano ad ipotizzare le stesse geo-scienze, alcuni sismi sembrano poter rispondere all'azione invasiva dell'estrazione di idrocarburi. Di fronte a tali fenomeni, il faticoso e costante lavoro della separazione fra naturale e sociale, fra vivo e morto non funziona più (Latour, 1995), tanto che intellettuali e scienziati (i professionisti del lavoro della "classificazione"...), sono spiazzati ed alcuni di loro si sono messi a lavorare in altre direzioni. Come mostra Mauro Van Aken nel suo saggio sulla crisi climatica e il suo perturbante effetto di "decentramento" rispetto ai nostri modi di abitare la terra, l'antropologia può offrire un lessico sociale per dar voce a questo "spaesamento" a fronte della paralizzante sensazione di sentirci agiti da impalpabili "soggetti atmosferici" (o "attraversati da essi"...), e riscoprire al contempo sintonie e risonanze – forse altrettanto turbanti – con saperi e consapevolezze che avevamo relegato al rango di "credenze" degli altri (i nativi di cui sopra).

L'antropocene impone nuove frontiere non umane non solo all'antropologia, che ha intrapreso la sua svolta ontologica, ma anche al diritto che ha cominciato a compiere la sua al fine di accogliere l'emergere di nuovi interessi (individuali e collettivi) da tutelare. Sullo sfondo di questi scenari "trans-specifici" che "assemblano" azioni umane e *agency* non umane in forme impreviste, moltiplicando ed accoppiando i bisogni di giustizia ambientale e sociale, si cominciano a ravvisare nuove fattispecie giuridiche che mettono in crisi il paradigma classico. Il saggio di Roberta Montinaro mostra timide aperture dell'ordinamento italiano relative soprattutto alla relazione (molto rassicurate, per la verità!) con gli animali da compagnia (ad esempio il "danno interspecifico" e la risarcibilità del danno non patrimoniale); ma un disegno di legge costituzionale del 2014 dispone l'aggiunta all'art. 9 (quello riferito alla tutela del paesaggio e del patrimonio) del seguente comma: «Gli animali sono esseri senzienti e la Repubblica ne promuove e garantisce la vita, la salute e un'esistenza compatibile con le proprie caratteristiche etologiche». Marianna Pace, volgendosi al diritto in-

ternazionale e all'America Latina in particolare, mostra invece l'emergere di una specifica fattispecie relativa al *water grabbing* e al connesso diritto umano all'accesso all'acqua che, convergendo con la tutela dei diritti nativi, sta provocando, almeno sul piano delle norme giuridiche, una relativa erosione della sovranità dello Stato ed una condivisione delle competenze con le popolazioni native. Valentina Grado presenta invece il caso degli effetti dell'interdipendenza che si viene a creare fra la filiera di sfruttamento di minerali pregiati divenuti indispensabili per la realizzazione dei prodotti elettronici *high tech* ed il finanziamento di conflitti armati che generano gravissime violazioni dei diritti umani. Il diritto, soprattutto comunitario, ha adottato uno specifico regolamento per promuovere l'approvvigionamento virtuoso di tali *conflict minerals* al fine di spezzare il vincolo vizioso fra il loro sfruttamento e la generazione di violenza strutturale e perpetrata.

Ma è dal dibattito proveniente da oltreoceano, ovvero dai contesti politico-giuridici delle ex-colonie d'oltremare, che è giunta la radicale proposta del riconoscimento della soggettività giuridica della Natura-Terra (nel costituzionalismo andino a cui fanno riferimento Carducci, Colajanni, Fracchia, Gnerre, Pace, Scionti e Tallè) o, in accezioni più pragmaticamente attuabili, di specifici ecosistemi-paesaggi (ad esempio il fiume Whanganui in Nuova Zelanda di cui parlano Borgnino, Cottino e Tallè). Una proposta che suona, dalla prospettiva antropocentrica dei diritti e dei doveri (Fracchia), non solo destabilizzante ma addirittura "scismatica" anche solo quando riferita agli animali (come ci mostra Montinaro) a cui è pacifico, non solo per gli etologi ma anche per molti nostri "sensi comuni", attribuire una soggettività senziente. Come mostrano tutti gli interlocutori giuristi di questa raccolta, la configurazione di un Diritto della Natura, rischia di rimanere una mera ipotesi formale o retorica, ovvero la proclamazione di un diritto destinato a restare senza tutela, in assenza di una "persona" che possa invocarlo o esercitarlo. Il più esplicito è nuovamente Fabrizio Fracchia che afferma: «Il riconoscimento di posizioni di vantaggio a favore di "entità" diverse dall'uomo... rischia di risultare un'operazio-

ne (nella migliore delle ipotesi soltanto) formale, considerando che, al momento dell'esercizio del "diritto", riemerge l'esigenza di individuare una persona che quel diritto possa esercitare». Molto pragmaticamente Fracchia suggerisce piuttosto di far leva sullo strumento antropocentrico del dovere, un dovere (collettivo) di responsabilità e di solidarietà¹ – lo stesso collegato ai diritti "di terza generazione" riferiti, ad esempio, ai popoli nativi – per includere efficacemente le ragioni ecologiche nell'ordinamento giuridico italiano in materia di ambiente: «L'antropocentrismo [dei doveri]², con buona pace della retorica dei diritti della natura, è l'unica chiave di lettura ragionevolmente e seriamente utilizzabile nel settore giuridico, soprattutto con la finalità di proteggere davvero la natura».

D'altro canto anche dal versante degli antropologi (Colajanni, Gnerre, Tallè) giungono rilievi critici circa l'inefficacia e l'inattuazione di tale petizione di principio, ma forse per altre ragioni. Come la mettiamo quando sono proprio gli umani, parlanti lingue agrafe minorizzate dalle lingue *SAE*, a reclamare la soggettività dei non umani, in nome dei propri diritti tutelati a livello internazionale e nazionale? Elizabeth Povinelli (1995) ci racconta come nel 1989, durante un'udienza relativa al *Kenbi Land Claim* riguardante la titolarità aborigena di una vasta porzione della Penisola di Cox, nel Northern Territory in Australia, assistette, assieme a gran parte della comunità Belyuen di cui lei era "perito (antropologico) di parte", alla testimonianza di una donna di Belyuen (Betty Billawag) che riferiva al giudice e agli ufficiali governativi – molto realisticamente e seriamente data la circostanza – che un cumulo di rocce, denominato in inglese *Old Man Rock*, ascoltasse (acusticamente) e odorasse il sudore della "sua" gente (dalla prospettiva del giudice, i nativi rivendicanti il possesso "ancestrale" di quel luogo) quando questi passavano per cacciare, raccogliere frutti, accamparsi o anche solo "bighellonavano" per di là per rilassarsi; e come questa relazione senziente fra gli umani del "clan" Belyuen e il loro "luogo del sogno" (*dreaming site*) fosse salutare per quel territorio. La situazione riferita dalla donna poteva essere "presa sul serio" dal giudice (in quanto "situazione giuridica") che, nell'ascoltare la testimonianza della donna, pensava alla terra come una

mera res rispetto ai suoi abitanti nativi e, magari, rispetto alle pretese di qualche compagnia mineraria? Sarebbe servito a qualcosa in tale circostanza disporre di un ordinamento giuridico aperto ad una inter-soggettività fra umani e non umani per prendere sul serio Betty Billawag e tutelare il suo diritto a vivere nella terra a cui si sentiva di appartenere, senza dover temere che qualche compagnia mineraria venisse a renderglielo invivibile a lei e alla sua “comunità totemica”?

Da situazioni giuridiche analoghe è cominciato l'*ontological turn* dell'ordinamento giuridico *common law* (in Australia come in Nord America), in cui le testimonianze dei nativi e le prove presentate a supporto delle loro rivendicazioni – come la *bark petition* degli yirkalla del 1963 di cui parlo nel mio saggio – hanno iniziato a incrinare dall'interno la compattezza ontologica del diritto australiano. D'altra parte anche il cosiddetto *ontological turn* in antropologia ebbe inizio a partire da accese, intense e ripetute conversazioni intorno alla vita delle pietre, ma in contesti discorsivi affatto differenti come quelli generati dal *fieldwork* etnografico. Mi riferisco alle ricerche di Irving Hallowell sull'ontologia ojibwa (Canada) condotte in collaborazione all'anziano ojibwa William Berens, a partire dalla questione dell'animatezza delle pietre che, nella lingua ojibwa, sono considerate grammaticalmente animate³ (Hallowell, 1960; Ingold, 2019, ed. or. 2000; A. Mancuso, 2018). Come era possibile che un anziano cacciatore, esperto della vita e del suo ambiente di vita, potesse affermare in modo assolutamente realistico che le pietre fossero esseri vivi e senzienti? Quale esperienza della vita lo portava ad affermare con tutto realismo che le pietre fossero persone?

Il problema è, in un contesto giuridico post-coloniale, come creare le condizioni per accogliere con il realismo che meritano le testimonianze native. Nel mio saggio cerco di mostrare come il linguaggio e la prassi giuridica dei diritti territoriali nativi rischino continuamente di generare “equivoci” di cui la stessa giurisprudenza euro-americana è in gran misura inconsapevole, non tanto di ordine culturale – ovvero riguardanti diverse rappresentazioni della terra – ma geo-ontologico, ovvero relativi a “ordini delle-fra le cose” in cui gli umani sono altrimenti posizionati rispetto alla terra (agli

animali, ai vegetali, alle meteore, alle masse acquatiche e minerali) e a partire dai quali la terra “acquista” una sua (diversa) realtà. Il problema è dunque a quali condizioni, e a quali rinunce sul fronte della tutela dei diritti, il diritto euro-americano è disposto ad accogliere e riconoscere diversi “realismi della terra”.

La questione è che, all'interno di un impianto del diritto ontologicamente (consapevolmente) antropocentrico, ogni volta che si parla di “persona” (soggetto di diritto) si pensa all'individuo-ego-centrato, ovvero a un prototipo di individuo agente, senziente, intenzionato, parlante (per inciso lingue *SAE*) che sembra esistere come “proprietà sostanziale” di un corpo fisico, indipendentemente da dove si trova e cosa fa. E quindi, per *factio*, a complessi organizzati di individui e di beni (cose e patrimoni, anche ambientali) ai quali riconosce capacità di agire in vista di scopi leciti (le cosiddette “persone giuridiche”, enti pubblici e privati).

L'antropologia ha profuso molti sforzi nel decostruire e decentrare tale nozione di persona, sottolineando come la relazione sociale sia costitutiva sempre della capacità di agire intenzionalmente che attribuiamo al soggetto (anche quando questo è pensato come individuo ego-centrato), facendo emergere altre nozioni di persona che orientano, evidentemente, diversamente altri diritti cosiddetti “consuetudinari”. Approssimando brutalmente: persone “socio-centriche” (Dumont, 1989, ed. or. 1967), persone “relazionali” (Fortes, 1987), persone “dividuali” (Strathern, 1989), persone “prospettiviste” (Viveiros De Castro, 2017, ed. or. 2009) o persone “etero-centrate” come nel caso degli ikoots delineato in questo libro da Flavia Cuturi. Ciascuno di questi tipi di persone “corrisponde” a diversi modi di fare società; ovvero intraprende ed intesse interdipendenze reciproche con una pluralità di esseri-agenti non solo umani, ma anche non umani, artefatti-artificiali (ovvero fatti dal lavoro dell'uomo) e non, creando diverse “organizzazioni sociali della natura” (Moore, 2017, ed. or. 2016); comunità-collettività che sono state variamente definite come collettivi “multispecifici” o “trans-specifici” o “cosmo-politici” (De la Cadena, 2010). Da questa prospettiva molte comunità native si riconoscono in “collettività di viventi cosmopoli-

tiche” in cui quella dell’umano è solo una posizione sociale (fra discendenti, fra affini, fra nemici, fra alleati, ecc.) e non una posizione di specie, rispetto ad una pluralità di non umani con cui convivono-condividono i loro ambienti di vita; ed in cui per “sociale” si intende un legame di “interdipendenza vitale” fra i viventi (come abbiamo visto, a certe condizioni, pietre comprese) e non una relazione economico-politica fra gli umani. Un vincolo di convivenza (non necessariamente armonica) possibile solo a partire dal riconoscimento dell’ambiente basato su un’intima partecipazione percettiva, su un coinvolgimento pratico-sensoriale-esperienziale in grado di accordare in maniera assai sottile la propria conoscenza-esperienza ad altri modi di fare ed esistere; ai movimenti, ai rumori, alle trasformazioni, alle interazioni dei variegati non umani (Ingold, 2000).

Quando il giudice Christopher Stone si chiedeva, in un saggio assai in anticipo sui tempi, *Should Trees Have Standing?* (1972, si veda Colajanni), stava rivendicando una soggettività individualistica per gli alberi, capovolgendo semplicemente la polarità del paradigma giuridico euro-americano? Stava continuando ad immaginare, da un punto di vista antropocentrico, la foresta come un insieme di esseri, ancorché viventi e rivendicanti, ma pur sempre “senza” umani? La stessa domanda si pone in qualche modo Emanuela Borgnino quando riflette su come la nozione di personalità giuridica, di estrazione coloniale, introduce a una logica individuale ed esclusivista dei diritti che si scontra con la logica collettivista delle ontologie giuridiche native, codificate in responsabilità collettive nei confronti delle comunità di viventi (umani e non). Emanuela Borgnino e Gaia Cottino propongono, a partire dai loro campi di ricerca, una soluzione “oceanista” all’euro-antropocentrismo della “personalità giuridica”, ispirata all’etica della convivenza dei mondi insulari pacifici; ovvero i principi di cura e responsabilità (*kuleana* in hawaiano, *tabui-va* in tongano) nei confronti dei luoghi, degli animali e di tutti gli elementi che compongono i territori, coltivati attraverso pervasive pratiche di scambio e condivisione (specialmente alimentare, Cottino) che fanno emergere la forza attiva e rispondente dei non umani nella catena genealogica che li unisce ai territori. Una proposta che, fra diritto ambien-

tale e diritto della natura, sposta l'accento sui doveri di responsabilità (intergenerazionali ed interspecifici) e sembra convergere con la proposta di Fabrizio Fracchia di abbracciare il paradigma della doverosità; ma, a differenza di un dovere antropocentrico che guarda al comune interesse della sopravvivenza dell'uomo nell'ambiente, sembra invitare ad un dovere etero-centrato che guardi al comune interesse (con i non umani) ad una convivenza interdipendente.

Se il giudice Stone si chiedeva, in sostanza, se un albero potesse fare come un uomo – ovvero rivendicare un diritto di parola – Flavia Cuturi si chiede invece se gli umani agiscono come le piante, ovvero costruiscono interrelazioni etero-centrate con una pluralità di forme di vita. È da questa prospettiva rovesciata (che spesso le società native, immerse nei loro ambienti di vita, assumono come senso comune) che è possibile immaginare e costruire non tanto un pluralismo giuridico che adotti diversi alfabeti culturali per includere forme di umanità storicamente minorizzate, ma un “pluralismo cosmo-politico” che tuteli relazioni-conessioni-interdipendenze viventi fra umani e non umani. Non si tratta allora di dare soggettività all'ambiente (senza l'uomo) ma di riconoscere la relazione fra umani e non umani come un vincolo di interdipendenze (reciprocamente) vitali (e dunque potenzialmente anche letali). I mondi indigeni propongono una pluralità di esperienze e di modelli cosmo-politici, forse troppo lontani storicamente, linguisticamente ed ecologicamente dalle nostre esperienze per poter essere riproposti ed “adottati”. Michele Carducci sottolinea tuttavia come queste esperienze, maturate in contesti post-coloniali all'interno di cornici giuridiche che si sono aperte ai diritti nativi e ai diritti della natura, possano convergere con esperienze nostrane, che definisce di “demo-diversità”, accomunate dalla razionalità giuridica della «comunitarietà dei bisogni vitali da soddisfare [...] e delle rinunce da condividere per garantirli a tutti». Ne sono un esempio storico tutto italiano gli ordinamenti delle “comunanze agrarie”, di cui non si parla in questo libro ma su cui esiste una certa letteratura giuridica ed una nascente antropologica (Bassi, 2016), fondate sull'uso civico-collettivo della terra come bene (mi verreb-

be da dire “ben-essere”...) indiviso (per il pascolo, la raccolta di fieno e legna, o l’accesso all’acqua delle sorgenti). Queste possono ben essere considerate dei “collettivi cosmopolitici” a cui il nostro ordinamento riconosce, per altro, una personalità giuridica e che, in alcuni casi, diventano territori a cui si sovrappone il vincolo di tutela ambientale⁴.

Una domanda cruciale da porsi a questo punto, avviandoci verso la conclusione di questa introduzione, è quale forma può assumere un siffatto diritto all’interdipendenza vitale (fra umani e non umani) e non all’interesse del soggetto (umano) sulle cose (artefatti o risorse, entrambe *commodities*). Quale nozione di persona dovrebbe mettere al centro un siffatto diritto? L’antropologia, col suo repertorio di concetti elaborati a partire dalle esperienze di partecipazione ai mondi nativi, può fornire utili strumenti concettuali per immaginare possibili formulazioni di una “persona giuridica” non ego-centrata, ovvero una “persona con-divisa” fra umani e non umani su cui fondare una *relatedness* (Sahlins, 2010, 2014b) indivisibile-inalienabile (accanto alla *relatedness* di Sahlins, cito nuovamente il prospettivismo di Viveiros de Castro e la “dividualità” della Strathern).

Cruciale, per passare dal piano delle formulazioni a quello delle pratiche, è riuscire a coniugare le voci non linguistiche delle maree e delle foreste, dei ghiacciai in ritirata o dei virus in avanzata, con le voci linguistiche degli umani che con-vivono immersi con essi in “collettivi con-viventi”. Non separare su piani ontologici distinti le voci dei non umani da quelle degli umani, è la prima condizione per costruire un diritto che ne metta al centro le reciproche interdipendenze vitali. Come farlo pragmaticamente e non solo retoricamente? A quali condizioni si può seriamente dar voce giuridica ai ghiacciai e alle maree, ai branchi di lupi e alle foreste? E con lo stesso realismo con cui William Berens prestava attenzione alla vita e ai movimenti delle pietre e Betty Billawag diceva che la “Vecchia Roccia” odorasse il suo sudore al suo passaggio?

Nuovamente dai mondi nativi provengono indicazioni a cui vale la pena prestare ascolto. Un altro episodio tratto dall’etnografia di

Hallowell sugli ojibwa, attraverso la rilettura che ne fa Tim Ingold (2019) – un altro protagonista della svolta ontologista in antropologia – può venirci in aiuto: «Un vecchio e sua moglie sono seduti nella loro tenda e fuori infuria una tempesta, con tuoni e fulmini. Arriva il tuono, con una serie di colpi, il vecchio ascolta attentamente. Poi si rivolge a sua moglie e chiede, con noncuranza ed in tono pratico, “Hai sentito cosa ha detto?” “No, risponde lei, non l’ho afferrato” (Hallowell 1960, p. 34). Cosa dobbiamo pensare di questo? [...] Prendere Hallowell in parola [che a sua volta aveva preso in parola i suoi anziani interlocutori ojibwa]⁵ significa dover adottare una visione del discorso completamente differente: non come l’espressione esteriore dei pensieri interiori [attività di rappresentazione di una mente individuale ego-centrata in un corpo]⁶, ma come uno dei modi in cui il sé manifesta la sua presenza al mondo [...]. In altre parole il discorso non è un modo di trasmettere informazioni o contenuti mentali; è un modo per essere vivi [...]. Il rombo del tuono è una manifestazione della sua presenza nel mondo, proprio come i suoni del parlare umano, il canto, il battere le mani o un tamburo sono le nostre manifestazioni [...]. Così il mondo in cui dimorano gli ojibwa è poliglotta, pieno di esseri viventi con i loro diversi stili di parola o di canto [...]. Sotto questo profilo non si può tracciare una linea decisa di demarcazione fra i suoni della natura e il discorso umano» (ivi, pp. 77, 80-81).

L’antropocene, l’era in cui l’uomo (occidentale parlante lingue *SAE*) prende coscienza di essere una “forza geologica” e “climatica”, sembra invitarci a ri-adottare una prospettiva nativa rispetto alla terra-pianeta e rispetto alle terre-territori, ovvero a intercettarne la presenza e a prestar loro ascolto. Come afferma efficacemente Bruno Latour, «to claim that human agency has become the main geological force shaping the face of the earth, is to immediately raise the question of “responsibility”, or as Donna Haraway is fond of saying, “response ability» (2014a, p. 4). Ebbene questa “respons-abilità” va intesa sempre più in senso biunivoco: non solo la nostra responsabilità verso l’ambiente ma anche la “capacità di risposta” di un’alluvione alle sconsiderate attività degli umani che

hanno dissestato e degradato un alveo fluviale, o di una montagna che, scossa da un terremoto, scarica una valanga su un albergo costruito dove lei stessa non avrebbe mai “voluto”.

Bruno Latour, nella sua etnografia del rito del Consiglio di Stato francese (2020a, ed. or. 2002), mostra come l'ordinamento giuridico sia pragmaticamente e socialmente “fabbricato” (come tutti i sistemi normativi di conoscenza, compreso quello scientifico) a partire da uno specifico network di discorsi, materialità (dossier, fascicoli, codici) e agenti (umani e non) che ne riproducono le condizioni di oggettività e l'efficacia. In che modo la prassi-materialità della procedura del diritto euro-americano può accogliere e ascoltare la materialità e l'agentività dell'inquinamento, delle inondazioni, dei terremoti, dei cambiamenti climatici, dei ghiacci che si ritirano, delle foreste che bruciano, accanto a quella dei loro abitanti umani (nativi e non)? Le une e le altre profondamente interconnesse con diseguaglianze di potere nei contesti post-coloniali come in quelli ex-colonizzatori? In che modo l'agentività non linguistica dei non umani può attivare dunque il diritto (condiviso) all'interdipendenza vitale in risonanza con l'agentività linguistica degli umani?

I mondi indigeni, nella loro secolare storia di resistenza nei contesti coloniali, sono laboratori politici permanenti, vere “fabbriche sociali” di un diritto informato all'etica dell'interdipendenza fra le forme di vita, pur con tutte le ambiguità, ambivalenze e contraddizioni del caso.

Nel mio saggio provo a mostrare come i nativi, nelle Americhe come in Oceania, stiano assumendo di fatto una posizione di “portavoce” dei cambiamenti climatico-ambientali nelle arene politico-giuridiche nazionali ed internazionali, giocando sull'ambivalenza fra retoriche ambientaliste (come quella che li vuole “guardiani della natura”, propria di un discorso ambientalista di discendenza urbano-euro-americana) e geo-ontologie native radicalmente non naturaliste, al fine di guadagnare posizioni strategiche nella loro storica lotta di resistenza e conquistare spazi di sovranità territoriale e di soggettività eco-politica all'interno degli Stati-Nazioni. Una sovranità che, sempre più spesso, cela il “cavallo di troia” della sog-

gettività della Natura. Francesca Scionti mostra, da parte sua, come i guaraní della Capitanía di Charagua Norte in Bolivia siano stati capaci di appropriarsi in modo assai efficace degli strumenti messi a loro a disposizione dalla Costituzione del 2009 (la stessa riformata in nome dei diritti della *Pacha mama* e del loro stesso principio etico-esistenziale del *buen vivir - Ñandereko*) quali la *democracia comunitaria* e la *consulta previa libre e informada*. Nel far ciò sono riusciti anche nel difficile intento di riportare nell'alveo delle loro strutture politiche comunitarie tutte le fasi del processo decisionale sancite dall'ordinamento giuridico, nella negoziazione delle concessioni alle compagnie idrocarburifere nel loro territorio ancestrale, garantendo che tale processo assumesse le vesti di un esercizio politico-giuridico del *Ñandereko*. Gaia Cottino osserva invece come il principio tongano del *tabui-va* (cura e responsabilità attraverso lo scambio e la condivisione) venga riattivato come strumento politico di rivendicazione della sovranità territoriale ed alimentare nativa, in alternativa al modello occidentale di sviluppo; utilizzato, a seconda dei contesti, come un *passepartout* per muoversi fra un'ontologia giuridica interna (in cui il principio fonda diritti fondiari consuetudinari) e un'ontologia giuridica nazionale.

In molti consessi giuridico-politici nazionali ed internazionali, le lingue native stanno diventando di fatto da alcuni anni fondamentali alleati ideologici e pragmatici per sostenere l'obiettivo dello "sviluppo sostenibile" al centro delle politiche ambientali internazionali, a partire dal programma REDD dell'ONU (*Reducing Emissions from Deforestation and Forest Degradation*). Rimanendo nel contesto latinoamericano, nozioni quali *Suma Qamaña* in aymara, *Ñandereko* in guaraní, *Sumak Kawsay* in quechua, *Kume Mongen* in mapuche, *Utz k'aslemal* in maya, *Lekil Kuxlejal* in tzeltal, *Shiir Waras* in achuar, *Monapakijiy* in huave/*ombeayüits* – inserite in Costituzioni, leggi, regolamenti e documenti come varianti di uno stesso principio approssimativamente tradotto dalla nozione di *buen vivir* – vanno a ricreare una sorta di *Native Standard Average* pan-amerindiano contro-egemonico, diventando "sentinelle retoriche" di una politica in cui diritti nativi (linguistici e territoriali) e diritti della natura convergono in una alleanza strategica.

In tali contesti, testuali e discorsivi, queste nozioni costituiscono un invito a prendere sul serio le testimonianze linguistiche dei nativi, in grado di aggirare, dall'interno, l'euro-antropo-centrismo del diritto euro-americano (che si nutre invece dell'inter-traducibilità fra le lingue *SAE*), senza dover arrivare ad immaginare il tragico paradosso messo in scena da Werner Herzog nel suo film *Dove sognano le formiche verdi* (1984), in cui un antropologo, nel suo disperato ruolo di "esperto" dei diritti territoriali di un gruppo aborigeno minacciato da un'impresa mineraria, porta a testimoniare in giudizio l'ultimo parlante la propria lingua nativa che nessuno è in grado più di comprendere. Solo passando dalle lingue native e dal coinvolgimento dei loro parlanti nelle arene politico-giuridiche, si può accedere dall'interno ai "modi di conoscenza indigeni" collegati a diritti fondiari, alimentari ed ambientali, dando al contempo voce e rappresentatività alle agentività e alle semiosi (non linguistiche) dei loro ambienti di vita.

Su questo piano, come suggeriscono tanto Flavia Cuturi quanto Gaia Cottino ed il mio saggio, si apre un'inedita piattaforma di alleanza/convergenza eco-politica fra saperi e pratiche scientifiche (sempre più tesi a rappresentare in forme agentive i "fenomeni naturali" così come i "comportamenti" di animali e piante) e saper-fare e modi della conoscenza indigeni, codificati nelle loro lingue, nei loro generi discorsivi, nelle loro performances e nei loro artefatti tradizionali, che riflettono la storia profonda di un dialogo intenso con i loro ambienti di vita. Da questa convergenza può scaturire l'elaborazione di soluzioni creative che consentono all'ambiente di avere voce e rappresentatività e alle popolazioni che lo abitano di riconquistarne, rafforzarne o difenderne la sovranità, sempre più esposta alle metamorfosi antropiche dei loro territori di vita. Un esempio concreto di tale convergenza sono le "mappature partecipate" di cui parlo nel mio saggio, sempre più spesso presentate a sostegno delle rivendicazioni native nei processi di demarcazione dei loro territori, o nell'intento di difenderli dall'accaparramento da parte di compagnie minerarie, estrattive o progetti industriali sostenuti dagli Stati, o come strumenti di ordinamento territoriale per un uso consapevole e sosteni-

bile delle risorse. Tali esperienze, che vedono la partecipazione congiunta di esperti cartografici, antropo-linguisti ed esperti del sapere locale, mettono in moto un complesso processo di negoziazione e rielaborazione della memoria del territorio in cui il gruppo si rispecchia e si identifica, “attivando” politicamente e giuridicamente la “biosemiosi” (Serres, 1991, ed. or. 1990) dei loro territori che, a sua volta, può rafforzare l’auto-consapevolezza e l’auto-rappresentatività del gruppo umano. D’altro canto, permettono di rappresentare in forme grafiche efficaci nei contesti politico-giuridici, la memoria orale della convivenza fra umani e non umani archiviata nei nomi di luogo in lingua nativa, a cui sono spesso ancorati diritti fondiari “plasmati” dalle agentività (acquatiche, minerali, animali o vegetali) dei luoghi. Il caso delle “mappature partecipate” è dunque un esempio praticabile, sempre più diffuso nei mondi indigeni, di come i “modi di conoscenza nativi” – di per sè inseparabili dalle pratiche linguistiche e senso-motorie e sempre geo-situati nei territori – possano dar voce diretta all’interdipendenza vitale fra umani e non umani, venendo efficacemente affiancati ed amplificati dai modi della conoscenza scientifica, che li oggettiva in una forma astratta, decontestualizzata e trasferibile, senza per questo sostituirsi ad essi.

Voglio concludere questa introduzione con una osservazione di Tim Ingold riguardo al valore della scienza, ispirata all’etnografia di Hallowell sulla vita delle pietre e la voce dei tuoni presso gli ojibwa, che considero come un viatico per un progetto di conoscenza “decolonizzante” in cui possano convergere scienze naturali, saperi locali-nativi, scienze antropologiche e giuridiche, in sintonia con gli “umori” dell’ambiente che ci circonda: «Quella ojibwa non è una scienza alternativa della natura, bensì una poetica dell’abitare. In passato c’è stata la tendenza a liquidare questa poetica come cascame di una mentalità primitiva, oramai superata dall’avvento della nuova visione del mondo. La mia conclusione, viceversa, è che l’attività scientifica è sempre e necessariamente radicata in una poetica dell’abitare. Io credo che questo fatto sia da celebrare, invece di nascondere con imbarazzo, e che far questo ci aiuterebbe anche a far scienza in modo migliore» (2019, p. 90).

Note

¹ Sancito ad esempio dall'Art. 2 della nostra molto antropocentrica costituzione italiana, fondata sulle vicende storiche della resistenza (e sul valore – sacrosanto – del lavoro umano) e non sui «tempi immemorabili – in cui – si innalzarono montagne, si formarono fiumi e laghi», come recita in apertura il preambolo della Costituzione boliviana del 2009.

² N.d.A.

³ La lingua ojbwa, come altre lingue algonchine e non solo, distingue formalmente i sostantivi in animati ed inanimati.

⁴ Un caso, personalmente conosciuto, è quello delle comunanze agrarie dell'appennino umbro-marchigiano sui cui territori indivisi è stato istituito nel 1993 il Parco Nazionale dei Monti Sibillini, non senza conflitti di gestione sulle risorse che ben potrebbero nascondere “conflitti ontologici”.

⁵ N.d.A.

⁶ N.d.A.

Sinossi dei saggi

Maurizio Gnerre affronta la questione della “Natura come soggetto di diritti” in una prospettiva linguistico-antropologica ma anche, necessariamente, filosofico-linguistica, ovvero trattandola prima di tutto come una proposizione: “La natura è soggetto di diritti”. La stessa proposizione, inclusa nelle Costituzioni dell'Ecuador e della Bolivia del 2008 e 2009 rispettivamente, è divenuta un'enunciazione giuridica, arricchendosi dunque del valore pragmatico e fattuale proprio di quel tipo di enunciazioni. L'“assunzione” di questa proposizione rappresenta certo un fatto assai innovativo nell'ambito del pensiero giuridico ed anzi potrebbe diventare un potente strumento politico, ma la sua efficacia va misurata nel contesto culturale e linguistico dei due paesi andini. Entrambi i paesi, come altri paesi della stessa area, sono un complesso mosaico di lingue-culture dove è ben conosciuto ed utilizzato il concetto di *Pacha-mama* che può essere reso, approssimativamente, con “madre (*mama*) - terra / tempo (*pacha*)”. Da tale resa, passando per osmosi culturale-linguistica alla voce europea “natura”, condivisa dalle nostre lingue, ma quasi intraducibile in ogni altra, è emersa una proposizione che include la predicazione “è soggetto di diritti”, costruita con due concetti di ambito giuridico che non trovano equivalenti semantici – al pari di “natura” – in nessuna delle migliaia di lingue minoritarie indigene “agrafe” del mondo, a cominciare da quelle parlate in Ecuador e Bolivia. A partire da tale considerazione l'autore riflette sull'“impossibile devoluzione” dell'efficacia pragmatico-fattuale di tale enunciazione giuridica ai parlanti delle lingue di tutti quei popoli nativi (a cui sembra rivolgersi e da cui sembra trarre ispirazione) che “vivono” nella e con la “natura”, subendo in prima linea gli effetti catastrofici della tracotanza dell'Occidente e che certamente condividerebbero la proposizione se ne avessero accesso. La forte circolarità, o “riflessività”, fra il livello discorsivo-referenziale e quello fattuale, fra il “dire” e il “fare” dell'enunciazione, è accessibile (“traducibile” o “comprensibile”) solo in quegli ambiti linguistico-culturali euro-americani che condividono molti tratti, in primo luogo lessicali, che conformano una “rete” di poderosi alleati ideologici, denominata cumulativamente *Standard Average European (SAE)* (Whorf 1956; ed. or. 1941); quegli stessi ambiti che sono i responsabili principali dello smantellamento dell'ordito della “natura”, possibile (anche) grazie alla nebu-

losità del concetto e alla sua “distanza” (astrazione) dai quei saperi coinvolti (sensorialmente-emotivamente-praticamente) con gli enti non-umani (animali, vegetali, geo-enti, idro-enti, meteo-enti etc.) con cui i popoli nativi convivono, di cui l'autore ci offre vari esempi terminologici dal *chicham* degli shuar/ *aénts* dell'Alta Amazzonia e dall'*ombeayúits* degli ikoots/ *buaue* di San Mateo del Mar (Messico meridionale).

Michele Carducci discute delle implicazioni delle “forme di governo” degli umani (rette dal diritto) rispetto a quelle che chiama “forme di governo” della natura, ovvero quell'insieme evolutivo di regole che governano gli ecosistemi (cicli biologici chiusi ma interconnessi) che non sono “esterne” alle prime, bensì le inglobano. Confrontandosi con ecologi ed economisti, si pone il problema, inconsueto per un costituzionalista abituato a ragionare sulle forme di governo da una prospettiva esclusivamente (“ontologicamente”) antropocentrica, degli “effetti ecosistemici” delle regole giuridiche. Non già dunque le esternalità negative (le diseconomie) dell'economia formalista neoclassica, ma i costi sociali arrecati alla “ricchezza naturale”, non governata dalla legge dell'interesse di mercato. In questa prospettiva ravvisa nel decollo ottocentesco dell'economia “fossile” (a partire dall'estrazione del carbone) il divorzio da allora in costante accelerazione fra il diritto degli umani (che regola anche l'uso delle risorse non umane) e i cicli ecosistemici. L'estrazione della “natura morta” dava il via ad un “diritto tanatologico” volto a valorizzare illimitatamente la natura morta in quanto *commodity* (secondo le leggi dell'interesse economico), da allora prevalente sul “diritto bio-logico”, teso ad adattarsi ai limiti e ai cicli della “natura viva”, scatenando l'effetto moltiplicatore dei consumi, delle attività e delle libertà degli umani. Inesorabilmente anche lo stesso diritto “ambientale”, sin dai suoi albori novecenteschi, ha proceduto in modo del tutto “disfunzionale” rispetto alle dinamiche della natura, ponendosi, come proprio obiettivo razionale, quello di proteggere l'ambiente *per* gli interessi umani (“portatori di interessi su cose”, si pensi al principio “chi inquina paga”). Tuttavia sono proprio le vittime dei “costi sociali ecosistemici” di un tale “diritto-economia tanatologico” (indigeni, contadini, donne etc.), sempre più fragili ed esposti ai “bisogni vitali” (salute, alimentazione, conoscenza etc.), a farsi promotori e sperimentatori di prassi di riconciliazione fra “forme di governo” degli umani e della natura, come ad esempio forme di “democrazia comunitaria” (costituzionalizzata in Ecuador e Bolivia in base al principio nativo del *buen vivir*), le “eco-municipalità” del Nord del Mondo. Queste esperienze definiscono un'arena politica che l'autore denomina del “contro-pubblico subalterno” accomunata dalla razionalità giuridica della «comunitarietà dei bisogni vitali da soddisfare... e delle rinunce da condividere per garantirli a tutti», piuttosto che dal comune interesse (competitivo) sulle cose.

Il saggio di **Antonino Colajanni** discute su un piano storico-disciplinare generale, l'intreccio fra il recente dibattito teorico, interno all'antropologia ma con profonde radici filosofiche, che ha portato al superamento critico del classico dualismo Natura/Cultura, e l'emergere nel pensiero giuridico recente della concezione della Natura come soggetto di diritti. Il saggio ricostruisce con ricchezza di riferimenti il panorama degli autori e dei testi, alcuni classici altri meno noti, attraverso cui tale nozione è diventata cruciale, nell'intersezione fra dibattito filosofico, scienze sociali, scienze bio-naturali e scienze giuridiche, in un'epoca di crisi ecologica planetaria. Per l'antropologia – disciplina socio-umanistica a cui si deve il concetto (antropologico, appunto) di “Cultura-e” in quanto dimensione specificamente (ed esclusivamente) umana – l'apertura di tale nuova prospettiva (ontologica, post-umana, neo-materialista, *Actor-Network Theory* fra le tante de-

finizioni e angolature...) è, più che un cambiamento di paradigma, letteralmente una rivoluzione che ne scuote le fondamenta. L'Autore evidenzia come a tale rivoluzione che agita i mondi accademico-scientifici euro-americani e che risuona con una crisi del senso comune (e del buon senso) nella cosiddetta "società civile", abbiano in realtà contribuito in maniera radicale concezioni e saperi esistenziali e morali delle società native (variamente etichettati come "animisti", "totemisti" etc.) che hanno nutrito le etnografie di molti degli antropologi promotori di tale "svolta" (Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, Eduardo Kohn etc.). D'altra parte è proprio attraverso la faticosa e conflittuale conquista di uno spazio di azione e rappresentanza politica all'interno degli Stati-Nazione post-coloniali che i popoli nativi si sono fatti promotori e portavoce di tali nozioni "non-naturaliste" e "non-antropocentriche" in contesti politici nazionali ed internazionali, poi codificate in leggi o addirittura Costituzioni (come è il caso della Bolivia o dell'Ecuador, nazioni andine con una forte rappresentanza politica indigenista).

Il saggio di **Fabrizio Fracchia** prende le mosse dall'elaborazione della nozione di ambiente nell'ordinamento giuridico italiano che, a partire dagli anni Settanta, dietro la spinta dell'emergere di una diffusa sensibilità ecologica a fronte delle crescenti problematiche ambientali, tende ad emergere come materia autonoma, nonostante la difficoltà a delimitarne gli interessi e gli ambiti di competenza (salute, paesaggio, urbanistica). Una tesi consistente a favore di una definizione unitaria della nozione di ambiente è quella che fa dell'ambiente salubre il contenuto di un diritto soggettivo all'ambiente (e quindi la salute l'interesse da tutelare). Contro tale tesi Fracchia presenta alcuni argomenti critici per mostrare che la formula del diritto soggettivo non è in grado di dare rilevanza giuridica a tutte le problematiche ambientali connesse alla crisi ecologica attuale. L'idea di essere titolare di diritti risulta ad esempio del tutto velleitaria di fronte ad una natura che "ci aggredisce" ("la sindrome dello Tsunami"); o ancora coccodrilli e serpenti velenosi sarebbero esclusi da una tutela ambientale orientata esclusivamente alla salute dell'uomo ("il paradosso del coccodrillo"). In altre parole «il diritto all'ambiente salubre non è altro che la traduzione sul piano giuridico dell'antropocentrismo». In tale prospettiva i fenomeni ambientali appaiono rilevanti solo se importanti per l'uomo, eludendo le esigenze ambientali interpretate da un'etica ecologica oramai universalmente riconosciuta. Proposte pur radicalmente alternative in tal senso, ma fondate sul paradigma del diritto soggettivo, come quella dell'attribuzione della titolarità di diritto ad enti non umani, ad esempio i diritti della *Pachamama* in Ecuador, rischiano di risultare solo esercizi formali nell'estrema difficoltà di individuare titolari legittimati ad attivarli; ovvero un diritto destinato a restare senza protezione. Fracchia propone piuttosto di accogliere le istanze ecologiche fondando il diritto ambientale sulla base di una prospettiva etica allargata all'ambiente (e ai non umani), che impegna alla relazione responsabile con l'altro; ovvero l'ambiente come oggetto di un dovere piuttosto che come un soggetto di diritto. Su tale fronte la Costituzione italiana offre una sponda con l'Art.2 che recita «La Repubblica richiede l'adempimento dei doveri inderogabili della solidarietà». In tal senso la protezione dell'ambiente, invece che ancorata agli interessi soggettivi, si annovera fra i comportamenti giuridicamente doverosi (come quello di pagare le tasse) di cui lo Stato impone l'adempimento. Anche nella prospettiva della responsabilità-doverosità, la finalità ultima della disciplina ambientale rimane ancorata ad un principio antropocentrico, un antropocentrismo dei doveri, il dovere della cura e della responsabilità della generazione presente per le generazioni future.

Francesco Zammartino osserva come, a fronte dell'attenzione cruciale al tema della tutela dell'ambiente nell'opinione pubblica mondiale, nell'ordinamento italiano la definizione della nozione di ambiente, nella sua dimensione giuridica autonoma, sfugge ad una interpretazione uniforme scontrandosi con la difficoltà di coglierne l'oggetto della tutela giuridica che il classico schema dei diritti e dei doveri reclama. La trasversalità degli interessi ambientali (fra salute, patrimonio, urbanistica, biodiversità etc.), la sua dinamicità intrinseca, la sua interdisciplinarietà fra saperi tecno-scientifici e socio-storico-umanistici, rende particolarmente arduo determinare la nozione di ambiente quale oggetto di tutela da chiarire a livello normativo. A livello costituzionale la nozione di ambiente come ecosistema è stata del tutto assente per oltre 50 anni, fino alla revisione del Titolo V avvenuta del 2001 in cui si attribuisce allo Stato «da tutela dell'ambiente, dell'ecosistema e dei beni culturali» e alle Regioni «da valorizzazione dei beni ambientali e culturali» (art.117). Ciononostante il valore dell'ambiente era già presente nella Carta Costituzionale in maniera sostanziale attraverso il combinato disposto di vari articoli (2, 3, 9, 32, 33, 41, 42) in riferimento al principio della solidarietà, al paesaggio, al patrimonio storico-artistico, alla tutela della salute e al diritto ad un ambiente salubre, alla libertà della scienza. Nonostante ciò il legislatore non è riuscito sinora a definire una disciplina organica ed unitaria che attuasse il bilanciamento dei valori costituzionali. In questo vuoto legislativo, il giudice amministrativo ha svolto come spesso accade la funzione di “surroga” soprattutto in tema di responsabilità del danno ambientale, grazie anche agli strumenti offerti dai trattati internazionali e dalle direttive comunitarie, come il “principio di precauzione” e il principio “chi inquina paga” che rappresentano il fondamento di tutto il sistema di responsabilità ambientale.

Roberta Montinaro discute nel suo contributo degli interrogativi a cui il diritto è chiamato ad offrire risposte a fronte della mutata sensibilità nei confronti del mondo animale nell'ottica di studi etici e filosofici (confermati sul versante scientifico dagli studi etologici di Marc Bekoff e Frans de Waal, fra gli altri), che suggeriscono l'abbandono di qualsivoglia gerarchia fra uomini e animali là dove questi sono «in grado di percepire le conseguenze, negative e positive, delle azioni altrui sul proprio benessere» (Regan 1976, 1979; Singer 1975, 1983). L'introduzione della definizione di animale come “essere senziente” in alcune fonti internazionali (ad esempio l'art. 13 del Trattato di Lisbona), ed il suo implicito riferimento in alcune fonti nazionali (ad esempio il DL sulla protezione degli animali utilizzati a fini scientifici 26 marzo 2014, n.26), pone in crisi l'antropocentrismo giuridico a cominciare da uno dei suoi pilastri, ovvero la dicotomia fra soggetto giuridico (portatore di interessi) e *res*. Il riconoscimento degli animali come esseri senzienti ed in quanto tali portatori dell'interesse di non soffrire, pone un interrogativo cruciale, ovvero quello della loro elevazione da *mera res* a soggetto di diritto. Un'obiezione cruciale a tale interrogativo è quella relativa al limite da porre a tale riconoscimento: la varietà del mondo animale pone difficoltà quasi insormontabili nel definire tale limite. L'ordinamento italiano è su tale aspetto assai disomogeneo e frammentario. Il codice civile considera gli animali come *res*, oggetto di diritti reali o di possesso, e dunque destinatari di protezione solo in via indiretta. Tale punto di vista “specista” è tuttavia passibile di alcune evoluzioni soprattutto per quanto riguarda il tema della risarcibilità del danno (non patrimoniale) per morte o lesione dell'animale d'affezione (nel caso ad esempio degli animali di compagnia), a riprova dell'implicito antropocentrismo della norma che mira a proteggere il rapporto sentimentale di cui è “titolare” l'umano. Un'altra soluzione *ad hoc* prevista dall'ordinamento italiano, dato il particolare carattere di “res animata” dell'animale, è quella del *danno interspecifico*. Nella prassi è tuttavia ravvisabile una certa tendenza a ricono-

scere nell'animale la "persona" offesa o portatore d'interesse come nel caso delle norme sui maltrattamenti degli animali o, sempre nel caso di animali d'affezione, la tutela dell'interesse di cura dell'animale in caso di separazione dei coniugi in difetto di accordo.

Nel suo saggio **Flavia G. Cuturi** riflette su come la caduta del confine tra natura e società, e tra forme di esseri viventi diversi messa in atto dalle scienze biologiche, stia offrendo una sorta di continuità inedita tra ontologie scientifiche, in particolare quelle che studiano le piante, e le ontologie native che si fondano su presupposti continuisti e relazionali tra forme di vita. I diversificati pensieri nativi – vittime di inferiorizzazione e marginalizzazione al pari delle piante all'interno della cultura scientifica e filosofica occidentale – si riconosceranno di fatto nelle consapevolezza raggiunte dalle odierne scienze botaniche. La messa in atto politica della continuità tra scienza ed ontologie indigene, ma soprattutto tra pratiche e saperi, potrebbe dare strumenti di contrasto, certo di non facile gestione, nei confronti della difesa dei diritti della "Natura" non più separata dai suoi abitanti umani, e non più gerarchizzata al suo interno. Il saggio e i suoi intenti sono divisi in due parti connesse ma ben distinte: nella prima l'Autrice riflette su aspetti centrali della svolta botanica a partire dai punti di vista delle odierne scienze delle piante, come rappresentative di un rilevante processo di auto-decolonizzazione che sfida radicalmente le basi ideologiche e politico-economiche su cui si regge molta parte delle pratiche socioeconomiche capitaliste e neocolonialiste delle società industrializzate. Nella seconda parte l'autrice riflette sulla convergenza della "svolta botanica" con le ontologie native, a partire dagli ikoots (huave) di San Mateo del Mar (Oaxaca, Messico), pescatori di ambienti lagunari lungo le coste dell'Oceano Pacifico, nell'Istmo di Tehuantepec. Piuttosto che proporre un punto di vista fitocentrico in alternativa alla lente dell'antropocentrismo, Cuturi mostra continuità tanto (etnograficamente) dense fra la socialità delle piante e le forme e la visione della vita ikoots, da interrogarsi se questi ultimi "agiscano come" le piante, condividendo quei principi eterocentrati della *we-ness* e quelle strategie necessarie ai viventi per fondare e garantire una vita collettiva su questa terra, costruita soprattutto sulla base di una *ethic of connection* (Deborah Rose), ovvero di un'attiva ricerca di relazioni, inter- e trans-specifiche con il maggior numero di forme vita possibili. Gli ikoots vivono ormai da lunghi anni assediati da politiche energetiche ed economiche di vastissima portata che assemblano in mega-progetti estrattivisti l'industria petrolchimica, l'energia eolica, l'estrazione di minerali e la logistica dei trasporti (porti e ferrovie). In questi conflitti le parti in causa (lo Stato, le imprese, i comitati della difesa dei diritti indigeni, i nativi stessi) fanno ricorso alla nozione di "natura" o di "ambiente" pur essendo ognuna di esse "portatrice" attiva di ontologie diverse e spesso del tutto contrapposte, in una mescolanza molto complessa che spesso inferiorizza e silenzia proprio le pratiche ed i saperi nativi. L'autrice ravvede invece nella convergenza politica fra ontologie botaniche e ontologie native, una possibile piattaforma "colma di fatti e di principi" a partire dalla quale dialogare con le istituzioni per la rivendicazione di diritti congiunti contro il dominio delle politiche estrattiviste ed in favore di una convivenza informata ad un'etica pluralistica delle forme di vita.

Cristiano Tallè si interroga sul posizionamento resistente ed eco-attivista delle popolazioni native nell'attuale crisi ecologica planetaria, alla luce del dibattito aperto in antropologia dal cosiddetto *ontological turn*. Muovendosi fra America Latina ed Oceania, a partire dai repertori etnografici delle toponimie native alla base dei diritti fondiari di territori percepiti come "ancestrali", riflette su come le rivendicazioni territoriali dei nativi – sempre più spesso sostenute giuridicamente da lavori di mappatura partecipata come quello che lo ha vi-

sto coinvolto nella comunità ikoots nel Messico meridionale – possano dissimulare “geontologie” profondamente non-naturaliste e non-antropocentriche che mettono in discussione l’ontologia giuridica degli Stati-Nazione al cui interno viene avallato lo sfruttamento estrattivista dei loro ambienti di vita. In tal senso, a fronte di un’economia insensibile alle interdipendenze dei fragili complessi eco-sociali e ai suoi effetti globali a cascata, i movimenti indigeni in difesa dei “territori ancestrali” appaiono come portatori di una domanda radicale di giustizia allo stesso tempo sociale, ambientale e linguistica che scavalca le ragioni dell’economia politica classica (ad es. la lotta per le risorse) e di un ambientalismo “a-sociale” (la Natura senza gli umani), e li pone nella posizione di avanguardia di “portavoce della terra”. Alla luce di tutto ciò l’autore propone di guardare ai diritti territoriali nativi oltre la classica prospettiva minoritaria e marginalizzante, in quanto laboratorio politico strategico per l’elaborazione di giurisprudenze ambientali meno antropocentriche e più cosmopolitiche, volte a tutelare i territori in quanto “collettività di viventi” legate da vincoli di reciproca dipendenza e convivenza.

Francesca Scioni presenta il caso della Capitanía guaraní di Charagua Norte come esempio paradigmatico di come la concreta applicazione di diritti loro riconosciuti dalla Costituzione boliviana del 2009 in quanto gruppo indigeno – quali la *democracia comunitaria* ispirata al principio etico del *buen vivir* e la *consulta previa libre e informada* – ha permesso di conciliare la tutela e lo sfruttamento sostenibile dell’ambiente con la protezione dei diritti collettivi indigeni, garantendo un margine di controllo e negoziazione efficace in tema di sfruttamento delle risorse idrocarburifere nei territori ancestrali. Attraverso un dettagliato resoconto della struttura organizzativa e dell’implementazione di strumenti e meccanismi tecnici (il monitoraggio socio-ambientale, gli studi d’impatto ambientale, la consulta previa, i meccanismi di compensazione etc.); Scioni mostra come la piena partecipazione indigena attraverso tutto il processo decisionale abbia permesso l’appropriazione di tali strumenti, riconducendoli nell’alveo dello spazio politico assembleare. Ciò ha consentito da un lato l’*empowerment* delle stesse strutture politiche comunitarie, garantendo dall’altro che tale partecipazione assumesse le vesti di un esercizio politico-giuridico del *Nandereko* (il nostro modo di vita), in quanto parte integrante delle valutazioni stesse dell’impatto socio-ambientale.

Emanuela Borgnino, a partire da un’approssimazione etnografica all’ontologia giuridica hawaiana oggettivata nei discorsi di alcuni intellettuali attivisti del popolo Kanaka Maoli, analizza alcuni aspetti critici della filosofia dei diritti della Natura. La nozione di “personalità giuridica” degli enti naturali (montagne, fiumi, piante o animali) se da una parte sembra dare voce sia alle prospettive della cosiddetta svolta ontologica in antropologia sia alle premesse implicite di molte ontologie native, dall’altra presenta alcune criticità che non sfuggono ad uno sguardo etnograficamente attento: la nozione di personalità giuridica, di estrazione coloniale, introduce una logica individuale ed esclusivista dei diritti che si scontra con la logica collettivista delle ontologie giuridiche native codificate in responsabilità collettive ed individuali nei confronti delle comunità di viventi (umani e non) e non in diritti che regolano i rapporti fra persone e gruppi. Fra leggi ambientali e diritti della natura, Borgnino propone una terza via, ispirata all’etica hawaiana della responsabilità (*kuleana*) costitutiva della relazione fra i viventi, ovvero centrare il discorso giuridico ambientale sulle responsabilità collettive intergenerazionali e trans-specifiche di cura e tutela, nei confronti dei luoghi, delle persone, degli animali e di tutti gli elementi che compongono i territori.

Il saggio di **Gaia Cottino** prende le mosse da una critica all'antropocentrismo implicito nel concetto di Antropocene che, sottolineando la forza dell'azione umana sul pianeta, finisce col negare la fondamentale correlazione tra la vita umana con quella non umana, privando gli enti naturali della loro capacità di azione e reazione. In una prospettiva etnograficamente fondata in contesti oceanici, l'autrice analizza invece come le ontologie native insulari del Pacifico, ruotando intorno ai principi di cura e responsabilità verso la relazione fra gli umani e con la terra ed i suoi frutti attraverso pratiche continue di scambio e condivisione (ad es. il principio tongano del *tabui-va*), facciano emergere la forza attiva e rispondente della natura nella catena genealogica che unisce le popolazioni umane agli enti dei loro territori. D'altra parte tali principi, profondamente collegati prima della colonia con diritti e relazioni di potere che articolavano il rapporto fra gruppi parentali e territori, sono riattivati oggi nei contesti contemporanei post-coloniali come strumento politico di rivendicazione della sovranità territoriale ed alimentare nativa, articolati con istanze di decolonizzazione e di autonomia dal modello occidentale di sviluppo. In tali contesti *in-between* epistemologie indigene e epistemologie scientifiche, diritto statale e diritti consuetudinari, il diritto ambientale ed il diritto della natura, convivono nell'elaborazione di soluzioni dinamiche e creative che consentono all'ambiente naturale di avere voce e alle popolazioni che lo abitano di riconquistarne la sovranità.

Il saggio di **Valentina Grado** presenta il caso del legame fra conflitti armati e sfruttamento di minerali pregiati (diamanti, oro, stagno, tantalio e tungsteno fra gli altri) divenuti indispensabili per la realizzazione dei prodotti elettronici *high tech* che costituiscono a tutt'oggi un'importante fonte di finanziamento per l'acquisto di armi ed equipaggiamenti militari, alimentando (soprattutto nell'area subsahariana) conflitti – che vengono poi caratterizzati come “etnici” – che generano gravissime violazioni dei diritti umani, enormi masse di sfollati e rifugiati e, non ultimo, l'utilizzo di soldati-bambino. Le particolari modalità di estrazione (anche in miniere artigianali/alluvionali) e commercializzazione (anche tramite contrabbando e baratto) di tali minerali pregiati (*conflict minerals*) si prestano facilmente al controllo da parte dei vari attori in campo, “legali” ed “illegali” (gruppi armati ribelli, membri dell'esercito regolare, mercenari, intermediari vari etc.). Varie iniziative nazionali ed internazionali sono state adottate al fine di spezzare tale legame fra sfruttamento di tali minerali e conflitti armati (Consiglio di Sicurezza dell'ONU, Linee Guida dell'OCSE, leggi nazionali). In tale contesto nel 2017 l'Unione Europea ha adottato uno specifico regolamento (2017/821) che mira a promuovere l'approvvigionamento responsabile dei *conflict minerals*. Il saggio analizza nello specifico le disposizioni maggiormente rilevanti del suddetto regolamento che impone obblighi agli importatori e agli Stati nella filiera di approvvigionamento di tali risorse pregiate, dall'estrazione fino all'esportazione. L'autrice individua tuttavia alcune falle nel sistema che rendono di fatto possibile l'immissione nel mercato europeo di *conflict minerals* provenienti da zone di conflitto: l'introduzione di soglie relative ai volumi d'importazione sotto cui le imprese non sono soggette al regolamento, l'esclusione di operatori economici “a valle” della filiera produttiva e la scarsa incisività delle sanzioni.

Mauro Van Aken riflette in maniera articolata su come i cambiamenti climatici di origine antropica ci mettano di fronte ad una trasformazione epocale della visione del mondo, paralizzante e perturbante perché letteralmente impensati ed impensabili in una modernità carbon-fossile che ha rimosso le interdipendenze fra l'abitare i territori ed i flussi atmosferici, “scansando” l'atmosfera in uno spazio vuoto, secolarizzato, uno spazio logistico altamente

tecnologizzato ma svuotato di saperi comuni. L'autore, richiamandosi alla letteratura antropologica sull'antropocene e alla "svolta ontologica" che ne è conseguita, propone la sua lettura delle implicazioni epocali (si potrebbe dire delle "apocalissi culturali") dei cambiamenti climatici: il fatto di riscoprirci "agiti" dall'aria (o attraverso l'aria), dopo averla rimossa (dandola per scontata) come spazio non soggetto a reazione e relazione (tanto in *habitat* agricoli altamente tecnologizzati quanto in *habitat* urbani sempre più condizionati), ci rende indifesi ed impotenti, orfani di una "cultura dell'aria" capace di dare ordine e senso all'incertezza ed imprevedibilità del "tempo" per orientare i nostri modi di vita, le nostre pratiche dell'abitare ed il nostro senso di fiducia nei luoghi. Al contrario le culture – quelle del passato ma anche di molte comunità umane più o meno marginali studiate dagli antropologi – "sono sempre state atmosferiche", ovvero hanno sempre 'ancorato per aria' saperi e saper fare nella terra (silvicoli, agricoli o pastorali) o nell'acqua (navigare o pescare) rendendo familiare il tempo che cambia, attraverso saperi pratici e tecnici ma anche morali e sociali. Un esempio ne è l'antico calendario agricolo palestinese connesso ai cicli piovani invernali (*murba'ania*), ritrovato dall'autore nel suo campo di ricerca, i territori occupati in Cisgiordania. Strumento centrale per la gestione accurata delle acque nello spazio desertico palestinese, è utilizzato per la coltivazione di varietà di ortaggi locali (*baladi*) negli orti familiari dei rifugiati palestinesi della *West Bank*. In un contesto dove si sperimentano deterritorializzazione, accerchiamento, espropriazione territoriale e dove l'aria è percepita come spazio del pericolo (da cui provengono attacchi militari) e del controllo (attraverso i droni), tale "sapere atmosferico" è una pratica di riappaesamento e allo stesso tempo di rivendicazione identitaria della sovranità territoriale e alimentare.

Il contributo di **Marianna Pace** si colloca nel solco del diritto internazionale, avendo ad oggetto principi e norme di diritto internazionale che tutelano la risorsa "acqua" in quanto diritto umano, con particolare riferimento all'America latina, dove, pur in presenza di importanti riserve di acqua dolce, l'accesso, equo ed effettivo, alla risorsa idrica resta ancora limitato. In particolare, il contributo mira ad analizzare il fenomeno del cd. *water grabbing*, ancora poco discusso e troppo spesso strettamente collegato al *land grabbing*. L'autrice invece ne delinea una fattispecie "autonoma", con particolare riferimento all'emersione di un diritto umano all'acqua, analizzando le norme pertinenti appartenenti a diversi regimi giuridici internazionali. L'autrice identifica nelle popolazioni indigene i gruppi potenzialmente più vulnerabili di fronte a tale fenomeno, mostrando al contempo il loro ruolo rispetto alla sovranità permanente dei popoli sulle risorse naturali e alla cd. *inherent sovereignty*. Il contributo analizza infine il conflitto tra il diritto degli Stati di controllare e gestire le proprie risorse ed i loro obblighi in materia di diritti umani derivanti dagli accordi internazionali in materia di investimenti diretti stranieri nei processi di privatizzazione dell'acqua. In particolare, in contesti giuridici latino americani come quelli andini, si mostra come il convergere di diritti indigeni e diritti umani all'uso delle risorse, abbia provocato una erosione della sovranità dello Stato che ha portato a uno spostamento o a una condivisione delle competenze, attribuendo alle popolazioni indigene alcune prerogative tradizionalmente assegnate allo Stato. D'altra parte la stessa condizionalità derivante dagli investitori alla luce degli accordi internazionali in materia di privatizzazione dei servizi idrici, è in grado di limitare il potere sovrano dello Stato nei processi decisionali e nella regolamentazione dell'interesse pubblico collegati alla materia presa in esame.

Etno-linguisti, Giuristi ed Antropologi

“La natura è soggetto di diritti”: intraducibilità e riflessività di una proposizione

Maurizio Gnerre

1. La “costruzione” delle lingue SAE

In questo saggio intendo collocare la proposizione “La natura è soggetto di diritti” in una prospettiva linguistico-antropologica ed anche, necessariamente, filosofico-linguistica. Per riflettere su quella proposizione in quanto enunciazione giuridica, attribuzione che la arricchisce di un valore pragmatico e fattuale che altrimenti non le sarebbe riconosciuto, sarà necessario suggerire anche qualche idea sullo statuto antropologico-linguistico dell’enunciazione giuridica.

Non è semplice trovare un punto di partenza, un pertugio, per addentrarsi nel labirintico sentiero che si inoltra in una simile “selva oscura”, ma una possibile entrata la dovrò pur scegliere, in piena consapevolezza del fatto che, come in ogni labirinto che si rispetti, il mio destino sarà quello di ritornare, forse più volte, sui miei passi, su punti cioè già calpestati, sperando di non perdermi. Siccome il percorso è complesso, e l’agenda assai densa, dovrò necessariamente affrontare con una certa rapidità molti passaggi, senza rendere piena giustizia alla rilevanza di ciascuno di essi.

Un pertugio già ampliato e percorso da alcuni antropologi è quello, che per certi versi sta alle fondamenta della stessa consapevolezza antropologica, dello statuto delle rappresentazioni che caratterizzano la storia del pensiero Occidentale. Queste, per quanto codificate da molti secoli, in alcuni casi da millenni, in forme scritte ed in generi testuali denominati “filosofia”, “giurisprudenza”, “teologia” e simili, sono tanto “etniche” quanto quelle condivise

da qualsiasi altro popolo, maggiore o minore che sia. La differenza fondamentale, però, è che quasi ogni altro popolo, specie se minoritario e locale, vive nel suo spazio vitale (oppure “vive il suo spazio”) con consapevole “discrezione”, senza infliggere al bene comune che è il nostro pianeta i tormenti e le devastazione che noi (complici dell’avidità e della ricchezza delle nostre nazioni) ci arrogiamo l’insensato diritto di causare, con conseguenze distruttive non solo su quel referente indefinito che chiamiamo (nelle nostre lingue occidentali) “natura”, ma anche, se la distinzione valesse qualcosa, su quelle migliaia di popolazioni che usano con discrezione, come già detto, e con necessaria moderazione, quanto possono di quella stessa “natura”.

Un primo pertugio di riflessione attraverso cui ci addentriamo nel nostro sentiero è dunque che, mentre il Leviatano, o possiamo dire la “montagna”, rappresentata dall’insieme del nostro potere euro-asiatico-americano (con speciale enfasi sulla prima delle tre componenti), intensifica in modo esponenziale la sua azione distruttiva sul pianeta, allo stesso tempo “partorisce” il topolino della “protezione” di quel referente indefinito, che nelle lingue occidentali chiamiamo “natura”. Si costruisce in tal modo una specie di imbroglio, se non di truffa, che riverbera certe narrazioni classiche (come quella di Ulisse che davanti al ciclope Polifemo si auto-denomina “Nessuno”), oppure certe commedie con “giochi” delle parti, in cui non si capisce mai (e in ciò risiede la bravura del commediografo) chi sia chi. Detto in altre parole: mentre il potere tecnologico ed economico di un numero limitato di potenze occidentali ed asiatiche (quasi tutte dell’emisfero nord) si accanisce nella sua avida azione di distruzione, si insinua un atteggiamento “protettivo” verso un referente “non identificato”, chiamato “natura” (Hadot, 2014). A supporto di tale azione “protettiva”, l’“uomo bianco”, fra un “singhiozzo” e l’altro (Bruckner, 2008), si è costruito nuovi referenti, come quello che ha denominato “ambiente”, che alla pari con “natura” è anch’esso semi-indefinito, o mal definito, ma che gli/ci consente di elaborare ulteriori costruzioni discorsive. Quest’ulteriore appoggio referenzia-

le chiarisce, se ce ne fosse bisogno, che è indispensabile: 1) avere sempre chiaro che si tratta di enunciazioni, proposizioni e rappresentazioni ripetute come *mantra* e litanie, costruite da parole dai referenti indefiniti, magici o religiosi; a queste ci aggrappiamo come naufraghi, via via che si accresce il disastro “ambientale” provocato dal segmento, minoritario e ricco dell’umanità; 2) non sentirsi mai, in questo nostro mondo ricco e devastatore, estranei o non coinvolti nelle responsabilità dello stesso Leviatano che, mentre ci illude di proteggerci, chiedendoci di sostenerlo o addirittura foraggiarlo, depreda più che può ricchezze e territori che sono altrui o di tutti gli esseri viventi.

Nelle poche righe scritte fin qui troviamo già alcune parole, come “natura”, “ambiente”, “soggetto” e “diritti”, frammenti del discorso mellifluido del Leviatano appena menzionato, che svolgono ruoli centrali nelle nostre lingue occidentali (denominate collettivamente *Standard Average European*, d’ora innanzi *SAE*). Ma quelle parole sono anche “note” della melodia che ci sfida e ci attrae, suonata dal pifferaio magico che tenta di confondere la nostra consapevolezza.

Tutte le nostre rappresentazioni, comprese quelle che denominiamo “scientifiche”, poste sotto una teca di vetro come quelle usate un tempo per le statue dei santi, sono formate in larga misura dalle enunciazioni che costruiamo o che, più spesso, ci sono state consegnate già composte da posizioni di prestigio diverse ed interessate a non interrompere la devastazione. Le attribuzioni essenzialmente arbitrarie di valori, le narrazioni di eventi mirabili o “miracolosi” (comprese le *fake news* che hanno foraggiato i nostri discorsi) che corrono indisturbate in contesti di crescente auto-convinzione di “razionalità” e di “scientificità”, quelle di segni astrali e di cambiamenti di stato fisico, non legittimano, per ora, la minima speranza (o presunzione) di trovarci al riparo di una conclamata “razionalità”, che garantirebbe la solidità crescente di ciò che pensiamo, diciamo e talvolta scriviamo. In tal senso siamo in perfetta compagnia con la maggior parte delle popolazioni del mondo, vittime dello strapotere euro-asiatico-americano. Le nostre lin-

gue *SAE*, costruite attraverso una lunga storia ed esportate con il colonialismo in ogni parte del mondo, ma principalmente nel continente americano ed in quello australiano, costituiscono una specie di “garanzia” a monte delle nostre stesse enunciazioni, inferiorizzando, in gradi diversi, quelle altrui.

La questione della forza delle parole deve interessare in primo luogo i giuristi, tanto più se pensiamo che la famosa antica proposizione *Nomina sunt consequentia rerum* risale alle *Institutiones* giustinianee (Sec. 4°-5° d.C.). Ma è proprio l'enunciazione giuridica quella che, prima fra tutte, contraddice l'ordine espresso da quella proposizione, reimpostandola (di fatto, ribaltandola) come *Res sunt consequentia nominum* ‘Le cose (gli eventi, le attuazioni) sono conseguenze dei nomi (una sineddoche per l'insieme della lingua)’. Detto in altro modo: “I fatti sono conseguenze delle parole”. Dunque le parole, o meglio l'uso del linguaggio, sia in quanto facoltà umana sia in quanto sua realizzazione nelle innumerevoli lingue del mondo, costruisce il nostro mondo di riferimento e dà forma al nostro agire. Ma ciò si realizza in modalità culturali ed in gradienti assai diversi nei termini del potere attribuito alle enunciazioni o alle proposizioni. Quelle di tipo “giuridico”, laddove questo tipo esista, sono investite di un gradiente assai alto di potere. Infatti, nel mondo Occidentale ed in alcuni altri, come quello asiatico e il medio-orientale, che hanno una lunga tradizione scritta, sono state costruite nel corso dei secoli ideologie dell'enunciazione giuridica che hanno pervaso (se non dominato) prima solo alcune lingue circum-mediterranee ed asiatiche e poi, via via, tante altre, a conseguenza di diffusioni o di innovazioni indipendenti.

Nel corso di tale processo millenario, solidamente fondato sulle pratiche della scrittura e da queste corroborato, si sono determinati intensi contatti linguistico-culturali fra popoli e la parallela costruzione dei lessici di un nucleo ben noto di lingue europee, concettualmente alquanto “compatibili” e reciprocamente “inter-traducibili”. Un linguista statunitense, Benjamin

L. Whorf, muovendo dallo studio di una lingua amerindiana, lo hopi (uto-azteco) dell'Arizona, e comparando le sue articolazioni lessicali e le sue forme sintattico-grammaticali con quelle delle principali lingue dell'Europa occidentale, caratterizzò collettivamente quest'ultimo insieme con la denominazione già menzionata di *Standard Average European (SAE)*, (Whorf, 1941). Circa quarant'anni più tardi il semiologo Umberto Eco, con una delle sue disarmanti *boutades*, affermò che «la vera lingua dell'Europa è la traduzione». Esprimeva così l'idea che le lingue *SAE* (concetto di cui egli non si avvaleva) si fossero affacciate alle loro presenze storiche, specie a partire dall'alto Medioevo, già equipaggiate di scrittura latina e consustanziate con/in forme e contenuti forgiati da una miriade di circolazioni di concetti adattati delle lingue “classiche” (in primo luogo il latino). Dunque non “traduzioni” dal latino, (che implicherebbero la presenza nelle lingue “nuove” di forme approssimativamente corrispondenti a quelle latine), ma “rese” in forme nuove, o con pochi o scarsi antecedenti, che, rivestite via via dalla forma scritta, confluissero nell'inventario del lessico “alto”, mentre quello “basso” era lasciato al suo destino orale. Parte delle funzioni tradizionalmente attribuite al lavoro linguistico di Dante, che già si inseriva in un flusso secolare di “costruttori” del fiorentino “illustre”, è stata quella di una transizione, o legittimazione, dalle forme del parlato a quelle dello scritto. Il linguista francese Claude Hagège (1984) ha sostenuto con forza la visione secondo cui gli umani sarebbero “costruttori” delle lingue che usano. Concordo con tale posizione e aggiungo che ciò è specialmente vero per quegli umani interessati alla “costruzione” dei loro codici di potere.

Tornando ora alla costruzione delle lingue *SAE*, ad un medievista come Eco doveva apparire ovvio che quella che ci rappresentiamo come Europa linguistica si fondi in primo luogo sulla traduzione orale, pensando al ruolo ad esempio, dei Giuramenti di Strasburgo dell'anno 842, proferiti dai due figli di Ludovico il Pio, Ludovico il Germanico, che si avvaleva della varietà del latino vol-

gare (*romanica lingua*) da cui stava emergendo il francese, e Carlo il Calvo, che si avvaleva invece di una varietà dell'antico tedesco (*teutisca lingua*). Quell'atto pubblico già esprimeva in pieno una civiltà bilingue (o forse plurilingue) di costante interpretariato e l'uso delle due lingue nei Giuramenti esprimeva, comunque, rappresentazioni e prospettive condivise, con uno scopo, non secondario, di trasparenza nei confronti degli eserciti che assistevano. Ma proprio in quel momento, ed in quel documento, abbiamo la testimonianza di una transizione alla scrittura, poiché i giuramenti sono redatti in forma scritta. Quindi, come ci pare ovvio, anche in questa fondazione della moderna Europa linguistica la scrittura seguiva l'oralità, la ratificava e la "istituiva". In ogni parte del mondo in cui non si sia diffusa la scrittura le modalità di traduzione/interpretariato orali sono vigenti. Molti sono gli esempi, uno fra tutti quello descritto dall'antropologo Thomas Gregor (1980) a proposito delle popolazioni dell'alto Xingù, una regione del Brasile centrale abitata da diversi popoli indigeni, tra cui i Mehinaku, che, pur parlando lingue anche molto diverse, non mancano di avvalersi di messaggeri e interpreti per realizzare i contatti e le pianificazioni necessarie. Quindi l'intuizione di Eco è ampiamente ratificata dai tanti dati linguistico-antropologici di cui disponiamo.

L'emergere di specificità di condizioni pragmatiche, come quelle che si danno nell'uso giuridico delle lingue che nel loro percorso socio-storico siano state arricchite di quel ruolo, costituisce una sfida assai più complessa, non solo filosofica, ma anche linguistico-antropologica, poiché ogni atto di enunciazione investito, o arricchito, di tale ruolo costruisce nuove situazioni e condizioni fattuali. In tali casi la proposizione *Res sunt consequentia nominum* (l'opposto di quella di tradizione giustiniana), attribuisce al linguaggio un ruolo di "apertura" delle condizioni fattuali, un ruolo che è spesso quello dell'enunciazione giuridica. Ma a tale proposito c'è un aspetto ulteriore che ritengo necessario menzionare: intrinseco nel linguaggio, e in tutte le lingue, si annida un'ineludibile dimensione di ordine e disciplina, come aveva intuito mezzo secolo fa il filosofo e semiologo francese Roland Barthes (1973), e questa di-

mensione (un aspetto delle “regole” delle lingue studiate ed evidenziate dai grammatici) sembrerebbe predisporle all’enunciazione giuridica, per lo meno ad alcuni tipi prescrittivi di enunciazione. C’è una caratteristica “totalitaria” intrinseca in ogni lingua quindi, che non solo la predispone ad usi di enunciazione giuridica, soprattutto normativa e prescrittiva, principalmente scritta, ma è conaturata anche all’oralità, sia che si enunci un oracolo, una sentenza, sia che si faccia un’affermazione priva di qualsiasi carica pragmatica aggiunta.

Tutto questo, però, è distribuito in modalità e dosaggi diversi tra le lingue del mondo. Nei tantissimi casi, nell’ordine di migliaia, di culture che si avvalgono solo dell’oralità, le (ineludibili) funzioni giuridico-normative, dette di solito “consuetudinarie”, vengono conservate e trasmesse in narrazioni e canti memorizzati ed eseguiti, talvolta in modo corale, come avveniva nei rituali “della memoria” degli xokleng del Brasile meridionale (Urban, 1986). Le prime sono spesso etichettate da noi (in modo sminuente) come narrazioni mitologiche, i secondi come canti magici. Ma il loro ruolo normativo e pragmatico è inscindibile dalle loro *performances*. Infatti, se entriamo in una prospettiva di “storia del parlare” (Schlieben-Lange, 1980) capiamo bene che non si narra “tanto per farlo”, ma per compiere tipi diversi di azioni sociali. Da ciò si può facilmente intendere come le lingue che vivono esclusivamente nell’oralità dei loro parlanti/esecutori portino in sé gradienti di intensità pragmatica “diffusi”, e non “compatti” e “concentrati” come quelle in cui l’oralità è affiancata dalla scrittura.

La costruzione millenaria del lessico giuridico occidentale (in continua elaborazione e crescita) è un esempio principe della capacità umana di “costruire” (e non solo di “ereditare”) le lingue, soprattutto, ma non solo, il loro lessico, come efficacemente sostenuto da Hagège (1984), precedentemente ricordato. Tale costruzione, specificamente quella del lessico giuridico, ha costituito uno dei pilastri ideologici centrali nell’ambito del lessico delle lingue *SAE*, consentendo enunciazioni che hanno affian-

cato, rafforzato e ratificato il potere delle parole di alcune lingue e, con esse, il potere dell'Occidente. Le tre parole-chiave della nostra proposizione convergono in essa da storie diverse di elaborazioni. La prima delle tre, assai complessa in termini storici e semantici, è stata studiata da diversi autori, fra cui Hadot (2004); le altre due, in gradi diversi, riguardano la costruzione del lessico giuridico.

Ogni proposizione, però, sia essa di ambito giuridico oppure no, ha una sua genesi ed una storia più o meno occulta, ma comunque intrinseca, in-scritta in essa, e qui mi limiterò a porre in evidenza, in prospettiva antropologico-linguistica, alcuni aspetti della genesi della proposizione di cui ci occupiamo. Mostrerò come uno specifico contesto culturale-linguistico, quello andino, abbia favorito un bizzarro arricchimento per osmosi dell'antico concetto occidentale di "natura" con quello di *Pacha mama*, presente nelle culture e lingue aymara e quechua delle Ande centro-meridionali. Come per interpretare una qualsiasi elaborazione semiotica, ad esempio plastica o musicale, ci è utile, e forse anche necessaria, una conoscenza del contesto in cui quell'elaborazione è nata (i suoi antecedenti, le "appropriazioni" di forme e stili, le elaborazioni di materie, tecniche, colori e strumenti), anche per interpretare qualsiasi proposizione formulata in qualunque lingua è necessario non solo contestualizzarla ma, quando possibile, scavare negli antecedenti che l'hanno determinata, comprese le appropriazioni e rielaborazioni di concetti. Quindi, la nostra proposizione, come miriadi di altre, è formulata in una lingua europea ma tramite una, seppur veloce, "archeologia" troviamo in essa un precipitato di riverberi di condizioni storiche che l'hanno resa possibile. La nostra proposizione è divenuta oggetto di particolare interesse da quando è stata inclusa, in forme e versioni diverse, nelle costituzioni di due stati andini: l'Ecuador nel 2008, e la Bolivia nel 2009 (in italiano si veda Baldin, 2014a).

Nel *Preambolo* della prima delle due costituzioni leggiamo che il contesto è quello di «celebra[r] la naturaleza, la Pacha Mama, de la

que somos parte y que es vital para nuestra existencia». In questa frase troviamo uno dei riferimenti concettuali su cui dobbiamo soffermarci: infatti, non solo viene citato il concetto andino di *Pacha Mama*, ma si dà quasi per scontata l'equivalenza con quello occidentale di "natura". Entrambi i termini assumono, con un ruolo centrale, un significato che trova origine nelle rappresentazioni, proprie di molte società indigene, secondo cui quel referente complesso e indefinito che nelle lingue europee chiamiamo "natura" (*nature*, *naturaleza*, *die Natur* ecc.) sarebbe "soggetto" di "diritti".

Le cose però non stanno così. Come già detto, è stato scritto moltissimo sulle complesse vicissitudini storiche del concetto occidentale di "natura", e in anni recenti il filosofo Timothy Morton (2018) ha affermato che la natura non è "naturale" e non potrà mai essere "naturalizzata". Con queste parole sintetizzava bene l'idea, che sottoscrivo, di una rappresentazione della "natura" necessariamente filtrata attraverso quelle elaborate da ogni singola società. Se l'accostamento fra *Pacha Mama* e natura, dato quasi per scontato nel *Preambolo*, può stupirci, in realtà ci accorgiamo che non è niente di nuovo se pensiamo all'emergere della voce latina. Senza addentrarci nell'etimologia di quella voce, possiamo affermare che si tratta di una forma del participio futuro del verbo *na-sco* (terminazione *turus/a* 'ciò che deve nascere', che troviamo anche nella forma *futuro*), una "resa" latina della voce greca *physis*, a sua volta derivata dalla radice indoeuropea **bheu-* (Pokorny, 1959, pp. 146-150) 'venire ad essere, essere, crescere'. Dal latino quella voce si è diffusa attraverso i secoli nelle lingue *SAE*, fra cui, ovviamente, lo spagnolo.

La nostra proposizione si apre con quella parola tanto complessa di cui si "predica" la condizione di "soggetto di diritto". Ma il valore di quella parola, almeno nel suo uso andino, non prescinde dall'accostamento, se non proprio dall'equivalenza (che non possiamo chiamare "traduzione") istituita "d'imperio" con i valori semantici andini della denominazione *Pacha Mama*, del referente sfuggente come quello di "natura". Però, una volta "patri-

monializzata” nello sconfinato forziere occidentale di codificazioni e saperi, la nostra proposizione acquisisce un’ulteriore forza enunciativa e allo stesso tempo diviene quasi del tutto “intraducibile” in ogni lingua minoritaria ed extraeuropea, comprese quelle parlate dagli stessi popoli che potrebbero averla ispirata, come i quechua e gli aymara. Ma, se resa comprensibile in qualche modo (ma come?) a persone socializzate in una delle tante culture diverse dalle nostre euro-americane e parlanti una o più lingue dei loro ambiti culturali, troveremmo che “sfonderebbe una porta aperta” nel contesto delle loro rappresentazioni culturali e comunicative.

Ci troviamo, dunque, di fronte a una quasi-aporìa: mentre il contenuto della nostra proposizione, se reso fruibile in qualche modo (ma come?) ad un destinatario locale o indigeno, potrebbe apparirgli/le come ovvio o addirittura banale, troveremmo difficoltà quasi insormontabili nel renderlo nella sua lingua, anche in quelle da cui provengono il concetto e il termine *Pacha Mama*. Infatti, questo è un concetto di riferimento che si colloca “a monte” di qualsiasi esplicitazione. Accanto ad espressioni come “madre natura”, o direttamente “natura”, solo per estensione semantica potrebbe essere plausibile la predicazione “è soggetto di diritti”, che altrimenti sarebbe un’incomprensibile stranezza, come se qualcuno di noi parlasse dei “diritti” della Madonna. In una possibile interpretazione dei rituali andini, si potrebbe parlare di “diritti” della *Pacha Mama*, che si realizzano spesso in cerimonie di “richiesta di permesso” o di “riparazione”. Per esempio, nel caso dell’estrazione di argilla utilizzata per plasmare dei piccoli modelli per figurine rituali usate durante il carnevale, già molti mesi prima, ad agosto, si chiede il permesso alla *Pacha Mama* spargendo foglie di coca e *aguardiente* (distillato del succo della canna da zucchero), per «compensare il male che si fa alle viscere della *Pacha Mama*, la madre terra» (Valencia, 1978, p. 540, traduzione mia). Ma la documentazione di tale concetto è piuttosto antica e certamente non lineare. Senza voler percorrere le fonti né entrare in questioni di filologia andina, che costituirebbe di per sé un pro-

getto di vasto respiro, possiamo affermare che la documentazione abbonda per lo meno dal 1560, con il *Lexicon* della lingua quechua del domenicano Domingo de Santo Thomas, stampato a Valladolid in quell'anno, e prosegue per tutto il resto del XVI secolo e nei secoli seguenti. In quell'opera, per noi di immenso valore, qui citata nell'edizione di Jan Szemiński (Santo Thomas 2006), troviamo «suelo, tiempo, tierra, cielo, mundo» (p. 380); dunque fin da quel primo *Lexicon* è presente quella che a noi sembra una sconcertante polisemia, che riflette bene, invece, l'imbarazzo del lessicografo e grammatico spagnolo nel tentativo di rendere con le parole della sua lingua il concetto o la rappresentazione assai complessa che si estendeva sulle dimensioni spaziali e temporali. Circa mezzo secolo più tardi un gesuita, Diego Gonzales Holguín, forse il maggior lessicografo della lingua quechua, nel suo *Vocabulario* del 1608 (pp. 268-269), glossava *Pacha Mama* con «Señora o Madre Tierra o Mundo o Tiempo», mentre per *Pacha* riproponeva «Tiempo suelo lugar» (p. 268), già utilizzati dal suo predecessore; più semplice era la resa di *Mama*, «Madre de todo animal, o la señora, o ama, o la hembra ya paridera [che abbia già partorito] mama, o huachak» (p. 225). Quest'ultima voce compare nello stesso *Vocabulario* nel lemma sintagmatico *Huachak atahuallpa* 'Gallina ponedera' (p. 168). Pochi anni più tardi, il cronista indigeno (bilingue quechua-spagnolo) Felipe Guaman Poma de Ayala, nella sua monumentale opera *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, nel paragrafo dedicato al visitatore ecclesiastico generale Cristóbal de Albornoz, inviato in Perù per perseguitare gli indigeni per le loro pratiche religiose, scriveva che questi si dedicò a eliminare una vasta serie di usanze "pagane", fra cui elenca il culto o i rituali per la *Pacha Mama* (Poma de Ayala, 1993, [1615] vol. II, p. 676 [690]).

Questa sommaria ed incompleta digressione ci lascia intuire quanto possa essere problematica una possibile (ma improbabile) equivalenza tra il concetto di *Pacha Mama* e quello di "natura". Non intendo addentrarmi ulteriormente nel problema di un'eventuale resa di questo concetto andino in una lingua *SAE*, come lo spagnolo

o un'altra delle nostre, ma solo metterlo in evidenza, in contrapposizione all'equivalenza espressa nel *Preambolo* sopra citato. In realtà questo, così come un numero vastissimo di altri casi, ci pone di fronte a un problema di traduzione interculturale che si estende ben oltre quello posto (immaginato) da Quine (1960), che il filosofo denominò *radical translation* basandosi sull'esempio della parola indigena (inventata e totalmente oscura) *gavagai*, la cui interpretazione era affidata al contesto dell'enunciazione (“un coniglio che passava correndo”).

Si è già menzionata, sia pur in modo sommario, la problematicità della voce “natura” (o simili) presente nei lessici di tutte le lingue *SAE*. Quando cerchiamo di rendere quel concetto in tante lingue extra-europee ci rendiamo conto della quasi totale assenza di corrispondenze inter-linguistiche. Nello specifico della nostra proposizione, abbiamo osservato come “natura” sia un concetto usato nelle costituzioni di due paesi andini, messo a fianco, in modo per noi più che problematico, alla voce quechua e aymara di *Pacha Mama*. Abbiamo anche osservato che quello che si “predica” nella nostra proposizione della nozione di “natura”, cioè “soggetto di diritti”, non sembra proprio applicabile al concetto andino proposto, che pure starebbe alla base della formulazione in spagnolo.

Allo stesso tempo intuiamo che nelle migliaia di lingue umane è racchiusa una grande saggezza che resta per noi in larga misura inaccessibile, non trovando corrispondenze semantiche con voci delle nostre lingue *SAE*. Chi si “accontenta” di rese superficiali non prova la frustrazione dell'impenetrabilità. Analogamente, sia pur in assenza di una piena consapevolezza della nebulosità del nostro concetto di “natura”, dai confini referenziali incerti, molti si arrogano, con cieca pervicacia e senza alcuna riserva, l'autorità, talvolta ammantata di prestigio “giuridico”, di dichiarare che quella vaga “natura” sarebbe “soggetto” di “diritti”.

Non è comunemente presente la consapevolezza del fatto che quando usiamo quella proposizione in una delle lingue *SAE* la nostra *audience* è, necessariamente, quella parte degli umani che usa

una di tali lingue, ma non certo i parlanti di migliaia di altre lingue, integranti mondi culturali che non conoscono il concetto di “natura” e la contrapposizione umani-natura che noi assumiamo nel nostro serafico antropocentrismo.

2. Ai fondamenti dell’antropologia dell’enunciazione giuridica

Non solo l’antropocentrismo, ma anche la distanza fra gli umani sono rafforzati e “ratificati” dalla scrittura che, offrendoci un *medium* visibile e duraturo per codificare contenuti ritenuti importanti, ci consente di superare i limiti temporali dell’enunciazione parlata. In tal senso il *medium* è il messaggio (come scriveva Mc Luhan) e ratifica parte dei suoi contenuti o la loro totalità. Anche nel caso di redazione scritta di norme e leggi, il *medium* (sia i segni grafici della scrittura che il suo supporto materiale: pietra, argilla, papiro, pergamena, ecc.) suggerisce che quei contenuti debbano essere conservati, il più possibile uguali a sé stessi, attraverso le generazioni a venire. Parte del potere stesso della scrittura è proprio l’intrinseca proiezione temporale futura ed il superamento dell’effimero dell’oralità.

Il percorso per addentrarci nella diversità del vivere, del percepire, del comunicare nell’ambito di quell’insieme che noi chiamiamo “natura”, sarebbe opera ciclopica ed inesauribile. Qui dobbiamo limitarci a pochi riferimenti utili. Cominciamo da quanto scrisse già molti anni fa l’etnomusicologo Steven Feld (1982), dopo che negli anni 1976-77 aveva svolto un’esemplare ricerca fra i kaluli dell’altipiano della Papua-Nuova Guinea (pendici del monte Bosavi). Mentre conduceva le sue indagini etno-zoologiche sulla classificazione nativa degli uccelli, scoprì presto che «il [mio] modo di raccogliere ed organizzare le informazioni mostrava una essenziale debolezza nei confronti delle interpretazioni della natura da parte de[i] kaluli». Tale mancanza fu messa a fuoco chiaramente dal [mio] collaboratore kaluli, Jubi, dopo mesi di lavoro sulle tassonomie degli uccelli e la loro identificazione

[...]. [Jubi] imitava i loro richiami, il comportamento, i modi di rifugiarsi. All'improvviso qualcosa avvenne; feci una domanda e Jubi reagì prontamente: "Ascolta, per te questi sono uccelli, per me sono voci nella foresta"» (1982, p. 45).

Le differenze, o le distanze, tra lo statuto enunciativo dei canti (specie quelli "magici") e le nostre proposizioni, a cui attribuiamo grande valore, compreso quello giuridico, sono incommensurabili, anche dal punto di vista pragmatico; infatti la costruzione di sistemi di potere organizzato può consentire di cambiare le relazioni fra gli umani e talvolta anche quelle con entità superiori. Ad esempio, la proposizione "Io vi dichiaro marito e moglie" cambia non solo lo statuto giuridico nella società dell'uomo e della donna coinvolti, ma, quando proferita da un "ministro" della religione, anche la posizione dei due umani nei confronti di Dio. Qualcosa di simile accade anche quando un'enunciazione non si verifichi in un contesto di strutture di potere rafforzate e "istituite", come quelle della chiesa e dello stato, e non sia "mediata" da altri poteri, ma in una relazione diretta, ad esempio fra una donna coltivatrice e le sue piante. Nel loro parlare, ma soprattutto nel loro cantare, già sono intrinsecamente presenti i "diritti" delle entità della "natura" a cui si rivolgono, da pari a pari, chiedendo loro "permesso" o "scusa".

Con l'opera di diversi pensatori attivi a partire dai primi decenni del Novecento, primo fra tutti lo zoologo e filosofo estone Jakob von Uexküll (1864-1944) (Uexküll, 1934 [2010]), il cieco antropocentrismo che dominava incontrastato la riflessione sull'umano comincia ad incrinarsi. Vari studiosi, in particolare etologi e zoologi, alcuni dei quali direttamente influenzati dall'opera di von Uexküll, come Konrad Lorenz (1903-1989), ampliarono la loro prospettiva al di là della dicotomia di ascendenza religiosa fra umano e animale. Già nel 1940 von Uexküll aveva pubblicato il suo saggio *Bedeutungslehre* ("Teoria del significato") rimasto piuttosto sconosciuto ai linguisti e ai filosofi del linguaggio. La storia dell'emergere della "zoosemiotica" (oggi inclusa nella "biosemiotica") è assai articolata ed affascinante, un

vero crescente bastione anti-antropocentrico, e passa attraverso nomi come quello di Karl von Frisch (1886-1982), lo scopritore del codice a “danza” delle api (1976), che aprì nuovi orizzonti sulle semiotiche degli esseri viventi. Fu, invece, Thomas A. Sebeok (1920-2001) il pensatore e semiologo che rese accessibili a molti studiosi le ricerche di ambito naturalistico pubblicate inizialmente in tedesco (1972).

3. Etno-rappresentazioni nel pensiero europeo

Se qualcuno ancora ne dubitasse, le nostre rappresentazioni, per quanto codificate attraverso i secoli in forme scritte in generi testuali che sono stati denominati “filosofia”, “giurisprudenza”, “teologia” ed altri ancora, sono tanto “etiche” quanto quelle di ogni altro popolo del mondo che disponga o meno della scrittura, nel corso degli ultimi quattro secoli: solo dove sia applicato il “metodo scientifico” abbiamo qualche garanzia dello statuto di ciò che pensiamo e affermiamo, e possiamo ritenere di trovarci al riparo di una certa “razionalità”. Per il resto delle elaborazioni del pensiero occidentale siamo comunque nell’ambito del “poetico” o dell’immaginifica affabulazione, che comunque apprezziamo, non a torto, poiché si presenta sotto forma di scritture narrative, poetiche, cronachistiche (incluso una zavorra crescente di *fake news*), di oroscopi, di ricette e di ogni altro genere che ci possiamo ricordare. Giustamente le nostre lingue *SAE*, anche se prodotti storici degni di molto rispetto, sono spesso percepite da chi le osserva come dei codici malleabili che possono convogliare qualsiasi messaggio. Le cose, però, non stanno proprio così: ispirandoci a quanto affermava Mc Luhan (1967) con la sua famosa frase “Il *medium* è il messaggio”, se prendiamo come esempio alcune delle lingue europee a cui siamo avvezzi (quelle che ci appaiono come lingue “normali”, contrapposte a quelle “esotiche”), ci rendiamo subito conto di quanto esse siano poderosi strumenti di “codificazione” non solo del sapere, ma anche del-

le ideologie portanti dell'Occidente, costruite nelle loro forme e nel loro lessico da una sedimentazione millenaria di rappresentazioni. È proprio la loro "normalità" che ci rivela quanto le nostre lingue siano già parte di ciò che intendiamo esprimere, quanto siano "predisposte" ai contenuti che vogliamo trasmettere; grazie al loro apporto comunichiamo con la "pedalata assistita", per usare una metafora ciclistica. Un gran numero di fattori storici e linguistici hanno contribuito alla costruzione o sedimentazione storica di quella "normalità". Fra i primi, quelli storici, un ruolo centrale, per lo meno nell'Europa occidentale, lo ha svolto, nel corso di un millennio e mezzo, la continuità tra l'espansione romana prima e, in sequenza quasi ininterrotta, quella del cristianesimo. Pier Paolo Pasolini, da fine pensatore qual era, riferendosi ai valori intrinseci nella nostra cultura affermava che «non possiamo non dirci cristiani», qualcosa di simile potremmo dire del nucleo delle lingue *SAE*; non possiamo sottrarci al loro messaggio intrinsecamente coinvolgente.

Per ogni parlante, potremmo dire per ogni essere umano, la sfida, costante ed inesauribile era (ed è) quella di far fronte alle esigenze concettuali ed espressive che si presentano in ogni istante nel flusso ininterrotto del parlare ed anche dello scrivere. Ciascuno, con coinvolgimenti, consapevolezze e responsabilità diverse, è chiamato a rispondere alle pressioni socio-storiche che lo sovrastano e a convogliare, o evidenziare, messaggi "portanti" nell'architettura del pensare e dell'agire comunicativo, evidenziando, oppure censurando o silenziando, miriadi di potenziali messaggi. Le nostre lingue, come tutte quelle del mondo, ma in dosaggi diversi da regione a regione e da caso a caso, sono state "costruite" secolo dopo secolo prevalentemente "al di sotto" della consapevolezza dei parlanti, soprattutto per quel che riguarda le caratteristiche fonologiche, morfologiche e sintattiche, ma in parte anche "al di sopra" di essa, in particolare per le proprietà lessicali e fraseologiche. Nel caso delle lingue *SAE*, però, tale sfida è divenuta, specie dopo l'espansione coloniale, un asse portante del potere dell'Occidente di fronte alla diversità linguistica,

alla miriade di lingue incontrate nelle terre “novamente ritrovate”, percepite (correttamente, dalla prospettiva dei colonizzatori) come un’insidiosa minaccia allo stesso potere ideologico dell’Occidente. In questo modo, e non solo, gli eventi storici hanno “caricato” di valenze ideologiche le lingue *SAE*. La lenta ed inesorabile costruzione del lessico giuridico, un’ininterrotta continuità millenaria di lavoro intellettuale (“al di sopra” della consapevolezza dei suoi utilizzatori), rappresenta una colonna centrale nell’ambito delle ideologie portanti dell’Occidente, che, per quanto diversificate e talvolta fra loro contrapposte, hanno tutte modellato almeno in parte quei “codici” ideologici, impliciti ed espliciti, che sono in primo luogo i lessici necessari e sufficienti per elaborare l’infinità dei “messaggi” costitutivi della sua continuità ideologica e del suo potere. La centralità semantico-ideologica non si è limitata all’ambito delle lingue *SAE* ma è stata “esportata” o “diffusa” in tante altre, a cominciare, ad esempio, dall’ebraico, “risorto” a nuova vita nel corso del XIX ma soprattutto del XX secolo (Hagège, 2002; Callow, 2019), ad opera di parlanti/scriventi di lingue del nucleo centrale di quelle *SAE*. Ma anche lingue “nuove” o “ri-forgiate”, come il bahasa in Indonesia, o tante altre “normatizzate” da linguisti e filologi europei, o comunque da parlanti di lingue *SAE*, portano in sé, specie nel lessico, tracce di quel poderoso *imprinting*.

Preso l’avvio dalla nostra proposizione e dalla sua prima parola, “natura”, abbiamo affermato che questa, e la rappresentazione che esprime, è condivisa per ragioni storiche da tutte le lingue *SAE*, ma anche che è priva di corrispondenze nella maggior parte delle lingue extra-europee. Ciò è particolarmente vero per migliaia di quelle parlate da popolazioni minoritarie, e spesso agrafe, che (anche se ignare di tutto ciò e non consultate) potrebbero essere maggiormente interessate ad essa, o coinvolte nelle sue applicazioni.

La voce “natura” pur codificando rappresentazioni peculiari della tradizione occidentale, lascia aperto uno spiraglio alla ricerca, se non di “equivalenti” in altre lingue, almeno di voci che esprima-

no qualcosa come “l’insieme delle piante e degli animali” oppure “lo spazio-tempo in cui ci troviamo”, in parte proprio il significato di *Pacha Mama* che abbiamo visto. Oltre al già citato Hadot molti altri autori, come l’antropologo Philippe Descola, hanno sviluppato riflessioni sul nostro concetto di natura, a partire da lunghe osservazioni dei modi di esistere e di vivere di diverse popolazioni nel contesto che noi chiamiamo “naturale”. Descola (2005, ed. it 2014; 2011, ed. it. 2013) ha dedicato anche molta attenzione a possibili ed eventuali rappresentazioni che in altre tradizioni culturali “alte” possano svolgere ruoli equivalenti o equipollenti a quello nostro di “natura”. Sulla base delle opere di due illustri orientalisti francesi, Augustin Berque (1986) per la cultura e la lingua giapponese e François Jullien (1989) per quella cinese, Descola afferma che in nessuna delle due tradizioni esiste un esatto equivalente del nostro concetto di natura e aggiunge: «in realtà l’idea di natura è espressa soltanto nelle lingue europee, il cui vocabolario concettuale si è nutrito del latino (*natura*) e del greco (*physis*); è un “intraducibile» (2011; ed. it. 2013, p. 118). Quindi, confermando quanto già suggerito, l’accostamento tra *Pacha Mama* e “natura” che troviamo nel *Preambolo* della costituzione dell’Ecuador è solo una suggestiva proposta interpretativa.

Procedendo nella stessa proposizione, troviamo altre due parole, “soggetto” e “diritti”, entrambi pienamente *SAE*, che presentano sfide ancora più ardue rispetto a quando si tenti di renderle nelle lingue extraeuropee a cui mi riferisco. La prima delle due parole, “soggetto”, dal lat. tardo *subiēctum* ‘sottoposto’ (dal verbo *subicere* ‘sottoporre’, che rendeva il greco *hupokeímenon*), in termini etimologici è quasi contro-intuitiva, tanto se usata con valore nominale quanto con quello aggettivale, se con essa si intende “titolare”, ovvero “soggetto di diritti”. Non meno problematico in termini etimologici è il valore della seconda parola, derivata dal latino medievale *dis-rēctum*, formata da *dis-*, prefisso con valore di ‘alterazione, insufficienza, malformazione’, ed anche ‘separazione’, e *rēctum*, participio passato del verbo *regere* ‘reggere’. Entrambe le parole esemplificano alcuni degli aspetti delle bizzarre sedi-

mentate nei lessici delle lingue *SAE*, come in quelli di ogni altra; bizzarrie che, però, una volta fissate nelle loro forme scritte, divengono cristalli (oppure *bunker*) formali-semantici inattaccabili, da accettare così come la tradizione ce le ha consegnate.

La nostra proposizione è collegata concettualmente all'ideologia del *sumak kawsay* ('bel vivere' o 'buon vivere' in quechua) che si è diffusa in alcuni paesi andini nel corso degli ultimi decenni e in Ecuador è attribuita alle rappresentazioni dell'esistenza. Su questo argomento basterebbe leggere il saggio di Michele Carducci (2014), pur con la piena consapevolezza che tale tema risale a motivi assai più antichi, percorsi da un pensatore e filologo come Leo Spitzer (1963; ed.it. 2009). Non possiamo escludere che ai fondamenti dell'idea del *sumak kawsay* (una "formula" o "parola-chiave" culturale) ci sia una trafila di rappresentazioni europee degli indigeni e della loro vita, rappresentazioni che hanno avuto origine fin dai tempi dei primi viaggi europei nelle terre americane. Le immagini del "nobile" selvaggio che vive in un ambiente paradisiaco ed incontaminato trasudano da un'infinità di cronache e descrizioni, in un percorso spazio-temporale che unisce il Brasile dell'inizio del XVI secolo (Buarque de Holanda, 1969) alle opere degli scrittori andini di epoca romantica (ad es. Mera, 1861), fino ad arrivare a quelle che sono fondamento dell'"indigenismo" novecentesco, come nel caso dei lavori del pensatore marxista peruviano Mariátegui (1973).

Ma al di là dell'enunciazione linguistica, codificata tramite parole e forme grammaticali, troviamo, nascoste nell'agire comunicativo individuale e collettivo di ogni popolazione, elaborazioni che devono essere interpretate sulla base di "indizi". Questi si manifestano non solo in quello che dicono i partecipanti di una certa tradizione culturale e linguistica, ma anche in ciò che fanno, senza produrre alcuna enunciazione esplicita, né esplicativa. Sono innumerevoli gli esempi di interpretazioni di rappresentazioni e modalità culturali attribuite a popolazioni di molte parti del pianeta, elaborate per lo più da antropologi e "rese" in lingue *SAE*. Mi avvalgo volutamente di verbi come "interpretare", "attribuire" e "ren-

dere” per esprimere la cautela con cui dobbiamo ricevere e soppesare queste elaborazioni intellettuali, spesso di grande valore ed assai stimolanti per il nostro pensiero, ma talvolta riverberi di istanze elaborate nella nostra tradizione che vogliamo vedere “ratificate” e legittimate da attribuzioni a questo o quel “pensiero selvaggio”. Un caso relativamente recente, che ben esemplifica quanto appena detto, è quello dell’attribuzione di visioni di reciprocità prospettica, nel paradigma del “prospettivismo” (A. Mancuso, 2018), che sarebbero condivise da tante società indigene. Le basi empiriche, o meglio, etnografiche, sono essenzialmente indizi, come narrazioni, frammenti discorsivi ed eventualmente azioni, osservati inizialmente fra popolazioni amazzoniche, ma poi in tante altre regioni culturali del pianeta.

Non intendo apparire scettico, ma vorrei solo mettere in guardia sulla distanza che intercorre fra un’interpretazione di indizi ed i contenuti di un’affermazione espressa tramite forme linguistiche comprensibili e ragionevolmente “traducibili”. In alcuni casi possiamo avvalerci di dichiarazioni esplicite, come quella di un boro del Mato Grosso (Crocker, 1985) secondo cui «i gemelli sono uccelli». Ma anche in un caso come questo, relativamente fortunato in un mondo di indizi, non possiamo dimenticare che quando affrontiamo contenuti codificati in lingue assai lontane dalle nostre, e in assenza di parlanti bilingue che possano “garantire” la (quasi) equivalenza di due enunciati, possiamo solo affidarci all’instinguibile dubbio di una traduzione “al buio” (che non può essere considerata una “vera” traduzione), quella che Quine denominò “*radical translation*” (1960).

Dunque, in assenza di un “garante” bilingue, troviamo una certa continuità fra le “attribuzioni” di rappresentazioni e di contenuti agli individui di una specifica popolazione e una “traduzione” in una delle lingue occidentali in cui è stato espresso il pensiero euro-americano, visto che tali attribuzioni non sono espresse, né potrebbero esserlo, come ci piacerebbe, da nitide enunciazioni in una lingua *SAE*. Ciò che molti antropologi occidentali attribuiscono al pensiero di tante popolazioni indige-

ne non solo non sarebbe comunicabile tramite le parole e le forme linguistiche di cui si avvalgono, ma tali “esplicitazioni” non avrebbero nemmeno alcun interesse per quelle, essendo, semmai, uno dei molti riflessi delle nostre ideologie del linguaggio e del comunicare, ossessionate come sono dalle smanie per “idee chiare e distinte” espresse nitidamente e senza margini di ambiguità. Ma questa ideologia è una componente della “costruzione” storica (Hagège, 1984) delle nostre lingue europee scritte. In tale costruzione ideologica, Cartesio occupa, certamente, una posizione di grande rilievo.

Le attribuzioni di rappresentazioni a popolazioni del mondo restano quindi impigliate in angoli più o meno bui o negletti del pensiero occidentale e divengono parte del nostro fardello coloniale e post-coloniale. Tutto ciò ci richiama doppiamente al dovere di essere molto cauti nell’interpretare, ed in particolare nell’interpretare segni e messaggi che captiamo (o crediamo di captare) dall’agire comunicativo di persone appartenenti ad ambiti culturali distanti dai nostri (euro-americani). Dobbiamo essere molto cauti perché quelle attribuzioni sono non solo unilaterali ed al sicuro da ogni possibilità di immediata conferma o smentita, ma anche acquisite e ratificate, essendo rinchiusi nel fortino della conoscenza e del pensiero Occidentale, da un *ipse dixit* (il potere enunciativo accademico, la stampa, le traduzioni in diverse lingue *SAE*) che come minimo scoraggia ogni disanima critica.

Ma, una volta preso atto dell’esortazione alla cautela nell’attribuire rappresentazioni a questo o quel popolo, ci rendiamo subito conto della difficoltà di “renderle” nella stessa lingua parlata dalla popolazione che riteniamo “ispiratrice” di una o di un’altra di quelle rappresentazioni. Forse, proprio questo è il caso della nostra proposizione che, una volta integrata nel nostro capitale filosofico-giuridico, è già codificata in una delle (poche) lingue *SAE*. Però, come già detto, se ci poniamo lo scopo di una sua resa in una delle (moltissime) lingue che hanno accompagnato e reso possibili tradizioni culturali assai distanti dalle nostre, ci imbattiamo in difficoltà pressoché insormontabili.

Infatti, se la nostra proposizione non solo è enunciabile, ma anche traducibile in ognuna delle nostre lingue *SAE*, non sembra esserlo, invece, nella maggior parte delle lingue non-occidentali. E la domanda che sorge immediata è: “Ma perché dovrebbe esserlo?”

4. Lingue *SAE* e traducibilità

La risposta potremmo cercarla, forse, nella centralità costruttiva della pratica della “traduzione” nella formazione delle lingue *SAE*. Ho già menzionato il fatto che Umberto Eco, un po’ sul serio e un po’ per produttiva ironia, identificasse in tale pratica “la vera lingua dell’Europa”. Con queste parole Eco esprimeva l’idea che le lingue *SAE* (concetto di cui egli non si avvaleva) si fossero affacciate alle loro presenze storiche, specie a partire dall’alto Medioevo ed equipaggiate della scrittura latina, consustanziate con/in forme e contenuti forgiati in una miriade di circolazioni concettuali e di “rese” di concetti delle lingue “classiche” (in primo luogo, ovviamente, il latino) in forme, spesso elaborate all’uopo, per rivestire in modo accessibile concetti di quelle lingue.

Le storie delle idee, dei saperi e delle rappresentazioni, condivise nell’ultimo millennio dai parlanti di lingue *SAE*, hanno spianato il terreno a “travasi” di quasi ogni possibile concetto e contenuto dall’una all’altra di quelle lingue, includendo non solo quelli filosofici, teologici, metafisici ed astratti, ma anche una miriade di altri, presenti nel nostro parlare comune, che “natura”, “soggetto” e “diritti” bene esemplificano.

Di fatto, solo quando si affrontino con la dovuta conoscenza e con rispetto le diversità semantico-concettuali fra una lingua *SAE* ed una lingua extra-europea, si comincia ad assumere quel *regard éloigné* che aveva consentito a Whorf, che osservava le lingue *SAE* attraverso la lente dello hopi (uto-azteco) dell’Arizona, di formulare, ottant’anni fa, il concetto di *SAE*. Ci rendiamo conto allora di quanto queste lingue siano simili fra loro rispetto ad una qualunque

lingua extra-europea, non solo nelle innumerevoli tipologie morfo-sintattiche, ma anche, dimensione quasi del tutto trascurata dai linguisti, nelle tipologie dell'organizzazione dei contenuti e delle loro sintassi (Fasciolo, Gros, 2020). Purtroppo, quasi tutti coloro che hanno scritto e scrivono, da prospettive diverse, sulla traduzione e le sue sfide (una vera legione di menti più o meno illuminate), si sono limitati quasi sempre ad analizzare solo ed esclusivamente esempi di traduzioni inter-lingue *SAE*, semplificando in tal modo, drasticamente, i problemi che via via affrontavano ed ignorando quasi totalmente la sfida rappresentata dalle traduzioni "in" e "da" lingue extraeuropee, "maggiori" o "minori" che fossero. Mi auguro (candidamente) che tale limitazione sia ascrivibile a semplice pigrizia e ignoranza, e non alla volontà, che sarebbe ben più grave, di creare un'insensata scala discriminatoria che "scenda" dalle "vere lingue", in primo luogo quelle "classiche", a quelle *SAE*, per raggiungere solo dopo una lunga "discesa" quelle di "secondo ordine", come i "dialetti" ed i *patois* delle lingue europee, fino ad arrivare a lingue extra-europee di grande portata culturale (come l'arabo, il cinese, il giapponese, o lo swahili) e infine, ancora più in basso, alle lingue minoritarie ed indigene del mondo, spesso agrafe.

Non appena curiosiamo (se abbiamo la volontà di farlo...) al di fuori del nostro confortevole orticello semantico-concettuale ed affrontiamo, per comprenderle ed eventualmente per praticarle, lingue di altre tradizioni, ci troviamo ad annaspire in acque assai infide, oltre che oscure e profonde. Scopriamo, insomma, che sono le favorevoli condizioni linguistiche delle lingue *SAE*, prodotte da quel lungo lavoro storico di avvicinamenti concettuali e culturali a cui ho accennato, ad infonderci un'ingenua fiducia nell'illimitata potenzialità della traducibilità.

Ma uno degli aspetti meno conosciuti e compresi dell'incontro-scontro tra il mondo culturale e linguistico dell'Europa occidentale e lo sconfinato arcipelago di tanti altri mondi culturali e linguistici con cui il primo era entrato in contatto, specie dal XVI secolo in poi, è quello ideologico-concettuale, che è anche lessicale. Questo aspetto non solo è poco conosciuto, ma addirittura igno-

rato, a causa del generale disinteresse per le dimensioni linguistiche e degli scarsi strumenti per affrontarle ed analizzarle di cui dispone la maggior parte degli studiosi, non strettamente linguisti. Ancora peggio, anche studiosi dagli orizzonti complessi, assumono implicitamente (e senza esplicitarlo) che le lingue *SAE* siano intrinsecamente “superiori” alle altre, in quanto portatrici e codificatrici di orizzonti di razionalità e di “civiltà”. In questo ambito, molti studiosi contemporanei restano ancora piuttosto vicini a quanto scriveva nel 1492 il *Clerigo* Elio Antonio de Nebrija (1444-1522), illustre umanista e giurista spagnolo, nell’introduzione alla sua *Gramática de la lengua castellana*, testo in cui si enuncia, in modo quasi paradigmatico o prototipico, l’ideologia della prima espansione coloniale, sulla base di quanto era avvenuto nei decenni precedenti (e stava avvenendo) nelle Isole Canarie e nell’Africa settentrionale, pur senza che l’autore potesse sapere delle terre “novamente ritrovate” (le Americhe) in quello stesso anno della pubblicazione della sua opera. In quell’introduzione, Nebrija esplicitava quale sarebbe stato (allora ed anche oggi) il ruolo della diffusione della lingua di Castiglia fra i popoli “barbari” che sarebbero stati via via conquistati, consentendo loro di avvicinarsi alla religione cristiana ed alle leggi della tradizione romana.

Gli stimoli prodotti dallo studio di tante lingue, prevalentemente europee, ma anche alcune assai diverse e lontane, ed in particolare l’esperienza linguistica missionaria, insegnarono a linguisti e filosofi del linguaggio che, al contrario del già citato *Nomina sunt consequentia rerum* (Giustiniano?), sono i “nomi” o, per meglio dire, le codificazioni linguistiche, le parole e gli enunciati a stimolare o a mettere in atto le “cose”, o le “idee” e le rappresentazioni culturali di esse. Questo era il senso di quanto scriveva Nebrija, alla base di quanto lo storico francese Serge Gruzinski ha chiamato, riferendosi all’occidentalizzazione del Messico “la colonizzazione dell’immaginario” (1994).

Nel suo libro *L’influenza delle parole*, Antonelli (2020) cita in epigrafe una filastrocca della canzone di Gianni Rodari che esprime bene la prospettiva del “primato delle parole”: «Andiamo a cercare insie-

me le parole per pensare» (musica di Sergio Endrigo e Bacalov, 2004). Queste “parole” includono, in termini più tecnici, non solo “nomi” (i *nomina* della frase “giustiniana”), ma anche aggettivi, verbi e parti di quelle parole che manifestano i sistemi morfologici e sintattici che le connettono reciprocamente in frasi o proposizioni, come la nostra “la natura è soggetto di diritti”. Dunque, una volta “assunte” delle parole chiave, come sono “natura”, “soggetto” e “diritti”, dobbiamo cercare in primo luogo di definirle ed illustrarle con altre parole, in parte “metalinguistiche”, in parte no. Ad esempio, “natura”, in una caratterizzazione metalinguistica (essenzialmente formale) sarebbe un “nome”, “singolare” e “femminile”, ma con questa caratterizzazione avanziamo assai poco verso una “definizione” (se mai fosse possibile) di quel concetto, per fare questo dobbiamo inoltrarci nella foresta del lessico alla ricerca di una “definizione”, come ad esempio: «Il complesso degli esseri viventi, delle forze, dei fenomeni in quanto aventi in sé un principio costitutivo che ne stabilisce l'ordine e le regole» (De Mauro, 2000, p. 1610). Ma non tutte le società del mondo hanno sviluppato la possibilità di esprimere tramite la lingua che parlano “esplicitazioni” definitorie simili e, ancor meno “metalinguistiche” di tipo più formale. Infatti, come sembra ovvio, questo tipo di enunciazione si ha da quando ci sono le condizioni socio-storiche per formulare domande che, a loro volta, richiedano risposte che vadano oltre un semplice atto deittico o un'ostensione. Infatti, mentre possiamo rispondere con un'ostensione (per quanto incompleta, sfuggente ed ambigua essa sia) alla domanda “Cos'è un albero?”, non potremmo farlo in alcun modo né se la domanda vertesse sulla parola “natura” né, ancor meno, se vertesse sulle altre due parole della nostra proposizione. Se poi volessimo addentrarci in una definizione, come ad esempio quella appena citata, ci troveremmo bloccati nelle rese di diverse parole, come “fenomeni”, “principio”, “costitutivo” ed il groviglio semantico crescerebbe a dismisura.

In una “definizione” dobbiamo tentare di render conto in primo luogo del significato di una certa parola, ma andando oltre, anche di quelli delle sue associazioni con altre parole, come, nel caso

della nostra proposizione, tramite la clausola copulativa qualificativa “è”, e la preposizione di specificazione “di”. Ciò consente di disambiguare, ad esempio, il valore della parola “soggetto” come usata nella nostra proposizione; preceduta invece da un articolo determinativo, come in “la natura è il soggetto di questa proposizione”, la stessa parola assumerebbe il valore metalinguistico di “soggetto” grammaticale. Queste poche, elementari, considerazioni ci consentono almeno di intuire quale indice di peculiarità storico-culturale caratterizzi la nostra proposizione e quanto sia improbabile che altre tradizioni di pensiero e di enunciazione, esterne alle lingue *SAE*, abbiano elaborato rappresentazioni e formulazioni che, senza pretendere di essere identiche ad essa, siano quantomeno compatibili nei loro contenuti. Ma, di nuovo, perché avrebbero dovuto?

Allontanandoci dal nucleo centrale delle lingue *SAE*, affrontiamo distanze semantiche e morfo-sintattiche crescenti, e si riduce progressivamente la possibilità di trovare “traduzioni” soddisfacenti. Ma, senza voler entrare in dettaglio, la nostra proposizione, enunciata tramite voci dei nostri lessici che, come abbiamo visto, possiamo definire, racchiude in sé rappresentazioni annidate in risvolti più o meno accessibili del pensiero di tante tradizioni locali, agrafe o scritte che siano, ed espresse tramite enunciazioni ed azioni. In molte culture indigene, in particolare quelle amerindiane e, più specificamente andino-amazzoniche, troviamo indizi di enunciazioni e di comportamenti che convergono verso la formulazione di una proposizione come la nostra. Eppure, e in ciò consiste l’aporia che tento di mettere in evidenza, in nessuna delle lingue parlate da popolazioni di quell’ambito storico-geografico (ma probabilmente anche in molte altre) troviamo voci che corrispondano, nemmeno approssimativamente, a nessuna delle tre parole-chiave, a partire dalla nostra (rara) rappresentazione incapsulata nella voce *SAE* “natura”.

5. Costituzioni nazionali e riverberi di voci remote

Se andiamo ulteriormente a fondo nel cercare di individuare le origini e la portata della nostra proposizione, che è uno degli scopi di questo contributo, tutto indica che l'ambito linguistico-culturale che l'ha stimolata (pensando in particolare alla sua inclusione nelle due costituzioni già menzionate) sia stato quello andino, assai ricco di sedimentato pensiero e complesse rappresentazioni codificate, essenzialmente, in due lingue, il quechua e l'aymara. Entrambe sono state documentate dal punto di vista Occidentale, cioè "ridotte" a grammatica e a dizionario, tra la seconda metà del XVI secolo e l'inizio di quello successivo, da alcuni valorosi missionari. Ma, mentre assumiamo, come esposto fin ad ora, che tanti dei "concetti" e delle rappresentazioni elaborate nell'ambito della tradizione occidentale, e con essi le voci lessicali che li codificano, non trovino corrispondenze sia pur approssimative in lingue extraeuropee e minoritarie, assai più difficilmente siamo consapevoli del contrario, cioè del fatto che potremmo trovare analoghe difficoltà se volessimo rendere in una lingua *SAE* concetti lessicalizzati in una di quelle lingue, indigene e minoritarie, prevalentemente agrafe che, nell'ordine di migliaia, codificano e danno voce ad altrettante visioni del mondo e rappresentazioni di referenti, più o meno ostensibili, condivise dai loro parlanti.

La "presunzione" di disporre, in una lingua *SAE* dell'armamentario lessicale "necessario e sufficiente" per catturare e rendere concetti e significati altrui è una delle colonne portanti della spocchia eurocentrica. Un esempio ci viene dal concetto andino (essenzialmente dell'aymara e del quechua) di *pacha*, reso spesso con 'luogo, tempo, cielo' per la prima delle due lingue (Ebbing, 1981), oppure con 'spazio della vita' per il quechua del Cuzco (Cusihuamán, 1976). Questo concetto, associato a quello di *mama* 'madre', nei composti *Pacha-Mama* o *Mama-Pacha*, viene reso, come abbiamo visto, con un fuorviante e riduttivo "terra-madre" e, in modo ancora più traslato, con "natura". Come è facile capire, queste "rese", ed in particolare la seconda, sono tendenziose interpretazioni, acrobazie di avvicinamento semantico.

Il composto *Pacha-Mama*, di cui già si è detto, è parola-chiave nelle culture dei popoli andini parlanti quechua ed aymara, ed assume valori semantici un po' variabili da regione a regione (dalla Colombia all'Argentina e al Cile). Letteralmente significherebbe 'spazio/tempo-madre', ma è resa spesso, in modo (necessariamente) approssimativo, con "terra madre" oppure, con ulteriore distanza, come abbiamo visto, con "natura". Il test standard che si applica ad ogni parola composta per identificare quale sia la sua "testa" è la domanda "è un?" (ad esempio, per "capo-stazione": "è un" capo, non una stazione). Nel caso di *Pacha-Mama* capiamo facilmente che la "testa" è la voce *mama*, dal significato per noi piuttosto trasparente. I valori semantici di *mama* 'madre', che includono in primo luogo un referente "vivente" e prevalentemente "umano", modificati dalla forma *pacha* 'spazio/tempo', convogliano quindi un significato collegato a quello di fertilità "universale", di generazione e di crescita. Questi valori sarebbero il punto di contatto condiviso con il concetto latino-*SAE* di "natura", etimologicamente un participio futuro latino, da *natus*, participio passato di *nasci* 'nascere'. Come si vede, per trovare un nesso concettuale che giustifichi anche solo parzialmente il parallelo con "natura", dobbiamo compiere un percorso piuttosto tortuoso fra semantica, grammatica ed etimologia. Infatti, mentre la parola composta andina convoglia un pieno riferimento "animato/umano" e "femminile", tali valori sono meno pregnanti per la nostra voce "natura", in cui certo è presente la radice di "nascere", che di solito associamo ad esseri viventi (da animali a piante) e ad una agentività femminile, anche se possiamo dire (metaforicamente?) "è nato un nuovo vulcano". La resa con una parola *SAE* della voce andina non solo deumanizza quest'ultima ma la depriva anche della valenza di genere. La nostra proposizione, secondo cui la "natura" sarebbe "soggetto di diritti" rappresenterebbe in qualche modo una reintegrazione di valori umani e di genere nel nostro concetto di "natura" (grammaticalmente, per la nostra e per le altre lingue *SAE*, di genere femminile). All'origine della nostra proposizione troviamo, dunque delle incerte semi-corrispondenze.

Alla base delle formulazioni redatte in spagnolo (una delle lingue SAE), oltre alla voce quechua-aymara *Pacha-Mama*, di cui ho detto, che è divenuta parte del discorso meticcio-intellettuale, c'era anche un altro concetto che derivava da elaborazioni prevalentemente (ma non esclusivamente) meticce-occidentali. A riverbero di una lunga storia di rappresentazioni che possono forse risalire a Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), se non addirittura a Michel de Montaigne (1533-1592) e al suo contemporaneo Jean de Léry (1536-1613), si attribuiva al mondo culturale indigeno, in particolare a quello brasiliano, un concetto relativamente oscuro di “vivere in armonia con la natura” (“vivere bene”, o “star bene”) che, a mio avviso, non era una resa in spagnolo (o in francese) di un concetto formulato originariamente in quechua o in tupinamba, ma piuttosto il contrario, cioè un riverbero di rappresentazioni elaborate quasi clandestinamente nel corso dei secoli all'interno del pensiero europeo [messa in evidenza in modi diversi da autori del calibro del filologo austriaco Leo Spitzer (2009) o del giurista e storico brasiliano Afonso Arinos de Mello Franco (1937)]. L'espressione quechua di riferimento era (ed è) “*sumak kawsay*”, in aymara “*suma qamaña*” (Ebbing, 1981). In entrambe le lingue *sumak/q* o *suma* significa ‘bello’, ed in aymara anche ‘buono’ (in quechua *alli*), mentre *kawsay* significa ‘vivere, esistere’ in quechua, e *qamaña* (con alcune variazioni nella prima consonante) ‘fermarsi’, ‘riposarsi’ in aymara. Questo concetto, esteso ben oltre gli umani e le loro esistenze, specie nelle rappresentazioni che, come molte di quelle indigene, non operano una nitida cesura fra “umano” e “non umano”, si ampliava ad un “vivere bene” nella “madre” “spazio-tempo”. Il “vivere bene” comporta dei diritti e uno statuto di soggetto. Il concetto di “*sumak kawsay/suma qamaña*”, una volta che, per intermediazione di alcuni intellettuali indigeni, meticci o bianchi, cominciò a circolare non solo negli ambiti intellettuali dei due paesi, ma anche in quelli più ampi, politici e sindacali, divenne uno slogan onnipresente di riscatto e rivendicazione da parte delle masse indigene andine. Ciò avvenne specialmente in Ecuador, durante il primo mandato presidenziale di Rafael Correa (2007-2009),

che all'epoca godeva dell'appoggio degli (allora) poderosi movimenti indigeni del paese.

Se volessimo assumere i titoli di due libri di Umberto Eco dedicati alla traduzione, *Dire quasi la stessa cosa* e *I limiti dell'interpretazione*, potremmo applicarli con molto profitto alla storia appena delineata. Infatti, come sembra ovvio, solo con molto sforzo interpretativo potremmo accontentarci della resa di *Pacha Mama* ('spazio/tempo-madre') con "terra-madre" e ancora di più con "natura" e di *sumak kawsay/suma qamaña* con "buen vivir", 'buon vivere/vivere bene'. Ma queste sono solo rese possibili, piuttosto oscure, ed un parlante di una lingua *SAE* non intravede necessariamente la relazione tra i concetti di *Pacha Mama* e di *sumak kawsay*, relazione che invece c'è per un parlante indigeno andino, ed è fondamentale metterla in luce per un'archeologia della nostra proposizione. Entrambi hanno come sfondo una rappresentazione armonica e serafica del mondo "naturale" e delle relazioni che lo sostengono, includendo anche gli umani. Sono rappresentazioni che per noi hanno una lunga tradizione, dal *Cantico delle creature* di San Francesco (1182-1226), all'enciclica *Laudato si* di Papa Francesco (2015). Non c'è nulla della rappresentazione romantica e sconsolata della natura che "di tanto inganna i figli [suoi]", ma piuttosto un atteggiamento di totale fiducia nei suoi confronti e di abbandono degli umani nel suo accogliente alveo. I "diritti" della natura sono anche "diritti" degli umani che di essa sono parte integrante. Questa è una dimensione fondamentale per comprendere lo spirito e le ragioni profonde dell'inclusione di quella proposizione nelle due costituzioni andine. Siamo dunque di fronte alla "resa" in una lingua *SAE* di una rappresentazione non-occidentale del mondo ed alla sua spensierata "giuridificazione" (termine usato da Spanò, 2020). Il paradosso è che, come già detto, mentre possiamo rendere quella rappresentazione in una lingua *SAE*, non lo possiamo fare in una delle lingue i cui parlanti contribuirono, sia pur indirettamente, ad originare quella rappresentazione.

6. Un messaggio “sbiadito”

Ma c'è di più: la proposizione che stiamo analizzando, se resa (chissà come...) in una lingua parlata da uno dei tanti popoli che vivono (o vivevano) in totale osmosi con la “natura” e compresa, coinvolgerebbe un messaggio per loro quasi banale, o quantomeno “sbiadito”. Quasi paradossalmente (ma solo in apparenza), nessuna ci consentirebbe però di “rendere” quella proposizione per i suoi parlanti senza che il suo significato si “sbiadisce” al punto da renderla un'irrilevante banalità. Ci renderemmo conto, così, che la nostra proposizione si colloca “a monte” dell'enunciazione in quelle lingue, in quell'implicito che non è nemmeno necessario enunciare e ancor meno “giuridificare” (termine usato dal giurista Spanò, 2020). Quasi alla stessa stregua di ciò che sarebbe, per noi, affermare prima di parlare: “Io sono un essere umano”.

La nostra proposizione infatti, secondo la lettura critica di Spanò (2020, p. 105): «costituirebbe la prova esemplare della cattiva coscienza moderna (o anche, a seconda dei gusti, capitalista e occidentale). Da un lato le cose o gli oggetti, a designare il polo della passività e della disponibilità; dall'altro le persone o i soggetti dotati di volontà». Spanò prosegue scrivendo: «A questa dinamica implacabile [...] viene portato quale contro-prova un ormai classico bouquet di contro-esempi: le sentenze o le leggi che attribuiscono personalità giuridica a luoghi fisici [...] o la costituzionalizzazione della natura *sans phrase* (è il caso citatissimo della Costituzione ecuadoriana del 2008 che riconosce lo statuto di soggetto di diritto alla *Pachamama*)». Però l'autore, anche se osserva, non a torto, che «questo spartito tanto monotono ha assunto il carattere di una vera e propria ideologia», non sfiora nemmeno la dimensione linguistica, quella delle parole necessarie e sufficienti per articolare il discorso, quasi fossero parte dell'implicito, della dimensione a monte dell'enunciazione stessa, proprio come, riprendendo l'esempio appena dato, noi dichiarassimo prima di parlare: “Io sono un essere umano”. Quest'occultamento del codice ci porta non lontano dalla famosa proposizione di McLuhan (1967), “il codice è il

messaggio”, anche se il pensatore canadese non metteva a fuoco con la dovuta articolazione la dimensione della costruzione storica e culturale dello stesso codice a cui si riferiva. Qui possiamo ripensare la frase di Gianni Rodari citata da Antonelli (2020): «Andiamo a cercare insieme le parole per pensare», modificando però il secondo verbo per ottenere un “andiamo a costruire”. Sono quelle parole formate nel corso della storia che consentono a noi parlanti di lingue *SAE* di enunciare, scrivere e replicare quello “spartito”, per avvalerci della metafora (polemica) di Spanò. Siamo tanto immedesimati nel nostro “codice” *SAE* che nemmeno ci rendiamo conto dei contenuti in esso impliciti. Ciò è certamente vero anche per una miriade di codici altrui, come quelli indigeni, e per le enunciazioni (i messaggi) che essi consentono, tutti “sotto” il livello della consapevolezza; ma noi abbiamo alle nostre spalle, e nella nostra consapevolezza, sia pur silenziata, più di due millenni di scrittura, filologia ed esegesi.

Nel percorso della ricerca (frustrata) di possibili rese in lingue indigene di quelle voci e di quei concetti emergerà anche il sospetto, spesso trascurato, silenziato, o del tutto ignorato, dell’“ineffabilità” in tante lingue di concetti presenti ed espressi invece nei lessici di altre. Molti linguisti, infatti, abituati al comodo sofà delle lingue *SAE*, cioè occupandosi solo di lingue europee (e principalmente di quelle indo-europee dell’Europa centro-occidentale), hanno sostenuto posizioni estreme di “traducibilità”, che potremmo sintetizzare nella proposizione “ogni concetto può essere reso in qualsiasi lingua” (riferendosi con “lingua” anche a “dialetti”, a *patois*, a parlate locali e minoritarie). Tale certezza sussume la distinzione, discussa da diversi autori, fra cui Eco, tra quello che sarebbe un dizionario e quella che sarebbe un’enciclopedia. Forse, avvalendosi di lunghe elaborazioni discorsive, molti concetti potrebbero essere chiariti da una cultura-lingua all’altra, ma non certo negli spazi che consideriamo propri dei dizionari bilingui.

Di fatto, i lessici sono i principali testimoni delle sedimentazioni storico-culturali delle lingue e, dicendo qualcosa in più dei

nostri concetti (e delle parole che li codificano) come “natura”, “soggetto” e “diritti”, possono costruire distanze abissali non solo tra lingue, ma tra i rispettivi parlanti sulle (e nelle) cui storie quelle lingue si sono sedimentate.

7. Concetti “prigionieri”

Anche se il concetto espresso dalla proposizione “la natura è soggetto di diritti” può essere un riverbero, sia pur lontano ed indiretto, di rappresentazioni (parzialmente o implicitamente) espresse da tante popolazioni e culture indigene, in particolare andine ed amazzoniche (Colombia, Ecuador, Perù e Bolivia), ha certamente un lungo percorso di pensiero anche nella storia occidentale, costellata da figure assai eterogenee come quelle di San Francesco d’Assisi (1182-1226) o, a distanza di sette secoli, Henry D. Thoreau (1817-1861) (Thoreau, 2016 [1854]). Comunque sia, una volta “captato” dal nostro mondo Occidentale e formulato in una lingua *SAE*, tale concetto resta più o meno “impigliato”, o “prigioniero”, nelle sedimentazioni semantiche e lessicali proprie della nostra tradizione, che hanno “formattato” parti rilevanti delle nostre lingue. Quel concetto diviene dunque difficilmente “devolvibile”, in termini di enunciazione linguistica, alle società da cui potrebbe aver avuto origine, diretta o indiretta.

Nell’esperienza mia e certamente di altri antropologi(-linguisti), quasi mai il lettore nativo è soddisfatto delle esplicitazioni (scritte in una lingua *SAE*) in cui si imbatte nel corso della sua lettura, ma piuttosto le critica, le rigetta, oppure ne fa oggetto di ironia, motivando la sua insoddisfazione in molti modi diversi. Un amico shuar, grande leader politico e ottimo conoscitore dello spagnolo, aveva sviluppato un atteggiamento di sprezzante aggressività verso gli occidentali (per lo più europei e nordamericani) che arrivavano fra la gente del suo popolo con lo scopo di “descrivere” la loro “cultura”. Ripeteva spesso, con una certa rabbia, “Siamo forse scimmie?”, assimilando quindi la ricerca e la scrittura antro-

pologica a quella zoologica e naturalistica. Io non ero toccato da questa sua (ed altrui) insofferenza perché tutti gli shuar sapevano che ero lì per studiare (“imparare” come dicevo) il loro idioma, un compito che lui ed altri ritenevano utile ed apprezzabile, tanto che spesso mi chiedevano quando avrei scritto un libro nella loro lingua. Tutti infatti sapevano bene, che anche i bambini bianchi e meticci studiavano le regole dello spagnolo a scuola e dovevano scrivere delle frasi o dei brevi testi narrativi, ma non pensavano che studiassero le regole del loro agire. Allora detti da leggere al mio amico, per avvicinarlo ad alcuni dei temi dell’antropologia, la traduzione spagnola del libro del pensatore brasiliano Darcy Ribeiro *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno* (1970), in cui l’autore delineava un quadro complessivo dei difficili (spesso tragici) rapporti fra le popolazioni indigene sudamericane ed il mondo occidentale, rappresentato localmente in primo luogo dai missionari, che li invadevano e condizionavano; egli lo lesse con profitto e soddisfazione e me lo rese dicendomi con un largo sorriso: «*Nosotros también tenemos nuestra cultura*» (‘Anche noi abbiamo la nostra piccola cultura’) (Gnerre, 1989). Incoraggiato da quel successo, gli procurai la versione in spagnolo del libro sugli shuar dell’antropologo Michael Harner, che era stato pubblicato in inglese una dozzina di anni prima (1972), mentre i dati etnografici risalivano al decennio 1950-60. Il mio amico si sentì spiazzato e forse offeso da quella lettura: mi rese il libro dicendo che quel “gringo” era un ignorante e un bugiardo. Conoscendo personalmente sia l’autore che il popolo su cui aveva scritto, non dividevo affatto quell’opinione; forse la ragione di fondo di quell’atteggiamento di rifiuto era ascrivibile all’esplicitazione ed all’eventuale interpretazione di un implicito taciuto, un “a priori” mai “detto” e percepito forse come ineffabile, a cui ho già accennato.

In tale atteggiamento si annida dunque un problema di profonda asimmetria: da un lato abbiamo una “resa” o “interpretazione” di un certo concetto attraverso forme linguistiche esplicite e “compatte”, o “focalizzate”, proprie di una lingua *SAE*,

forme lessicali e grammaticali elaborate nel tempo dai suoi parlanti (in realtà da un'élite fra essi), mentre dall'altro abbiamo un'insieme "diffuso" di eventuali codificazioni comunicative, che tali restano senza che i parlanti abbiano alcuna esigenza di renderle né esplicite né "compatte".

Prendiamo di nuovo, come esempio, la parola *SAE* (ma originariamente latina) "natura", con cui facciamo riferimento ad un insieme indefinito di entità eterogenee, dotate di tipi diversi di agnoscibilità, che noi consideriamo, appunto, "naturali": per avvalersene è preliminare introiettare la rappresentazione, costruita a monte, che può assumere o no gradi diversi di alterità fra gli umani e tutti gli altri esseri (da un grillo ad un fiume, da una pianticella ad una montagna). Come oramai ben risaputo, forse in nessuna rappresentazione "indigena" troviamo una totale alterità, o addirittura una piena "dicotomia", fra gli "umani" e gli "altri". Il già citato antropologo francese Descola, per sintetizzare le rappresentazioni ed i comportamenti che aveva rilevato fra gli achuar dell'Ecuador (circa quarant'anni fa), che rivelavano percezioni di quasi "continuità" fra gli umani ed il mondo "naturale", scelse per la sua monografia il titolo *La nature domestique* (1986). Quel libro ha aperto ampie prospettive nel pensiero antropologico occidentale e, nel corso degli anni, i riverberi dei suoi contenuti hanno raggiunto anche alcuni pensatori indigeni di varie regioni del mondo, che hanno cominciato ad esplicitare, in parole enunciate o scritte, i loro atteggiamenti mentali di profondo "rispetto" e di totale coinvolgimento fisico e mentale nei confronti di quell'insieme che noi chiamiamo "natura", sentendosi (loro) parte inestricabile o inscindibile da essa. Quest'idea di "rispetto" e codificata in tante lingue agrafe e in culture minoritarie, potrebbe essere interpretata da noi come una controparte "locale" sia a quella di "diritto", presente nelle nostre lingue, che a quella di una miriade di "soggetti" individuali. Esempi macroscopici, e spesso osservati, del "rispetto" o addirittura della "riverenza" che tanti popoli indigeni mostrano nei confronti di moltissimi di quelli che noi percepiamo come componenti della "natura" ci sono dati dai rituali e dai canti che i cacciatori fanno prima di uccidere

una preda, ma anche dalle abitudini di tanti coltivatori (spesso donne) che “assistono” una certa pianta mentre cresce, cantandole versi dolcissimi e “chiedendole scusa” quando giunge il momento di tagliarla o di rimuoverla. Dunque, quasi in parallelo con il disagio di vedere esplicitate norme implicite, “non dette” nell’agire sociale, troviamo anche la difficoltà determinata dal “silenzio”, dal senso di assenza di denominazioni, il vuoto semantico, per referenti che sono parte del vivere e dell’agire quotidiano. Denominarlo pubblicamente è un atto comunicativo impensabile, così come, ancora di più, menzionare la condizione di “soggetto” di ciascuno dei suoi individui e del “rispetto” ad essi dovuto. Sono atteggiamenti mentali socialmente condivisi e rigorosamente taciuti, e violare quest’ultima norma è causa di disagio, se non di fastidio.

Dunque, per ciascuna delle tre parole della nostra proposizione, che nelle lingue *SAE* hanno storie secolari, troviamo, se sappiamo cercarli, non degli “equivalenti”, ma piuttosto delle concezioni locali parzialmente “equipollenti”, espresse in modalità diverse. Oltre a “natura” e “diritti” dovremmo cercare nel loro pensiero, nel lessico delle loro lingue, nelle loro enunciazioni e nel loro agire, un concetto in qualche modo equipollente a quello nostro di “soggetto”. Una possibile risposta la troveremmo forse nei concetti di “centro” e di “agire/azione”, quasi sempre lessicalizzati nelle lingue agrafe. Comunque, siccome per ragioni di insegnamento scolastico era emersa, in diverse popolazioni, una certa urgenza di un primo embrione di lessico metalinguistico, utile per l’analisi grammaticale, diversi maestri indigeni, incoraggiati da alcuni volenterosi missionari avevano cercato di rendere l’idea di “soggetto” grammaticale ed anche di “soggetto” come “persona”. I maestri shuar, avevano scelto per il primo significato la forma *najánin* ‘colui che fa’ (*naja-* ‘fare’) e per il secondo *aénts* ‘essere razionale’. Ovviamente, nessuna di queste scelte lessicali potrebbe rendere il significato di “soggetto” nella nostra proposizione. Quando poi cerchiamo potenziali rese della parola “diritto” (*derecho*, in spagnolo sia ‘dritto’ che ‘diritto’), l’unica possibile è quella del primo dei due significati. Per il secondo ci sono stati alcuni tentati-

vi, come quello di ‘legge, ciò che bisogna compiere’, in alcuni casi reso con *amítiai*, dalla radice verbale *ami-r-* ‘obbedire, compiere’. Per addentrarsi in questi tentativi di resa e cercare di interpretarli, è necessario non solo conoscere bene il lessico della lingua effettivamente in uso fra la popolazione, ma soprattutto, quando possibile, la sua storia sociale, esattamente come per le nostre lingue basterebbe, in tal senso, prendere come esempio la storia semantica e sociale delle nostre tre parole: “natura”, “soggetto” e “diritto/i”. Le lingue, poi, offrono ai loro improbabili e donchisciotteschi analisti sfide imprevedibili. Ad esempio, mentre per lo shuar possiamo rilevare un certo riverbero, sia pur indiretto, dello spagnolo, mediato dall’ultra-secolare presenza missionaria e, nell’ultimo mezzo secolo, dalla scolarizzazione, in altre lingue tutto ciò non è avvenuto, come nel caso della lingua ombeayüts (‘la nostra bocca’) degli ikoots/huave del Messico meridionale, che ho studiato senza perderne mai di vista la storia sociale. Gli ikoots sono stati in contatto per secoli con parlanti dello spagnolo, ma per nessuno dei nostri tre concetti sono state elaborate delle forme derivate da radici proprie della lingua. Esiste una forma avvicinata a “diritto”, derivata dal verbo modale *aldom*, ‘può, è capace, ha il diritto di’, a sua volta proveniente dalla forma *ndom*, ‘potere, compiere’; quindi un’isola semantica piuttosto remota nell’arcipelago dell’“avere diritto” e ancor più del concetto nominale di “diritto”.

Una volta che prendiamo consapevolezza dell’ardua sfida rappresentata dalla “resa” nelle lingue di tante società indigene e minoritarie di voci del lessico e di concetti sedimentati nelle lingue *SAE*, usciamo dall’illusione un po’ “spensierata”, ma drammaticamente euro-centrica, della traducibilità “garantita” dei nostri concetti e delle nostre proposizioni. Alla base di questa illusione c’è sempre la credenza, quasi “missionaria” ma tragicamente falsa, che ogni popolo extra-europeo desideri ardentemente assimilarsi a noi nei comportamenti e nelle rappresentazioni.

Il gran numero di condivisioni semantiche e grammaticali tra le nostre lingue *SAE* rappresenta bene la nostra area privilegiata

di “libero scambio” di rappresentazioni, quel “mercato comune” di traduzioni a cui si riferiva Eco. Per riprendere ed arricchire una brillante allegoria di Ferruccio Rossi Landi (1967) che usò l’espressione “linguaggio come lavoro e come mercato”, possiamo dire che non è certo un’acquisizione “gratuita”, ma anzi assai costosa e cruenta, iniziata in una buona parte dell’occidente europeo con l’espansione romana (se non prima), continuata con oltre un millennio di cristianizzazione, spesso risultato di azioni sanguinarie, e poi con i crescenti scambi economici e commerciali. Dunque, se “la vera lingua dell’Europa è la traduzione”, come soleva dire Eco, dobbiamo chiederci quali prezzi siano stati pagati per raggiungere quelle fondanti “traducibilità”.

8. Tradurre... perchè?

Ma c’è qualcosa di più profondo ed allo stesso tempo di paradossale nella riflessione che stiamo conducendo: ci troviamo davanti alla bizzarra e “gratuita” difficoltà di “rendere”, senza che nessuno ce lo abbia chiesto, alcuni concetti che, come già detto, sospetto siano stati estrapolati dall’agire comunicativo di tante società indigene a quelle stesse società da cui quei concetti hanno avuto origine, una volta che questi siano “impacchettati” e codificati (“purificati”, direi piuttosto) nelle forme lessicali (e morfologiche) di una delle lingue *SAE*.

Tale situazione ci fa pensare ad altri ambiti, come quello delle ricerche di botanica farmaceutica, in cui validi ma forse interessanti studiosi, finanziati da poderosi laboratori e istituzioni, “scoprono” piante di cui già da secoli o millenni si avvalgono a scopi medici tanti popoli indigeni (quindi, le scoperte sono loro; nostro è solo l’eventuale potenziamento delle proprietà e, di certo, la commercializzazione), se ne appropriano e ne isolano gli agenti attivi, arrivando spesso a sintetizzarli in laboratorio per produrre medicinali che tornano a quegli stessi indigeni sotto forme per loro irriconoscibili e a caro prezzo.

In tale processo, che nel caso delle piante medicinali che diventano farmaci industriali ricorda una truffa, il merito “esterno” (quello “nostro”) è di rendere visibile o esplicito, compatto o focalizzato, ciò che in qualche modo era/è diffuso in modalità di sapere non enunciate; non “dette”, ma “fatte”. Questo è un ulteriore aspetto degli innumerevoli ruoli del “logocentrismo” (esteso anche alla centralità della scrittura) occidentale, caratterizzato da speciali funzioni, privilegi e riconoscimenti, del “dire” (e dello “scrivere”) sopra il “fare”. Ma c’è molto di più, e di peggio: la dimensione più macroscopica del furto sistematico di saperi e di materie prime altrui, praticato da alcune potenze occidentali, risiede nel “furto” di interi continenti (Wright, 1993), in particolare quello americano e quello oceanico-australiano, “espropriati” con la violenza ai loro abitanti per poi “devolvere” a loro, una volta inferiorizzati e umiliati, qualche frammento di territori e beni immensi, ormai devastati, depredati e scandagliati alla ricerca dei beni nascosti. Le religioni delle “leggi imposte dall’esterno”, con la forza, completano il quadro repressivo portato a termine dalla Chiesa e dagli Stati (Jaulin, 1972; Clastres, 1985).

Insomma, tornando al contenuto della nostra proposizione, suggerisco che alla sua origine ci sia un’interpretazione di molti aspetti dell’agire comunicativo di tanti diversi popoli indigeni. Spesso gli “interpreti” che costruiscono ponti (i *ponti-fîces*) “enunciati”, udibili e visibili, tra l’agire locale, quasi mai accompagnato da enunciazioni attinenti, e le nostre rappresentazioni, le nostre lingue *SAE*, sono antropologi, talvolta con prospettive e ambizioni filosofiche, che in tali casi si spingono ben oltre quelle “descrizioni” di cui ho detto, che irritano le persone locali, cercando di “impossessarsi” delle loro rappresentazioni mentali, più o meno condivise. Quelle rappresentazioni vengono “rese” (non “tradotte”, semmai “espresse”) in una lingua *SAE*, confinate quindi al di fuori dell’accesso delle persone che le hanno indirettamente (e involontariamente) “ispirate” tramite il loro agire comunicativo. Se volessimo “devolvere” quelle “estrapolazioni” ai loro stessi ispiratori ci imatteremmo in difficoltà quasi insormontabili, ancora maggiori, e

forse più imbarazzanti di quella già esemplificata con il caso dell'indigeno che legge un'etnografia della "cultura" di cui è parte, scritta in una lingua *SAE* da un autore euro-americano. Se già in quell'impresa sarebbe in difficoltà a trovare voci del lessico della sua lingua che "corrispondano" in qualche modo a quelle utilizzate nel testo semplicemente "descrittivo" che ha in mano, i problemi di *radical translation* gli si presenterebbero come un muro invalicabile di fronte a voci come "animismo" o "prospettivismo".

Il percorso seguito fino a qui ci pone di fronte a due problemi complessi di ordine generale, entrambi rilevanti per noi: il primo è quello, non troppo affrontato né da antropologi né da linguisti, di quanto in culture diverse di ogni parte del mondo siano presenti rappresentazioni non codificate o "lessicalizzate" nel "grado zero" della lingua condivisa dal gruppo sociale, quella parlata nella quotidianità, ma usate soltanto nelle sue espressioni poetiche e cantate, talvolta riverberi di rappresentazioni vigenti nel passato, in costruzioni metaforiche ed allegoriche, nelle narrazioni dei miti e in forme rituali e comportamentali. Il secondo è quello, assai più discusso, della "traduzione" o, detto in altro modo, della possibile identificazione in lingue assai distanti da quelle *SAE*, oppure in varietà europee che siano state relegate al margine del lavoro di codificazione dei concetti della modernità (come, nel caso dell'Europa, i "dialetti"), che il mondo "alto" ha elaborato (o "covato") attraverso secoli, lasciando "indietro" tutte le altre varietà parlate dalle fasce della popolazione deliberatamente "inferiorizzate" o emarginate. In tal senso, la differenza socio-culturale, osservazione alquanto ovvia, è una costruzione storica.

Per quel che riguarda il primo problema, quello della condivisione di rappresentazioni culturali non codificate lessicalmente nelle lingue parlate da coloro che le condividono, ci sarebbero, dunque, aspetti del sentire o dell'esperire, (più o meno) culturalmente condivisi, che non troverebbero facile espressione in forme linguistiche locali, o non la troverebbero affatto. Ma basterebbe pensare al ruolo espressivo dei ("veri") poeti che, assai spesso (o sempre?), attuano proprio verso il superamento dei limiti che la lin-

gua in cui scrivono imporrebbe loro, con le sue forme e lessicizzazioni. Se affermiamo, con Roland Barthes (1973), che ogni lingua è “totalitaria”, i poeti (quelli “veri”) sarebbero gli eroi della lotta di liberazione dai fili spinati che ogni lingua impone ai suoi parlanti.

Il secondo problema è quello, assai più dibattuto da filologi, linguisti e anche da alcuni antropologi, della “traducibilità” interlinguistica (Ramat, 2004). Qui mi limito a menzionare il pensatore ispano-indiano Raimundo Panikkar (2003), il quale si domandava se «la nozione dei diritti dell'uomo fosse un concetto occidentale». La sua risposta era (desolatamente) positiva, mentre, coerentemente, rispondeva in modo negativo all'ipotesi che quella nozione fosse universale (2003, p. 177). Completava l'esposizione del suo pensiero con le affermazioni: «nessun concetto è di per sé universale» e «ogni cultura esprime la sua esperienza della realtà e dell'*humanum* attraverso concetti e simboli che [...] non sono universali e molto verosimilmente non sono universalizzabili» (ivi, p. 187).

Il percorso di riflessione che portava Panikkar a quelle affermazioni era assai articolato, pur omettendo, però, dimensioni linguistico-concettuali che nella mia prospettiva sarebbero fondamentali. Panikkar estendeva la sua riflessione anche ai “diritti della natura” chiedendosi: «parliamo di leggi della natura: perché non parlare anche dei suoi diritti?» (ivi, p. 183). «I Diritti dell'Uomo non sono diritti dell'*uomo* soltanto. Essi riguardano anche la totalità del dispiegamento cosmico dell'universo [...] Gli animali, tutti gli esseri dotati di una sensibilità e le creature che si suppone siano inanimate sono anch'essi implicati nella interazione che riguarda i diritti dell'“uomo”» (ivi, p. 192). Da qui Panikkar procedeva sviluppando la sua riflessione verso uno scetticismo nei confronti delle possibilità di “traduzione”: «Le culture sono dei tutto e non si lasciano ricondurre a corrispondenze parola per parola» (ivi, p. 191). «Ogni cultura esprime la sua esperienza della realtà e dell'*humanum* attraverso concetti e simboli che [...] non sono universali e molto verosimilmente non sono universalizzabili» (ivi, p. 187).

Assumerei queste parole di Panikkar per tentare di approfondire ulteriormente aspetti dell'analisi linguistico-lessicale necessaria per comprendere, o per lo meno timidamente intravedere, la distanza fra le elaborazioni concettuali formatesi e cresciute fra i parlanti delle lingue *SAE* (meglio detto, all'interno delle loro élites) ma non fra i parlanti di centinaia di altre lingue, senza nemmeno menzionare quelle, prevalentemente agrafe, che sono ben più lontane dal nostro orizzonte concettuale. Condivido pienamente quanto Panikkar scriveva, in fuggevoli riferimenti, sulle lingue e il linguaggio, e cito solo alcuni passi rilevanti del suo saggio: «Una volta mi è stato chiesto di dare gli equivalenti sanscriti delle venticinque parole chiave latine che sono ritenute avere valore emblematico per la cultura occidentale. Ho declinato l'invito per la ragione che ciò che è a fondamento di una cultura non è forzatamente a fondamento di un'altra» (2003, p. 170). Nello stesso saggio l'autore introduce il concetto di “equivalente omeomorfo” che «rappresenta una equivalenza funzionale particolare scoperta per mezzo di una trasformazione topologica [...] una sorta di analogia funzionale esistenziale». Panikkar esemplifica tale concetto con «i due termini *Brahman* e Dio [che] non sono né analoghi né [...] univoci [senza essere] neppure esattamente equivalenti. Sono omeomorfi, riempiono cioè un certo tipo funzionale manifestante una corrispondenza nelle due diverse tradizioni all'interno delle quali tali termini vivono» (ivi, pp. 170-171).

Il concetto di “omeomorfo” di Panikkar trova una certa simmetria con quello di “isofunzionalità” espresso da Ramat (2004, p. 46), che parte da un confronto tra i modi in cui lingue diverse (come il *pidgin english* del Camerun o il nahuatl del Messico) codificano la comparazione (“lui è più alto di Bill”, oppure “il corvo è più nero dell'aquila”) quando messi a raffronto con lingue *SAE* come l'inglese e lo spagnolo. «Il concetto di isofunzionalità tra testo di partenza e testo di arrivo e il concetto di *'tertium comparationis'* sono [...] condizioni necessarie (ma [...] non sempre sufficienti) per una “buona” traduzione». Qui Ramat ag-

giunge una considerazione importante: «Da notare che ho parlato di isofunzionalità fra testi, non fra singole parole. E di fatto normalmente si traducono testi, non singole parole». Con questo Ramat esclude la rilevanza di possibili corrispondenze olofrastiche interlinguistiche come quelle che di fatto troviamo, abbondanti, fra lingue *SAE*. I testi, infatti, possono coprire bene le assenze di corrispondenze olofrastiche fra lingue che non condividono storie lessicali, come invece è avvenuto spesso tra le lingue *SAE*.

Dunque, una traduzione interlinguistica si giudicherebbe dalla “resa” di testi, anche di estensione minima, come la nostra proposizione. Tale resa non dovrebbe dipendere dalla presenza o assenza nelle due lingue in gioco di singole voci del lessico che la facilitino, ma dalla possibilità di rendere comunque, in modo comprensibile per i parlanti della lingua di “arrivo”, i significati espressi in quella di “partenza”. Tale sfida è sia traduttologia che metalinguistica.

9. Intraducibilità e riflessività

Se ora torniamo alla nostra proposizione, espressa nelle costituzioni dell’Ecuador e della Bolivia, possiamo chiederci se abbia davvero senso tentare di renderla in due o più lingue indigene parlate in quei paesi. La mia risposta è positiva e per questo micro-esempio di possibile, agognata e approssimata “traduzione” sembrano essere attive ancora una volta forze ideologiche, di costruzione del parlato e dello scritto che hanno guidato la crescita e la strutturazione delle nostre lingue *SAE*, includendo in sé non solo un’istanza cartesiana come l’insistenza sulle “idee chiare e distinte”, ma anche la volontà di esibizione del potere del nostro mondo, che si manifesta anche nella diffusione di concetti ed idee in cui non solo ci riconosciamo, ma di cui andiamo orgogliosi e che, come auto-nominati apostoli della “razionalizzazione”, riteniamo essere nostro compito “esportarle” e condividerle con un’*audience* ogni giorno più esteso.

Ma non saremmo certo i primi a tentare di “esportare” tramite un’auspicata “traduzione” concetti per noi fondamentali. Tutta la tradizione missionaria, fin dai primi secoli di diffusione del verbo cristiano, e in particolare dopo la prima espansione coloniale, si è impegnata in tal senso, con risultati spesso infelici o discutibili, talvolta ridicoli (Gnerre, 1979). Inoltre, con il rinnovato impegno nella scolarizzazione, i tentativi di resa di centinaia di voci del lessico *SAE* in lingue indigene ha rappresentato una parte integrante dei processi “civilizzatori”. Nel caso già menzionato degli shuar dell’Amazzonia dell’Ecuador, che conosco meglio e di cui posso quindi dire qualcosa con una certa competenza, dopo varie compilazioni di dizionari spagnolo-shuar ad opera di volonterosi missionari e/o di indigeni da essi educati, nel 1984, circa un decennio dopo l’inizio di un vasto programma di educazione “bilingue-interculturale”, comparve un “dizionario tecnico”, in cui si tentavano di rendere in lingua shuar anche concetti socio-politici, e non solo matematici o fisici, del mondo occidentale. Su tali tentativi ho scritto non solo io ma anche l’antropologo francese Philippe Descola. Nelle mie interpretazioni del 1979 già traspariva un certo scetticismo sull’impresa traduttologica in tale ambito. Vent’anni più tardi (Gnerre, 2011) analizzavo la resa in shuar di una ventina di concetti propri del mondo occidentale, come appariva in un dizionario spagnolo-shuar (a cura dell’Istituto Bilingüe Intercultural Shuar) del 1988. Tra questi concetti scelgo come esempio la voce “Democratico” che era resa: *Mashiniu timannmaya. Mash shuarma tama. Mash pachintiukemin* la cui traduzione, parola per parola è: “A (-niu) tutti (*mash(i)-*)/ dal (-*nmaya*) dare molto valore (*tima-*). Tutti (*mash*) coloro che siamo esseri umani (*shuar-*)/ arrivati (*tama*). Tutti (*mash*) / possono (-*min*) fare allo stesso modo (*pachintiuk-*)”. Interpreto in un’unica frase quanto espresso nelle tre brevi frasi shuar dove è evidente l’insistenza sul concetto di “tutti” (*mash*): “tutti gli esseri umani hanno valore e possono fare cose simili”. Analizzando dati analoghi, Descola (2000) parlava di un “dialogo fra lessici”, e definiva lo stesso dizionario spagnolo-shuar un’“etnogra-

fia incrociata”. Con tale posizione, Descola assumeva pienamente la sfida rappresentata da quel lessico, ma evitava, legittimamente, di scavare in una maggiore profondità, dove sarebbe emersa la domanda, che credo cruciale, del perché di quel lessico; infatti, gli shuar che lo avevano voluto e redatto erano maestri delle scuole bilingui e sapevano bene che quel lessico sarebbe stato consultato solo da coloro che già dominavano sufficientemente lo spagnolo, e che potevano facilmente consultare (e consultavano, anche per redigere quello stesso lessico) un dizionario della lingua spagnola, ma da nessun’altro. Di fatto, scrivevo rispondendo a quella domanda, quel lessico era un piccolo monumento all’orgoglio indigeno locale, specie quello degli stessi maestri, che intendevano dimostrare, così, che con il loro lessico potevano “sfidare” quello di una lingua *SAE* come lo spagnolo. Ma quell’orgoglio era emerso nel corso delle due generazioni precedenti, a reazione della politica coloniale-missionaria di proibire negli “internati” per gli indigeni l’uso della lingua locale (considerata “barbara” e “selvaggia”), a favore esclusivo dello spagnolo. Dunque quel lessico era una reazione alla pretesa ed imposta centralità ed unicità della lingua europea (in questo caso lo spagnolo), un riflesso dell’*imprinting* espansivo che si annida nell’intollerante DNA culturale dell’Occidente.

Come nel caso del lessico di cui ho appena detto, la nostra proposizione, vista dalla prospettiva dei parlanti delle circa ottanta popolazioni dell’Ecuador e della Bolivia che parlano lingue locali ed indigene, sarebbe comprensibile a coloro che, come i maestri shuar di quarant’anni fa, abbiano già acquisito le conoscenze linguistiche e culturali necessarie per consultare un dizionario dello spagnolo nella speranza di afferrare i significati delle tre “parole chiave” della nostra proposizione. Qualcosa di simile possiamo immaginare per i parlanti di molte lingue minoritarie ed agrafe del mondo (nell’ordine di circa quattromila), visto che nessuno dei tre nomi che la formano, a cominciare da “natura”, può trovare facilmente degli equivalenti semantici in nessuna di esse.

Le nostre società di ambito euro-americano, sono le principali (ma non le uniche) responsabili dello smantellamento del Pianeta a cui oggi assistiamo-partecipiamo, e sono anche quelle equipaggiate della forza di codificazione concettuale costruita per proteggere e giustificare, attraverso il potere pragmatico-fattuale dell'enunciazione filosofico-giuridica; sono quelle in grado di parlare (e scrivere) del loro stesso agire in termini non semplicemente descrittivi, ma piuttosto valutativi ed eventualmente giuridici. Questa circolarità, o riflessività, fra il livello discorsivo-referenziale e quello fattuale, fra il "dire" e il "fare" ci conferma che l'intraducibilità della nostra proposizione al di fuori della cerchia ristretta delle lingue *SAE* rende il suo importante contenuto inaccessibile ai parlanti delle lingue di tutti i popoli che "vivono" nella, e con, la "natura", che certamente condividerebbero la proposizione se vi avessero accesso, mentre subiscono in prima linea gli effetti catastrofici della tracotanza dell'Occidente e le sue aggressioni senza tregua. La "riflessività" risiede nella constatazione che la proposizione è "traducibile" e "comprensibile" solo negli ambiti linguistico-culturali che hanno elaborato gli strumenti linguistico-concettuali e comunicativi per pensarla, enunciarla e comprenderla, che sono anche quelli più attivi nello smantellamento dell'ordito della "natura" e delle società umane che in essa vivono (o vivevano), avvalendosi fra tanti altri fattori anche di un concetto tenuto volutamente nebuloso attraverso i secoli: lo stesso gioco di Ulisse con Polifemo, a cui fa credere di essere "Nessuno".

Diritti della natura e “forme di governo”

Michele Carducci

1. I termini della questione

Per un costituzionalista discutere del nesso tra diritti della natura e “forme di governo” può apparire bizzarro, per almeno due ragioni, sintetizzabili nelle seguenti constatazioni “deontologiche”: le “forme di governo” sono modalità di organizzazione delle relazioni tra esseri umani e non tra questi e altri elementi della realtà, compresa la natura; dei rapporti giuridici con la natura si occupa il diritto ambientale, i cui principi e le cui regole funzionano indipendentemente dalle “forme di governo” che lo contengono¹. Di conseguenza, un nesso specifico tra natura, profili giuridici di essa e “forme di governo” umane non sussisterebbe. In effetti, posta in questi termini, la conclusione appare persuasiva. Tuttavia, se traduciamo le “deontologie” richiamate in determinati interrogativi di carattere “ecologico”, ci accorgiamo agevolmente che lo scenario cambia.

Partendo dalla considerazione che “forma di governo”, nelle sue definizioni tanto semantiche quanto ontologiche², significa organizzazione dei metodi di funzionamento di imposizioni e facoltà, poteri e libertà, tra soggetti e organi, basterebbe formulare tre domande abbastanza semplici per aprirsi alla conoscenza delle loro implicazioni rispetto alla natura. Questa conosce una sua “forma di governo”? E le “forme di governo” umane sono comparabili in funzione della loro “sostenibilità”/“compatibilità” rispetto alla natura? La “efficacia ecosistemica” del diritto ambientale è condizionata dalle “forme di governo” umane?

Non sono interrogativi semplici. Del primo, i giuristi non si sono mai occupati³. In merito al secondo, essi si scontrano sulle defini-

zioni, prima ancora che sulle descrizioni⁴, con la conclusione probabilmente più corretta nell'opinione separata del Giudice Weeramantry sulla controversia *Gabčíkovo-Nagymaros Project (Hungary/Slovakia)*, decisa dalla Corte Internazionale di Giustizia nel 1997, in cui si legge che la sostenibilità delle forme di organizzazione del potere, quindi delle “forme di governo”, consisterebbe nella loro capacità di adeguarsi ai cicli della natura⁵.

Come poi si misuri e valuti la “efficacia ecosistemica” delle regole giuridiche ambientali rispetto alla dinamica degli ecosistemi naturali appare quasi oscuro. Del resto, su questo fronte, le uniche risposte sono arrivate non dai costituzionalisti, bensì dagli economisti istituzionalisti e dagli ecologi (Nelissen, Van Straaten, Klinkers, 1997). Risale al 1950 la pubblicazione del saggio *The Social Costs of Private Enterprises* di K. William Kapp, un economista istituzionalista che per primo studiò i nessi tra natura e istituzioni umane, spianando la strada alla specifica valutazione dei “costi sociali” come danni “alla ricchezza naturale” (Luzzati, 2005). Nella sua prospettiva, i “costi sociali” non coincidono con le semplici “esternalità negative” derivanti dalla distinzione *marshalliana* tra “economie interne” ed “economie esterne”. Infatti, la causa delle “esternalità negative” è fatta risiedere sempre nell'assenza di un mercato per determinati beni, come appunto le risorse naturali, cui attribuire valore di scambio e una connessa definizione dei costi per la sua conservazione o perdita. Il *locus naturalis*, nella rappresentazione delle “esternalità negative”, coincide dunque con il mercato, caratterizzato da scambi contrattuali di cui gli individui o gruppi fissano le condizioni con regole giuridiche. Al contrario, il *locus naturalis* dei “costi sociali” di Kapp sta proprio nella natura e nei suoi funzionamenti, ignorati dalle istituzioni umane e dalle loro regole giuridiche. Ecco allora che il controllo dei “costi sociali” dovrebbe essere garantito non dalla regolazione dello scambio di interessi per mezzo del mercato e dei contratti, come sarà invece ammesso dalla traduzione del concetto di “costi sociali” in termini di transazione da parte di Ronald F. Coase⁶, bensì dall'adeguamento delle istituzioni giuridiche alle dinamiche della natura, cui subordinare

anche il mercato. Infatti, se è oggettivamente vero che la natura genera mercato (beni, risorse, servizi), è altrettanto oggettivamente inconfutabile che il mercato non genera natura, ma semplicemente la consuma. Con questa disarmante banalità, Kapp smaschera tutti i *framing* sulle categorie giuridiche, a partire da quella del contratto nel mercato, quali razionalità oggettive a disposizione dell'essere umano in grado di governare il mondo. L'unica razionalità oggettiva, non morale ma reale, resta invece la natura con le sue regole e i suoi funzionamenti.

Si tratta di un punto di svolta importantissimo, poco apprezzato dagli economisti, convinti che il proprio campo di osservazione resti esclusivamente umano, ma soprattutto del tutto ignoto ai giuristi costituzionalisti, affezionati ai soli artifici razionali del diritto nonostante la pubblicazione, di lì a poco (nel 1962), di *Sociology of Nature* di Leslie M.M. Reid, in cui, per la prima volta nelle analisi sociali, uomo e natura vengono posti sullo stesso piano delle interazioni razionali di qualsiasi contenuto (Reid, 1962).

Sarà però il saggio del 1969 dell'ecologo Eugene Pleasants Odum, *The Strategy of Ecosystem Development*⁷, a rendere ineluttabile la considerazione della “efficacia ecosistemica” delle regole giuridiche. Nella suddivisione, ivi descritta, tra ecosistemi “giovani” ed ecosistemi “maturi”, si intravede una demarcazione di modalità di funzionamento e di relazione tra soggetti viventi, di cui le regole giuridiche non possono non tener conto. Tutti gli ecosistemi passano da uno stato “giovane” a uno “maturo” e la differenza tra i due stati di “sviluppo” è dovuta a relazioni caratterizzanti, fra loro non sovrapponibili: alle tre dell'ecosistema “giovane” (relazioni di produzione, crescita e quantità materiale) si sostituiscono quelle dell'ecosistema “maturo” (relazioni di protezione, stabilità e qualità), che condizionano le modalità di interazione tra viventi, compresi gli umani. Gli ecosistemi sono dunque governati da un proprio insieme evolutivo di regole di relazioni (prima “giovani”, poi “mature”) non arbitrariamente manipolabili, neppure da quell'insieme di relazioni tra umani, chiamato diritto. Ne deriva che la “forma di governo” degli umani (retta dal diritto),

se pretende di risultare ecosistemicamente “efficace”, deve interagire con la “forma di governo” della natura, senza presunzione né di indifferenza né addirittura di inversione dei rapporti di condizionamento.

Anche questa è una banalità disarmante: tutti noi, al pari di qualsiasi altro essere vivente, procediamo da un stadio “giovane”, di crescita quantitativa, a uno “maturo”, di stabilità qualitativa. Ciononostante, aggregati in società e istituzioni, assumiamo come razionale il pensare e agire ignorando platealmente e costantemente simili banalità, grazie anche al diritto.

La “teoria generale dei sistemi” di Ludwig von Bertalanffy (1968) renderà inesorabilmente chiaro come sia impossibile sottrarsi a tale banalità, sancendo cinque definitive acquisizioni epistemiche:

- tutti i sistemi di relazioni tra viventi restano “aperti” e produttivi di flussi di scambio bi-direzionali tra regole di diversa provenienza, umana e naturale;
- tuttavia, solo il sistema naturale include tutti gli altri, perciò nessuna “chiusura” alla natura è mai possibile, neppure se legittimata dal diritto⁸;
- di riflesso, qualsiasi tentativo di “condizionamento” della “forma di governo” della natura, oltre che inefficace, si rivela perturbativo;
- e questo, perché il mondo non è costituito da oggetti separati, ma da un “sistema” che produce correlazioni e potenzialità di interferenza tra ambiti di vita;
- tali correlazioni e potenzialità non possono essere sperimentate e comprese da una sola forma di conoscenza, neppure quando questa assume le vesti normative del diritto.

La questione della “efficacia ecosistemica” del diritto e della “sostenibilità” delle sue “forme di governo” è tutta qui: da un lato, nel rapporto con la “forma di governo” degli ecosistemi, aperta come le altre, ma inclusiva di tutte le altre; dall’altro, nelle incapacità del riduzionismo cognitivo del diritto (le regole giuridiche come rego-

le del mondo), che scompone la realtà in tanti “settori” di conoscenza e decisione esclusivamente umana, precisi sia dai comuni bisogni di sopravvivenza (si pensi alla definitiva distinzione tra diritto pubblico e diritto privato, in ragione del comando o del contratto) sia dalle esigenze di vita dell’intero ecosistema.

Ecco allora che un diritto “chiuso” in una simile razionalità cognitiva e operativa non sarà mai effettivamente razionale *verso e dentro* l’ecosistema.

Con Barry Commoner (1971), uno dei padri dell’ecologia politica⁹, tale conclusione risulterà ancora più chiara: la “forma di governo” degli ecosistemi naturali funziona per “cicli chiusi” (acqua, ossigeno, carbonio, azoto, fosforo), al cui interno qualsiasi trasformazione naturale, alimentata dall’energia solare, fa sì che la materia rientri continuamente in circolo per venire riutilizzata. “Ciclo chiuso”, però, non vuol dire che le trasformazioni non naturali, come quelle giuridiche, si collochino al suo esterno. È esattamente il contrario: tutte le trasformazioni non naturali operate dall’uomo interferiscono sul ciclo, infrangendone il percorso di periodica chiusura; e questo, non a causa degli oggetti immessi nel ciclo, bensì per le modalità del loro governo, non conforme a quello della natura nei termini della duplice effettività della “chiusura del cerchio” e del rispetto dei “tempi” per conseguirla. Lì dove obiettivo di chiusura e tempi di suo ottenimento non vengono realizzati, metodo di funzionamento della “forma di governo” degli ecosistemi e metodi umani entrano in collisione, indipendentemente dalla tipologia e quantità di elementi che tali metodi gestiscono.

Insomma, non sono gli oggetti in sé, ma il metodo umano di loro utilizzo e funzionamento a segnare la differenza con la natura. Stando così le cose, il problema dei problemi, per la natura, è dimostrato coincidere proprio con la “forma di governo” degli esseri umani.

In questo, il contributo di Commoner arricchiva e integrava quanto contemporaneamente stava emergendo dalla critica di Nicholas Georgescu-Roegen (1971) alla dimensione a-temporale del

mercato e delle sue regole giuridiche, forgiate sul paradigma meccanicistico di Newton e Laplace, ancorché incompatibili con i meccanismi sulla termodinamica e sulla biologia scoperti da Carnot, Clausius e Darwin, contribuendo così a declinare la categoria stessa dello “sviluppo” in termini non più normativi ma ecologici (Germain, 2019)¹⁰.

2. Il diritto “tanato-logico”

Dall’angolo di visuale di Commoner, concentrarsi sul metodo di funzionamento delle azioni umane rispetto alla natura significa discutere di razionalità del diritto su due fronti, uno interno e l’altro esterno. Quello interno riguarda il *come* agire prima ancora del *che cosa* fare, non solo attraverso regole e parole¹¹, ma soprattutto nei *tempi* e *limiti* dei cicli naturali di riproduzione¹². Quello esterno coinvolge invece il consenso umano intorno a una simile ineluttabilità: come e sulla base di quale fondamento essere d’accordo che ci si debba subordinare alla natura? Può la legittimazione consensuale umana prevalere su di essa? Oppure tale prevalenza risulta oggettivamente illegittima perché anti-ecosistemica? Esiste allora una “legalità” della natura da rispettare prima ancora della stessa “legalità legale”?

Ecco, alla fine, che cosa significa interrogarsi sul nesso tra diritti della natura e forma di governo.

Invero, l’interrogativo del rapporto tra legittimazione consensuale e legittimità dei cicli naturali era già insorto nel corso del XIX secolo, allorquando l’estrazione del carbone (la “foresta sotterranea”) aveva messo in discussione la centralità del postulato costituzionale “*no Taxation without Representation*” (Sieferle, 2001). La domanda, già ai quei tempi, si rivelò inedita: da chi è rappresentato il carbone? Dal proprietario del terreno o da quello della miniera? Da chi ha i mezzi per estrarlo o da chi ha le tecnologie per trasformarlo? Oppure da chi ne produce i servizi di consumo? O, ancora, da chi ne usufruisce e lo consuma? E se il carbone è estratto in un luo-

go e trasportato in un altro e poi ancora in un altro trasformato, per poi ancora altrove essere tradotto in servizi, dove e come far valere la legittimazione del consenso che sta alla base delle decisioni giuridiche su di esso (a partire appunto da quelle fiscali)?

Il carbone stava scompaginando la razionalità lineare (di coincidenza tra territori, soggetti e decisioni) della rappresentanza politica. E al pari del carbone, qualsiasi altro fossile provocherà altrettanto scompiglio costituzionale¹³. Una delle ragioni per i cui i fossili non sono mai stati specificamente tassati (tant'è che ancora oggi si parla di *Carbon Tax*) risale proprio a questo groviglio costituzionale. L'estrazione della natura morta si dimostrava interferente con le logiche razionali di funzionamento della comunità umana, sino a quel momento abituata alla razionalità dei rapporti sulla natura viva (persone, animali e piante). Tuttavia, questa interferenza offriva inedite straordinarie opportunità, assolutamente da non perdere nonostante la sua impossibile razionalità: la “foresta sotterranea” era sì morta, ma con un potenziale energetico di moltiplicazione di attività per i vivi spaventosamente più ampio di qualsiasi natura viva e con indubbi effetti altrettanto moltiplicativi sulle libertà umane (si pensi alla libertà di movimento offerta dal treno a carbone: nessun cavallo-“vivo” avrebbe potuto competere con i cavalli-“vapore”). Meglio allora ricomporre il metodo di funzionamento del diritto intorno alla natura morta, tassandola il meno possibile, al fine di sprigionare maggiori e crescenti opportunità umane di libertà, comodità, benessere. Meglio assecondare la sua estrazione, nonostante le irrazionalità conseguenti.

Un diritto “tanato-logico”, di valorizzazione illimitata della natura morta, avrebbe definitivamente prevalso su qualsiasi diritto “biologico” di adattamento limitato alla natura viva.

È da questo momento che la divaricazione tra legittimazione consensuale degli esseri umani e legittimità dei cicli naturali diventerà abissale. Se ne accorgerà, lanciando il primo inascoltato grido d'allarme, Nikola Tesla, denunciando il carattere effimero e dannoso dell'aumento di benessere umano attraverso la “tanatologia” del fossile. L'energia non va solo estratta e consumata,

come si era iniziato a fare con il progresso “fossile”: l’energia è una forza da distribuire per poter permanere nel tempo. Egli infatti, nella sua straordinariamente attuale proposta di riconversione energetica del diritto, suggeriva che, in primo luogo, si dovesse aumentare la massa di energia per il miglioramento delle condizioni di vita e di salute. In secondo luogo, parlava di “riduzione delle forze di attrito” che impediscono il progresso qualitativo, non quantitativo, della massa energetica a disposizione, come l’analfabetismo e il fanatismo religioso. Infine, immaginava di moltiplicare l’energia, imbrigliando le forze naturali dell’universo, come quelle del sole, dell’oceano, dei venti e delle maree. Mentre il primo metodo avrebbe aumentato la quantità di cibo e il benessere, il secondo avrebbe stabilizzato la qualità della convivenza, quindi la pace, e infine il terzo avrebbe aumentato la capacità di lavoro e di raggiungimento di risultati in armonia con la natura (Tesla, 1900)¹⁴.

Al collegamento sostanziale tra energia, natura e società, il genio serbo-croato giungeva cosciente che l’energia fosse tra le risorse più critiche per la convivenza in armonia con gli ecosistemi e che l’unico metodo di funzionamento umano compatibile con i cicli chiusi della natura dovesse essere mutuato attraverso l’energia prelevata dagli stessi processi naturali vivi, non da quelli morti del fossile, appunto garantendo sempre la corrispondenza fra distribuzione sociale dell’energia – non solo estrazione – e riproduzione naturale dei cicli energetici. Com’è noto, la storia costituzionale non ha preso questa direzione.

La combustione fossile ha costituito la trasformazione per eccellenza delle fonti naturali in nome della razionalità dei diritti e dei poteri umani, attivando un processo destinato a tradursi in degradazione dei cicli naturali e disallineamento temporale tra natura e vita umana, tra qualità degli ecosistemi e benessere umano, sotto l’ombrello ecosistemicamente irrazionale del diritto e delle “forme di governo” di sua produzione.

Tutto questo ha ingabbiato la politica e il diritto nell’entropia, rendendo i loro metodi contraddittori e finti, grazie all’illusorio

(perché “innaturale”) metodo di funzionamento fondato sul fossile. A farlo presente ovviamente sono stati gli ecologi, non i giuristi. Si pensi alla celebre “tirannia delle piccole decisioni”, denunciata da William E. Odum (1982, pp. 728-729): la somma globale di tante piccole decisioni, unica modalità praticabile di decisione delle “forme di governo” umane (dalla divisione dei poteri alla ripartizione delle competenze a livello territoriale, sino al principio di diritto internazionale della sovranità statale sulle risorse naturali), non salverà il pianeta dalla catastrofe e questo proprio perché spazi “comuni” della natura e degli ecosistemi da un lato e luoghi delle istituzioni e dell’agire giuridico dall’altro, non coincidono.

Le istituzioni sono maturate nell’assoluta dissociazione dagli ecosistemi, funzionando attraverso regole (Costituzioni, leggi, trattati) e procedure (votazioni, divisioni dei poteri, ponderazioni, bilanciamenti, proporzionalità) ecologicamente non compatibili, in quanto comunque produttrici di effetti irrazionali e destabilizzanti del ciclo chiuso degli ecosistemi.

Inesorabilmente anche lo stesso diritto “ambientale”, sin dai suoi albori novecenteschi, ha proceduto in modo del tutto “disfunzionale” rispetto alle dinamiche della natura, ponendosi come proprio obiettivo razionale quello di proteggere l’ambiente non *dallo* sfruttamento umano, bensì *per* esso. Principi giuridici assolutamente anti-ecosistemici, come per esempio quello “chi inquina paga”, ne forniranno la prova (non si impedisce in assoluto di inquinare – il che è irrazionale – ma si impone – razionalmente – di pagare inquinando).

Si comprende, a questo punto, il silenzio giuridico sui temi della natura come “forma di governo”. Né il diritto costituzionale né il diritto ambientale hanno riguardato l’osservazione della loro incidenza sugli ecosistemi e sulla natura nel suo insieme, allo scopo di rispettare la razionalità del “ciclo chiuso” descritto da Commener. Hanno investito la considerazione di come interessi e diritti esclusivamente umani possano essere coinvolti e considerati nelle decisioni ambientali, con l’effetto di qualificare “migliore”, in ter-

mini di efficacia e razionalità, il diritto ambientale maggiormente comprensivo di tutti i diritti e gli interessi umani, a prescindere dall'ecosistema.

Si tratta di un'altra constatazione importante, che consente di rispondere a un'ulteriore domanda, utile a completare lo scenario: preso atto della separazione tra “forme di governo” umane e “forme di governo” della natura, le “forme di governo democratiche” sono comunque dispositivi razionalmente più prossimi *ai* e rispettosi *dei* metodi di funzionamento degli ecosistemi?

Purtroppo, anche su questo fronte, l'elusione dei giuristi è totale. Tutte le descrizioni e gli studi sulla cosiddetta “democrazia ambientale” si concentrano solo sulla sua razionalità *per* gli interessi umani, non *per* la natura (Baldin, 2019)¹⁵. In tale direzione si è mossa, per esempio, la letteratura specialistica che ha parlato di “scale” di partecipazione (Louvin, 2018)¹⁶ e di modelli di partecipazione (dalla mera notifica, alla consultazione, fino all'assunzione di poteri di negoziato a livello politico o di veto sulle proposte di decisione), classificando la razionalità dei metodi o sulla base della differente direzione seguita dal processo partecipativo (discendente laddove la partecipazione sia promossa dall'autorità pubblica, ascendente quando avviata dalla collettività), o per il contenuto del processo stesso, in considerazione del tipo di situazioni giuridiche soggettive umane (diritti e interessi), tematizzabili al suo interno (se in connessione con la pretesa della tutela effettiva di diritti sostanziali oppure a garanzia solo di diritti di carattere meramente procedimentale, come l'accesso alle informazioni o la formulazione di osservazioni sulle proposte del potere pubblico) (Richardson, Razzaque, 2006)¹⁷.

Questa “democrazia ambientale”, aggiuntiva della classica razionalità procedimentale amministrativa, è stata legittimata dalle stesse convenzioni internazionali (Espoo nel 1997, Aarhus nel 1998, Escazú nel 2018)¹⁸ indipendentemente dalle caratteristiche dei singoli Stati, con la conseguenza di poter essere praticata all'interno di contesti non democratici (anche perché, com'è noto, tutto il diritto internazionale, compreso quello ambientale, opera indipen-

dentemente dalle forme di governo dei singoli Paesi e persino dalla loro democraticità), segnando così un ulteriore paradosso: la “democrazia ambientale” non è razionalmente sinonimo di democrazia¹⁹. Anzi, essa, per poter essere razionale, deve risultare “neutrale” rispetto a qualsiasi contesto istituzionale (democratico o meno, presidenziale o parlamentare), fattuale (città, campagna, foresta tropicale ecc...), situazioni umane (ricchezza, povertà, fame, discriminazione di genere ecc...).

In definitiva, neppure nelle sue forme più aperte essa risulta essere uno strumento in grado di attuare il cosiddetto *Civic Engagement* o il *Participatory Action Research*, o di invertire i rapporti tra “forme di governo” umane e natura, né di creare alternative nella gestione e nello sfruttamento della natura. Tutte le fonti normative, che l’hanno enunciata o detagliata, lo confermano: dalla Convenzione ILO n. 169/1989 sulla “consulta previa” delle comunità indigene al *Principio 10* della Dichiarazione di Rio del 1992; dalla *Carta europea della partecipazione dei giovani alla vita comunale e regionale* del Consiglio d’Europa del 1992/2003 alla *Raccomandazione* del Comitato dei Ministri del Consiglio d’Europa CM/Rec(2007)14 del 2007 sulla partecipazione delle ONG; dalle *Linee Guida del Consiglio d’Europa* del 2007 sui “12 principi” per la strategia della buona *Governance* al *Protocollo addizionale alla Carta europea sull’autogoverno locale per la partecipazione* del 2009, fino al *Codice di buone prassi sulla partecipazione civile*, sempre del 2009.

La spiegazione di tale razionale irrazionalità è da far risalire, ancora una volta, ai condizionamenti prodotti dal diritto “fossile”²⁰. Il diritto “fossile” ha moltiplicato la soggettività giuridica della persona umana in funzione del soddisfacimento di una serie di bisogni materiali e artificiali di consumo, non più esclusivamente riferiti alle condizioni naturali della sopravvivenza, resi appunto razionalmente praticabili dall’energia fossile. Condillac provò a spiegare la differenza tra bisogni naturali e bisogni artificiali, con la singolarità di qualificare come “naturali” non solo quelli del “nutrimento” e del “non poter vivere senza alimenti”, ma anche quelli che “sono costituzione delle società civili” in ra-

gione del valore attribuito dal soggetto all'utilità delle cose e allo scambio derivante dal confronto di tali attribuzioni di valore²¹. La tipica demarcazione occidentale della concezione dei bisogni come *essenzialistica*, secondo la quale essi derivano dalle esigenze di specie, o *convenzionalista*, in virtù della quale sono socialmente e storicamente determinabili e determinati, rintraccia la sua matrice nella scoperta delle opportunità moltiplicative offerte dall'energia fossile (Bay, 1968)²².

Ma si pensi anche a tutti i diritti di consumo (e alla considerazione degli esseri umani come "consumatori"). Di fronte alle opportunità di consumo, gli individui umani sono stati progressivamente classificati e definiti rispetto non ai bisogni naturali (il semplice mangiare e bere, dormire e riprodursi), ma alle cose da consumare. Essi sono diventati, come ormai pacificamente riprodotto anche nel linguaggio giuridico universale, *stakeholder*, "portatori di interessi" su cose, come se la loro esistenza fosse prescindibile e astratta dalle condizioni naturali di vita e dalle condizioni di vita degli ecosistemi di riferimento. Un simile processo di astrazione, dove tutto è legittimato a essere deliberato e considerato dalla partecipazione democratica per le "cose", prima che per la natura, ha inesorabilmente ignorato quest'ultima nei processi narrativi, deliberativi e rappresentativi della razionalità giuridica.

La natura non deve essere rappresentata; le "cose" invece sì, al pari di chi ha interesse su di esse. Ecco allora che la natura non c'entra niente con le "forme di governo" e non c'entra niente con la "democrazia ambientale". Come, altrettanto razionalmente, essa non entra necessariamente nel suo intero tra le "cose" giuridicamente qualificate come "beni comuni"²³.

3. Liberarsi dalla soggettività "fossile"

A questo punto appare evidente che un elemento determinante di questo allontanamento del governo umano da quello della natura è dipeso dai processi di astrazione della soggettività umana, abi-

litati dall'energia fossile. Una volta che l'essere umano non è più il viaggiatore a cavallo-“vivo” ma a cavallo-“vapore”, diventano inevitabili tre conseguenze:

- che le sue aspettative, moltiplicatesi grazie al “vapore” (in termini di tempo e di spazio: velocità, mobilità, aumento delle opportunità di scambio ecc...), si declinino sull'energia della “cosa” cavallo-“vapore”, non certo su quelle della “natura” cavallo-“vivo”;
- che la sua soggettività subordini la dimensione vitale a quella artificiale di *stakeholder* (i diritti soggettivi diventano pretese interessate a godere di servizi materiali e artificiali, anche quando riferiti alla natura o a prodotti dalla natura);
- che appaia paradossale e inconcepibile riconoscere soggettività alla natura, dato che essa non può usufruire di servizi artificiali come l'essere umano con i suoi razionali diritti soggettivi materiali (la natura non usa i cavalli-“vapore”...).

Lo stravolgimento cognitivo del diritto diventa definitivo e, come dirà Manfred A. Max-Neef (1991), surreale proprio rispetto alla vita, immaginando che la società, che è pur sempre un insieme di viventi, si sviluppi diversamente da qualsiasi altro ecosistema vivente, evolvendosi, invece che dalla “giovinezza” alla “maturità” (come analiticamente descritto da E.P. Odum ma banalmente sperimentato da qualsiasi vivente), attraverso l'aumento infinito di “cose” (l'aumento dei cavalli-“vapore” dimostra evoluzione e sviluppo, anche in caso di morte dei cavalli-“vivi” e dei suoi “cavalieri”).

Tuttavia, una simile razionalità surreale, proprio in quanto tale, non lascia indenne la vita. Non a caso, ad essa si sono ribellati tanto i soggetti, nei cui confronti sono ricaduti i costi occulti di questo meccanismo artificiale (le vittime di quei “costi sociali” ecosistemicamente irreparabili, secondo le scoperte di Kapp, ma ridotti dal mercato a “esternalità negative”, razionalmente “compensabili”) quanto i soggetti umani immersi in ecosistemi di vita genuina (gli indigeni e i contadini).

La loro elementare razionalità, ancorché stigmatizzata come involuta, poco sviluppata, persino “sotto-sviluppata” (o “in via di sviluppo”), ha disarcionato la sofisticata (ir)razionalità del diritto “fossile”.

Infatti, da loro è ripartita la ricomposizione di quel “contro-pubblico subalterno”, invisibilizzato dalla logica riduttiva degli *stakeholder*, e sono state recuperate o sperimentate prassi di riconciliazione tra “forme di governo” della natura e “forme di governo” umane, definibili come “demo-diversità” (metodi di funzionamento comunitario e biomimetico perché in funzione della biodiversità dei luoghi)²⁴. Proprio da loro, infine, è emerso il discorso sulla natura come soggettività inclusiva di quella umana (si pensi al *buen vivir*, declinato sulla cosmovisione andina).

Si comprende perché questi soggetti si rivelino un “contro-pubblico”: essi producono arene discorsive alternative alla “sfera pubblica” della “democrazia ambientale” degli interessi; e sono “subalterni”, in quanto composti da soggettività sociali (indigeni, donne, poveri di consumi ma bisognosi di sopravvivenza) occultate dal discorso normativo ufficiale dell’identità umana tarata sugli interessi e descritta come “super-pubblico” degli *stakeholder* (Fraser, 1990)²⁵. La razionalità che simili prassi consentono di far emergere è tanto semplice quanto disarmante, scansionabile in quattro passaggi:

- invece di concentrarsi sulla garanzia che, attraverso la partecipazione, siano soddisfatti interessi di qualsiasi tipo e provenienza dei soggetti partecipanti (dal consumo al profitto alla vita), l’ordine del giorno di qualsiasi decisione deve riguardare la discussione sui danni vitali che qualsiasi deliberazione umana infligge alla natura intera, e quindi all’essere umano stesso, assumendo così i soggetti, partecipanti alla deliberazione, quali portatori di bisogni incommensurabili di sopravvivenza, propria e di qualsiasi altro essere vivente;
- in quanto incommensurabili, tali bisogni non possono non essere razionalmente classificati come non negoziabili o scarsamente negoziabili (Schön, Rein, 1994);

- questo però non porta allo stallo, come invece avverrebbe nella logica individualistico-competitiva degli *stakeholder*, la cui unica via d’uscita consisterebbe nel soddisfacimento *flat* di tutti gli interessi in gioco (l’*et-et* del bilanciamento), senza alcuna scala di valore riferita alla vita come denominatore comune tra essere umano e natura;
- conduce piuttosto alla presa d’atto dell’esistenza dei “costi sociali” di Kapp e alla mobilitazione responsabile sulle rinunce condivise, ai fini della salvaguardia della natura e quindi dello stesso essere umano.

Decidere per “rinunciare insieme” a favore della vita dell’intera natura, invece che decidere per “avere ciascuno” a prescindere dalla natura. Ecco la demarcazione tra pratiche del “contro-pubblico subalterno” e “democrazia ambientale” di ispirazione fossile. In tale scenario, si può parlare anche di “rilocalizzazione” (Cfr. Fotopoulos, 2002) della sfera politica dentro la natura, per una democrazia di prossimità nella “confederazione delle rinunce”. La democrazia “comunitaria”, costituzionalizzata in Ecuador, ne fornisce un esempio, al pari delle “eco-municipalizzazioni” delle città dei Nord del mondo (Bookchin, 1997). Ma quali vantaggi pratici producono queste arene di “contro-pubblico subalterno”?

È bene constatare che queste prassi non risolvono il dilemma democratico della rappresentanza politica che convive col fossile. Del resto, le attuali incapacità di attivare una transizione energetica *carbon free* da parte di decisori rappresentativi di interessi, *lobbies* e aspettative materiali, ne fotografa la persistenza. Ciononostante, le prassi “subalterne” offrono al mondo un modello istituzionale a valenza “pedagogica”, in quanto esplicativo della portata democratica e inclusiva della dimensione “bio-logica” della soggettività umana rispetto agli artifici “tanato-logici” delle competizioni interessate tra *stakeholder*, facendo emergere l’irrazionalità della scomposizione della stessa esistenza umana tra bisogni di autosussistenza nel mangiare e bere, interesse all’utenza/consumo di “cose” artificiali, danneggiamento della propria

qualità della vita a causa di quegli stessi consumi (salute, inquinamento, nuove malattie ecc...) e ingiustizia generazionale verso chi pagherà le conseguenze future del nostro “interesse” di ieri e di oggi.

Con questa razionalità elementare, la separazione tra natura e cultura e la divisione della seconda in “due culture” (scientifico-naturale e umanistico-sociale), groviglio inestricabile delle discussioni novecentesche sulla razionalità della convivenza umana (Duclos, 1996), appaiono poco significative al cospetto della condivisione di naturali comuni bisogni di sopravvivenza. Così come poco significativo si rivela l’artificio giuridico, presente anche in Italia (nell’art. 117 secondo e terzo comma della Costituzione), di incasellare per “materie” la realtà naturale, distinguendo nominalmente ambiente da ecosistema, beni ambientali e paesaggistici da energia, territorio da urbanistica ecc... Di fronte alla natura, il decisore dovrebbe operare per politiche comuni di sopravvivenza (per esempio politiche di contrasto all’inquinamento rispetto alla tutela della salute pubblica, al consumo di suolo, al traffico cittadino, ai diritti di animali e piante, alla tutela del patrimonio culturale ecc...) e non per competenze artificiali di intervento settoriale, perennemente smentite dalla complessità dei fatti²⁶.

Non a caso, dagli anni Novanta si parla di “approccio ecosistemico” anche per i procedimenti deliberativi di carattere giuridico, come pur indicato da alcune fonti²⁷.

4. La sfida delle “esternalità sconfinite” al governo “circolare, interdisciplinare, interspaziale, intergenerazionale”

Le arene di “contro-pubblico subalterno” funzionano dunque in modo circolare e reciproco: se il bisogno vitale è mio come dell’altro, la tutela della salute è mia come dell’altro e l’ecosistema fa sopravvivere me come gli altri, allora si deve deliberare nella condivisione reciproca di rinunce, non nella competizione contrappositiva di interessi.

Del resto, la circolarità è il dispositivo costitutivo del funzionamento della natura, come aveva mostrato Commoner. Tale elementare razionalità del collegamento tra circolarità naturale e circolarità del governo umano fu colta ancora una volta non da un giurista, ma da un economista, Kenneth Boulding (1966)²⁸, considerato il padre della “economia circolare”. Anch’egli, come Commoner, non si concentrò sulle “cose” del governo umano, bensì sui suoi processi. Infatti, se riferita solo alle cose, la formula “circolare” diventa buona per qualsiasi contesto. Del resto, esperimenti di “economia circolare” si riscontrano in ambienti non democratici come le grandi imprese multinazionali (diventando un fattore decisivo per il loro *Green Washing*) o in regimi autocratici. Tuttavia, come esiste una “circolarità” dei soli beni “prodotti” (si pensi al riciclo degli oli fossili esausti o della stessa plastica), oppure anche della sola produzione di beni (connessa all’utilizzo di energia “circolare”, come le rinnovabili), esiste pure la possibilità, o necessità, della circolarità dei processi di creazione e uso dei beni (connessi alla condivisione delle decisioni sull’estrazione e distribuzione di energia). Solo in quest’ultimo caso, però, la “circolarità” si può convertire in pratiche di “democrazia circolare”, come, per esempio, quelle della cosiddetta “democrazia energetica” solare. In tale ultima prospettiva, infatti, la “economia circolare” persegue un vero e proprio “approccio circolare” alla vita e ai suoi spazi (praticamente corrispondente al richiamato “approccio ecosistemico”).

Boulding tradusse questa conclusione con la sua distinzione tra “economia del *cowboy*” ed “economia dell’astronauta”: una metafora sistemica non tanto dei “prodotti” (i “beni”), quanto dello spazio di vita di qualsiasi essere vivente, compreso l’umano. Mentre il *cowboy*, per sopravvivere, può tranquillamente operare in competizione con qualsiasi vivente (dai nativi americani agli altri *cowboy*, fino ai bisonti delle praterie), estraendo “beni” da terre sterminate (l’estrattivismo dell’ “Eldorado del West”), l’astronauta deve necessariamente condividere circolarmente con qualsiasi altro vivente non solo “cose” (quelli che oggi si definiscono, per il generico lessico italiano, “beni comuni”), ma prima di tutto spazi e quindi

metodi di vita al loro interno. L'astronauta non può essere "estrattivista", altrimenti muore; deve essere "comunista" (nel significato non politico della parola). Egli deve curare tutte le "cose" della navicella (dalla manutenzione degli strumenti alla conservazione e uso del cibo, al riutilizzo degli scarti) per sé, ma, in ragione della consapevolezza delle caratteristiche dello spazio, questa sua "cura" non può che operare nella condivisione circolare con gli altri, in quanto l'indispensabilità degli altri (con le loro azioni altrettanto non "estrattive") rafforza la propria capacità di sopravvivenza.

L'economia "dell'astronauta", di conseguenza, prelude alla democrazia comunitaria parametrata alle caratteristiche differenziali degli spazi di vita. L'astronauta deve necessariamente adattarsi alla biodiversità del proprio spazio (la navicella chiusa) e su di essa deve declinare i metodi di azione. Insomma, l'economia "dell'astronauta" consiste nella "demo-diversità" (la democrazia partecipata in funzione della diversità degli spazi di vita): è una "forma di governo", prima ancora che una semplice pratica di riciclo di "cose". Se gli "spazi di vita" sono agricoli, si praticherà democrazia "agricola", nella circolazione condivisa di saperi esperienziali e scientifici di coltivazione. Se gli "spazi di vita" riguardano fiumi, laghi, litorali, si attiverà una democrazia "idraulica", con la circolazione condivisa dell'acqua. Se gli "spazi di vita" investono consumi di energia, sarà ammissibile la democrazia "energetica", con la circolazione condivisa di produzione e consumo di energia (come un tempo era il fuoco comune al centro del villaggio). Se gli "spazi di vita" consistono nello studio e nella pratica di conoscenze, sarà necessaria la democrazia "cognitiva", in termini di circolarità condivisa di conoscenze e competenze sulla complessità dei temi, dei problemi e delle soluzioni (si pensi alle università comunitarie o alle comunità scientifiche *open access*).

Esempi ed esperienze non mancano e il denominatore comune consiste nella comunitarietà dei bisogni vitali da soddisfare, compresa la conoscenza come studio e come esperienza, e delle rinunce da condividere per garantirli a tutti. Le acquisizioni che ne de-

rivano sono quanto mai attuali e indispensabili per orientarsi sull'ultima sfida che la “forma di governo” della natura ha lanciato alle “forme di governo” umane: quella dei cambiamenti climatici.

Questo fenomeno è il più sistemico di tutti i fenomeni naturali, in quanto abbraccia e coinvolge tutti gli “spazi di vita”. Tale consapevolezza è maturata solo di recente, soprattutto grazie agli studi sui cosiddetti *Planetary Boundaries*, un modello elaborato dall'idrologo scandinavo Johan Rockström (2009)²⁹, fondato sullo studio dei “confini planetari” che l'essere umano sta trasgredendo e superando, portando così l'intero sistema Terra, dunque non singoli ecosistemi, alla bancarotta. Rockström osserva nel sistema Terra l'esistenza di nove sub-sistemi: cambiamento climatico, perdita di biodiversità, variazione del ciclo biogeochimico dell'azoto e del fosforo, acidificazione degli oceani, consumo di suolo e di acqua, riduzione della fascia di ozono nella stratosfera, diffusione di aerosol in atmosfera, inquinamento chimico. Ognuno di questi sub-sistemi funziona dentro uno “spazio operativo sicuro”, in equilibrio con gli altri. Superato il confine di tale spazio sicuro, ogni singolo sub-sistema entra in crisi, con effetti consequenziali caotici sugli altri.

La scoperta dei *Planetary Boundaries* ha reso evidente due realtà di fatto:

- che la Terra, non singoli ecosistemi o ambienti, vive in una situazione di “emergenza climatica”, ossia di emersione di effetti naturali caotici prodotti però dalle emissioni fossili antropogeniche;
- che le “forme di governo” umane fondate sull'estrazione fossile sono causa del problema, non la soluzione.

La posta in gioco quindi è molto alta. Inoltre, il clima non è né un “bene” né una “cosa”, ma un processo planetario di stabilità e sicurezza dell'intero sistema Terra. Di conseguenza, la razionalità giuridica che vuole approcciarsi ad esso non può farlo con gli stessi strumenti “riduzionistici” e settoriali del diritto di matrice fossile. Non a caso si parla ormai di “diritto climatico” come un cam-

po di osservazione dei problemi giuridici, diverso da quello tradizionale ambientale, figlio dell'era del diritto "fossile". Al "riduzionismo" del diritto "ambientale", proiettato su singoli segmenti di realtà, soggetti ed ecosistemi, si sostituisce l'analisi giuridica planetaria delle responsabilità e delle azioni umane sui cambiamenti climatici. Questo perché la realtà dei *Planetary Boundaries* rende evidente la posta in gioco alta (planetaria) dei temi climatici di cui si deve occupare il diritto e su cui devono decidere le "forme di governo" umane, sia rispetto alle conoscenze "settoriali" dei decisori e delle singole scienze, sia rispetto alle soggettività implicate, che non sono più specifici precostituiti *stakeholder*, ma relazioni vitali interspaziali e intergenerazionali. L'inedito scenario apre la politica, il diritto e la scienza a una dimensione che Silvio Funtowicz e Jerry Ravetz hanno definito "postnormale" (1994)³⁰, in quanto non consiste in una situazione "anomala", quindi "anormale", bensì in una situazione successiva, "post", ai metodi di analisi della realtà al fine di prendere decisioni attuate da tutte le precedenti "forme di governo" umane (per settori, materie, segmenti di realtà, discipline, valutazioni di impatto, costi, benefici, ecc.).

Nuovi scenari si aprono e vecchie certezze, ancorché accantonate dalla narrazione *mainstream* del diritto, risultano confermate. Da un lato, i "costi sociali" di Kapp balzano inesorabilmente all'evidenza; le "esternalità negative" sono ormai "sconfinate", anch'esse emerse come "post" su spazi e luoghi circoscritti dal diritto³¹. Dall'altro lato le soggettività umane si ritrovano accomunate non più soltanto da interessi (nella declinazione narrativa degli *stakeholder*) o da specifici "spazi di vita" (nella narrazione del "contro-pubblico subalterno"), ma addirittura da un destino "emergente" che mette in discussione, prima ancora che la mera sussistenza dei bisogni, la possibilità stessa della sopravvivenza di tutti, anche se in modo differenziato.

La posta in gioco è alta perché epistemica, non più meramente politica. Richiede arene di conoscenze e saperi "planetari" di scienza ed esperienza³². La "forma di governo" umana deve conseguentemente aprirsi a inedite modalità di funzionamento non più solo

“circolari”, ma soprattutto interdisciplinari, interspaziali e intergenerazionali, al fine di essere la più “planetaria” possibile³³, sia a livello locale che statale e internazionale (Lawrence, Schäfer, 2019, pp. 829-830). Quanto questo sia possibile e quanto lo si possa fare attraverso la democrazia, è oggetto di crescente discussione (Cfr. Held, Fane Hervey, 2009). Se e quando si realizzerà non è dato sapere, anche se, com’è noto, i disastri dei cambiamenti climatici antropogenici ci impongono svolte risolutive sempre più urgenti. E il fattore “tempo” identifica una variabile che non dipende più dalle “forme di governo” umane.

Note

¹ Per una recente ricognizione dell'evoluzione del diritto ambientale nell'indifferenza delle forme di Stato e di governo, al cui interno funziona, cfr. Amirante (2019, pp. 1-32).

² Si rinvia, per gli orientamenti basilari, alla voce di Pasquino (1983, pp. 439-442) e a quella di Abbagnano (2006, pp. 294-296), per le definizioni ontologiche.

³ Come constata S. Mancuso (2019).

⁴ Per una rapida ricognizione delle varie posizioni sulla sostenibilità come sviluppo compatibile con l'ambiente, si cfr. Baldin (2019, pp. 15-23). Sulla onnicomprensività del concetto di "sostenibilità" nel linguaggio e nelle definizioni giuridiche, cfr. Porena (2017).

⁵ <http://icj-cij.org/en/case/92/jdgments>.

⁶ Sulle diversità di collocazione dei "costi sociali" nel confronto Kapp-Coase, cfr. Niglia, Vatiero (2007, pp. 369-383).

⁷ Odum E.P. (1969, pp. 262-270).

⁸ Non a caso, nella traduzione giuridica della teoria dei sistemi elaborata da Niklas Luhmann, il diritto è descritto come sistema autopoietico "aperto/chiuso" di "input" e "output" interni/esterni (Rasch, 2012, pp. 85-104).

⁹ In quegli stessi anni, l'antropologo Eric R. Wolf utilizzò il termine "ecologia politica", per discutere i nessi tra regole locali di proprietà e successione ed esigenze di preservazione dell'ecosistema nelle comunità locali (Wolf, 1972, pp. 201-205).

¹⁰ Germain (2019, pp. 168-182).

¹¹ Secondo i classici schemi della razionalità esclusivamente giuridica: cfr., per tutti, Twining, Miers (2012); Austin (1962).

¹² Sui limiti di qualsiasi razionalità dei procedimenti giuridici di decisione, si v. Bobbio (1996).

¹³ Si pensi all'emersione, contemporanea alla crescita dello sfruttamento delle risorse fossili, degli "Stati *rentier*": Beblawi, Luciani (1987).

¹⁴ Tesla (1900, pp. 175-211).

¹⁵ Baldin (2019, pp. 173-176).

¹⁶ Louvin (2018, pp. 160 ss).

¹⁷ Richardson, Razzaque, (2006, pp. 165-194).

¹⁸ Si cfr. i monitoraggi effettuati dall' "Environmental Democracy Index": <https://environmentaldemocracyindex.org/>.

¹⁹ La stessa ONU, con il suo *Environmental Rights Database*, constata l'esistenza di singole buone prassi esclusivamente locali di partecipazione democratica sui temi della natura, il più delle volte indipendenti dalle variabili costituzionali e dalle forme di governo: <http://environmentalrightsdatabase.org/category/obligation-to-facilitate-public-participation-in-environmental-decision-making>.

²⁰ A sostegno della "svolta" segnata dalla regolazione del fossile, concorrono gli stessi studi scientifici. Cfr., da ultimo, Stephen et al. (2019, pp. 897-902). Essi hanno ricostruito, sulla base del confronto di una serie di dati storici e archeologici, il consumo di terra da parte dell'essere umano nel tempo e nelle diverse parti del mondo, ipotizzando così un percorso di costante aumento dell'impronta umana sulla Terra (quella che oggi chiamiamo impronta ecologica) precedente allo sfruttamento fossile e dunque di più lunga durata, in termini di impatto, rispetto al ricorso all'energia fossile. Tale conclusione, però, conferma che a modificare in peggio il rapporto tra uso della natura, da un lato, e regole giuridiche e istituzionali dall'altro, con connessa accelerazione del deficit ecologico del Pianeta non sia stato un determinato sistema di produzione in sé (quello capitalistico) e di uso della terra (l'ac-

cumulazione), quanto piuttosto un determinato modo di produzione e distribuzione dell'energia a fini di consumo moltiplicativo di libertà.

²¹ Si ricordi il suo classico *Il commercio e il governo, considerati l'uno relativamente all'altro* (1776), nuova edizione italiana, Stamberia Bolognesi, Genova 1816.

²² Bay (1968, pp. 241-260).

²³ Per una ricognizione dell'irrazionalità del discorso giuridico sui beni comuni, in quanto non necessariamente sinonimo di adeguamento ai metodi di funzionamento della natura, ci si permette di richiamare Carducci (2018b, pp. 41-62).

²⁴ Cfr. Bermejo Gómez de Segura (2014), A. Medici (2012), e, se si vuole, Carducci (2018a, pp. 62-91).

²⁵ Fraser (1990, pp. 56-80).

²⁶ Sulla non corrispondenza tra contenuti di politiche pubbliche e attribuzione di materie nel contesto costituzionale italiano, cfr. Bin (2013, pp. 509-528).

²⁷ *L'Ecosystem based approach (EBA)*, tradotto in italiano come “approccio ecosistemico”, è stato formalizzato inizialmente da R. Eward Grumbine (1997, pp. 41-47), in termini di gestione delle risorse e degli ecosistemi, che integra la conoscenza scientifica delle relazioni ecologiche nell'ambito di un complesso quadro di aspetti sociali e politici e di valori, verso l'obiettivo generale della protezione dell'integrità degli ecosistemi in una prospettiva di lungo termine. Esso, quindi, non ha funzioni di preservazione della natura in sé, bensì di deliberazione e informazione sull'utilizzo sostenibile di beni, servizi e risorse ecosistemiche. Tale approccio è stato fatto proprio dalle fonti normative a tutela della biodiversità.

²⁸ Boulding (1966, pp. 3-14).

²⁹ Rockström et al. (2009, pp. 1-33).

³⁰ Funtowicz, Ravetz, (1994, pp. 197-207).

³¹ Cfr. l'interessantissimo studio coordinato da L. Rijnhout (2019).

³² Profilo organizzativo indubbiamente più complesso della semplice “interdisciplinarietà” del singolo approccio conoscitivo o della “visione olistica” del singolo soggetto. Del resto, il ruolo sempre più importante che stanno assumendo arene internazionali, come l'IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change), è sintomatico della tendenza.

³³ Analogamente con quanto ipotizzato da Kate Raworth, con la sua “economia della ciambella” (2018).

I diritti della natura. Dal dibattito giuridico-politico in America Latina alle concezioni sulla natura delle popolazioni indigene

Antonino Colajanni

Una breve ricognizione delle diverse forme e dei differenti contenuti che il concetto di “natura” ha assunto nella storia e nelle culture dell’Occidente costituisce una premessa necessaria per l’analisi degli studi e dei dibattiti giuridico-politici riguardanti obblighi e doveri degli esseri umani nei confronti del mondo naturale che li circonda; oltre che sulle percezioni, sulle concezioni, le idee e le pratiche concrete di popoli diversi nei confronti del mondo degli animali, delle piante e dell’ambiente. La natura è stata in genere concepita come *oggetto* di azioni umane. Ma, più in generale, i tre differenti significati basilari dell’idea di “natura” sono stati: a) La “natura” come essenza di base delle cose che esistono e si manifestano come prodotti spontanei, non decisi o generati dall’azione degli uomini (con la conseguente opposizione tra ciò che è “naturale” e ciò che è “artificiale”); b) La “natura” come luogo materiale esterno all’umanità, in qualche modo esistente in quanto “a disposizione degli umani” perché ne facciano libero uso per assicurarsi la sopravvivenza; c) La “natura” come legge universale della realtà, non frutto di costruzioni storiche dall’esterno (ad opera degli uomini) e che può includere, o no, gli umani. In epoche più recenti la natura in quanto “contesto” nel quale si svolgono la vita e le azioni umane, ha cominciato ad essere considerata degna di essere conservata, protetta, rispettata, oggetto di un uso controllato. Ne è scaturito un movimento sociale e giuridico che ha condotto al Diritto dell’Ambiente, campo di studi ed attività pratiche in grande sviluppo negli ultimi anni.

Le riflessioni e le analisi filosofiche e storiche sulla natura sono moltissime. Basterà qui fare riferimento, per cominciare, ad uno dei migliori e più antichi volumi dedicati all’argomento, quello di

Alfred North Whitehead, *The concept of Nature*, pubblicato nel 1920 e ristampato continuamente, fino alla più recente edizione del 2006. Questo libro dava origine a quella che fu definita la “filosofia naturalistica”, ed incrociava le sue riflessioni con quelle di Albert Einstein e di Bertrand Russell. Un altro testo importante per la ricostruzione delle varie posizioni in merito, emerse nella lunga storia dell’Occidente è quello edito nel 1992 da John Torrance, *The concept of nature*. Ma un’analisi sociologico-teorica più “contemporanea” può trovarsi nel saggio di Holmes Rolston (*Nature for real: is nature a social construct?*), contenuto nel volume curato da T.D. John Chappell, *The philosophy of the environment* (1997), e anche in quello più recente di Franklin Ginn e David Demeritt, *Nature: a contested concept* (2008), che registra e discute i diversi significati e le diverse interpretazioni contrastanti attribuite all’idea di “natura”. Nel campo amplissimo della filosofia politica il concetto di natura, di diritto naturale, in opposizione alla nascita della società civile, al superamento dello “stato di natura”, ha impegnato una grande quantità di filosofi e teorici della politica. Basterà qui accennare a quella che è stata a lungo identificata come l’opposizione radicale tra due concezioni diverse della natura umana, in particolare tra Rousseau e Hobbes, tra “condizione naturale degli uomini” e condizione dell’*homo homini lupus*. In realtà, a parte alcune differenze nell’impostazione di fondo, un’analisi accurata del ricco repertorio di pubblicazioni dei due grandi filosofi della società e della politica dimostra che vi sono tra loro varie e consistenti convergenze e parallelismi, come risulta dal libro di Lelia Pezzillo, *Rousseau e Hobbes. Fondamenti razionali per una democrazia politica*, del 1987.

L’idea dell’opportunità, a volte della necessità e infine della straordinaria capacità dell’uomo di modificare anche radicalmente, per propri fini di utilità, lo stato della natura a lui estranea è molto diffusa, e costituisce per molto tempo – nelle culture europee e americane – la visione più comune. Questo aspetto presenta alcuni casi clamorosi che vale la pena ricordare. Per esempio, John McPhee, in un bel libro del 1989, *Il controllo della natura*, che si legge come un romanzo ma contiene dati tecnici e descrittivi ineccepibili, ha

raccolto alcuni episodi straordinari da ricordare, come per esempio l'immenso lavoro tecnico, ingegneristico e idraulico, che per decenni ha tentato di imbrigliare, canalizzare, irreggimentare, governare, la foce del fiume Mississippi negli Stati Uniti (a Baton Rouge, in Louisiana, nelle contee vicine a New Orleans). Viene descritta la lotta incessante ed efficace del grande fiume contro la tecnologia umana; ed è interessante notare che raramente appare in questo processo la presunzione umana contro "la natura da dominare". Emerge piuttosto l'idea di un confronto energetico costante, dagli esiti oscillanti, tra due "grandi soggetti": la natura indomita, potente e irriducibile, e la tecnologia ingegneristica umana, carica di invenzioni e di innovazioni costanti. Il libro racconta anche gli sforzi intensissimi, in Islanda, per raffreddare la lava di un grande e potente vulcano, e il contrasto continuo ma imprevedibile tra i Monti San Gabriel e una parte residenziale periferica della città di Los Angeles, dove si assiste a una perenne battaglia tra le frane e gli smottamenti della montagna, ingabbiati con una tecnica dispendiosa ma non sempre efficace, e le belle ville residenziali costruite in modi che dovrebbero garantire la difesa da un terreno fragile.

Un altro libro, molto diverso ma di grande interesse, insiste sulla non opposizione radicale tra "natura" e "società". Questo testo, *La Société contre Nature* (1972), di Serge Moscovici, sostiene con buoni argomenti che non ha molto senso contrapporre la "società umana" alla "natura", come se ne fosse la negazione, ovvero un'organizzazione costruita dall'uomo per sopperire alle carenze della natura o per dominarla. Afferma inoltre che è sbagliato definire il non-umano (le piante, gli animali) come assenza di società, completamente opposto alle caratteristiche delle relazioni umane; al contrario, come sostiene l'etologia moderna, il mondo naturale è costituito da esseri viventi organizzati secondo regole, scambi costanti, interdipendenze. Quindi non esiste una "natura bruta", puramente biogenetica, e nemmeno un mondo animale che mostri una totale assenza di regole, vittima dello scatenamento degli istinti e della incontrollabilità dei bisogni. Di conseguenza non esiste un mondo artificiale e sociale creato dall'uomo ma, conclu-

de Moscovici, «ogni natura è storia come ogni società è naturale». Non è inopportuno fare riferimento anche alla lunga serie di studi e ricerche di importanti zoologi e botanici che hanno presentato con grande efficacia aspetti del mondo naturale che ne mettono in evidenza l'insospettata ricchezza e densità. Da questi studi emerge un apprezzamento della totalità del mondo naturale come "soggetto attivo" responsabile di grandi effetti positivi per il mantenimento dell'intero Pianeta. Per esempio è stato recentemente messo in evidenza il ruolo importantissimo della circolazione e delle migrazioni delle piante attraverso i continenti (nel libro di Stefano Mancuso, *L'incredibile viaggio delle piante*, del 2018), o la funzione cardinale del mondo vegetale per la vita di tutti gli altri esseri viventi (Barbara Mazzolai, *La natura geniale. Come e perché le piante cambieranno (e salveranno) il pianeta*, del 2019), mentre in passato il mondo delle piante risultava meno studiato poiché non ritenuto di importanza cardinale per l'intero sistema della vita sulla Terra (in proposito si veda il contributo di F.G. Cuturi in questo volume).

Ci sono certamente altre visioni della natura, alle quali in questa sede mi limito ad accennare, tra il misteriosofico e il simbolismo esoterico, che spesso ricostruiscono un lungo e non banale cammino nella storia culturale dell'umanità, come racconta Elémire Zolla nel suo ricchissimo volume del 1975, *Le meraviglie della natura. Introduzione all'alchimia*.

La riflessione filosofica generale sulla natura e sul posto dell'uomo nel suo contesto, ha esercitato, nell'ultimo secolo e mezzo, una forte influenza su tutte le scienze umane e in modo particolare sull'antropologia. Un'opposizione classica nel pensiero antropologico è quella, molto conosciuta e commentata fin dalla seconda metà dell'Ottocento, tra biologia e scienze sociali, tra "popoli di natura" (*Naturvölkern* nell'etnologia tedesca) e "popoli di cultura" (*Kulturvölkern*), tra antropologia fisica e antropologia socio-culturale, tra discipline "nomotetiche" e discipline "idiografiche". E si è anche molto diffuso il tema delle "Leggi della natura", alla scoperta delle quali è stato dedicato un forte impegno "scienti-

sta” e storico-ricostruttivo. Ricordo almeno il saggio di John R. Milton, *The origin and development of the concept of the ‘laws of nature’* (1981), e quello di Alan G. Padgett, *The roots of the Western concept of the ‘Laws of Nature’: from the Greeks to Newton* (2003), che risale non solo al mondo Greco-Romano, ma anche alle fonti bibliche. Sull’oscillazione tra scienza e teologia nella configurazione del tema della natura e dei suoi sistemi regolativi non mancano – del resto – studi di un certo impegno, come quello di Rafael Martínez, *The concept of nature between science and theology. The need for a mediation*, del 1997, e quello italiano più recente di Francesca Tramontano, *Riflessioni metodologiche intorno al concetto di natura fra religioso e profano* (2015).

Un’opposizione radicale, quella tra “natura” e “cultura”, cioè tra ciò che è determinato da leggi e forze estranee all’uomo e ciò che è costruito dall’uomo in società, ha cominciato a diffondersi molto estesamente negli ultimi decenni. Un esempio molto noto di questa opposizione risale al famoso primo capitolo dell’opera di Claude Lévi-Strauss *Le strutture elementari della parentela*, del 1947, dedicato a questa opposizione. L’antropologo francese parte da un’intensa discussione sui caratteri della “socialità” animale e sull’assenza di regole esplicite, di “scelte” circostanziali, di norme formulate più o meno chiaramente e proclamate invece dagli uomini; questa sarebbe, secondo lo studioso, la vera distinzione radicale tra il mondo della “natura” e quello della “società”. Quindi, per lui l’umanità è fondata su un numero ristretto di “regole”, esempio primario e fondamentale delle quali sarebbe il “divieto dell’incesto”, vero spartiacque tra gli animali e l’uomo. Quest’ultimo sarebbe l’unico degli esseri viventi che basa tutta la sua vita sociale su una regola suprema e spesso sanzionata da presenze sovrumane: il divieto di costruire legami matrimoniali o di avere rapporti sessuali tra parenti stretti. Tutto ciò fa da base concettuale per lo studio sistematico delle regole degli scambi matrimoniali nelle diverse società umane. In sostanza, Lévi-Strauss mette in grande evidenza il fatto che le società umane costruiscono i loro sistemi sociali e culturali in base a circostanze, contesti ed eventi che sono

variabili; invece la natura, cioè gli animali, le piante, i terreni, il clima, i contesti ambientali, sono determinati da forze rigide ad essi estranee, alle quali sono soggetti. Questa rivendicazione della “storicità imprevedibile” delle società umane finisce però per trascurare le concezioni indigene del rapporto “natura/società”, che sono assai raramente “antropocentriche”; secondo queste l’uomo non presenta grandi differenze rispetto al mondo vitale che lo circonda: ne è parte e deve stabilire con esso una relazione di equilibrio e scambio paritario costante. Inoltre, la posizione che vede l’uomo al centro dell’Universo tende a non tenere conto del fatto che l’ambiente naturale è continuamente modificato dall’uomo, così come quest’ultimo, nella sua storia, è modificato dall’ambiente.

Le discussioni, i commenti e le critiche a questa posizione di Lévi-Strauss, negli studi antropologici sono stati numerosi. Innanzitutto, vale la pena fare riferimento a quegli studi che hanno rivendicato una stretta interdipendenza e interconnessione tra il dominio biologico-naturale e quello sociale, in una complessa e densa unità che viene definita “bio-sociale”. Il miglior volume in proposito mi sembra quello curato da Tim Ingold e Gisli Palsson, raffinati teorici e analisti, ma anche ottimi ricercatori di campo. In questo libro, *Biosocial becomings: Integrating social and biological anthropology*, del 2013, i curatori dichiarano apertamente che la loro intenzione era quella di integrare i fenomeni culturali nello studio biologico delle popolazioni umane. Ovviamente, i maggiori contributi critici all’opposizione radicale “natura/cultura” vengono da alcuni studiosi di primatologia, che hanno osservato accuratamente la vita sociale dei primati, trovandovi più analogie che differenze rispetto alla vita degli umani. Ne è un esempio il ricco saggio di Gabriela Daly Bezerra de Melo, *Nature and Culture intertwined or redefined?*, del 2012. Ricordiamo inoltre il vecchio ma ancora utile saggio di David R. Loy, *On the duality of culture and nature*, del 1995, che ricostruisce le oscillazioni nelle concezioni di questa fondamentale dualità del pensiero filosofico a partire dal mondo greco, analizza la nozione di “auto-coscienza” e infine si concentra sugli insegnamenti centrali del Buddismo, che costituiscono – a parere del-

L'autore – il migliore esempio di rigetto dell'opposizione tra le idee e le pratiche dell'uomo e il mondo della natura. Ma anche il saggio di Daniel Nettle, *Beyond nature vs. culture: cultural variation as an evolved characteristic*, del 2009, mi sembra un apporto molto positivo al dibattito sul tema indicato. Nettle rifiuta la dicotomia tra le spiegazioni evolutive del comportamento animale e le regole sociali e culturali, che sono non solo “trasmesse” nella socializzazione primaria (che hanno anche alcuni primati), ma sono anche frutto di selezioni evolutive progressive, sulla base di esperienze e condizionamenti esercitati dal mondo naturale sull'uomo. Egli conclude accettando alcune recenti posizioni del neo-darwinismo e sostiene che sia grave l'allontanamento tra le scienze socioantropologiche e quelle biologiche. Philippe Descola ha dedicato un bel saggio al tema della “oggettificazione della natura” e alla “costruzione sociale e culturale dell'idea di natura”, *Societies of nature and the nature of society*, del 1992, ed è poi ritornato sull'argomento in un altro ricco contributo del 1996 (*Constructing natures. Symbolic ecology and social practice*). Qui affronta anche la dicotomia “natura/cultura”, facendo riferimento alla distinzione-contrapposizione inaugurata da Lévi-Strauss, che viene appena criticata. In sostanza, l'opposizione “natura/cultura”, che ha avuto un così grande successo tra filosofi, psicologi, sociologi e pedagogisti, non è altro che una delle tante opposizioni binarie care al pensiero dell'Occidente, che molti antropologi hanno efficacemente criticato, come quelle tra “mente e corpo”, o tra “soggetto e oggetto”, o tra “individuo e società”. Infine, nel suo impegnativo e ricco volume *Par-delà nature et culture*, del 2005, Descola ha cercato di ridiscutere, partendo dalle lontane radici nella grande cultura francese ed europea, la distinzione tra “naturale” e “culturale”, enfatizzando anche l'esistenza – documentata attraverso le ricerche antropologiche – di un *multinaturalismo*, ovvero la presenza di diverse nozioni di “natura” in culture e società “diverse”. La concezione corrente della “natura oggettivistica” e totalmente esterna all'uomo è insomma una costruzione culturale lentamente e faticosamente elaborata in Occidente nei secoli. Quindi, sostanzialmente, l'opposizione

“natura/cultura” ha scarsa efficacia. Infatti, per un antropologo, studiare il sistema culturale di un popolo significa in effetti analizzare l'intero insieme delle relazioni degli uomini con la totalità delle presenze e degli oggetti non-umani. Contraddicendo dunque la nozione che ci sia “*una* natura che si oppone alle *molte* culture”, Descola sostiene con buoni argomenti che bisogna ammettere la parallela esistenza di *molte* nature e *molte* culture. Ma l'autore, in questo suo ampio e ricchissimo volume non menziona nemmeno una volta l'opposizione “natura/cultura” presentata dettagliatamente da Lévi-Strauss nel famoso primo capitolo delle *Strutture elementari della parentela*, dal quale hanno preso le mosse molti commentatori che si sono soffermati sul tema. Le citazioni del maestro francese di Descola sono numerose, ma riguardano la nozione di struttura sociale e quella di totemismo. In tutto il libro c'è un evidente scostamento da certe posizioni del fondatore dello strutturalismo francese, senza che vi siano tuttavia espressioni esplicite di dissenso. Ma le discussioni su questa radicale opposizione di mondi umani e non-umani sono state, ovviamente, molto più numerose ed hanno riguardato anche l'opera di Lévi-Strauss in quanto articolata intorno a questa fondamentale dualità (per esempio, il saggio di Edmond Ortigue del 1963: *Nature et culture dans l'oeuvre de Claude Lévi-Strauss*), o un intreccio molto ben articolato di questa opposizione intorno al tema della differenza dei generi (come nel bel libro di Carol McCormack e Marilyn Strathern, *Nature, Culture and Gender*, del 1980, e nel brillante saggio di Marshall Sahlins, *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, del 2009). In Italia, dell'intero problema si sono occupati alcuni antropologi, psicologi, zoo-etologi e filosofi, che hanno affrontato seriamente il tema della “natura umana” e del rapporto tra concettualizzazioni e “presenze” effettive del mondo naturale (animali, piante) nella vita complessiva degli esseri umani. La raccolta di saggi del 2009, curata da Alessandro Lutri, Alberto Acerbi e Silvana Tonutti, “*Umano Troppo Umano*”. *Riflessioni sull'opposizione natura/cultura in antropologia*, propone una stretta “contaminazione” tra antropologia e scienze naturali, che rifiuti nettamente ogni distinzione tra “nomoteti-

co” e “idiografico”, o tra “naturale” e “culturale”, come anche una separazione netta tra “innato” e “appreso”, tra “organico” e “inorganico”. Viene anche notato il fatto che le monografie etnografiche, dense e ricche di dati sulle “azioni umane”, sulle opinioni personali e sulle idee e i valori dei testimoni, di fatto sono assai spesso prive di riferimenti alla “presenza animale” e al ruolo che gli animali (e le piante) svolgono nelle azioni e rappresentazioni degli esseri umani.

Dalle riflessioni filosofiche sopra richiamate e dagli studi antropologici su ciò che gli uomini “aggiungono” alla natura, o modificano dei caratteri ereditati, è scaturito, negli ultimi decenni, un tema parallelo che si è guadagnato progressivamente una grande importanza: è il tema della crisi ecologica e della crescente coscienza ambientale, diffusa a partire dagli anni Settanta. Ne è scaturita un’attenzione ambientale formulata in un linguaggio giuridico, quello dei diritti della natura e dell’ambiente, che è stato lentamente elaborato da una intensa tradizione di studi giuridici che si sono raccolti attorno alla categoria del “Diritto dell’ambiente”. Per fare un esempio italiano recente, basterà fare riferimento a un ottimo volume del 2018, *Introduzione al diritto dell’ambiente*, di Crosetti, Ferrara, Fracchia e Olivetti Rason. La concezione della “natura come soggetto di diritti”, si inquadra in quella “costruzione culturale dell’idea di natura” alla quale facevano riferimento. Si è realizzata, di fatto, un’estensione della riflessione teorico-giuridica dai diritti delle persone e dei soggetti giuridici collettivi (persone giuridiche) alla natura come entità vitale dotata di proprie dinamiche, di generose erogazioni di beni all’umanità, e interlocutrice diretta della specie umana. Il passo che conduceva alla “personalizzazione” della natura come “soggetto” titolare in proprio di una protezione da parte dell’ordinamento giuridico è stato dunque lento, ma intenso e continuo. La natura e la sua protezione, anche giuridica, dal cattivo uso, dalla distruzione o contaminazione (cioè la prescrizione di norme dedicate ai singoli cittadini ed alle istituzioni nel loro complesso), nel passato, hanno avuto del resto,

a un livello più ampio e generale, soprattutto una caratterizzazione etica, riguardante un “dover essere” che lentamente ha contemplato anche delle norme di protezione. Un importante volume che ricostruisce questa oscillazione tra norme etiche e proposte giuridiche è quello di Roderick Frazier Nash del 1989, *The rights of Nature: a history of environmental ethics*. Il libro è dedicato a una storia intellettuale accurata del processo del pensiero ambientale nel mondo occidentale, a partire da un famoso passo della Bibbia (Genesi, 1, 26) che costituiva in certo senso un “estremo” negativo: cristallizzava, cioè, la posizione dominante dell’uomo sull’intero creato (come Signore assoluto della terra, delle piante, degli animali, delle acque), posizione appena attenuata nella teologia successiva con la “dottrina del mandato limitato”, secondo la quale l’uomo avrebbe dovuto essere un “amministratore prudente” della natura. A partire da questo lontano antecedente si è lentamente diffusa, con una posizione significativamente correttiva, l’idea della natura-soggetto e non più oggetto, contrastando la tendenza molto forte dell’*antropocentrismo*. Ma, se guardiamo indietro nella storia della filosofia occidentale, gli esempi di concezioni del dominio dell’uomo sul mondo non sono rare. Basti ricordare Bacone (secondo il quale la natura era come una “donna pubblica”. Bisognava dominarla, penetrare nei suoi segreti e incatenarla secondo i nostri desideri). Anche Cartesio sosteneva che gli uomini devono comportarsi come padroni e signori della natura. Prima del libro di Nash, citato poco sopra, alcuni importanti intellettuali americani avevano assunto una posizione diversa. Per esempio, il giudice statunitense Christopher Stone è noto per un bellissimo saggio del 1972 nel quale si oppose alla costruzione di un parco Disney in una regione piena di alberi di sequoia centenari. Il saggio aveva uno stimolante titolo: *Possono gli alberi avere accesso ai tribunali? Verso i diritti legali degli oggetti naturali*. Anche l’ambientalista cileno Godofredo Stutzin, nel suo saggio del 1984, *Un imperativo ecologico: reconocer los derechos de la Naturaleza*, propose che venisse riconosciuta alla natura una personalità giuridica *sui generis*. Una ricca ricostruzione di tutto il processo che ha condotto dal famoso

saggio di Christopher Stone alle discussioni internazionali contemporanee – tra diritto, filosofia sociale e ambientalismo – si può trovare nel ricco saggio di Lidia Cano Pecharroman, *Rights of Nature: Rivers that can stand in court* (2018).

Il lungo filone degli scritti ambientalisti ed etici, secondo i quali la difesa della natura è compito irrinunciabile degli uomini giusti, conduce lentamente all'impostazione giuridica secondo la quale è la stessa natura ad essere considerata un soggetto di diritti e quindi a possedere una particolare forza dissuasiva autonoma, propria, nei confronti delle visioni antropocentriche, che considerano il mondo naturale come nient'altro che un "deposito di risorse" disponibili per l'uomo di questa generazione e delle successive. Quindi ciò che viene radicalmente contraddetto è il criterio dell'utilità, della disponibilità del mondo naturale a soddisfare i bisogni umani come unico orientamento nella considerazione dei rapporti tra gli uomini e il mondo che li circonda. Questo lungo cammino vede una quantità di interventi ambiental-giuridici che riflettono sulla possibilità di considerare il mondo naturale come un'entità astratta titolare di diritti, quali sono per esempio gli enti che hanno "personalità giuridica" (le associazioni riconosciute), o le società anonime. Ricardo Crespo Plaza, nel suo saggio del 2009, *La naturaleza como sujeto de derechos. ¿Símbolo o realidad jurídica?*, ha delineato con acutezza questa costruzione giuridica che risale al citato giudice americano Christopher Stone. Anche in Francia il dibattito è stato intenso, costruttivo e ben argomentato, a cavallo tra la tradizione ambientalista e la competente analisi giuridica. Marie-Angèle Hermitte ha dedicato, nel 2011, un ottimo saggio (*La nature, sujet de droit?*) al tema, proponendo l'idea della "Personalizzazione sostanziale" per circoscrivere il riconoscimento al mondo non-umano degli attributi giuridici dei normali soggetti di diritto. La giurista, dopo aver trattato molto estesamente i diritti degli animali e in misura minore quelli dei vegetali, sottoscrive la posizione ambientalista e di molti popoli indigeni della "accettazione della condivisione piena della Terra e di tutti gli esseri viventi, tra umani e non-umani". Inoltre rifiuta nettamente che

il criterio per valutare l'intero problema sia quello degli interessi utilitari degli umani verso il mondo non-umano; discute e critica anche, con sapienza giuridica, le tesi contrarie all'idea che i non-umani possano essere soggetti di diritti. La prima osservazione contraria riguarda la "inalienabilità" degli elementi della natura, e quindi il rischio che le nuove norme possano bloccare l'acquisto e la vendita di terreni protetti e degli esseri viventi in essi contenuti. Come si vede, questa obiezione cerca di salvare la vecchia concezione della natura come "risorsa utilitaristica per gli umani" e l'importanza primaria del mercato e dei diritti di proprietà sulle cose. La seconda obiezione si sofferma sul fatto che la natura come soggetto di diritti non avrebbe obbligazioni, che in genere si accompagnano ai diritti soggettivi; la replica è facile: i bambini, per esempio, sono protetti dal diritto, ma non hanno alcuna obbligazione specifica da rispettare. La terza obiezione riguarda il fatto che le "persone giuridiche" (alle quali si ispira la concezione della natura come soggetto di diritti) sono inevitabilmente costituite da soggetti umani; ma si può replicare che la natura può essere rappresentata (anche in giudizio) da soggetti e istituzioni a questo compito dedicati. Alla stessa Hermitte si deve un importante volume sul tema, curato assieme a B. Edelman (*L'homme, la nature et le droit*, 1988). Un altro contributo rilevante è quello di Victor David, il quale esamina con grande attenzione un caso clamoroso di distruzione della biodiversità in Nuova Caledonia, a causa di un grave incidente (avvenuto nel 2009) in una fabbrica di nichel, che ha provocato la contaminazione irreversibile di una grande valle nel sud dell'isola e dei suoi corsi d'acqua. Di fatto, all'industria venne comminata dai tribunali una semplice "contravvenzione", ma l'episodio suscitò un grande dibattito e un'ampia discussione sulla relazione tra i Kanak, il popolo nativo della Nuova Caledonia, e l'ambiente naturale del quale essi si considerano parte a pieno diritto, pur riconoscendo al tempo stesso i diritti della natura come autonomi e degni di provocare interventi di condanne molto dure da parte dell'autorità giudiziaria. La natura come "persona collettiva" e come soggetto di diritti ha cominciato – a

partire da questo caso clamoroso – a produrre anche da parte della Francia riflessioni, elaborazioni politiche e giuridiche, norme specifiche. Ne è conseguita una serie di proposte anche terminologico-concettuali, come quella che mette in discussione la definizione del mondo naturale come “patrimonio” (da difendere), perché questo termine richiama immediatamente l’idea che qualcuno “abbia diritti su di esso”. E viene discusso anche l’uso di termini giuridici romanistici come *res communis* e, ancor di più, *res nullius* (V. David, *La lente consécration de la nature, sujet de droit*, 2013). Infine, il giurista australiano Peter Burdon, ha dedicato un ricco saggio del 2010, *The rights of nature: reconsidered*, alle innovazioni, e ai dubbi giuridici che la concezione dei “diritti della natura” ha generato. Burdon ricostruisce bene il processo determinato in molte comunità rurali degli Stati Uniti dalle iniziative del giudice e poi professore di diritto Christopher Stone, già più volte citato, attraverso una serie di iniziative pubbliche culminate nella emanazione di Ordinanze Municipali che hanno progressivamente coinvolto la legislazione e l’attività decisionale di molti tribunali americani. L’orientamento generale di queste iniziative è basato sulla convinzione che i diritti della natura sono il più efficace strumento per la protezione ambientale e per stigmatizzare le forti responsabilità degli esseri umani come membri di una più vasta “Comunità della Terra”. Infatti, le comuni norme ed i regolamenti ambientali non riescono, di fatto, a proteggere veramente l’ambiente. La sua conclusione è che il riconoscimento dei diritti della natura riesce a contestualizzare ed a porre limiti ai diritti umani di proprietà, cioè al maggiore, e più contestabile, dei diritti individuali che l’umanità dell’Occidente abbia creato. Il saggio contiene anche specifici riferimenti al dibattito che è nato negli Stati Uniti sul tema dei diritti della Terra. Inoltre, registra e confuta con stile alcune delle obiezioni proposte da illustri filosofi e giuristi, e ribadisce più volte che si tratta di un “lavoro progressivo, ancora in corso”, che potrà rinnovare non solo i comportamenti e le pratiche degli uomini nei confronti dell’ambiente, ma anche l’insieme delle concezioni sociali del diritto.

È evidente, insomma, l'esistenza di una letteratura molto estesa sul tema qui affrontato; una produzione che spesso è il frutto della mobilitazione e di incontri internazionali tra numerose Associazioni, ONG ambientaliste, Fondazioni. Volumi recenti che hanno avuto una larghissima circolazione sono quello di Shannon Biggs, *The Rights of Nature: the case for a Universal Declaration of the Rights of Mother Earth* (2011) e quello di David R. Boyd, *The rights of nature: a legal revolution that could save the world* (2017).

Ciò che va subito osservato è che i saggi richiamati si soffermano tutti con grande attenzione sulla straordinaria innovazione introdotta nel sistema giuridico internazionale dalla nuova Costituzione dell'Ecuador del settembre del 2008 e poi dalla Costituzione della Bolivia del Febbraio del 2009. Questi due testi costituzionali hanno dunque facilitato e sostenuto fortemente le discussioni e le proposte sul tema della “natura come soggetto di diritti”, che già si manifestavano nel dibattito internazionale da vari anni. Nel 2017, Tristan Lefort-Martine ha dedicato all'importante argomento, e in particolare al sistema dell'Ecuador, un intero volume (*Des droits pour la nature? L'expérience équatorienne*, 2018), e una serie di interventi sul tema, da parte di vari e importanti intellettuali latino-americani, sono stati raccolti da Antonio Acosta ed Esperanza Martínez nell'importante libretto *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora* (2009). C'è anche da aggiungere che, a quanto riporta Burdon nel suo saggio appena citato, c'è stato un contatto diretto tra la “Alianza Pachamama” dell'Ecuador e l'organizzazione che aveva partecipato, in Pennsylvania, alla controversia per la protezione degli alberi di sequoia contro la Nuova Disneyland, dalla quale scaturì il famoso e celebrato saggio di Christopher Stone sui “diritti degli alberi di stare in giudizio”. Della delegazione ecuadoriana che poco tempo dopo avrebbe, attraverso l'Assemblea Costituente, emanato la Costituzione del 2008, era parte attiva proprio Antonio Acosta, ex Ministro per l'Energia e Presidente dell'Assemblea Costituente. Un testo di riferimento complessivo, ricco di informazioni e competenti analisi, sul Diritto dell'ambiente in Ecuador, è quello di Efraín Pérez, *Derecho ambiental ecuatoriano. Introducción* (2008).

Vale adesso la pena di soffermarsi, con attenzione, sulle grandi innovazioni costituzionali e legislative di alcuni paesi dell'America Latina, in particolare di Ecuador e Bolivia, alle quali si è già accennato. Secondo la Costituzione della Repubblica dell'Ecuador, del 2008, i diritti della natura sono inalienabili e costituiscono uno dei fondamenti della Repubblica. Innanzitutto, l'art. 10 proclama che sono soggetti di diritto per l'Ecuador «Le persone, le comunità, ma anche la *natura*, che è un soggetto di diritto riconosciuto da questa Costituzione». L'art. 71 stabilisce che «La Natura, o *Pacha Mama*, ha diritto di esistere, di persistere, di mantenere e rigenerare i suoi cicli vitali, la sua struttura, le sue funzioni, e i suoi processi in evoluzione. Ogni persona, popolo, comunità o nazionalità sarà messo in grado di richiedere il riconoscimento dei diritti per la natura di fronte agli organismi pubblici... Lo Stato motiverà le persone naturali e giuridiche, come quelle collettive, per proteggere la natura; e promuoverà il rispetto nei confronti di tutti gli elementi che formano un ecosistema». L'art. 72 aggiunge: «La Natura ha il diritto di essere restaurata. Questa restaurazione integrale è indipendente dalla obbligazione delle persone naturali e giuridiche, o dello Stato, di indennizzare le persone e le collettività che dipendono dai sistemi naturali. Nei casi di severi o permanenti impatti, includendo quelli causati dallo sfruttamento delle risorse naturali non rinnovabili, lo Stato stabilirà il meccanismo più efficiente per la restaurazione, e adotterà le misure adeguate per eliminare o mitigare le più dannose conseguenze ambientali». E l'art. 73 stabilisce: «Lo Stato potrà in essere misure di precauzione e di restrizione in tutte quelle attività che possano condurre alla estinzione delle specie, alla distruzione degli ecosistemi, o alla alterazione permanente dei cicli naturali. La introduzione nel Paese di organismi e di materiali organici ed inorganici che possano alterare in maniera definitiva il patrimonio nazionale genetico, è proibita». Infine, l'art. 74 stabilisce: «Le persone, i gruppi umani, le comunità e le nazionalità, avranno riconosciuto il diritto di beneficiare dell'ambiente e delle ricchezze naturali che permetteranno il benessere. I servizi ambientali non possono essere appropriati da soggetti; la loro produzione, messa

in atto, uso e sfruttamento, saranno regolati dallo Stato». Dal testo costituzionale, dai lavori preparatori dell'Assemblea Costituente, e dalle ampie discussioni e commenti che ne sono derivati, appare chiaro che nella Costituzione ecuadoriana viene introdotto un contenuto culturale originale, tratto dalla società dei nativi Quechua, che sono la maggioranza nel Paese. Si tratta del riferimento alla *Pacha Mama* (la Madre Terra) e dell'importante concetto di *Sumak Kawsay*, che può essere tradotto come “Buona Vita”, che riguarda la necessaria armonia che deve regnare tra le diverse parti della società e tra gli uomini e gli elementi della natura (clima, acque, piante, animali, terreni), considerata un soggetto autonomo. Un ottimo libro d'insieme, che contiene buone ricostruzioni storiche, riscontri comparativi e alcune analisi giuridiche molto accurate, con qualche osservazione critica sulla riforma costituzionale ecuadoriana, è quello curato da Alberto Acosta ed Esperanza Martínez, *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política* (2011), che include saggi di E. R. Zaffaroni, V. Shiva, R. Avila Santamaria, E. Gudynos, D. Murcia, A. Acosta. Una buona sintesi dell'intera questione si può trovare nel libro di Mihnea Tanasescu, *Environment, political representation, and the challenge of rights*, 2016 (in particolare nel capitolo intitolato *The rights of Nature in Ecuador*). Altri saggi discutono e commentano la nuova Costituzione nel contesto dei numerosi documenti internazionali sulla protezione della Natura (Flipo, 2012; Cartay, 2012), ma uno dei più interessanti, per il grande impegno e l'efficacia teorica, è quello di F. S. Campaña, *Derechos de la naturaleza: ¿Innovación trascendental, retórica jurídica o proyecto político?* (2013). La Costituzione ecuadoriana è considerata un contributo di quel Paese al pensiero giuridico internazionale, ma viene anche messa in grande evidenza la ragione “politica” dell'iniziativa (la difesa dei diritti di esseri umani svantaggiati attraverso la creazione della figura giuridica nuova della “Natura soggetto di diritti”). Vengono ricostruiti gli antecedenti della riforma, registrate le sue più rilevanti “giustificazioni” (“utilitaristiche”, “essenzialiste”, “culturali”-andine, “politiche”) ed esaminate attentamente le singole norme. Inoltre vengono chiaramente disegnati gli aspetti tecnicamente “giuridici”, ov-

vero le “categorie giuridiche” coinvolte (soggetti del diritto, forme di diritto soggettivo, doveri, capacità giuridica, responsabilità); e le categorie culturali andine: “relazionalità”, “corrispondenza”, “complementarità”, “reciprocità”. Si finisce con una domanda cruciale: “Può la Natura esercitare i suoi diritti?”. In una visione teorica generale sono anche molto citati giuristi importanti come l’italiano Luigi Ferrajoli (2004) e il portoghese Boaventura de Souza Santos (2020).

Ma passiamo all’altro caso sudamericano; la nuova Costituzione della Bolivia del 2009 inizia con un Preambolo che enfatizza fin dall’esordio come gli elementi della “natura” costituiscano la base dello Stato Boliviano: «In tempi memorabili si sono erette montagne, si formarono fiumi, si generarono laghi. La nostra Amazonia, il nostro Chaco, il nostro altipiano e le nostre pianure erbose e le valli, si coprono di piante e di fiori. Abbiamo popolato questa Sacra Madre Terra in forme differenti, e ci rendemmo conto fin da allora della pluralità vigente in tutte le cose, e della nostra diversità come esseri e come culture». L’art. 1 afferma che «La Bolivia è uno Stato Unitario Sociale di Diritto Plurinazionale e Comunitario»; nell’art. 8 viene cristallizzata una serie di “concetti-idee culturali” propri delle popolazioni indigene del paese, per lo più in lingua quechua: «Lo Stato assume e promuove come principi etico-morali della società plurale: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (‘non essere inattivo, non mentire, non essere ladro’), *suma qamaña* (‘vivere bene’), *ñandereko* (‘vita armoniosa’), *teko kavi* (‘buona vita’), *ivi maraei* (‘terra senza male’), *qhapaj ñan* (‘cammino o vita nobile’)». L’art. 33 afferma che «Le persone hanno diritto a un ambiente salutare, protetto ed equilibrato»; gli art. 342-404 sono completamente dedicati al tema: “Ambiente, Risorse naturali, Terra e Territorio”; gli art. 380-383 sono dedicati alla Biodiversità.

Un commento analitico molto dettagliato alle concezioni della “Natura come Persona” nella Costituzione e nella legislazione applicativa è contenuto nel saggio di Eugenio Raúl Zaffaroni, *La naturaleza como persona. Pachamama y Gaia* (2010). Il dettato costituzionale è stato approfondito e specificato nella prima importante legge di argomento ambientale del Parlamento boliviano, la *Ley*

n. 71 de *Derechos de la Madre Tierra*, del 21 Dicembre del 2010. In essa viene proclamato che «La Madre Terra è un soggetto collettivo di interesse pubblico» e vengono stabiliti alcuni importanti principi: il “Principio del Bene Collettivo”, il “Principio della garanzia di rigenerazione della Madre Terra”, il “Principio del rispetto e della difesa dei Diritti della Madre Terra” e infine il “Principio della non-mercantilizzazione dell’ambiente”. Sull’intero tema si può trovare una buona e completa trattazione nel saggio di A.E. Vargas Lima, *El derecho del medio ambiente en la Nueva Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia* (2012). Tra i volumi più recenti e completi sul tema dei diritti della natura nel costituzionalismo dell’Ecuador e della Colombia, con riferimenti anche al Brasile, voglio richiamare il ricchissimo e voluminoso testo appena pubblicato dalla Universidad Libre di Bogotá a cura di Estupiñán Achury, Storini, Martínez Dalman, de Carvalho Dantas, *La naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático* (2019). Vi sono saggi molto accurati sul *Buen Vivir*, sul territorio e la “plurinazionalità”, sui fondamenti storici del diritto della natura, sul rapporto tra questo e i diritti umani, e così via.

Il tema dei “Diritti della Natura” negli orientamenti politico-sociali e giuridici dei due paesi latinoamericani (Ecuador e Bolivia), è stato affrontato con buona competenza ed approfondimento anche in Italia. Tra i saggi giuridici più rilevanti vanno certo citati quelli di Serena Baldin, dell’Università di Trieste (2014a, 2014b): *I diritti della natura nelle Costituzioni di Ecuador e Bolivia* e *I diritti della natura: i risvolti giuridici dell’etica ambiental exigente in America Latina*. Quest’ultimo è contenuto in un importante volume curato dalla stessa Baldin e da Moreno Zago, che contiene numerosi studi molto accurati sul tema del *buen vivir*, soprattutto di giuristi, ma anche di sociologi, politologi, ambientalisti. Ma una trattazione sistematica di alto livello e una ricostruzione storica ricca e competente dell’intero argomento si può trovare nella ricca voce *Natura (diritti della)* di Michele Carducci (2017; cfr. il suo saggio in questo volume, arricchito da una ampia bibliografia internazionale). Tra le pubblicazioni appena citate, quella a cura di Estupiñán et al. (2019) sul tema dei Diritti della Natura, in ambi-

to latino-americano affronta con grande competenza e approfondimenti la dimensione del “plurinazionalismo” di alcuni Paesi del continente, il rapporto tra Diritti Umani e Diritti della Natura, i casi delle controversie giudiziarie concluse con sentenze storiche (il famoso caso “Texaco-Chevron”). Gli autori dei 19 saggi contenuti nel volume sono in grandissima maggioranza giuristi, ai quali si aggiungono sociologi del diritto, un politologo e un economista, provenienti in gran numero dal Brasile, dall’Ecuador, dalla Colombia, oltre che dalla Spagna, dall’Argentina, e tre dall’Italia.

È indubbia l’influenza esercitata sul menzionato dibattito, dai popoli indigeni del continente latino-americano, con le loro proposte e movimentazioni sociali degli ultimi decenni, che insistono costantemente sulla “protezione della natura” e sulle riforme radicali del diritto ambientale, soprattutto – ma non esclusivamente – con riferimento al controllo e alla proibizione dei massicci interventi estrattivi sulle risorse del sottosuolo. A partire dai tardi anni Settanta, la progressiva considerazione che i diritti delle popolazioni indigene hanno suscitato presso le Istituzioni Internazionali (I.L.O., Unicef, Banca Mondiale, Assemblea ONU) e i finanziamenti erogati da molte ONG internazionali ed europee hanno consentito a molti gruppi indigeni di costituirsi in gruppi social-politici che hanno realizzato importanti mobilitazioni. E la dimensione ambientale, la natura e la conoscenza approfondita che queste popolazioni ne avevano, è apparsa da subito uno strumento di azione politica efficace, oltre che un punto di riferimento per analoghi movimenti europei e americani. Infine, alcuni “antropologi indigeni” hanno arricchito il quadro del protagonismo socio-culturale che ha contribuito a far diventare la natura e i suoi diritti il centro di attenzione anche dei media internazionali. Vale quindi la pena di esaminare con una certa attenzione le conoscenze e le pratiche materiali e simboliche sul mondo naturale che possiedono le popolazioni indigene.

Ma prima di soffermarci sullo statuto della “natura” nelle concezioni e nelle pratiche rituali dei popoli tradizionali dei continenti extra-europei, conviene fare un rapido riferimento alle riflessio-

ni generali sulle quali hanno insistito molti antropologi, sulla base delle loro esperienze di ricerca sui rapporti tra gli indigeni e il mondo delle piante, degli animali, dei suoli e delle vicende atmosferiche. Mi sembra giusto iniziare da uno dei libri fondamentali sull'argomento, *Redefining nature. Ecology, culture and domestication* (1996), curato da Roy Ellen e Katsuyoshi Fukui. In questo volume, diversi autori hanno messo in evidenza la pratica di una "filosofia olistica" da parte delle popolazioni non Occidentali; una disciplina che considera gli esseri umani, le piante e gli animali come membri di un "insieme sistemico" coerente, con pari poteri e responsabilità. Gli esseri umani sono visti sempre come nient'altro che parti (e non le più importanti) di insiemi più vasti. E appaiono in questi saggi molti riferimenti alle culture umane *nella natura*, alla *costruzione culturale* della natura, alla *co-esistenza delle specie*, in continue forme di scambio materiale e simbolico. Ogni visione "antropocentrica" e "dualista" sembrerebbe esclusa dalle analisi delle etnografie ecologiche correnti. Inoltre, nelle relazioni tra gli esseri umani e il mondo circostante degli altri esseri, viene enfatizzata l'importanza non solo della "vista", ma anche dell'"odorato", dell'"udito", del "tatto" e del "gusto", come indicatori delle analogie e delle differenze tra gli esseri viventi. Appare assolutamente chiaro che per questi popoli quella che noi definiamo "natura" non è qualcosa di "altro" rispetto all'uomo, che gli si oppone radicalmente, ma è il grande "tutto" del quale gli uomini non sono che una parte. E il mondo degli esseri viventi al di fuori dell'uomo è percepito, pensato, categorizzato, attraverso un *processo attivo di azioni-interazioni*, non attraverso una riflessione teorico-filosofica operata dall'esterno o sulla base di sensazioni ricevute passivamente. Risulta, dunque, centrale la *percezione dell'ambiente attraverso l'attività*. È quanto analizza in profondità Tim Ingold in un bel saggio contenuto nel già menzionato volume *Hunting and gathering as ways of perceiving the environment*. Lo stesso autore ha approfondito il tema in altri suoi lavori molto noti, come il saggio *Culture and the perception of the environment* [contenuto nel volume curato da E. Croll e D. Parkin (1992)], e il suo importantissimo libro *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwell-*

ling and skill (2000). Altre intense discussioni tra gli antropologi sull'argomento, centrale per il tema qui affrontato, sono contenute nel già citato volume curato da Adam Kuper (1992), nel quale spicca il saggio di Philippe Descola, *Societies of nature and the nature of society*, e anche nel libro curato da Philippe Descola e Gisli Palsson, *Nature and society. Anthropological perspectives* (1996).

Passiamo adesso ad esaminare qualche caso etnografico e soffermiamoci a riflettere sul modo di vedere la natura da parte degli indigeni. Cominceremo dal mondo amazzonico, dominato dalla grande foresta e da un'impressionante varietà di animali e piante. Il mondo umano e quello "naturale" (piante, animali, terreni coltivati, acque dei fiumi) sono considerati dalle popolazioni indigene che abitano la foresta in virtù dei loro rapporti tendenzialmente paritari di interdipendenza, secondo quella visione "olistica" e in qualche modo "sistemica" alla quale abbiamo accennato. Si è accertata un'assenza di concezioni riguardanti il "dominio dell'uomo sulla natura" e l'idea di una "dualità" oppositiva tra la società umana e il mondo degli elementi naturali. La "dipendenza" delle società umane dalla rete dei soggetti naturali appare in una quantità di miti e rituali, oltre che nelle pratiche quotidiane (rotazione nei territori di caccia per non esaurire la selvaggina, rotazione dei campi coltivati e ritorno periodico – dopo molti anni – nelle aree prima disboscate per la coltivazione e poi rigenerate). Il tutto si accompagna ad una conoscenza molto accurata e meticolosa delle diverse specie vegetali e animali e delle loro interazioni. Il mondo "naturale" è attivato, controllato, gestito e messo generosamente, ma al tempo stesso severamente, a disposizione degli uomini accorti e prudenti, da esseri non-umani (spiriti) legati stabilmente a certe parti dell'ecosistema. Per esempio, gli Achuar (indigeni amazzonici dell'Ecuador e del Perù, presso i quali ho svolto ricerche di campo negli anni Settanta-Ottanta del secolo passato) hanno per lunghi secoli classificato l'insieme dei mondi della natura in questi termini: a) la foresta, regno degli spiriti pericolosi *imianch*, che ne controllano tutti gli aspetti dinamici e gli esseri viventi che vi sono installati; b) i fiumi, regno degli spiriti *tsunki*, che controllano le acque e i pesci che le

abitano, essendo anche legati alle forze della riproduzione sessuale umana; c) le piantagioni, luogo dell'attività produttiva delle donne, dominate dagli spiriti *nunki*, specialisti della riproduzione delle piante e dei saperi femminili; d) infine, a un livello diverso, il regno della memoria e del passato (collocato in vicinanza delle cascate), dominato dagli spiriti *arutam*, legati agli antenati, che possono essere incontrati in sogno, nel corso di "visioni" provocate da bevande psicotrope, e possono pronosticare, o provocare, un futuro di abbondanza per i loro discendenti.

Come si vede, per gli Achuar il mondo naturale è completamente integrato in diversi aspetti della vita umana, non solo fisica ma anche sociale e culturale, e i "mondi naturali" individuati hanno una loro forza obbligatoria nei confronti degli uomini, che percepiscono ed applicano, in senso normativo, i principi, le regole e i limiti imposti da queste presenze non umane. Infine, gli animali e le piante sono concepiti come "popoli" aventi i loro costumi, le proprie regole coerenti e coordinate nelle quali appare a volte l'idea dello "scambio paritario", anche differito. Tutto ciò è evidente nei rituali che seguono a ogni appropriazione di parti del mondo naturale vivente (animali, pesci, piante), che hanno un carattere "riequilibrativo", cioè sottolineano l'obbligo di "restituire" ciò che si è preso ad altri. C'è da aggiungere che gli animali e le piante sono indissolubilmente "parti" della società umana, sono collocati stabilmente all'interno delle concezioni, dei pensieri, dei desideri, delle aspettative e delle regole. Per esempio, gli uccelli forniscono uno straordinario campo nel quale si creano simbolizzazioni quotidiane. Il rapporto con gli animali, nella caccia, è caratterizzato da un'attività di "seduzione" che, attraverso l'introduzione di canti magici, dovrebbe indurre gli animali a farsi catturare dagli uomini. Gli animali cacciati sono metaforicamente definiti "cognati", nell'ambito dunque delle relazioni di affinità (mentre invece, nel campo dell'orticoltura, le donne definiscono le piante "sorelle", rimandando dunque all'ambito della consanguineità). Simili ed analoghi agli uomini, tutti gli esseri viventi si distinguono però per non avere una caratteristica che secondo gli Achuar è esclusivamente "umana": la

capacità di parola, di tenere discorsi, di usare continuamente una lingua ricca e fondamento ineliminabile della socialità umana. Nonostante questo principio di “differenza” tra gli uomini e gli altri esseri viventi, dobbiamo comunque concludere che per gli Achuar, come per molti altri popoli delle foreste e delle savane dell’America Latina, non esiste, né può esistere, una “natura” separata dall’uomo e retta da principi propri. Tra l’altro, essi non hanno una parola e un concetto che possano esprimere ciò che in Occidente si fa rientrare nella parola-idea di “natura”.

Philippe Descola ha dedicato al tema qui brevemente sintetizzato un importante libro che è ormai divenuto un “classico” dell’argomento, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l’écologie des Achuar* (1986). Il volume, consacrato al tema della “socializzazione della natura” – attraverso lo studio molto approfondito di un caso etnografico – è un esercizio di equilibrio «tra due concezioni del mondo che normalmente vengono presentate come mutualmente esclusive: quella che considera la natura come un “doppio” animato della società, e quella che la concepisce come l’insieme dei fenomeni che si verificano al di fuori dell’azione umana» (1986, p. 10; traduzione mia). L’autore conclude che esiste tra gli achuar una “socializzazione simbolica della natura”, estensiva rispetto alle concrete – e limitate – attività tecnologiche operative degli uomini; e usa l’espressione di “natura domestica” per sottolineare che «la parte della materialità che non è stata direttamente generata dall’uomo e che noi definiamo ordinariamente come “natura”, può bene essere rappresentata in certe società come un elemento costitutivo della ‘cultura’, cioè del mondo costruito dall’uomo» (ivi, p. 401; traduzione mia). Lo stesso Descola nei due importanti saggi sopra citati, del 1992 e del 1996, ha proposto l’identificazione di almeno tre diversi “orientamenti filosofico-pratici” nei rapporti tra gli uomini e il mondo degli altri esseri viventi che esistono tra le società umane, e in particolare in Amazzonia. Il primo è quello, comune tra i gruppi aénst (un tempo conosciuti come jívaro), shuar e achuar dell’Ecuador e del Perù, della *predazione*, secondo il quale la fondamentale circolazione dell’energia vitale avviene tra gli uomini, in continuo conflitto, e la caccia – caratterizzata da

canzoni magiche – tende a minimizzare le forme di compensazione simbolica offerte alla selvaggina; le relazioni tra uomini e animali sono in realtà ineguali. Il secondo orientamento, molto diverso, è quello diffuso tra i tukano dell'Amazzonia colombiana ed esemplificato dagli studi sui desana, secondo i quali il cosmo è caratterizzato dalla continua circolazione di energia tra il mondo sociale e quello “naturale”, sulla base di un'idea di mutua dipendenza e di *reciprocità*, che si manifesta attraverso lunghe e continue negoziazioni tra tutti gli esseri viventi. Un terzo orientamento, diffuso tra i popoli allevatori dell'Asia, è quello della *protezione*, che si fonda su un diretto e permanente contatto con le specie protette e quindi sulla “dipendenza” dei non-umani dagli umani, che si realizza attraverso il lungo e complicato processo della “domesticazione”. Un ulteriore orientamento, sempre secondo Descola, è quello dei popoli di lingua Arawak dei contrafforti amazzonici delle Ande peruviane, che sono stati per secoli in contatto conflittuale con i gruppi delle alte terre. Il loro orientamento è caratterizzato da un *dualismo ontologico* e gerarchico, ovvero dall'opposizione irriducibile tra gli uomini, gli animali, le piante delle terre basse e quelli delle terre alte; tra i due mondi, dunque, ci possono solo essere relazioni contrastive e pochissime forme di scambio o di reciprocità. Come si vede, le relazioni tra gli esseri umani e il mondo naturale circostante risultano concepite e praticate in modi abbastanza diversi tra i vari popoli di un'area come quella amazzonica.

Altri saggi etnografici sulle strette e intense relazioni materiali-spirituali tra popolazioni indigene e mondo delle piante e degli animali, in una visione “monistica” nella quale l'uomo è “incastrato” in un mondo non-umano nel quale s'industria di costruire equilibri, scambi, corrispondenze e proiezioni reciproche, si trovano nel menzionato volume a cura di Ellen e Fukui (1996). Basterà citare, a titolo di esempio, il saggio di Mitsuo Ichikawa, *The co-existence of man and nature in the African rain forest*, o quello di Tomoya Akimichi, *Image and reality at sea: fish and cognitive mapping in Carolinean navigational knowledge*. Risulta evidente che quello della “conoscenza locale” approfondita del mondo che circonda l'uomo è il problema cru-

ciale, sul quale si è accumulata ormai un'estesa letteratura specifica. Come abbiamo visto prima, la "conoscenza attraverso l'azione" e il rapporto tra linguaggio e simbolizzazione sono temi di assoluta importanza. Mi piace ricordare in proposito un bel libro nato da un convegno tenutosi a Venezia nel 1997 e dedicato ai saperi naturalistici, che ha raccolto i maggiori specialisti sul tema del rapporto tra conoscenza umana, mondi naturali e tecnologie d'uso. Il convegno era organizzato dall'Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti, e dal Centro Interuniversitario di Studi sulla Trasmissione del Sapere dell'Università Ca' Foscari di Venezia. Il volume con gli atti del convegno, intitolato *Nature knowledge. Ethnoscience, Cognition, and Utility*, fu pubblicato a cura di Glauco Sanga e Gherardo Ortalli nel 2004, e raccoglie saggi e interventi, tra gli altri, di Brent Berlin, Roy Ellen, Jane Hill, Jack Goody, Francis Zimmermann, Tim Ingold e D. Michael Warren.

Vale la pena di concludere facendo un pur breve riferimento a una nuova impostazione del problema dei rapporti tra uomini e mondo animale che si è diffusa enormemente e si è imposta nelle discussioni internazionali dell'ultimo decennio. Si tratta dell'orientamento interpretativo che prende le mosse da alcuni studi etnografici amazzonici e latinoamericani ed ha poi tentato di raggiungere un livello teorico generale, basato su un confronto radicale e oppositivo tra le cosmologie e le concezioni della natura delle popolazioni indigene e quelle dell'Occidente moderno. Il movimento a cui faccio riferimento si è autodefinito "Prospettivismo" e deve la sua articolazione più intensa e dettagliata all'antropologo brasiliano Eduardo Viveiros de Castro, che l'ha tratto da un'osservazione etnografica di Kaj Arhem ("Ecosofia Macuna", pubblicato in un volume del 1990) e da varie ricerche etnografiche di Tania Stolze Lima del 2005. Il nucleo essenziale di questo orientamento sta nell'osservazione del fatto che secondo molti popoli indigeni latinoamericani «gli animali ci guardano, ci osservano e ci giudicano, come noi facciamo di loro», da una "prospettiva" propria; inoltre pensano, si organizzano, e vivono come noi, in gruppi compatti, con le loro azioni collettive, le loro feste, le loro danze. Que-

sta “analogia” tra mondo umano e mondo animale contribuisce a disegnare una cosmologia e una “ontologia” unitaria e comune; un “monismo” che si oppone al “dualismo” tipico delle filosofie e del pensiero diffuso occidentale. Gli animali, dunque, sono “persone” che agiscono, pensano, prevedono e desiderano come gli uomini, nel contesto di una pluralità di esseri diversi, ma dai tratti comuni, come sono le piante, i pesci, le cascate d’acqua. Quella che noi definiamo “natura”, quindi, non è altro – come s’è già visto varie volte in questo intervento – che il “tutto” unico del mondo nel suo complesso; basterà ricordare il primo dei saggi di E. Viveiros de Castro dedicati a questo argomento: *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio* (1996). Ma il tema ha coinvolto molti ricercatori empirici e teorici dell’antropologia, producendo ottimi lavori empirico-teorici come la monografia di Eduardo Khon, *How forests think. Toward an anthropology beyond the human* (2013), e il lavoro teorico-comparativo di M. Holbraad e M. A. Pedersen, *The ontological turn: an anthropological exposition* (2017). In Italia, un recente libro di qualità è quello di Alessandro Mancuso, *Altre persone. Antropologia, visioni del mondo e ontologie indigene* (2018). I meriti indiscutibili di questo gruppo di studiosi sono innanzitutto quello di aver promosso ricerche accurate sui rapporti intensi di reciprocità (a livello materiale e a livello delle “costruzioni culturali”) tra uomini, animali, piante e oggetti fisici, inoltre quello di aver sottolineato l’importanza delle analisi del “pensiero indigeno” sulla natura, sul cosmo e sull’insieme degli “esseri”. Tuttavia, va messo in evidenza che le basi etnografiche dei lavori di Viveiros de Castro sono il più delle volte abbastanza esili e approssimative, e prevalgono le eleucubrazioni teorico-filosofiche associate ad alcuni filosofi post-moderni francesi (Deleuze, Guattari, Latour). Inoltre, in questi saggi è ripetutamente ribadita un’avversione costante alle idee dell’Occidente, che dovrebbe condurre a una “decolonizzazione del pensiero”. L’antropologia del passato e del presente è spesso descritta come “intellettualmente coloniale” e ci si augura una “svolta radicale” sulla base della “potente influenza correttiva” del pensiero indigeno. Un contributo originale a questo dibattito è con-

tenuto nel saggio di S. Vermeulen, *Materiality and the ontological turn in the Anthropocene: Establishing a dialogue between Law, Anthropology and Eco-Philosophy* (2017). L'autrice utilizza come stimoli efficaci nella sua ricerca le idee della "ontologia indigena", che accetta con grande approvazione, e in particolare richiama il fatto che «Strathern, Latour and Wagner, clearly left their mark in Viveiros de Castro's work who advocated for a special kind of perspectivist cosmology of predation, cannibalism and reincarnation as a way to critique the distinction between nature and culture. This type of cosmology is typical for Lowland Amazonia and inverts the Western or modern model of nature and culture: nature becomes the variable and culture is constant» (Vermeulen, 2017, p. 12-13). L'autrice sembra dunque accettare questa generalizzazione molto discutibile di Viveiros de Castro (che forse si può considerare applicabile solo ad alcuni gruppi di lingua Tupi del Brasile orientale), anche se in nota accenna alle critiche di Descola, che a proposito della "cosmologia della predazione" ha notato l'esistenza di contrasti tra differenti gruppi amazzonici. Ma delle altre, numerose, critiche ricevute dall'antropologo brasiliano, Vermeulen non fa menzione. Sostiene, invece, con buone ragioni che «perspectivism offers law another view on personhood which is no longer an "absolute, diacritical property" of some (elitist and chosen) species, but to occupy a point of view or to have personhood depends on the context and is a question of degree» (ivi, p. 13). Allo stesso modo Vermeulen trova che il lavoro di Descola (2014b), smantellando il pensiero binario nella sua complessità, a partire da quello che oppone natura e cultura (ma anche universale e particolare, oggettivo e soggettivo, fisico e sociale, corpo e mente, umano e animale, ecc.), «can help law to think beyond the impermeable boundary and distinction that has been created between nature and culture» (ivi, p.15), dato che «all these binaries play an important role in law creating boundaries and for excluding some humans and non-humans from law» (ivi, p. 15). Va riconosciuto che l'autrice è riuscita a mettere in connessione, attraverso gli scritti di Michel Serres, questo orientamento sui rapporti tra i diversi esseri del mon-

do con il movimento ecologico internazionale e con le recenti riforme del diritto internazionale dell'ambiente. Ha anche citato le nuove Costituzioni di Ecuador e Bolivia come esempi cardinali del fatto che oggi si comincia a riconoscere che la vita non-umana può essere soggetto giuridico. Quindi, il contributo della Vermeyleen è nel complesso molto ricco e convincente, al di là dei riferimenti alle proposte dell'antropologo brasiliano. E riesce a proporre i termini di un dialogo proficuo tra Diritto, Antropologia ed Eco-Filosofia. L'obiettivo del saggio è quindi quello di cercare di dimostrare che la teoria e le pratiche giuridiche dovrebbero essere basate su una comprensione del cosmo, della Terra e di tutti gli esseri viventi in se stessi, e non soltanto come aspetti delle rappresentazioni degli uomini attraverso il loro linguaggio intorno al mondo. Ciò consentirebbe al diritto di "ritornare al mondo materiale".

Il tema meriterebbe naturalmente un approfondimento che dobbiamo rinviare ad altra sede. Rimane chiara, comunque, la convinzione che l'argomento dei "diritti della natura", così come appare – tra l'altro – nelle nuove Costituzioni di Ecuador e Bolivia alle quali s'è fatto riferimento, trova un suo sostegno solido e coerente nelle concezioni e nelle pratiche di un gran numero di società indigene del continente latinoamericano. Ed è senz'altro da sottolineare che siamo di fronte a un caso molto raro, nel quale idee, concezioni e visioni del mondo di alcune società contemporanee della post-modernità, e di movimenti sociali e culturali dell'oggi, finiscono per realizzare una singolare convergenza con concezioni e modi di vedere la totalità del mondo vivente delle popolazioni indigene delle zone marginali del Pianeta, che sono riuscite a comunicare all'intero mondo i loro punti di vista.

L'ambiente nella prospettiva giuridica

Fabrizio Fracchia

1. Il problema della definizione giuridica dell'ambiente

L'ambiente è stato oggetto di numerosi tentativi definitivi, anche nel contesto giuridico. Prima di analizzare criticamente e assai sinteticamente alcune tra le principali tesi fiorite in argomento, e prima di offrire una personale chiave ricostruttiva, è importante chiarire il senso e l'utilità della ricerca.

Intanto giova distinguere tra qualificazione giuridica e definizione. Il primo aspetto concerne il tipo di semantica elaborata dal diritto nei confronti dell'ambiente; il secondo ha a che fare con l'identificazione di ciò che il diritto considera come ambiente. I due aspetti sono ovviamente connessi, posto che il diritto protegge l'ambiente anche in ragione del fatto che esso esibisce alcune caratteristiche. Sembra però opportuno fare una distinzione: quanto alla definizione, sembra convincente la tesi¹ che, alla luce dell'analisi di alcune fonti giuridiche, quali quella sulle valutazioni ambientali e sul danno ambientale, configura l'ambiente come un sistema complesso che produce servizi ecosistemici; per altro verso, l'ambiente è considerato alla stregua di *commons* con valore di lascito per le generazioni future.

Ciò chiarito, va aggiunto (sotto il profilo della qualificazione giuridica) che numerose e rilevanti sono le conseguenze (anche applicative) che discendono dalla individuazione della fisionomia giuridica essenziale della nozione di ambiente.

In primo luogo, alla luce dell'art. 117 Cost., che affida in esclusiva la materia della "tutela dell'ambiente e dell'ecosistema" alla potestà legislativa dello Stato, si avverte l'esigenza di operare una esatta delimitazione dell'oggetto, anche al fine di tracciare, al contrario, lo

spazio spettante alla potestà legislativa regionale. Analogo ordine di considerazioni può essere svolto in relazione non già alla potestà legislativa, ma alla problematica delle funzioni amministrative ambientali, con particolare riferimento alla precisa definizione dei compiti spettanti ai vari livelli politico-amministrativi cui sono conferite.

Accanto a questa rilevanza – per così dire – “orizzontale” del problema, in quanto attinente alla delimitazione di ambiti di competenza, va individuata anche un’importanza “verticale” dello stesso e, cioè, relativa alla profondità e al tipo di tutela, la quale dipende dalla natura della situazione giuridica riferibile alla persona (nel nostro ordinamento, principalmente diritto o interesse legittimo). In ogni caso, a seconda della qualificazione dell’ambiente, appunto, come diritto o interesse legittimo, cambia in modo assai incisivo lo schema di tutela dell’individuo, mutano le tecniche di protezione, cambia l’area della giurisdizione, si modula la legittimazione ad agire e così via.

L’ambiente, infine, è oggetto di una disciplina giuridica la cui considerazione induce a interrogarsi circa la sussistenza di un insieme di principi e di regole ad essa peculiari; la perimetrazione di questa disciplina non può evidentemente prescindere dalla definizione del suo oggetto. Strettamente connesso ai profili testé evidenziati vi è infine il motivo dell’autonomia teorica della scienza che della disciplina ambientale si occupa, ancora una volta dipendente dalla individuazione della nozione di tutela dell’ambiente e dell’ecosistema.

2. Cenni al dibattito teorico e alla elaborazione giurisprudenziale sulla nozione di ambiente

Un essenziale punto di partenza, da cui non può prescindere chi intenda offrire una definizione giuridica di ambiente, è costituito dall’analisi condotta da M.S. Giannini².

L’adesione a questa tesi porterebbe a troncarsi sul nascere qualsiasi tentativo di offrire una definizione unitaria di ambiente. Essa,

infatti, nega che possa configurarsi una concezione unitaria, ritenendo preferibile fare riferimento ad un insieme di istituti giuridici. Più precisamente, l'autore identifica tre significati di ambiente: «1) l'ambiente a cui fanno riferimento la normativa e il movimento di idee relativi al paesaggio; 2) l'ambiente a cui fanno riferimento la normativa e il movimento di idee relativi alla difesa del suolo, dell'aria, dell'acqua; 3) l'ambiente a cui si fa riferimento negli studi dell'urbanistica». In relazione a ciascuno di questi ambiti, l'autore descrive puntualmente le finalità prevalenti avute di mira dal legislatore e i profili di rilievo giuridico, richiamando rispettivamente l'attività culturale, l'attività sanitaria e quella urbanistica.

Le ragioni di interesse della tesi sono evidenti. Intanto, come anticipato, essa finisce per negare la possibilità di identificare una materia a sé stante corrispondente all'ambiente. In secondo luogo, è significativo il periodo storico, gli anni Settanta del Novecento, in cui la tesi – una delle prime affiorate in dottrina – è stata elaborata; anche i giuristi mostravano di comprendere l'esigenza di fornire una risposta sistematica ai problemi ambientali, che emergevano con forza in quegli anni e che il giudice per primo si incaricava di affrontare. In terzo luogo, l'autorevolezza di Giannini e l'indubbio interesse della sua ricostruzione hanno condizionato tutti gli sviluppi successivi della scienza giuridica. In quarto luogo, va notato che l'autore, facendo riferimento a paesaggio, urbanistica e salute (ché a tale ultimo valore si collega la disciplina sugli inquinamenti di cui al secondo “corno” del tridente gianniniano), in fondo tentava anche di trovare un triplice aggancio costituzionale (artt. 9, 32 e 117, norma, quest'ultima, in cui si parlava di urbanistica, mentre oggi, dopo la riforma del 2001, la Costituzione disciplina il governo del territorio) per una materia, quella ambientale appunto, che non affiorava espressamente nel tessuto normativo della Costituzione. Il rilievo è di interesse, perché, invece, l'art. 117 Cost. menziona oggi questa materia.

In quinto luogo la tesi, anche se in modo implicito, intreccia il profilo della estensione dell'ambito materiale (negandone unitarietà) e delle competenze a gestire l'interesse ambientale (spet-

tanti a chi si occupa di paesaggio e urbanistica), oltre che l'aspetto della tutela, quanto meno nel senso che l'art. 32 Cost. poteva essere una norma in grado di giustificare la qualificazione dell'ambiente in termini di diritto soggettivo.

Infine, sempre con riferimento al secondo "corno", quello della difesa del suolo, dell'aria e dell'acqua, Giannini esponeva l'idea – molto felice, incisiva e carica di valenze anche etiche – della natura aggredita che reagisce aggredendo l'uomo. A questo si riduce, dunque, l'inquinamento che attenta alla salute dell'uomo; lo spunto è di estremo interesse, perché introduce una dimensione di responsabilità dell'uomo, anche se a nessuno sfugge che il soggetto aggredito potrebbe essere diverso da quello aggressore e che vi sono ipotesi in cui la natura aggredisce un'umanità innocente.

L'evoluzione successiva, come anticipato, è stata condizionata in modo significativo da questa elaborazione.

Altri autori hanno incentrato la propria analisi attorno ad uno dei tre "corni" della tripartizione gianniniana, talora determinando in realtà l'accorpamento di due di essi.

Questa ipotesi è stata percorsa in profondità dalla tesi – invero assai più ricca di implicazioni e di significati – di Predieri³. In questo caso, il baricentro della ricostruzione è costituito dal "paesaggio" di cui all'art. 9, Cost. È però evidente che, al fine di giustificare l'impiego di questa nozione onde accogliere e dar rilievo giuridico alle problematiche ambientali, l'autore doveva rivisitarne la definizione e ripensarne i caratteri. Infatti, rifiutando la teoria della "pietrificazione", Predieri estese il contenuto del "paesaggio" ben oltre il nucleo essenziale della conservazione delle bellezze naturali, in forza del richiamo ai concetti di "forma del paese" e di "forma" ed "immagine dell'ambiente", creata dall'azione della comunità umana che vi è insediata. La tutela del paesaggio – plasmato dall'azione della comunità, appunto diventando così forma dell'ambiente – deve tenere in debita considerazione tutti gli interventi dell'uomo sul territorio, assorbendo il profilo della "valenza culturale che si attribuisce al rapporto uomo-ambiente". Questa tesi ha l'indub-

bio merito di porre in luce una delle componenti essenziali delle problematiche ambientali, che non possono non condizionare qualsivoglia tentativo di offrire una definizione giuridica di ambiente: il rapporto tra uomo e natura, che implica di studiare in particolare il condizionamento reciproco (anche culturale) tra i due poli, abbandonando le visioni che guardano alla natura come entità separata dall'uomo e utilizzando invece una prospettiva dialogica.

La tesi, ancora una volta, poteva essere assai utile per risolvere il problema dell'identificazione del soggetto competente a tutelare l'ambiente (l'art. 9, Cost. fa riferimento alla Repubblica). Meno evidente risultava il profilo della tutela, che invece doveva apparire, quasi fatalmente, come centrale nell'elaborazione della giurisprudenza, chiamata per prima a risolvere problemi concreti di salvaguardia a fronte delle problematiche ambientali.

Ne è scaturita un'importante spinta verso la costruzione di una nozione unitaria di ambiente – peraltro sostenuta con dovizia di argomentazioni anche in dottrina – prodotta dall'elaborazione giurisprudenziale. È sufficiente al riguardo richiamare le sentenze n. 210/1987 e n. 641/1987 della Corte costituzionale, ove si teorizza (in particolare nella pronuncia n. 641, cit.) l'esistenza di un «bene immateriale unitario, anche se formato da varie componenti». Ancor più rilevante, ai nostri fini, appare lo sforzo ricostruttivo operato dalla Suprema Corte per configurare un “diritto all'ambiente salubre” (sez. un., 6 ottobre 1979, n. 5172, e 9 marzo 1979, n. 1463), diritto soggettivo fondato sull'art. 32 Cost. e azionabile dinanzi al giudice ordinario, costituente la proiezione di una tutela della salute che trascende gli angusti limiti della protezione dell'incolumità fisica per abbracciare anche la dimensione della vita associata dell'uomo nei luoghi di aggregazione.

La qualificazione dell'ambiente come un diritto soggettivo aprì la via alla tecnica di tutela propria di quella situazione giuridica, cui l'ordinamento assicura una protezione piena.

Quest'orientamento era in qualche misura necessario. La giurisprudenza, a fronte delle nuove problematiche ambientali (quel-

le stesse che, nel medesimo periodo storico, la dottrina, come visto, cercava di affrontare sotto il profilo sistematico) e delle relative istanze di tutela che meritoriamente tentava di soddisfare in modo adeguato, non poteva non guardare alle situazioni giuridiche meritevoli di protezione catalogate dall'ordinamento: il diritto alla salute, declinato come diritto all'ambiente salubre, offriva un appoggio quasi naturale e molto solido, soprattutto per il giudice ordinario.

Tuttavia, contemporaneamente, anche il giudice amministrativo cominciava a trattare le problematiche ambientali, come al solito "filtrate" attraverso la mediazione di scelte amministrative della cui legittimità quel giudice doveva occuparsi. In quel contesto, il problema essenziale diventava quello della legittimazione ad agire, nel senso che si trattava di verificare chi potesse contestare scelte amministrative in grado di pregiudicare l'ambiente nell'ambito di un processo costruito – ma analoga osservazione può farsi per il processo civile, dove la questione veniva però risolta riconoscendo diritti ai soggetti che pretendevano di vivere in un ambiente salubre – come strumento di tutela di situazioni individuali. Questo assetto del processo rischiava di portare al paradosso che gli interessi pertinenti a tutti (diffusi) non trovassero alcuna protezione perché impossibilitati a entrare nelle aule di giustizia, e ciò basterebbe a giudicare in modo positivo lo sforzo condotto dalla giurisprudenza.

In sostanza si assisteva a un doppio scarto, caratterizzato dall'esigenza di rivisitare istituti consolidati, estendendone i confini tradizionali (come, in fondo, aveva fatto, su di un piano del tutto diverso, Predieri): il giudice ordinario spingeva per un allargamento dei confini del diritto alla salute, mentre il giudice amministrativo operava un ampliamento della legittimazione ad agire, tradizionalmente basata sull'esistenza di un interesse legittimo personale e differenziato.

3. Considerazioni critiche in ordine alla negazione della sussistenza di una concezione autonoma dell'ambiente

La tesi che nega la possibilità di qualificare in modo unitario l'ambiente non sembra sostenibile. Intanto, all'epoca in cui essa è stata proposta, mancava un ministero (e dunque la predisposizione di un centro di imputazione organizzativo degli interessi ambientali), non si era ancora verificata la crescita esponenziale della disciplina e faceva difetto un codice specifico; questi fenomeni sono indici significativi dell'acquisita autonomia dell'interesse e della materia, il che spinge verso l'individuazione di una corrispondente concezione giuridica unitaria.

Per altro verso, come già accennato, l'art. 117, 2° comma, lett. s), Cost. affida oggi alla potestà esclusiva dello Stato la «tutela dell'ambiente, dell'ecosistema e dei beni culturali». Tra le altre, sono invece materie di “legislazione concorrente” quelle relative a: “tutela della salute”, “governo del territorio”, “porti e aeroporti civili”, “grandi reti di trasporto e di navigazione”, “produzione, trasporto e distribuzione nazionale dell'energia”, “valorizzazione dei beni culturali e ambientali e promozione e organizzazione di attività culturali”.

L'espresso riferimento alla materia dell'ambiente rende arduo il tentativo di negarne l'autonomia concettuale e giuridica e di affermare che si tratterebbe di una mera sintesi verbale, da cui deriverebbe la sufficienza – o la necessità – del riferimento ad altri gruppi di istituti e di nozioni (salute, territorio, paesaggio), la cui disciplina, oltre tutto, spetta a una fonte diversa da quella statale esclusiva: rispetto a tali materie, oggi l'ambiente risulta infatti distinto.

Ciò non significa negare l'estrema difficoltà di delimitare i vari ambiti. Un caso paradigmatico è costituito dalle discipline sull'inquinamento elettromagnetico (l. 36/2001) e sull'inquinamento acustico (l. 447/1995), le quali considerano spesso unitariamente i profili della tutela dell'ambiente e della tutela della salute (si pensi ai valori limite, il cui superamento segnala appunto un pericolo an-

che e soprattutto per la salute umana). L'attribuzione dei due ambiti al potere normativo di soggetti diversi, dunque, rende particolarmente urgente l'esigenza di definirne i rispettivi confini, al fine di sciogliere i delicatissimi problemi interpretativi che si profilano all'orizzonte, non ultimo quello del residuo spazio spettante alla legislazione regionale in tema ambientale, negli anni passati quantitativamente imponente.

In ogni caso, a fronte di una precisa indicazione positiva, prima di ammettere che il legislatore costituente abbia impiegato una mera formula di stile, priva di concrete conseguenze giuridiche, sembra interessante ipotizzare differenti impostazioni ricostruttive, in grado di offrire all'interprete un criterio per operare una plausibile distinzione di campi in ragione della definizione unitaria di ambiente.

Non si può poi tacere sul fatto che l'approccio più produttivo per trattare dei problemi ambientali è quello sistemico (non a caso si parla di "ecosistema"), che guarda non alle sue singole componenti, ma alle interrelazioni tra le stesse⁴: esso appare radicalmente in contrasto con le tesi "divisioniste".

4. L'insufficienza del riferimento al diritto soggettivo all'ambiente

Una definizione unitaria è invece quella che fa dell'ambiente salubre il contenuto di un diritto, ma volgendo a questa tesi emergono altre difficoltà.

Pregiudizialmente va ricordato che, se inteso in senso tecnico, il diritto all'ambiente salubre implica una pretesa assoluta – fondata tra l'altro sull'art. 32 della Costituzione, che vale a rafforzare la dignità della presunta posizione di vantaggio ascrivibile alle persone – a vivere in un ambiente avente talune caratteristiche, appunto di salubrità, favorevoli al titolare del diritto, che ne può attivare la tutela anche in sede giurisdizionale. In particolare, secondo alcune decisioni del giudice ordinario, il titolare del diritto vince sempre e comunque, irrigidendo la trama normativa e bloccando qualsiasi iniziativa di sviluppo.

Contro questa opinione è comunque possibile avanzare ulteriori argomenti critici:

- la “sindrome dello *tsunami*”: a fronte della natura che ci aggredisce, non possiamo accampare alcun diritto o pretesa, ma restiamo soggetti alla forza della natura e alla casualità del suo operare; l'uomo, cioè, è spesso aggredito dalla natura e dai suoi elementi, e questa posizione mal si presta a essere rappresentata ricorrendo all'idea di un titolare di diritti. Le pretese dei soggetti risultano del tutto velleitarie se indirizzate verso un elemento, la natura, che ovviamente sfugge alle regole e alle logiche del diritto (le regole della natura sono leggi “da cui l'uomo dipende”); il rilievo conferma l'importanza dell'intuizione gianniniana che, appunto, ben coglieva uno dei caratteri del rapporto tra uomo e ambiente, individuando nel primo l'elemento “aggredito” dall'ambiente;
- la “sindrome della pagina bianca”: se il diritto soggettivo fosse la situazione giuridica “dominante”, tutelata dall'ordinamento in relazione all'ambiente, le norme che si occupano di siffatto settore dovrebbero, in qualche luogo, far “emergere” la relativa tutela; è viceversa impossibile trovare un siffatto diritto come riflesso delle norme ambientali e, quando l'ordinamento – o la giurisprudenza che al medesimo ordinamento conferisce linfa e vitalità – ci offre l'esempio di diritto soggettivo (si pensi al caso dell'inquinamento elettromagnetico), il suo oggetto effettivo è non già l'ambiente, bensì la salute;
- il “paradosso del coccodrillo”: se la finalità della disciplina ambientale (riflesso dei caratteri della situazione giuridica riferibile all'uomo) fosse la tutela di un ambiente salubre per l'uomo, coccodrilli, serpi, ragni e tutto ciò che costituisce un pericolo per la salute dell'uomo dovrebbero essere espunti dal raggio di azione di quella disciplina: così invece non è, e d'altro canto ripugnerebbe anche alla nostra coscienza (e prudenza) non proteggere queste specie. In generale, la tutela dell'ambiente (inteso nel senso di equilibrio ecologico) spesso non coincide con la protezione della sua salubrità riferita all'uomo, come, ad esem-

pio, non è escluso possa accadere nell'ipotesi di difesa delle zone umide;

- la “sindrome della coperta troppo corta”: non si dimentichi la qualificazione – operata dalla giurisprudenza amministrativa – della posizione di chi è titolare della pretesa a un ambiente non compromesso nei termini di interesse legittimo. Ciò dimostra in modo inequivocabile che la formula del diritto soggettivo non è in grado di dare rilevanza giuridica a tutti i fenomeni ambientali;
- il “paradosso del bastione inespugnabile indifferenziato”: il diritto all'ambiente salubre non è altro che la traduzione, sul piano giuridico, dell'antropocentrismo: l'uomo dominatore del mondo si trasforma nel titolare solitario di un diritto che vince sempre e comunque. Il settore ambientale, tuttavia, richiede equilibrio e flessibilità (basti pensare al concetto di ecosistema) e non rigidità e verticalità, senza contare che rimane incerta la soluzione quando il confronto sia non già tra ambiente salubre e altri interessi, ma tra due diverse concezioni di ambiente salubre. A fronte dei problemi ambientali non sembra davvero che si possa immaginare una posizione identica di tutti i soggetti, soprattutto se “sospinta” verso le vette del diritto soggettivo; per altro verso, la gestione di quei problemi dovrebbe avvenire in un contesto che consenta partecipazione e dialogo;
- il “problema dell'albero che cade nella foresta”: ci si può chiedere provocatoriamente se l'albero che cade nella foresta produce rumore, anche se non avvertito da orecchie umane. Questa domanda retorica, che evoca l'idealismo dogmatico, racchiude in sé i rischi e i limiti dell'antropocentrismo e pone in evidenza la tensione tra la sua traduzione giuridica (il diritto soggettivo) e le esigenze ambientali, interpretate da molta parte dell'etica in chiave “ecocentrica”. In sostanza, i fenomeni ambientali rischiano di apparire rilevanti soltanto se importanti per l'uomo, nel senso che i fattori non umani risultano consegnati al mutevole umore del titolare del diritto medesimo: la loro protezione dipende dal fatto che un soggetto titolare del diritto “liberamente” decida di azionare la propria pretesa;

- il “problema del sublime”: pur se l'argomentazione che sarà ora sviluppata non è giuridica, non ci si può non domandare se, a fronte del sublime kantiano (la maestosità della montagna, la profondità dell'abisso), davvero ci sentiamo padroni del mondo (questo, come anticipato, è il significato più profondo di un diritto che prevale sempre). Non emergono forse sensazioni diverse, di responsabilità e di rispetto per la natura e i suoi elementi? Le ricostruzioni giuridiche dovrebbero anche preoccuparsi di godere di una certa corrispondenza con il (buon) senso o con il sentire comune.

Non è ovviamente mancata la percezione di questi problemi né difettano i tentativi di risolverli. Ad esempio, restando fedeli al paradigma dei diritti (quasi un dogma da cui l'attuale generazione, figlia dell'era dei diritti, non intende mai svincolarsi), al fine di proteggere gli elementi non umani dell'ambiente, ci si spinge ad affermare che quegli elementi sarebbero, appunto, titolari di diritti (significative le esperienze in Sudamerica, ove viene riconosciuto, ad esempio, il diritto della *Pacha Mama* in Ecuador). Oppure, onde tutelare le generazioni future, si riconosce in capo alle stesse un diritto, ricercando poi chi possa attualmente attivarlo.

Emerge così l'“ipocrisia del diritto degli animali o delle generazioni future” giacché, prendendo il diritto sul serio (non già utilizzando l'espressione come un'enfatica sintesi verbale, ma facendo riferimento a una situazione protetta in modo pieno dall'ordinamento e che può essere tutelata ricorrendo a un giudice), il problema della centralità dell'uomo si ripropone immediatamente allorché si faccia questione dell'attivazione del diritto. Il riconoscimento di posizioni di vantaggio a favore di “entità” diverse dall'uomo, cioè, rischia di risultare un'operazione (nella migliore delle ipotesi) formale, considerando che, al momento dell'esercizio del “diritto”, riemerge l'esigenza di individuare una persona che possa esercitarlo.

D'altro canto, il diritto è una costruzione culturale dell'uomo, sicché l'uomo ne è il protagonista. Il punto è che animali e natu-

ra esibiscono al più esigenze e bisogni, ma ad essi non sono riferibili diritti in senso proprio, o regole giuridiche di comportamento. È sufficiente ricordare – e il dato emerge con nitore addirittura a livello costituzionale – che il nostro ordinamento è ispirato al principio personalista, che appunto posiziona l'uomo, i suoi valori e le sue esigenze al centro del “sistema”.

Sulla base di tali elementi si ritiene impossibile tentare qualsivoglia ricostruzione (anche) della nozione di ambiente senza fare necessariamente riferimento all'uomo e alla sua collocazione centrale nell'ordinamento, sintetizzata nella già citata ispirazione personalista che anima la nostra Costituzione. L'antropocentrismo, con buona pace della retorica dei diritti della natura, è l'unica chiave di lettura ragionevolmente e seriamente utilizzabile nel settore giuridico, soprattutto con la finalità di proteggere davvero la natura.

Il problema è piuttosto costituito dal fatto che l'antropocentrismo (del diritto oggettivo) coniugato al diritto soggettivo (come situazione giuridica) è assolutamente insoddisfacente: rischia di essere un meccanismo un po' ipocrita, irrigidisce la trama giuridica (il titolare del diritto vince sempre contro chiunque altro) e appare svuotato di capacità di aggredire i problemi reali o uno strumento troppo forte in mano a pochi eletti. Su di un piano più generale, poi, riflette l'idea di un uomo-dominatore che accampa la pretesa di sfruttare la natura e finisce con il de-quotare tutto ciò che non è strumentale al benessere del titolare.

5. Uno scarto metodologico e una proposta differente

A questo punto della trattazione, dopo aver evidenziato alcuni profili di insoddisfazione nei confronti delle varie ipotesi ricostruttive fiorite in dottrina, è giunto il momento di impegnarsi per offrire una soluzione diversa al problema della nozione giuridica di ambiente.

In questa prospettiva, pare opportuno operare una (apparente) digressione e uno scarto metodologico volti a delineare gli svi-

luppi registrabili in altri campi del sapere e della scienza – in particolare in ambito filosofico – in ordine alla percezione della questione ambientale.

Infatti, non è escluso che, superando i rigidi steccati che lo separano da altre discipline, il giurista possa trarre dalle altre scienze nuovi stimoli e argomenti. Per altro verso, sarebbe davvero un atteggiamento provinciale e di chiusura immaginare che egli possa affrontare i formidabili problemi dell'ambiente, anche definitori, chiudendosi nella torre d'avorio del diritto.

L'analisi ovviamente sarà limitata ad alcuni tratti generalissimi, onde evitare di superare i limiti del presente lavoro.

Il punto di avvio di questa riflessione può essere sintetizzato osservando come l'uomo stia rimeditando il proprio ruolo anche in relazione al rapporto che lo lega all'ambiente. La maturazione di questa svolta costituisce il momento di approdo di una vicenda complessa e affascinante, i cui passaggi fondamentali saranno ora ricordati, sottolineando che il punto focale dell'indagine è costituito dalla ricerca delle ragioni di quella svolta, onde verificare se da essa possano trarsi spunti utili anche per l'analisi giuridica. Un atteggiamento "antiecologico" (in senso lato), o comunque marcatamente antropocentrico, più risalente nel tempo, è indubbiamente rintracciabile nella storia del pensiero.

Le ragioni sono molteplici. Non è, ad esempio, del tutto priva di rilievo la concezione dell'uomo, che parte della cultura ha ritenuto di poter trarre dalla Bibbia, che lo vede raffigurato al centro di un universo posto al suo servizio. Secondo questa lettura della Bibbia (dove però non mancano indicazioni diverse: basti pensare all'episodio del Diluvio Universale e al ruolo giocato da Noè; o, per venire all'attualità, all'Enciclica *Laudato si'*, che propone una significativa e moderna attenzione ai problemi ambientali, la natura non risulterebbe attributaria di "diritti", ma viene considerata come sottomessa all'uomo-creatore-proiezione e immagine di Dio. Vanno poi menzionate l'acquisita consapevolezza dell'uomo moderno di poter manipolare la natura (basti citare la posizione di Bacone, secondo cui la conoscenza della natura comportereb-

be la sua sottoposizione al dominio dell'uomo) e il condizionamento che, sul rafforzamento dell'antropocentrismo, ha prodotto la prospettiva di un costante progresso del mondo indirizzato dalla scienza che guida alla conquista della natura.

La situazione, come si diceva, è oggi radicalmente mutata, dovendosi registrare un deciso riallineamento della tematica ambientale in una posizione centrale in seno all'etica⁵.

Le preoccupazioni, molto nette a partire dagli anni Sessanta, aventi ad oggetto il futuro della Terra, alimentate dalla percezione dei rischi implicati da uno sviluppo tecnologico difficilmente controllabile, hanno ad esempio concorso a determinare un rinnovato interesse per il tema.

Il punto focale risulta nettamente spostato dall'uomo alla natura. Un'etica abituata a considerare rapporti intersoggettivi, più in particolare, ha dovuto allargare il proprio raggio di azione fino ad abbracciare anche la voce flebile dell'altro, non necessariamente senziente. È significativo che l'ambiente abbia costituito l'oggetto di un movimento – *environmental philosophy* – molto rilevante e abbastanza recente; la svolta, consumata in occasione della pubblicazione di alcuni importanti lavori, si è poi sviluppata lungo percorsi molto diversi tra loro, i quali, nel loro complesso, restituiscono l'immagine di un'etica che si è sufficientemente attrezzata per affrontare, almeno dal punto di vista generale (altra questione, come detto, è la soluzione di problemi pratico-empirici) le tematiche ambientali.

Il quadro complessivo vede svilupparsi, accanto alla *Deep Ecology* (più estremista e, forse anche per questo, fonte di reazioni negative nel panorama politico e culturale), anche la *Shallow Ecology*, movimento che ritiene sufficiente, ai fini dell'adeguata protezione dell'ambiente, un "assestamento" delle teorie tradizionali. Alcune posizioni si sono ispirate al modello dell'utilitarismo e alla teoria dei diritti, rivisitati e adattati in modo molto incisivo, in modo da collocare anche le entità non umane, prive di voce, nel cono di luce dell'etica. L'utilitarismo, in particolare, aveva già sperimentato il tema della rilevanza degli animali in quanto capaci di soffri-

re (misurando l'utilità non soltanto in ragione del parametro della felicità, delle preferenze o delle soddisfazioni umane).

Il centro del problema, in ogni caso, attiene all'individuazione di un vincolo sui comportamenti umani a favore della natura⁶.

Un'indicazione molto interessante è quella secondo cui, in relazione all'ambiente, anche inteso come sommatoria di elementi su cui l'uomo può esercitare la propria signoria, si può imporre all'uomo medesimo l'assunzione di una prospettiva di responsabilità⁷.

A tale vicenda non sono probabilmente estranei i movimenti di idee (la cui origine è da rintracciarsi in linee di pensiero anche molto diverse tra di loro: si pensi a Comte, a Durkheim, alla psicoanalisi) che, affrancandosi dalla pretesa di identificare, in una prospettiva "normativa", il contenuto di valori assoluti oggettivamente dimostrabili (ciò che è giusto o ingiusto, ciò che è morale o immorale e così via), e comunque trascendenti, ritengono preferibile porre l'accento e indirizzare la propria indagine sui percorsi argomentativi necessari per giungere alla individuazione dei caratteri della moralità. Tra le varie modalità impiegate a questi fini vengono in rilievo quelle che si collegano alla progressiva valorizzazione dell'attenzione verso elementi che aprono alla considerazione degli altri.

Il riferimento all'ermeneutica non è più aggettivato, ma diventa cifra essenziale di tutte le esperienze; esso ha portato cioè a valorizzare il dialogo e a guardare al risvolto etico della dialogicità.

Onde meglio comprendere questo passaggio, va ricordato che un analogo atteggiamento – valorizzare la relazione tra il soggetto e l'altro "polo", che non esiste nella sua oggettività, ma che dipende dal rapporto con il soggetto – è stato applicato anche in altri campi, ad esempio in quelli della scienza e della conoscenza, rifiutando l'idea della verità come dato oggettivo che può essere scoperto in modo neutro e totalmente distaccato, e affermando invece che l'oggetto è modificato dall'osservatore.

Sul piano morale, l'"etica del rispetto dell'altro" individua il canone della moralità dell'azione nell'attenzione all'altro e alle sue esigenze. "Altro" può essere anche l'ambiente: l'osservazione, fon-

damentale ai nostri fini, consente un ulteriore allargamento dell'orizzonte concettuale di riferimento e permette di focalizzare il nesso tra moralità e rispetto della natura che ci circonda. In altri termini, al fine di cogliere il nucleo dei doveri dell'uomo, la prospettiva si è progressivamente dilatata in forza dell'accostamento dei doveri verso l'ambiente a quelli verso gli altri individui o verso la società. Questa evoluzione ha condotto alla dimostrazione della rilevanza morale degli elementi della natura non umani, in primo luogo del mondo senziente (si pensi alla dignità etica dell'animalità) e poi anche di quello non senziente. L'etica, parrebbe potersi dire evocando Lévinas (secondo il quale il volto dell'altro mi "riguarda", mi impegna ed è traccia di infinito), viene prima dell'ontologia; l'infinito prevale sulla totalità: in fondo, anche l'ambiente rinvia a qualcosa di più profondo della totalità, innervandosi di componenti valoriali e di motivi religiosi che ci interrogano sulle più profonde questioni esistenziali.

Più in generale, l'evoluzione sopra citata ha imposto di affrancarsi dalla qualificazione della natura e dell'ambiente come "cose" su cui meramente esercitare la signoria dell'uomo e di utilizzare un approccio relazionale e dialettico valorizzato dal riferimento al canone della "doverosità", particolarmente rilevante in un settore in cui l'uomo costituisce spesso l'"aggressore" e, in quanto tale, deve assumersi le relative responsabilità.

Ciò che qui interessa sottolineare, in sintesi, è che il risultato della rivalutazione dell'ambiente è stato in generale raggiunto a conclusione di un processo di progressivo allargamento del dovere morale dell'uomo⁸, che risulta dilatato in forza dell'accostamento, ai doveri verso altri individui o verso la società, di quelli verso l'ambiente, anche in ragione dell'incremento dei poteri che la tecnica consegna all'uomo, il quale propone di spostare il baricentro dell'etica dal polo della giustizia a quello della responsabilità, dando evidenza ai rapporti asimmetrici verso l'altro e verso la natura.

6. L'allargamento del dovere morale: la prospettiva giuridica. Dall'antropocentrismo del diritto all'antropocentrismo del dovere

L'indicazione in forza della quale la questione ambientale ha riacquisito una posizione centrale in seno al dibattito filosofico, a seguito dell'abbattimento progressivo di una serie di barriere all'ampliamento del dovere etico, pare preziosa anche per il giurista: essa mostra come l'ambiente possa essere configurato come oggetto di un dovere.

Ci si deve dunque chiedere se analoga operazione sia possibile, o sia stata tentata, nel campo giuridico, tenendo conto che la categoria più affine al dovere morale è evidentemente costituita dal dovere giuridico.

L'argomento non è restato del tutto sfocato nella letteratura giuridica⁹, ancorché esso sia forse rimasto consegnato ad intuizioni isolate.

È maturato il tempo di trarre tutte le implicazioni ricostruttive insite nella novità concettuale portata dal riferimento a un dovere che trascende l'angusto orizzonte della trama delle relazioni che coinvolgono soltanto i soggetti, prendendo avvio dall'art. 2 Cost., ai sensi del quale «la Repubblica richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà».

Il dovere di solidarietà, potendo essere riferito anche all'ambiente, è in grado di giustificare il fondamento, in capo a tutti i soggetti dell'ordinamento, del relativo dovere di protezione e, dunque, di confortare la prospettiva di una rilevanza giuridica unitaria della tutela dell'ambiente e dell'ecosistema così perseguita. In sostanza, si deve passare dall'antropocentrismo del diritto all'antropocentrismo del dovere. Configurati in questi termini l'ambiente e la sua rilevanza giuridica, vengono agevolmente superati i problemi sopra prospettati in occasione della critica alla tesi del diritto all'ambiente salubre.

- “Tsunami”: nel caso dei disastri ambientali l'uomo non è “padrone” della natura, ma si trova in una situazione di soggezione (responsabilità e solidarietà – prima, durante e dopo i disa-

- stri – sono, non a caso, le dimensioni più adatte a descriverne la posizione); il dovere è l'unica situazione (in ciò differenziandosi dal diritto, “bolla” intransigente di immunità) che può “plasmarsi” sulla natura, la quale segue sue regole, che l'uomo può condizionare solo in parte e con cui deve invece convivere in una dimensione di responsabilità;
- “coccodrillo”: si giustifica la protezione di coccodrilli e serpenti, nonché (“coperta troppo corta”) la presenza di interessi diffusi. A fronte del dovere, situazione che può impegnare l'uomo anche verso chi non sia una persona e senza necessità che si instauri un vero rapporto giuridico, possono infatti sussistere molteplici categorie di posizioni attive. Va rigettata, dunque, l'idea secondo cui il dovere sarebbe l'altra faccia di un diritto; quest'ultimo, infatti, si contrappone a una peculiare tipologia di doveri e, cioè, agli obblighi;
 - “pagina bianca”: la disciplina positiva è letteralmente “invasa” da prescrizioni che impongono doveri, limiti, sanzioni (che sono la conseguenza della violazione del dovere), controlli e così via;
 - “bastione inespugnabile”: si spiega la differenziazione della posizione di responsabilità riferibile ai vari soggetti (si pensi al tema degli oneri, non uniformi, di smaltimento delle varie categorie di rifiuti), si rifiuta l'irrigidimento del diritto soggettivo e si offre una lettura che corrisponde al sentimento che l'uomo nutre nei confronti della natura (“sublime”).

Un'ulteriore conferma della validità della prospettiva qui delineata si ricava analizzando la soluzione che, onde raffigurare la tutela giuridica dell'ambiente e il ruolo dell'uomo, fa riferimento alla categoria dei diritti di “quarta generazione”, nel tentativo di sottolinearne il carattere intergenerazionale o la dimensione collettiva (titolari sarebbero i popoli e non gli individui), mantenendo, però, la qualifica di diritti. Senza contare l'estrema difficoltà di configurare diritti senza titolari legittimati ad attivarli (ovvero della inutilità di proclamare diritti destinati a restare privi di protezione), non è senza significato che venga di solito chiarito che un'ulteriore spe-

cificità di queste situazioni giuridiche sarebbe rappresentata dalla loro finalità di promuovere la responsabilità e la solidarietà, nella prospettiva della sopravvivenza dell'uomo. Pare evidente che, in tal modo, non si fa che confermare la circostanza che non si tratti affatto di diritti imputabili alla specie umana, ma di doveri cui sono assoggettate le persone che concretamente e attualmente solcano il palcoscenico della storia.

In ogni caso, l'approccio del dovere, sembra quello che – senza astrazioni e senza ipocrisie – meglio consente di proteggere concretamente la natura “qui e oggi” dal punto di vista del diritto: essa è tutelata come riflesso di specifici, concreti e vincolanti doveri di solidarietà e di protezione da parte degli esseri umani che attualmente operano sul palcoscenico della storia.

L'accento impone di precisare che le tesi qui (anche provocatoriamente) espresse hanno come finalità ultima quella di incrementare la tutela dell'ambiente e non già di indebolirne la protezione.

7. Il fondamento e l'estensione del diritto ambientale, la tutela, l'*interpositio legislatoris*

Il referente giuridico prioritario – l'aggancio costituzionale – in tema di doverosità è costituito dall'art. 2 Cost., che menziona i doveri inderogabili di solidarietà.

Questa norma, letta anche alla luce della nuova formulazione dell'art. 117 Cost., risulta elevata al rango di disposizione che consente di fondare una concezione giuridica unitaria di ambiente ed ecosistema, permettendo di individuare i caratteri specifici della normativa che ad essi è riferibile. Il diritto (oggettivo) ambientale è quello che disciplina i comportamenti che si collegano al dovere inderogabile di solidarietà; la relativa scienza giuridica, di conseguenza, è quella che si occupa di tale diritto.

La tesi qui proposta, dunque, riesce a unire i due aspetti, quello orizzontale, di definizione di ambiti di competenza, e quello verticale, relativo al tipo di tutela: la protezione dell'ambiente, infatti,

è legata ai comportamenti giuridicamente doverosi, che, secondo meccanismi differenti (che vanno dalle sanzioni al danno ambientale), l'ordinamento presidia, imponendone l'adempimento.

Il nesso tra solidarietà ed ambiente è significativamente confermato dalla *Carta europea dei diritti fondamentali*, adottata a Nizza nel 2000, che, pur nel quadro di una disciplina che pretende di operare un elenco di "diritti", inserisce l'art. 37, relativo appunto alla "tutela dell'ambiente e al miglioramento della sua qualità", nel Capo IV intitolato alla "solidarietà".

Né l'art. 2 né altre norme della Costituzione, invero, parlano di ambiente come "dovere". Il problema da affrontare è allora quello del carattere aperto o chiuso della clausola di cui all'art. 2 Cost., dovendosi verificare se, accedendo ad una interpretazione evolutiva, esso possa essere riferito anche a doveri diversi da quelli espressamente menzionati in Costituzione (si pensi a quello di pagare le imposte). La questione sembra suscettibile di essere risolta in senso positivo, almeno configurando l'art. 2 Cost. come una norma di apertura verso i valori che progressivamente emergono dalla società. Il criterio che deve illuminare l'interprete impegnato ad effettuare questa apertura, infatti, non può che essere costituito dalla convalidabilità del valore sussunto sotto l'usbergo dell'art. 2 Cost. in ragione di un criterio di universalità. Per altro verso, l'allargamento del catalogo dei doveri è sicuramente un'operazione più agevole nei casi in cui il valore cui essi si correlano già affiori in modo significativo sul piano della disciplina positiva. È precisamente ciò che accade in relazione all'ambiente, valore ormai universalmente riconosciuto. La circostanza che la sua protezione e il suo equilibrio siano elevati al rango di valori comuni è poi confermata dalla rilevanza quantitativa e qualitativa della normativa, anche di origine europea, che si volge appunto alla sua protezione.

La disciplina dei comportamenti doverosi è compito della legge.

Già si è accennato al fatto che esistono "forme differenziate" di adempimento del dovere inderogabile, nel senso che il dovere medesimo esibisce una fisionomia variabile in ragione dei caratteri, delle peculiarità e delle responsabilità dei soggetti implicati.

Occorre domandarsi se sia possibile invocare l'art. 2 Cost. per ricavare immediatamente l'applicabilità di doveri in capo ai soggetti dell'ordinamento, potendosi obiettare che l'imposizione ai privati di comportamenti doverosi richiede l'*interpositio legislatoris*. L'obiezione pare senz'altro meritevole di adesione, atteso che, a livello costituzionale (v. ad es. art. 23 Cost.) e in forza del principio della riserva di legge, è evidente la necessità di una specificazione legislativa dei doveri di cui la Repubblica richiede l'adempimento ai privati. In assenza di norma specifica, non si può dunque configurare una generale funzionalizzazione dei comportamenti umani – che rischia soprattutto di incidere sulla libertà di iniziativa economica – in vista della tutela dell'ambiente.

Discorso differente potrebbe essere condotto in relazione all'attività amministrativa, atteso che il dovere di solidarietà ambientale pare costituire un criterio generale di azione, direttamente ricavabile dall'art. 2 Cost. (ma oggi ribadito dal legislatore) e vincolante in sede di adozione di scelte amministrative che possano incidere sull'ambiente (si pensi alla pianificazione). In sostanza trova qui applicazione il principio della "integrazione" delle esigenze ambientali con le scelte, in questo caso amministrative, espresso, con riferimento alle politiche dell'Unione europea.

In ogni caso, una sommaria considerazione della disciplina ambientale – e in particolare del codice dell'ambiente – conferma che essa si compone di doveri. Basti pensare alla frequente introduzione di standard e divieti, alla pluralità di provvedimenti limitativi, alla pervasività della disciplina sanzionatoria, nonché alla figura del danno ambientale, che potrebbe essere ricostruita come illecito conseguente alla violazione di un dovere, superando agevolmente la necessità di individuare un diritto soggettivo all'ambiente, la cui lesione integrerebbe appunto l'illecito, e soprattutto il titolare di un tale diritto.

Si è fatto più sopra fugacemente cenno al fatto che la difficoltà di percepire l'ambiente come un dovere dipende anche dal nostro essere figli dell'era dei diritti e poco abituati a riflettere su situazioni diverse.

Al riguardo occorre essere consapevoli del fatto che il passaggio al paradigma dei doveri può sembrare un arretramento di tutela là dove il tessuto giuridico e istituzionale non sia ancora formato e non sia stata guadagnata la protezione dei diritti, situazioni che costituiscono – anche storicamente – il primo livello cui fare naturalmente riferimento per ottenere un cambiamento radicale nelle società e una difesa effettiva della posizione dei cittadini, anche in ragione della presenza di molte (quanto meno più attrezzate o abituate a fornire protezione) Corti dei diritti.

Non è dunque senza significato – e non è da censurare, ancorché teoricamente sbagliata – l'insistenza sul concetto di “diritto” da parte degli ordinamenti giuridici di molti Paesi in via di sviluppo.

8. I principi e la finalità ultima della disciplina

La tesi qui sostenuta induce a considerare un ulteriore tema, quello dei principi della materia, che qui interessa sotto un duplice profilo: da un lato, perché da esso pare potersi ricavare la conferma più evidente della validità dell'opinione dell'ambiente come dovere; dall'altro, perché la sua analisi consentirà anche di chiarire la questione della finalità ultima della disciplina.

Il c.1 dell'art. 3 *ter*, d.lgs. 152/2006, intitolato *Principio dell'azione ambientale*, stabilisce che «La tutela dell'ambiente e degli ecosistemi naturali e del patrimonio culturale deve essere garantita da tutti gli enti pubblici e privati e dalle persone fisiche e giuridiche pubbliche o private, mediante una adeguata azione che sia informata ai principi della precauzione, dell'azione preventiva, della correzione, in via prioritaria alla fonte, dei danni causati all'ambiente, nonché al principio “chi inquina paga” che, ai sensi dell'articolo 191, comma 2, del Trattato sul funzionamento dell'Unione europea, regolano la politica dell'Unione in materia ambientale».

I principi ambientali (chi inquina paga, riduzione del danno alla fonte, precauzione, prevenzione) sono traduzioni di doveri e non già

di diritti: chi inquina “deve” pagare, il danno “deve” essere ridotto alla fonte, “è necessario” assumere un atteggiamento precauzionale a fronte dell'incertezza, si “deve” agire in via preventiva.

L'impossibilità di declinarli in termini di diritti è la conferma, che si intendeva individuare, della necessità di abbandonare il paradigma dei diritti per abbracciare quello dei doveri.

In modo ancor più significativo, deve essere sottolineato che quei principi non sono altro che un riflesso e un'applicazione del principio “fondante” del diritto ambientale, quello, cioè, dello sviluppo sostenibile.

Esso è stato definito nel Report *Our Common Future*, elaborato dalla c.d. Commissione Brundtland (dal nome del primo ministro Norvegese che ne era presidente), istituita nel 1984 dalle Nazioni unite, che terminò i suoi lavori nel 1987: «development which meets the needs of the present generation without compromising the ability of the future generations to meet theirs».

Il principio, ancora una volta, non può essere giuridicamente tradotto in termini di diritti riferibili alle persone attualmente viventi, in quanto esprime una prospettiva di doverosità, fissando le responsabilità della generazione presente verso quelle future onde consentire lo sviluppo della persona umana anche nella sua proiezione temporale.

Se rimane salda la matrice di doverosità, si scopre però un elemento decisivo: la finalità ultima della disciplina ambientale non è affatto la protezione della natura in sé considerata, quanto la tutela della possibilità dell'uomo di sopravvivere.

Questo atteggiamento, ancora una volta antropocentrico, in grado di ribaltare la conclusione che fin qui appariva piana (la disciplina dell'ambiente finalizzata, appunto, a proteggere l'ambiente), può stupire e scandalizzare. Tuttavia, ipotizzando un esperimento mentale, possiamo immaginare che l'uomo accetti di tutelare le specie non umane a scapito della sopravvivenza della propria?

Certamente l'uomo è ben conscio del fatto che, per assicurare la sopravvivenza della propria specie deve tutelare l'ambiente e l'ecosistema, ma la cifra del diritto dell'ambiente è individuabile nella

prospettiva della doverosità e della solidarietà, che soltanto in via mediata hanno come oggetto la natura in quanto tale, mentre il vero obiettivo è la sopravvivenza della specie umana.

L'art. 2 Cost., d'altro canto, va letto in combinato disposto con l'art. 3, comma 2, ove il *focus* è chiaramente posto sul "pieno sviluppo della persona umana". Questo pare il principio che può illuminare l'interprete chiamato non soltanto a definire l'ambito dei doveri di solidarietà cui fa cenno l'art. 2, ma, soprattutto, a cogliere il profilo funzionale complessivo della disciplina ambientale. L'adempimento dei doveri di solidarietà ambientale costituisce un presupposto per la realizzazione del programma costituzionale relativo allo "sviluppo della persona umana" che, come condizione minima, presuppone la sopravvivenza della specie umana.

9. Considerazioni conclusive: tre paradossi

Le argomentazioni qui svolte pongono l'accento, in sintesi, su tre paradossi, o, comunque, approdano a tre conclusioni assai provocatorie.

L'ambiente non è un diritto, ma un dovere; questo è il primo paradosso. Ciò non esclude, deve essere chiarito senza incertezze, che siano concepibili altri "titoli giuridici" in forza dei quali proteggere elementi della natura (ma non l'equilibrio ambientale nel suo complesso), come ad esempio accade in caso di maltrattamento degli animali, quanto si vuole sostenere, invece, è che la disciplina ambientale, che costituisce l'orizzonte di fondo e minimo della tutela, ha come finalità quella di garantire le condizioni affinché le generazioni future possano sopravvivere.

L'approccio incentrato sul dovere è confermato, appunto, dalla corretta lettura del principio di sostenibilità ambientale.

Ove si voglia essere rigorosi e coerenti, si dovrà ammettere (ecco il secondo paradosso, già menzionato) che la vera finalità della disciplina non è la protezione dell'ambiente, ma la tutela della specie umana.

Si profila, dunque, un diritto oggettivo venato da egoismo, che va riconosciuto come tale per meglio proteggere la natura, ma non solo. I comportamenti doverosi riconducibili alla materia ambientale, infatti, proteggono soprattutto elementi e componenti che, in quanto carenti di soggettività e di volontà, non sono in grado di attivarsi autonomamente per rivendicare una tutela. Non è un caso che, in campo ambientale, il dovere di solidarietà attenga all'idea di "prendersi cura di un altro", in particolare quando questo sia minacciato. Ove si consideri che "altro" rispetto al soggetto cui si riferisce il comportamento è soprattutto chi o cosa non è in grado di difendersi autonomamente, o attraverso strumenti prefigurati dall'ordinamento a fini differenti, si deve concludere che l'insieme di "elementi" così individuabili non si esaurisca nella sola natura e nel suo equilibrio. L'allargamento del dovere morale e giuridico dei soggetti va dunque indirizzato anche verso le popolazioni future, la cui considerazione sempre più spesso emerge trattando dei problemi ambientali. Non solo: è logicamente insostenibile che ci si debba prendere cura di chi ancora non esiste e non vive, anziché di chi "qui" e "ora" già soffre; il passaggio dai doveri "intergenerazionali" a quelli "intragenerazionali" è dunque quasi immediato e trova tangibile conferma nel dibattito culturale e politico che, ad esempio, accosta tutela dell'ambiente e rivendicazioni dei popoli storicamente sfruttati.

E veniamo al terzo paradosso: siamo sicuri che ciò di cui abbiamo sinora parlato sia "esclusivamente" la tutela dell'ambiente?

La sostenibilità può essere collegata a una serie di settori in cui l'ambiente e le sue esigenze non emergano in modo diretto. Questa opzione riceve alimento dalla tendenza ad ampliare il concetto di sviluppo sostenibile: dalle tre "e" (*equity, economy, environment*) si sta passando alle quattro "e" (in ragione dell'aggiunta dell'*education*)¹⁰. Una conferma della tendenza cui si è fatto cenno si ritrova anche nella Convenzione Unesco sulla protezione e la promozione della diversità delle espressioni culturali (ratificata con l. 19 febbraio 2007 n.19), la quale dispone che «la protezione, la promozione e la conservazione della diversità culturale sono una con-

dizione essenziale per uno sviluppo sostenibile a beneficio delle generazioni presenti e future».

Si aggiunga la possibilità di includere nell'area della sostenibilità il tema del pareggio dei bilanci e dei conti pubblici (v. art. 81 Cost.), nonché quelli della bioetica o dell'istruzione. Molte analisi, poi, utilizzano il principio per dare nuovo assetto ai rapporti Nord - Sud del mondo.

Si assiste, cioè, al passaggio dal concetto di sviluppo sostenibile al paradigma dei doveri verso le generazioni future, pur sempre in un quadro di responsabilità e di solidarietà che conferma quanto sia illusoria l'idea del diritto soggettivo.

D'altro canto, quando si pensa alle crisi economico-finanziarie, ai problemi dell'immigrazione o alla questione dei conti pubblici, si rinvengono molti caratteri tipici dei problemi ambientali: incertezza della tecnica, carattere diffuso del danno, pluralità di aggressori e di vittime, globalità, asimmetrie informative, intreccio con l'etica, difficoltà di individuare i centri decisionali più appropriati, e così via.

La protezione dell'ambiente, dunque, è in realtà solo la punta dell'iceberg di un fascio assai più ricco e complesso di problemi, quelli più rilevanti della modernità.

Gli studi condotti sul diritto dell'ambiente, con la loro solida tradizione e con la capacità di analizzare principi (applicabili, con pochi adattamenti, a quel fascio di problemi) come chi inquina paga, precauzione, prevenzione (senza trascurare il rispetto delle libertà personali), potrebbero rivelarsi molto utili per affrontare anche giuridicamente i grandi problemi della società attuale e della globalizzazione, almeno quelli che intercettino le responsabilità intergenerazionali, vero terreno di confronto per chi intende misurarsi con la questione della giustizia.

Note

¹ M. Cafagno, 2007. V. altresì F. Fracchia, M. Cafagno e D. D'Orsogna, 2018, p. 713 e ss.

² M.S. Giannini, 1973, p. 15 e ss.

³ A. Predieri, voce *Paesaggio* dell'*Enciclopedia del diritto*, 1981, p. 503 e ss.

⁴ F. Fracchia, M. Cafagno e D. D'Orsogna (2018).

⁵ V. in generale, M. Tallacchini, 1996.

⁶ H. Jonas, 2009.

⁷ H. Rolston, 1988.

⁸ A. Leopold, 1990; P. Singer, 1983.

⁹ G. Morbidelli, 1996, p. 1121 e ss.; T. Martines, 1996, p. 23 e ss. e S. Grassi, 1999, p. 21 e ss. V. poi F. Fracchia, 2002, p. 215 e ss.; Id., 2006, p. 17 ss.; Id., 2010; Id., 2013 (la cui analisi è stata qui ampiamente ripresa, con alcune integrazioni).

¹⁰ *Declaration on Education and Research for Sustainable and Responsible Development*, siglata a Torino in data 19 maggio 2009 a conclusione del c.d. G 8 University Summit.

Brevi note sull'ambiente: tra vecchi problemi e nuove questioni

Francesco Zammartino

1. Premessa

Dall'angolazione del giurista – e dello studioso delle tematiche giuridiche in specie – il tema dell'ambiente presenta talune caratteristiche decisamente peculiari.

Anzitutto, si tratta di un argomento assai indagato, anche se in maniera largamente asistemica. Infatti non sembra che si debba fare un ingegnoso esercizio di riflessione per registrare che, in epoca relativamente recente, coinvolge contemporaneamente sia saperi scientifici e tecnici, sia saperi umanistici.

In secondo luogo, la trasversalità dell'interesse ambientale fa sì che spesso le funzioni di tutela ricadono su quelle indirizzate alla tutela di altri interessi¹. Basti pensare che il più delle volte i procedimenti in materia ambientale sono inseriti in sub procedimenti appartenenti a uno più ampio di carattere autorizzatorio².

Terza e ultima annotazione preliminare: nonostante le problematiche relative alla tutela dell'ambiente si siano manifestate in tutta la loro complessità con l'affiorare della consapevolezza degli effetti che il modello occidentale di sviluppo sta creando sulle risorse ambientali e sul loro bilanciamento, costituisce impresa estremamente ardua determinare con precisione il parametro giuridico della nozione di ambiente, quale oggetto di tutela da chiarire a livello normativo³.

Ne consegue, in termini generali, che si è di fronte a un concetto dinamico e non unitario⁴, che, coinvolgendo una rete fittissima di relazioni, rende difficile, se non impossibile, limitarne la visione giuridica nei rigidi schemi dei diritti e dei doveri⁵.

Si vuol dire, in altri termini, che per quanti sforzi interpretativi siano stati compiuti e tuttora continuino ad essere esperiti, ancora oggi parlare di un diritto all'ambiente rischia di scontrarsi con la difficoltà oggettiva di coglierne l'oggetto della tutela giuridica, che il classico schema delle situazioni giuridiche soggettive reclama⁶; allo stesso modo, parlare di doveri nei confronti della natura apre a considerazioni che coinvolgono i «termini ampi del principio di solidarietà e responsabilità che investe una pluralità di rapporti e di esigenze che i vari settori del diritto affrontano in modo articolato»⁷.

Sebbene quindi rimangano inevase alcune domande di fondo, è comunque pacifico ritenere che il tema dell'ambiente e della sua tutela costituisca un valore ben radicato nello Stato costituzionale.

La tutela ambientale è, invero, oggi al centro dell'attenzione dell'opinione pubblica mondiale. Nella coscienza collettiva si avverte una sempre maggiore sensibilità riguardo alle questioni che possono pregiudicare la qualità della vita. La lotta contro il cambiamento climatico, la protezione e la gestione delle risorse idriche, l'inquinamento atmosferico e acustico, la biodiversità, la c.d. economia circolare in tema di efficienza delle risorse, sono solo alcune delle problematiche poste all'attenzione della politica internazionale e nazionale degli Stati, i quali, però, pur prendendo consapevolezza dell'importanza della questione, non sempre hanno attivato politiche ambientali integrate in termini di ambiti di applicazione e strumenti, suscitando il timore, (e qui si innesta una considerazione che ha un po' il sapore di un bilancio), che dietro a politiche sull'uso delle risorse, sulla mitigazione climatica, sull'economia circolare e sulla resilienza degli ecosistemi ecc., ci siano pressioni che difendono ingenti interessi economici⁸.

Anche in Italia, questo grande recupero di attenzione verso la tutela dell'ambiente ha indotto il legislatore italiano e le pubbliche amministrazioni a intervenire in materia con una miriade di leggi, provvedimenti normativi e non, prassi amministrative⁹.

Senonché, anche se va detto che il normatore italiano non ha mancato – in tempi recenti – di mettere a segno qualche colpo¹⁰, i provvedimenti adottati sono tesi generalmente a soddisfare, a parere del-

lo scrivente, ancora prevalentemente interessi settoriali (quando non, più propriamente, microsettoriali)¹¹, talvolta con una fredda attuazione delle norme europee¹², che hanno in sostanza minato quella organicità e quella razionalità che dovrebbero caratterizzare le scelte di politica ambientale di un paese con una democrazia avanzata.

Basti pensare, andando indietro nel tempo, al d.p.r 616 del 1977 e al d.p.r 112 del 1998, che hanno attribuito generiche competenze alle regioni e agli enti locali in materia di protezione dell'ambiente¹³, senza determinare con precisione i profili della disciplina, oppure, al d. lgs. n. 152 del 2006, il c.d. "codice dell'ambiente", il quale, nelle pieghe delle sue disposizioni, manca di un preciso coordinamento delle più significative discipline settoriali che delineano il modello di tutela degli interessi ambientali del nostro ordinamento.

Sgomberato il campo da queste brevi osservazioni preliminari, dalle quali in sostanza si evince che la definizione del concetto di ambiente, nella sua dimensione giuridica, sfugge ad un'interpretazione uniforme nell'ordinamento italiano, proveremo a elaborare alcune brevi considerazioni sul tema che qui ci occupa e, dopo aver tracciato un breve quadro costituzionale, sul ruolo che negli ultimi anni hanno assunto i giudici amministrativi in tema di responsabilità scaturite da danno ambientale, atteso che nel nostro ordinamento non esiste, a differenza di alcune esperienze costituzionali, un organo giurisdizionale specializzato nella materia ambientale.

2. L'ambiente nella Costituzione italiana

Come è noto, il termine "ambiente" è stato del tutto assente dalla Costituzione repubblicana per oltre 50 anni (non è forse superfluo ricordare sin da ora che in altri ordinamenti esso non ha avuto vita e sorte diverse. Valga per tutte l'esperienza della Francia, che solo nel 2008 ha introdotto nel preambolo della Costituzione la *Carta dell'ambiente*, redatta nel 2003)¹⁴. Altre erano le priorità al centro dell'attenzione dei Padri costituenti, connesse al riconoscimento e all'indirizzo dei cambiamenti sociali allora in opera.

Il dibattito si sviluppò attorno all'articolo 9 della Costituzione, in un clima di tale scetticismo e risentimento ideologico da spingere taluni membri dell'Assemblea a considerare tale previsione costituzionale superflua se non addirittura inutile¹⁵.

Quindi, nei primi anni la prevalente dottrina individuò l'unico riferimento di rango costituzionale per l'interpretazione delle esigenze ambientali nel solo art. 9, co. 2, Cost.: «La Repubblica tutela il paesaggio e il patrimonio storico e artistico della nazione».

Ne conseguiva che ad essere tutelato era il paesaggio quale «valore paesistico sotto il profilo dei quadri naturali che si realizzano»¹⁶.

Successivamente, si rilevò la necessità di affrontare il tema diversamente, sulla base del ragionamento secondo cui la Costituzione aveva le essenziali premesse e la necessaria elasticità per adattare le proprie disposizioni al mutarsi dei problemi e delle esigenze che man mano affioravano in una società sempre più complessa ed eterogenea.

L'ambiente acquista così un valore costituzionale¹⁷ in quanto la sua tutela si riconnette a principi fondanti della nostra Costituzione, come quello personalista, che antepone i valori e i bisogni materiali e spirituali dell'individuo allo Stato, e il principio di solidarietà, che impone l'obbligo di assumere la responsabilità nei confronti dei problemi che coinvolgono la società civile, quale quello dell'ambiente¹⁸.

Da un punto di vista costituzionale, quindi, l'ambiente assume la veste di "paesaggio", inteso come «la forma del paese, creata dall'azione cosciente e sistematica della comunità umana che vi è insediata, in modo intensivo o estensivo, nella città o nella campagna, che agisce sul suolo, che produce segni nella sua cultura»¹⁹.

Alla luce dell'interpretazione data da Predieri (1969), la Corte costituzionale, attraverso il combinato disposto di vari articoli (2, 3, 9, 32, 33, 41, 42), ha riconosciuto il bene ambientale come valore primario, assoluto e unitario, non passibile di essere subalterno ad altri interessi; un bene vitale da garantire nella sua interezza²⁰.

Come non rilevare, per esempio, il ruolo determinante che ha avuto l'estensiva lettura suggerita dal Giudice delle leggi²¹ (nonché

dalla Corte di Cassazione)²² in ordine all'interpretazione dell'art. 32 Cost. che, affermando che «La Repubblica tutela la salute come fondamentale diritto dell'individuo e interesse della collettività, e garantisce cure gratuite agli indigenti», ha incluso il diritto alla salubrità dell'ambiente quale «esplicita imposizione di limitare o eliminare le cause dell'inquinamento dell'aria, dell'acqua ecc., al fine di prevenire l'insorgenza di patologie nel singolo e nella società»²³.

Rilevante anche l'art. 33, co. 1, «L'arte e la scienza sono libere e libero ne è l'insegnamento», dal quale la Consulta ha potuto ampliare i principi che si connettono ai concetti di «sviluppo sostenibile» e di precauzione, che implicano la ricerca costante di un adeguamento dei dati scientifici capace di permettere l'immediata conoscenza dello stato delle risorse naturali e del relativo equilibrio²⁴.

È tuttavia con la revisione del Titolo V della seconda parte della Costituzione, avvenuta nel 2001, che si assiste all'ingresso del termine “ambiente” nel nostro Testo costituzionale; in particolare, l'art. 117, co. 2, lettera s), attribuisce alla legislazione esclusiva dello Stato «la tutela dell'ambiente, dell'ecosistema e dei beni culturali», mentre, a titolo concorrente, alle regioni «la valorizzazione dei beni ambientali e culturali».

Nonostante sia stato apprezzato lo sforzo del legislatore costituzionale, che ha il merito di aver rafforzato lo status della materia “ambiente”, non poche sono le perplessità sollevate dalla dottrina²⁵ sulla scelta di inserire tale materia tanto nella legislazione esclusiva statale che in quella concorrente tra Stato e regioni, e inoltre di utilizzare una formula che relega la disciplina de qua solo nella ripartizione delle “materie” e delle competenze.

Un vuoto formale che però, almeno parzialmente, è stato controbilanciato ancora una volta dalla Corte costituzionale, con le ormai storiche sentenze del 2003, nn. 303 e 307, rispettivamente sulla legge nazionale “obiettivo”, relativa alle infrastrutture, e sulle leggi regionali in materia di inquinamento elettromagnetico, nelle quali la Consulta, a fronte di un'enumerazione oggettivamente troppo rigida, ha espressamente invitato il legislatore affinché individuasse nelle clausole di flessibilità degli strumenti volti a mettere mano al modello suindicato²⁶.

Quanto appena detto ci induce a ritenere sbagliato pensare che i problemi che riguardano l'ambiente e la sua tutela possano risolversi, sulla scia del dilagante "pensiero-unico" di mettere mano alla riforma costituzionale, introducendo nel Testo nuove disposizioni atte a tutelare e valorizzare l'ambiente.

L'ambiente già esiste nella Costituzione repubblicana, formale e sostanziale; ciò è ulteriormente confermato dal principio internazionalistico il quale, negli artt. 10, 11 e 117, sottopone la legislazione statale e regionale al vincolo degli obblighi internazionali e comunitari.

Questo principio costituisce un "trasformatore permanente" per l'ingresso nel nostro ordinamento di principi e norme del diritto internazionale e del diritto europeo in materia di risorse ambientali, di conservazione degli equilibri ambientali per la tutela delle future generazioni, di sviluppo sostenibile della Terra, e di promozione del progresso scientifico e tecnologico al fine di migliorare la qualità dell'ambiente.

I principi fissati dalle Dichiarazioni internazionali e dalle norme, soprattutto dei Trattati dell'U.E., hanno in parte colmato le lacune legislative nazionali e indirizzato le incongrue politiche ambientali dei governi, chiarendo con maggiore precisione sia la definizione di ambiente e la disciplina e le azioni a sua tutela, sia la responsabilità dei soggetti e i modelli organizzativi degli interessi ambientali.

Quindi ci si permette di osservare che, anziché verso il quadro costituzionale, l'attenzione andrebbe rivolta verso il quadro normativo stabilito dal nostro legislatore e, soprattutto, verso il codice dell'ambiente, dal quale si evince l'assenza di una valutazione integrata degli interessi ambientali nella circostanza in cui vengono determinate le scelte di programmazione.

Si sta cercando di dire che il legislatore non è riuscito finora a definire una disciplina organica e unitaria che attuasse un corretto bilanciamento tra valori costituzionali, quali la salute e l'ambiente, da una parte, il lavoro e l'iniziativa economica, dall'altro, come del resto dimostra la recente vicenda dell'Ilva di Taranto, nella quale il confronto tra i bisogni ambientalistici e quelli dello sviluppo

economico ha scatenato contenziosi giurisdizionali e perfino consultazioni referendarie.

È attraverso la ricerca di questo nuovo equilibrio, nel quale «i diritti fondamentali tutelati dalla Costituzione si trovano in rapporto di integrazione reciproca e non è possibile pertanto individuare uno di essi che abbia la prevalenza assoluta sugli altri»²⁷, che il legislatore riuscirà a rendere concretamente l'ambiente un valore costituzionalmente tutelato²⁸.

3. Alcune riflessioni sul ruolo del giudice amministrativo tra ambiente e responsabilità

Alla luce del quadro appena delineato, emerge ancora la difficoltà da parte del legislatore italiano di dare risposte tempestive e congrue ai nuovi e complessi problemi ambientali.

Di fronte a questo stato di cose, nel nostro ordinamento da anni si assiste al fenomeno per cui i giudici svolgono una funzione di “surroga” nei confronti dell'inerzia del legislatore.

In realtà, nel nostro come negli altri ordinamenti continentali, il giudice è figura assolutamente terza e non può fare alcuna valutazione contingente di interessi politici; la sua opera dovrebbe consistere solamente in un intervento di raffronto e non deve essere assolutamente influenzata da considerazioni politiche, in ossequio al ruolo di terzietà nel processo.

Ma questo fenomeno, che riflette la realtà di un diritto che sempre più si esprime in chiave di giurisdizionalizzazione²⁹, ha coinvolto anche il tema della tutela dell'ambiente. Specificamente, i giudici, attraverso un'interpretazione dinamica del loro ruolo, sono stati chiamati a svolgere adeguamenti di valore e a mediare ragionevolmente fra istanze di tutela della salute umana e dell'ambiente e istanze volte a garantire diritti economici e sociali, alla luce di quei fondamenti normativi generali che si ricollegano al rispetto della dignità umana (art. 2 Cost.) e al principio di eguaglianza sostanziale (art. 3, comma 2, Cost.).

Così la giurisprudenza ha trovato spesso la strada per garantire il diritto dell'individuo all'ambiente salubre e per affermare il connesso dovere dello Stato di tutelare il patrimonio ambientale.

Particolare importanza, soprattutto negli ultimi anni, ha assunto il ruolo dei giudici amministrativi nella capacità di percepire i problemi ambientali da parte del pubblico³⁰. Ciò deriva principalmente dal fatto che, proprio in materia ambientale, la discrezionalità amministrativa raggiunge livelli "massimi" e il giudice degli interessi si è specializzato, pur in un giudizio tradizionalmente contraddistinto dall'aver ad oggetto solo la legittimità dell'atto, nel garantire che le scelte dell'amministrazione non fossero arbitrarie.

Va in questa direzione l'ampliamento del sindacato del giudice degli interessi su provvedimenti e omissioni della pubblica amministrazione, al punto che un'autorevole dottrina ha parlato di «amministrativizzazione della tutela dell'ambiente»³¹ per spiegare come tale sindacato ormai assuma importanza a fronte anche delle competenze sulla stessa materia del giudice ordinario, civile e penale³².

L'osservazione può apparire, a prima vista, non scontata. Lo diventa assai meno laddove si consideri che il sistema della responsabilità civile attribuita alla competenza del giudice ordinario appare, così come impiantata nell'ordinamento, in una posizione "subalterna"; basti pensare che in materia penale i reati ambientali generalmente rientrano in quelle fattispecie di diritto penale accessorio o sanzionatorio³³, rappresentate da reati scaturenti dalla non osservanza di provvedimenti amministrativi o dello svolgimento di attività senza autorizzazione amministrativa.

Inoltre, occorre ricordare l'importanza dei trattati internazionali e delle direttive comunitarie, che offrono al giudice amministrativo nuovi criteri giuridici abilitati a sindacare l'operato della pubblica amministrazione e ad adattare il sistema interno a quello europeo. Si pensi al principio di precauzione, che è diventato spesso uno strumento cui i giudici hanno fatto ricorso al fine di chiarire dubbi scientifici che potevano provocare danni per la salute umana o per l'ambiente a seguito di una specifica azione o politica, oppure al principio "chi inquina paga" che, disposto dalla direttiva

sulla responsabilità ambientale, ha come scopo quello di prevenire o altrimenti riparare il danno ambientale alle specie e agli habitat naturali protetti, all'acqua e al suolo³⁴.

A ciò va aggiunta, in linea generale, l'introduzione di nuovi strumenti cognitori e di nuove azioni esperibili nel processo amministrativo³⁵, che permettono al giudice degli interessi di offrire nuove letture del contenzioso in materia ambientale. L'estensione della legittimazione ad agire in capo a singoli o a enti rappresentativi che hanno attivato azioni popolari a tutela dell'ambiente³⁶, l'ampiezza del sindacato giurisdizionale sull'attività amministrativa, che ha consentito al giudice degli interessi di sindacare l'omissione della pubblica amministrazione nel campo della tutela ambientale, e, ancora, i recenti sviluppi del controllo giurisdizionale sull'istruttoria procedimentale e sulla discrezionalità tecnica e amministrativa³⁷, che per le sue peculiari caratteristiche ha indotto un'autorevole dottrina a definirla «discrezionalità ambientale»³⁸, sono solo alcuni degli strumenti del vasto armamentario attualmente a disposizione dei giudici in parola.

Sulla base di tale assunto, e avviandoci a conclusione di questo scritto, ci si limita a fare qualche breve considerazione riguardo al ruolo della giurisprudenza amministrativa sulla tutela risarcitoria e ripristinatoria dell'ambiente che, com'è noto, si basa sul principio comunitario «chi inquina paga».

Prima di tutto, preme sottolineare che ormai appartiene, per fortuna, ad una fase definitivamente superata la sterile quanto capziosa opinione volta ad attribuire a questo principio un carattere meramente programmatico, e quindi senza un concreto valore precettivo.

La natura precettiva del principio ormai si può dire pacificamente accolta, e rappresenta una regola giuridica su cui si fonda tutto il sistema di responsabilità ambientale.

A tal riguardo, proprio il supremo giudice degli interessi, interpretando il principio in senso sostanzialistico, ha evidenziato una duplice valenza normativa, non solo repressiva ma anche preventiva, affermando che «il principio «chi inquina paga» consiste, in definitiva, nell'imputazione dei costi ambientali (c.d. esternalità ovvero costi sociali estranei alla contabilità ordinaria del-

l'impresa) al soggetto che ha causato la compromissione ecologica illecita (poiché esiste una compromissione ecologica lecita data dall'attività di trasformazione industriale dell'ambiente che non supera gli *standards* legali). Ciò, sia in una logica risarcitoria *ex post factum*³⁹ che in una logica preventiva dei fatti dannosi, poiché il principio esprime anche il tentativo di internalizzare detti costi sociali e di incentivare – per effetto del calcolo dei rischi di impresa – «la loro generalizzata incorporazione nei prezzi delle merci, e, quindi, nelle dinamiche di mercato dei costi di alterazione dell'ambiente con conseguente minor prezzo delle merci prodotte senza incorrere nei predetti costi sociali attribuibili alle imprese e conseguente indiretta incentivazione per le imprese a non danneggiare l'ambiente»⁴⁰.

Certo quest'azione di “internalizzazione” del costo ambientale apre a un dibattito nel quale ci si pone una domanda di fondo: se la responsabilità del danno ambientale possa essere attribuita al soggetto che abbia realmente inquinato, o se, viceversa, anche nell'impossibilità di individuare il soggetto responsabile, il principio comunitario, invochi, in ogni caso, di evitare che il costo degli interventi pesi sulla comunità, ponendo tali costi comunque a carico del proprietario.

In questa prospettiva, risulterebbe importante, ai fini dell'individuazione del soggetto responsabile, non tanto il fatto di aver procurato la contaminazione, ma quello di adoperare, a scopo di profitto, i siti contaminati in modo funzionale nell'esercizio dell'attività di impresa.

A tal proposito, il Consiglio di Stato, contrariamente alla tesi estensiva accolta da una parte della giurisprudenza amministrativa di prime cure, soprattutto con l'entrata in vigore del Decreto Ronchi del 1997, ha sancito che il danno ambientale possa essere attribuito soltanto all'“autore” che ha procurato l'inquinamento (di cui sia stata, pertanto, accertata la responsabilità), non riconoscendo, a seguito anche dell'incertezza nel definire i caratteri dell'onere della prova, un'oggettiva responsabilità imprenditoriale o anche del proprietario.

Secondo il supremo giudice «l'Amministrazione non può imporre al proprietario di un'area inquinata, che non sia ancora l'autore dell'inquinamento, l'obbligo di porre in essere le misure di messa in sicurezza di emergenza e di bonifica, di cui all'art. 240, comma 1, lettere m) e p) del decreto legislativo n. 152 del 2006, in quanto gli effetti a carico del proprietario incolpevole restano limitati a quanto espressamente previsto dall'articolo 253 del medesimo decreto legislativo in tema di oneri reali e privilegi speciali immobiliari. Le disposizioni contenute nel Titolo V della Parte IV del decreto legislativo n. 152 del 2006 (articoli da 239 a 253) operano, infatti, una chiara e netta distinzione tra la figura del responsabile dell'inquinamento e quella del proprietario del sito che non abbia causato o concorso a causare la contaminazione. A carico di quest'ultimo è prevista soltanto una responsabilità patrimoniale, limitata al valore del sito (che costituisce oggetto di un onere reale) dopo l'esecuzione da parte dell'Amministrazione delle opere di bonifica»⁴¹.

Successivamente il Consiglio di Stato, attraverso un'applicazione corretta degli artt. 239 e ss. del codice dell'ambiente e del principio comunitario sovraindicato, ha sancito che l'Amministrazione non può ordinare al proprietario di un'area contaminata, il quale non sia l'autore dell'inquinamento, la bonifica di siffatta area⁴².

Tale decisione è stata anch'essa ritenuta dalla Corte di Giustizia conforme alla direttiva n. 2004/35 sulla responsabilità ambientale⁴³.

Nei più recenti approdi giurisprudenziali, il Supremo giudice degli interessi si è orientato per estendere la mancanza di obbligo, oltre che alla bonifica, anche al programma di inquadramento del sito inquinato e alle misure di messa in sicurezza. Per il Consiglio di Stato «una volta riscontrato un fenomeno di potenziale contaminazione di un sito, gli interventi di caratterizzazione, messa in sicurezza d'emergenza o definitiva, di bonifica e di ripristino ambientale possono essere imposti dalla Pubblica amministrazione solamente ai soggetti responsabili dell'inquinamento»⁴⁴.

Ancora in tema di danno ambientale, ha assunto recentemente estrema importanza la questione relativa alla messa in sicurezza dei siti quale misura di prevenzione dei danni.

A tal riguardo, deve essere salutato positivamente un certo orientamento giurisprudenziale che, nel valutare appunto la messa in sicurezza del sito come misura di prevenzione dei danni, ne omette la finalità sanzionatoria o ripristinatoria, con il risultato che «l'affermazione dell'obbligo del proprietario di adottare misure di prevenzione per eliminare/ridurre rischi sanitari e ambientali derivanti dalla contaminazione è conforme al regime giuridico vigente»⁴⁵.

In sintesi, attraverso una formula molto equilibrata, si è affermato che sul proprietario incolpevole grava solo l'obbligo di comunicare alle autorità competenti la contaminazione rilevata e di adottare le necessarie misure di prevenzione.

Per il Consiglio di Stato, infatti, nonostante l'Amministrazione non possa ordinare l'attività di risanamento e recupero ai titolari che non abbiano responsabilità nel possibile danno, la messa in sicurezza del sito rappresenta una misura di rilevamento dei danni e rientra quindi nel genere delle precauzioni che incombono sul proprietario o detentore del sito da cui possono derivare danni all'ambiente⁴⁶.

4. Conclusioni

Dalle brevi riflessioni svolte, appare pacifico affermare che l'ambiente costituisce nel nostro ordinamento un "valore costituzionale".

Mediante il combinato disposto di vari articoli (2, 3, 9, 32, 41, 42 Cost.), la Corte Costituzionale, infatti, ancor prima della riforma del Titolo V della Costituzione, ha riconosciuto il bene ambientale come valore primario, non soggetto a essere condizionato da altri interessi, un bene fondamentale tutelato e protetto da preservare nella sua integrità.

Tuttavia, il quadro normativo in materia di ambiente appare ancora oggi alquanto eterogeneo, e, in parte, ancora da "codificare". Basti pensare, per esempio, che all'assenza nel nostro ordinamento del-

la nozione di ambiente si aggiunge la difficoltà di attribuire un significato unitario allo stesso concetto di danno ambientale, atteso che non è di facile soluzione il collegamento tra quanto definisce l'art. 300 del t.u.a. (che afferma: «È danno ambientale qualsiasi deterioramento significativo e misurabile, diretto o indiretto, di una risorsa naturale o dell'utilità assicurata da quest'ultima») e quanto dispongono, in sede penale, gli articoli 452-bis e 452-quater, ove il legislatore ha individuato differenti gradi di offesa all'ambiente.

Queste e numerose altre difficoltà di ordine interpretativo hanno spinto certa dottrina, sull'onda lunga della stagione riformatrice (non ancora sopita), ad avanzare proposte di modifiche della Costituzione che vanno da quelle piuttosto "blande", che chiedono che la nozione di ambiente sia espressamente prevista nel Testo, fino a quelle "più estreme", che auspicano perfino l'istituzione di un organo giurisdizionale speciale in materia.

Proprio a quest'ultimo riguardo, l'ansia neoterica, che vorrebbe anche in Italia l'istituzione di un giudice specializzato che dirimesse le controversie in una materia quale quella ambientale in cui alto è il livello di complessità scientifica, rischia, a parere di chi scrive, di fare più danni di quanti benefici apporti. A parte il fatto che l'istituzione sovrandicata scatenerebbe argomentazioni d'ordine esegetico-interpretativo in riferimento alla sua conformità al dettato della Costituzione, che com'è noto predispone un modello giurisdizionale alquanto composito, formato da "giudici specializzati costituzionalizzati"⁴⁷, si ha l'impressione che i tre modelli di tutela predisposti dal nostro ordinamento, amministrativa (si pensi, a titolo meramente semplificativo, a come il giudice amministrativo abbia svolto un ruolo essenziale in tema di danno all'ambiente, proponendo rimedi al fine di ottenere l'effettiva soddisfazione dell'interesse leso), civile e contabile, hanno ormai realizzato un solido e organico sistema di garanzie a favore dei cittadini lesi da danni ambientali, riuscendo il più delle volte anche a comporre l'incerto quadro normativo proposto dal legislatore.

Ciò induce a sollevare non pochi dubbi sulla tenuta di un unico giudice specializzato cui attribuire un ambito della giurisdizio-

ne capace di coprire la materia civile, quella penale e quella amministrativa.

Inoltre, movendo da diversa angolazione, si è dell'idea che tale soluzione abbia dato buona prova di sé soprattutto in quegli ordinamenti di *common law*, in cui la "forza dirimpente" del giudice specializzato è mitigata del principio dello *stare decisis* e, in taluni casi, dall'organizzazione in chiave federalistica dello Stato⁴⁸.

Certo, va rilevato che curiose aporie ancora vengono a determinarsi nelle politiche ambientali, che sono poi il vero problema di fondo. Mentre da un lato si procede verso un tentativo di universalizzazione dei diritti ambientali, la cui tutela ha assunto ormai un posto di grande rilievo sullo scenario nazionale, dall'altro nuovi e non meno importanti interrogativi permangono all'orizzonte⁴⁹.

La giurisprudenza in genere, e particolarmente quella amministrativa, ha svolto un importante ruolo "creativo" nell'attuazione delle relative discipline troppo spesso disomogenee, ma i rilievi della giurisprudenza non sempre sono stati accolti dal legislatore.

È il caso recente della nota Ministero dell'ambiente e della tutela del territorio e del mare 2018, che, in riferimento all'adozione delle misure di messa in sicurezza, si è ben tenuto lontano dal prendere una ferma posizione sul punto (nonostante i rilievi mossi dal Consiglio di Stato), non indicando le misure di messa in sicurezza nello schema illustrativo delle azioni che devono essere adottate dal proprietario incolpevole.

Ciò ha fatto sì che restasse sullo sfondo e ancora inevaso, tra l'altro, il quesito sulla possibilità dell'Amministrazione di imporre al proprietario non responsabile l'adozione di misure di messa in sicurezza d'emergenza, in quanto interventi che devono essere adottati in tempi brevi per contenere le sorgenti primarie di contaminazione, o anche la messa in sicurezza operativa e permanente, che invece presenta un carattere di stabilità e si pone in alternativa alla bonifica⁵⁰.

A questo punto, AAA cercasi legislatore disperatamente.

Note

¹ Un esempio emblematico è dato dall'emergere della protezione dell'ambiente tra i diritti individuali garantiti dalla CEDU, che è stato lo spunto che ha consentito al Giudice di Strasburgo di dichiarare che il rispetto della propria abitazione è da intendersi non solo nel senso di reale spazio fisico, ma anche come pacifico godimento della stessa. In particolare, con la sentenza 2 novembre 2006, *Giacomelli v. Italia*, 2009, il Giudice di Strasburgo ha condannato per violazione diretta dell'art. 8 CEDU lo Stato italiano, responsabile per non aver adottato tutte quelle necessarie e preventive misure normative volte a proteggere il ricorrente e i suoi familiari dall'attività pericolosa di uno stabilimento di smaltimento di rifiuti industriali tossici situato a poche decine di metri dalla propria abitazione. Fattori che, seppur non fisici, impedivano concretamente di godere pacificamente della propria abitazione.

² Si cfr. D.lgs. 16/06/2017, in attuazione direttiva del 2014/52/UE.

³ Cfr. N. Lugaresi, 2015, p. 3.

⁴ M.S. Giannini, 1973, p. 8; per una definizione unitaria della nozione cfr. Corte cost., sent. 30 dicembre 1987.

⁵ F. Fracchia, 2002, p. 217.

⁶ In effetti, la problematica consiste di stabilire in che modo ambiente e diritti possono essere correlati; si v. A. Crosetti, F. Fracchia, R. Ferrara, N. Olivetti Rason, *Introduzione al diritto ambientale*, 2018, passim.

⁷ In tal senso, S. Grassi, 2017, p. 9.

⁸ Si cfr. Bertelsmann Stiftung e SDSN [Sustainable Development Solutions Network] (2017), *sdg Index and Dashboard Reports 2017*.mattm [Ministero dell'Ambiente e della Tutela del territorio] (2018): *Secondo Rapporto sul Capitale Naturale in Italia*, Roma 2018.mattm [Ministero dell'Ambiente e della Tutela del territorio] (2017), *Strategia Nazionale di Sviluppo Sostenibile*, Roma 2017.

⁹ Si rinvia a R. Ferrara, M.A. Sandulli, 2014.

¹⁰ Si pensi al decreto correttivo del d.lgs. n. 152/2006 art. 3 bis fino a 3 sexies di cui al d.lgs n. 4 del 2008; alle nuove linee guida sull'educazione ambientale lanciate dal Ministero dell'ambiente nel 2015, accolte dalla legge n. 68 del 22 maggio dello stesso anno; al d.lgs. 18 aprile 2016 n. 50 (nuovo T.U. in materia di appalti pubblici) che ha ispirato l'azione dell'amministrazione, in un settore complesso quale quello degli appalti pubblici, al rispetto dei principi della tutela ambientale e della sostenibilità dello sviluppo.

¹¹ A. Contieri, S. Napolitano, 2015, pp. 102 ss.

¹² Ex plurimis, 92/43 CEE, 35/2004/CE, 147/2009/CE.

¹³ A.M. Sandulli, 1989.

¹⁴ Conseil D'Etat, Commune D'Annency, 3 ottobre 2008.

¹⁵ F. Merusi, 1975, pp. 446 ss.

¹⁶ A.M. Sandulli, 1967, II, pp. 62 ss.

¹⁷ Cfr. Corte cost., sentt., n. 225/2009, 35 e 193 del 2010.

¹⁸ A. Zito, 2006, p. 4

¹⁹ Così, A. Predieri, 1969, Vol. II, p. 387.

²⁰ Corte cost., sent., n. 641 del 1987.

²¹ Ex plurimis, Corte cost., sentt. nn. 247 del 1974 e 210 del 1987, e più recentemente, n. 126 del 2006.

²² Ex plurimis, Cass., sez. un., 6 ottobre 1979, n. 5172.

²³ In tal senso, F. Gargallo, 2003, p. 1.

²⁴ Corte cost., n. 116 del 2006; sul punto, anche A. Simoncini, E. Longo, 2006; R. Ferrara, 2010, p. 3 ss.

²⁵ D. Amirante, 2013.

²⁶ G. Cordini, 2009, p. 611 ss.

²⁷ Così Corte cost., sent. n. 85/2013.

²⁸ Valore riconosciuto a livello costituzionale che non ne avalla un primato assoluto nella gerarchia dei valori costituzionali, ma crea la condizione che esso sia preso in considerazione nei concreti bilanciamenti svolti dal legislatore e dalle pubbliche amministrazioni.

²⁹ S. Staiano, 2008, pp. 5381 ss; G. Azzariti, *Verso un governo dei giudici? In Scritti in onore di A. Pace*, Napoli 2002, pp. 367 ss; M.A. Sandulli, 2017, p. 5; P. Grassi, 2017, p. 839.

³⁰ A tal riguardo si cfr. Corte cost., sent. n. 126 /2016, nella quale pronuncia si evidenzia l'importanza del ruolo del giudice amministrativo in tema di danno ambientale.

³¹ F. Fracchia, 2013, pp. 15-16.

³² G. Caia, F.A. Roversi Monaco, 1988, p. 495.

³³ Ad eccezione della disciplina prevista d.lgs. n. 121/2011, attuativo della direttiva 2008/99/CE sulla tutela penale dell'ambiente, e della l. n. 68/2015 che ha introdotto nel codice penale, nel titolo VI bis (artt. 452 bis-452 terdecies), i "delitti contro l'ambiente" (l'inquinamento ambientale, il delitto di disastro ambientale, il delitto di traffico e abbandono di materiale ad alta radioattività ecc.).

³⁴ L'art. 191, paragrafo 2, TFUE, introdotto in materia ambientale, recita che "la politica dell'Unione in materia ambientale mira a un elevato livello di tutela, tenendo conto della diversità delle situazioni nelle varie regioni della Comunità. Essa è fondata sui principi della precauzione e dell'azione preventiva, sul principio della correzione, in via prioritaria alla fonte, dei danni causati all'ambiente, nonché sul principio «chi inquina paga». Il principio di precauzione successivamente è stato recepito dal nostro ordinamento dapprima in seno all'art. 301 del d.lgs. 3 aprile 2006, n.152 TUA secondo cui "in applicazione del principio di precauzione [...] in caso di pericoli, anche solo potenziali, per la salute umana e per l'ambiente, deve essere assicurato un alto livello di protezione. L'applicazione del principio di cui al comma 1 concerne il rischio che comunque possa essere individuato a seguito di una preliminare valutazione scientifica obiettiva" e poi in seno all'art. 3-ter TUA il quale afferma che "la tutela dell'ambiente e degli ecosistemi naturali e del patrimonio culturale deve essere garantita da tutti gli enti pubblici e privati e dalle persone fisiche e giuridiche pubbliche o private, mediante una adeguata azione che sia informata ai principi della precauzione, dell'azione preventiva, della correzione, in via prioritaria alla fonte, dei danni causati all'ambiente, nonché al principio «chi inquina paga» che, ai sensi dell'articolo 174, comma 2, del Trattato U.E., regolano la politica della comunità in materia ambientale".

³⁵ Sul tema in generale, cfr., ex plurimis, F. Ledda, 2002, pp. 392 ss.; A. Polce, 2000; F.G. Scoca, 2017; A. Travi, 2018.

³⁶ Le associazioni di protezione ambientale riconosciute possono anche direttamente impugnare davanti al giudice amministrativo gli atti di competenza delle regioni, delle provincie e dei comuni che causano danno ambientale (L. 127/1997). Inoltre, attraverso la legge 349/1986, esse possono "denunciare fatti lesivi di beni ambientali di cui siano a conoscenza", "intervenire nei giudizi per danno ambientale" e "ricorrere in sede di giurisdizione amministrativa per l'annullamento di atti illegittimi", anche senza far valere un interesse legittimo. La legge prevede, infatti, per le associazioni di protezione ambientale, la facoltà di rappresentare gli interessi diffusi, ossia interessi dei quali è portatrice indeterminata la generalità della popolazione. In giurisprudenza, ex multis, Tar Liguria, Genova, sez. I, 18 marzo

2004, n. 267; Consiglio di Stato, sez. V, 17 luglio 2004, n. 5163; Consiglio di Stato, VI, 19 ottobre 2007, n. 5453; recentemente, Tar Campania, sez. I, 3 maggio 2018, n. 2964.

³⁷ P.M. Vipiana, 2015, n. 2/3, pp.837 ss.

³⁸ D. De Pretis, *Discrezionalità e ambiente*, in D. De Carolis, E. Ferrari, A. Police (a cura di), *Ambiente, attività amministrativa e codificazione*, Milano 2005, p. 458.

³⁹ Cfr. Corte Cass. sent. n. 7759/2012, nella quale decisione s'introduce per la prima volta, suscitando non poche perplessità in dottrina, il concetto di "danno integrale".

⁴⁰ In tal senso, Consiglio di Stato, sez. V, 16 giugno 2009, n. 3385, punto 5 del Considerato in diritto.

⁴¹ Consiglio di Stato, ord. 25 settembre 2013, n. 21, punto 9 del Considerato in diritto. C'è da aggiungere che l'Adunanza Plenaria ha sollevato anche una questione pregiudiziale alla Corte europea di giustizia, invitandola a pronunciarsi sull'eventuale contrasto della normativa italiana che limita nelle modalità appena evidenziate la responsabilità del c.d. proprietario incolpevole del sito inquinato. Nel 2015, con la sentenza del 4 marzo del 2015, causa 534-13, la Corte di Lussemburgo ha mantenuto la decisione promossa dall'ordinanza di rimessione.

⁴² Consiglio di Stato, sez. VI, 21 novembre 2016, n. 4875. Si cfr. anche sent., 10 settembre 2015, n. 4225.

⁴³ CGUE, *ivi*.

⁴⁴ Consiglio di Stato, sez. V, 14 aprile 2016, n. 1509, punto 5.2 del Considerato in diritto. In tal senso, recentemente, sent., sez. VI, 25 gennaio 2018 e sent., sez. VI, 3 gennaio 2019, n. 78; in senso parzialmente contrario TAR Lombardia, 31 luglio 2018, n. 766. Su tali complesse questioni, in dottrina, M.A. Sandulli, 2006, in *Atti del convegno AIDU*, svoltosi a Teramo il 29-30 aprile 2005.

⁴⁵ Consiglio di Stato, Sez. V, 8 marzo 2017, n. 1089, punto 6 del Considerato in diritto. In dottrina, si cfr. P. M. Vipiana, 2015a, p. 261.

⁴⁶ *Ivi*, p. 262.

⁴⁷ V. Onida, 1982, pp. 1074 ss.

⁴⁸ Si pensi, per esempio, alla Corte per il territorio e l'ambiente dello Stato del New South Wales, in Australia, un organo giurisdizionale competente in via esclusiva per controversie su questioni ambientali e di governo del territorio, che riguardano la materia civile, amministrativa e penale, ovvero, alle Corti ambientali federali e statali del Brasile, organi giurisdizionali autonomi, competenti per questioni ambientali in materia civile, amministrativa e penale.

⁴⁹ Sul punto, M. Roversi Monaco, 2018, p. 14.

⁵⁰ Si cfr. P.M. Vipiana, 2011, n. 10.

Animali e piante sono soggetti di diritti?

La questione animale e il diritto

Roberta Montinaro

1. Premessa

Da qualche tempo a questa parte si riscontra una mutata sensibilità tra i giuristi nei confronti della questione animale¹, la quale ormai non riguarda più soltanto gli studiosi di etica ed i filosofi, ma sollecita interrogativi cui il diritto è chiamato ad offrire risposta².

Di tale mutata sensibilità si trova traccia in primo luogo nelle fonti nazionali, sempre più attente alla tutela degli interessi degli animali³: basti pensare, tra i molti esempi possibili, all'introduzione degli artt. da 544-bis a 544-quinquies c.p., inclusi nel titolo IX-bis, Libro II, ad opera legge 20 luglio 2004, n. 189, e successive modificazioni⁴, alla legge sull'obiezione di coscienza alla vivisezione⁵, al decreto contro la sperimentazione sugli animali⁶, etc.

Lo stesso si può dire per l'ordinamento dell'Unione europea⁷, in cui l'art. 13 del Trattato di Lisbona stabilisce che «nella formulazione e nell'attuazione delle politiche dell'Unione nei settori dell'agricoltura, della pesca, dei trasporti, del mercato interno, della ricerca e sviluppo tecnologico e dello spazio, l'Unione e gli Stati membri tengono pienamente conto delle esigenze in materia di benessere degli animali in quanto *esseri senzienti*, rispettando nel contempo le disposizioni legislative o amministrative e le consuetudini degli Stati membri per quanto riguarda, in particolare, i riti religiosi, le tradizioni culturali e il patrimonio regionale».

Si impiega ivi, per la prima volta in una disposizione normativa, l'espressione “essere senziente”, mutuata dalla *Dichiarazione sulla protezione degli animali* approvata a Maastricht nel 1991 e poi trasfusa nel “Protocollo sul benessere degli animali” di Amsterdam del 1997:

espressione da cui traspare la tendenza degli ordinamenti transnazionali all'equiparazione tra umani ed animali, entrambi accomunati dal possesso di capacità cognitive ed emozionali.

La parità tra uomo e animale, in quanto esseri senzienti, era, d'altro canto, già presente nella *Dichiarazione universale dei diritti degli animali*, sottoscritta a Parigi il 15 ottobre 1978, e nella *Convenzione europea per la protezione degli animali da compagnia*, firmata a Strasburgo il 13 novembre 1987.

In ordine, invece, a possibili sviluppi normativi futuri, giova rammentare alcune proposte di modifica della Costituzione italiana⁸ e di introduzione di un quadro giuridico europeo sulla protezione degli animali da compagnia⁹.

In ragione di tale quadro normativo, vi è chi denuncia il fenomeno della crisi dell'antropocentrismo giuridico¹⁰, dovuta a queste modifiche ed alla emersione della nuova sensibilità di cui sopra si è detto; fenomeno che, tuttavia, stride con la tendenziale fisicità delle categorie giuridiche tradizionali, a cominciare dalla dicotomia tra soggetto giuridico e *res*, impiegata al fine di attribuire una qualifica agli animali nel mondo del diritto.

Sorge infatti il problema della tutela, da parte di quest'ultimo, degli interessi degli esseri viventi non umani: ci si chiede, cioè, se il diritto debba tutelare i suddetti interessi indipendentemente dalla loro considerazione come cose idonee a soddisfare bisogni umani.

Le concezioni animaliste, a partire dalle riflessioni di P. Singer¹¹, rispondono affermativamente a tale interrogativo, sulla base di un duplice ordine di considerazioni: 1) gli interessi di cui sono portatori uomini ed animali assumono il medesimo valore; 2) occorre ricercare un'equilibrata soddisfazione dei suddetti interessi.

2. Necessità di una nuova tassonomia giuridica?

Alla questione di cui sopra fa seguito in modo quasi naturale un altro interrogativo: ci si chiede se, alla luce dell'evoluzione dell'ordinamento, una volta affermato che gli interessi del mondo ani-

male esigono protezione e che tale protezione abbraccia la pretesa a non essere trattati come meri oggetti, strumentali al perseguimento di finalità umane, possa dirsi che agli animali siano attribuiti dei veri e propri diritti soggettivi e che, quindi, spetti loro lo *status* di soggetti giuridici¹².

Questo punto di vista è accolto dal filosofo animalista T. Regan¹³, secondo il quale qualsiasi essere vivente, umano e non, deve essere riconosciuto come centro di vita senziente, se è in grado di percepire le conseguenze, negative e positive, delle azioni altrui sul proprio benessere. Le capacità cognitive e la possibilità di percepire i propri diritti, in altri termini, giustificano, nell'ottica di cui si discorre, l'uguaglianza tra uomini e animali e l'abbandono di qualsivoglia gerarchia tra gli uni e gli altri¹⁴; esito che conduce al riconoscimento del *diritto di non soffrire*, spettante agli animali, quale ineluttabile corollario delle intrinseche caratteristiche possedute dall'entità senziente¹⁵.

A ciò si obietta, però, che la capacità di provare piacere e dolore connota tutti gli esseri senzienti, ma non appare sufficiente a riconoscere una qualche forma di soggettività giuridica agli animali¹⁶, essendo questa un attributo artificiale, e non intrinseco, che ciascun ordinamento decide di attribuire ad individui e ad altre entità, animate e non¹⁷.

Un'ulteriore – e più pregnante – obiezione sottolinea la varietà del mondo animale e la conseguente difficoltà di stabilire quali specie “meritino” di entrare nel novero della soggettività giuridica¹⁸. Il punto di vista adottato è, naturalmente, quello umano¹⁹: il diritto creato dall'uomo, in modo incoerente e scarsamente omogeneo, protegge alcune specie o categorie animali piuttosto che altre; o adotta punti di vista svariati e mutevoli. Ad esempio, la tutela riservata dall'ordinamento agli animali da compagnia è più intensa rispetto a quella spettante alle altre categorie, a riprova del fatto che il diritto mira innanzitutto a proteggere l'interesse alla conservazione del rapporto sentimentale costituitosi tra uomo ed animale, di cui è titolare il primo (cfr. *ultra*, sul tema del danno da morte dell'animale di affezione). Alcune specie poi sono protette da

legislazioni aventi finalità ecologiste, in cui l'interesse alla conservazione dell'ambiente nel quale sono collocate prevale rispetto al benessere animale, che ben potrebbe essere sacrificato in nome del perseguimento di quell'interesse²⁰.

3. *Segue*: gli animali come mere *res* immateriali?

Quanto all'ordinamento giuridico italiano, non è dato riscontrare una linea di tendenza omogenea e costante.

Nel diritto penale, dopo una fase iniziale in cui la protezione degli animali mirava in realtà a preservare la moralità pubblica, le disposizioni rilevanti paiono ora prendere direttamente in considerazione gli interessi degli animali stessi, a dimostrazione della schizofrenia dell'ordinamento (cfr. *ultra*).

Il codice civile, invece, in ossequio alla concezione romanistica²¹, considera innanzitutto gli animali come *res* inanimate²², suscettibili di costituire oggetto di diritti reali o di possesso²³, e dunque destinatarie di protezione soltanto in via indiretta, nella misura cioè in cui ad invocare tutela sia il titolare delle suddette posizioni giuridiche o il possessore.

Un simile punto di vista è giudicato "specicista" da quanti invocano il riconoscimento dell'uguaglianza tra uomini ed animali, in ragione del loro essere entrambi delle entità senzienti²⁴ e tenuto conto del rapporto sentimentale che può instaurarsi tra i due gruppi.

Proprio la considerazione di un siffatto rapporto ha indotto un'evoluzione nella considerazione degli animali come semplici *res* inanimate, ben visibile se si pone mente alla dibattuta questione della risarcibilità del danno (non patrimoniale) per morte o lesione dell'animale di affezione.

Il tema, emerso già da tempo in alcune esperienze giuridiche straniere²⁵, è stato in origine influenzato dallo statuto giuridico riconosciuto all'animale. Se, infatti, «si ammette che l'animale è un bene al pari di qualsiasi altro oggetto inanimato, si assiste ad una contrazione delle conseguenze risarcitorie derivanti dalla sua perdita

(limitate al suo valore di mercato); al contrario, una sua collocazione al di fuori del novero delle *res* determina importanti ricadute applicative in relazione alle liti tra privati, aprendo il varco alla risarcibilità del danno non patrimoniale»²⁶.

Più avanti nell'evoluzione delle suddette esperienze, tuttavia, è emersa l'attitudine ad attribuire rilievo alle particolarità del bene-animale da compagnia, costituite dalla sua infungibilità e dal fatto che con il tempo il suddetto bene guadagna valore, anziché perderne, per via del rapporto sentimentale che si costituisce con il proprietario. Da qui, il possibile risarcimento di danni ulteriori rispetto a quello patrimoniale, che va innanzitutto parametrato al valore di mercato dell'animale. Nel diritto statunitense, gli ulteriori danni non sono costituiti dal pregiudizio morale soggettivo causato dall'illecito (non ammissibile, in linea di principio, in tale sistema), ma dal fatto che si tratta di cose di particolare valore, giacché non possono essere agevolmente rimpiazzate da altre (infungibili)²⁷.

Nell'ordinamento italiano, la dottrina disquisisce sulla possibilità di individuare una posizione giuridica lesa in caso di perdita di animale d'affezione²⁸, facendo leva sul carattere inviolabile della proprietà, sulla natura di diritto fondamentale da riconoscere al rapporto tra persona ed animale, nell'ambito del quale la prima esprime la propria personalità (cfr. art. 2 Cost.), o sulla creazione di una categoria *ad hoc*, quella del c.d. "danno interspecifico"²⁹.

La giurisprudenza, invece, propende per la soluzione negativa³⁰, con poche eccezioni³¹.

Va detto che le particolari qualità delle *res* di cui si parla e, in particolare, il loro essere entità suscettibili di costituire un rapporto affettivo con l'uomo, esigono che si rintraccino delle soluzioni coerenti con le specifiche questioni che possono insorgere. Di ciò, del resto, ci offre testimonianza lo stesso legislatore che, all'art. 2052 c.c. sul danno causato da animali, ha dettato una specifica disposizione, diversa da quella attinente al danno da cose in custodia, giacché «la loro natura di esseri viventi impedisce un pieno controllo su di essi, il che spiega perché la *dog bite liability* debba essere distinta dall'area della *property law*»³².

4. La soggettività animale come forma particolare di soggettività giuridica?

Alla luce delle incertezze di cui sopra, si propone allora di percorrere una terza via: riconoscere che la tutela del benessere e della dignità animale (che si vorrebbe, *de iure condendo*, ammessa anche dalla Costituzione)³³ reca con sé l'attribuzione di una forma particolare di soggettività giuridica animale, che si differenzia dalla soggettività umana.

D'altro canto, lo studioso del diritto privato ha già preso atto da tempo della possibile presenza di molte forme di soggettività, a seconda delle fattispecie che contemplano le diverse entità (individui, *robot*³⁴, cose animate e non, etc.) e dei relativi effetti e finalità³⁵. Si riscontra anzi negli ordinamenti moderni, caratterizzati da una pluralità di fonti normative connotate da ispirazioni spesso disomogenee, la tendenza ad abbandonare le concezioni unitarie ed universalistiche della soggettività giuridica, a favore dell'emersione di tipi di identità frammentate (ed individuate a seconda di criteri o situazioni contingenti)³⁶. Nessuna petizione di principio, dunque, induce ad escludere *a priori* che possano ravvisarsi, nell'ambito del regno animale, diverse soggettività, in ragione della particolare tutela che l'ordinamento giuridico assicura ad alcune specie, per via della loro prossimità all'uomo (si pensi, ancora una volta, alla speciale categoria degli animali d'affezione).

Né a conclusioni molto diverse giungono quegli autori che contestano la necessità e l'opportunità di impiegare i concetti classici, come quello di soggettività giuridica e di diritto soggettivo, per assicurare tutela agli interessi degli animali. Secondo tale prospettiva, più in particolare, la considerazione degli animali come *res* non reca con sé inevitabilmente che questi siano relegati in una posizione deteriore, nella misura in cui l'ordinamento assicuri agli animali uno statuto di protezione conforme alla loro natura di esseri animati³⁷.

La protezione di questi ultimi passa, dunque, attraverso determinate condotte, attive o omissive, imposte dal diritto agli uma-

ni, unici destinatari dei documenti internazionali e delle disposizioni normative sopra citate. Ed infatti, è possibile notare come gli stessi ordinamenti giuridici in cui più maturo è lo stadio di avanzamento della riflessione sul punto³⁸, quali quelli di Austria³⁹, Germania⁴⁰, Svizzera⁴¹ e Francia⁴², siano «inclinati ad introdurre una serie di politiche protezionistiche piuttosto che ad affermare l'esistenza di un *corpus* di diritti a favore degli animali»⁴³.

5. Riconoscimento pretorio del diritto degli animali al benessere: alcuni spunti ricostruttivi

Dal punto di vista del giurista, quindi, ciò che ha rilievo sono i *doveri* imposti dall'ordinamento, alcuni dei quali tendono direttamente alla protezione dell'integrità fisica e psicologica degli animali⁴⁴, mentre altri, come già notato, perseguono finalità di diversa natura (proprietarie, ambientaliste, etc.).

Un esempio del primo tipo di dovere si rinviene nell'art. 177 del Codice della strada, secondo il quale si ha trasporto di necessità anche nel caso di animale che versi in gravi condizioni di salute; disposizione che parrebbe tutelare in via diretta l'interesse dell'animale all'incolumità fisica⁴⁵. Analoga conclusione va accolta a proposito delle norme sui maltrattamenti di animali, indubbiamente miranti a proteggere l'interesse animale al benessere e, in particolare, a non subire sofferenze ingiustificate.

La logica conseguenza di un simile modo di ragionare dovrebbe consistere nella possibilità di ravvisare nello stesso animale la persona offesa dal reato e, sul piano civilistico, di parametrare una qualsivoglia tutela all'interesse dell'animale stesso (anziché del suo proprietario)⁴⁶.

Nella prassi, una simile tutela è stata assicurata in forma specifica (non per equivalente) dal giudice nell'ambito del procedimento penale o dalla p.a., attraverso la rimozione delle condizioni da cui derivava la sofferenza o, più in generale, la situazione di maltrattamento⁴⁷.

È dato, inoltre, riscontrare alcune pronunce in cui la protezione assicurata all'animale *non* risulta funzionale alla tutela dell'interesse umano: si tratta di casi di riconoscimento pretorio di interessi riferibili non a tutti i tipi di animali, ma solamente a quelli d'affezione.

Basti pensare alla questione dell'affido dell'animale, in caso di separazione dei coniugi o più in generale di crisi della coppia, coniugata e non. Una questione che, non essendo espressamente regolata, è stata risolta dalla giurisprudenza, anziché applicando le norme in materia di proprietà (nella cui ottica l'animale spetta in via esclusiva al titolare di un simile diritto e può essere oggetto della relativa tutela), riconoscendo effetti agli accordi tra le parti interessate circa la permanenza dello stesso presso entrambe e circa la distribuzione degli oneri e dei compiti di cura e di mantenimento; ovvero, in difetto di accordo, riconoscendo in capo al giudice il potere di adottare provvedimenti interinali, al fine di tutelare l'interesse dell'animale alla continuità affettiva e di cura stabilitasi con entrambi i *partners*, secondo una logica simile a quella alla base delle norme relative all'affido condiviso della prole minorenn⁴⁸.

La giurisprudenza, invece, ha escluso la possibilità di riconoscere una tutela risarcitoria parametrata alla lesione dell'interesse all'integrità fisica di cui sarebbe titolare lo stesso animale⁴⁹.

Note

¹ Presa in esame da F. D'Agostino, 1994, p. 78 ss.; M. Tallacchini, 2001, p. 36 ss.; V. Pocar, 1993, p. 397 ss.; L. Battaglia, 1988; Id., 1999; D. Nazzaro, 2004, p. 117.

² C. M. Mazzoni, 2011, p. 505.

³ Notano invero gli studiosi del tema che una simile sensibilità traspare dall'esame del panorama legislativo, sia domestico che sovranazionale (cfr. F. Garatti, 2014, p. 735 ss., p. 737). In particolare, la dottrina riscontra un indirizzo evolutivo fortemente "animalista" del nostro legislatore nell'ultimo ventennio, per il quale cfr. alcuni riferimenti nel testo, nonché, più in dettaglio, in G. Martini, 2017, p. 109 ss.

⁴ Cfr. J.M. Perez Monguio, 2005, II, c. 296 ss. Circa l'evoluzione della tutela penale degli interessi animali, si veda G. Martini, 2017, p. 111.

⁵ Cfr. l'art. 2, comma 1, della legge 12 ottobre 1993, n. 413, relativa alle "Norme sull'obiezione di coscienza alla sperimentazione animale".

⁶ Cfr. d.lgs. 26 marzo 2014, n. 26, con cui è stata attuata la Direttiva UE 2010/63.

⁷ Cfr. Working Group on Paw, *Evaluation of the Community Policy on Animal Welfare and Possible Policy Options for the Future, Terms of Reference*, Bruxelles, Ottobre 2009, disponibile sul sito <http://www.eupaw.eu>.

⁸ Dispone l'art. 9: «Gli animali sono esseri senzienti e la Repubblica ne promuove e garantisce la vita, la salute e un'esistenza compatibile con le proprie caratteristiche etologiche». Sul punto cfr. P. Veronesi, 2004, p. 618; G. Gemma, 2004, p. 615.

⁹ Cfr. la Proposta di risoluzione del Parlamento europeo sulla definizione di un quadro giuridico dell'UE per la protezione degli animali domestici e degli animali randagi del 27 giugno 2012. Cfr. <http://www.europarl.europa.eu/portal/it>.

¹⁰ Sulla tendenza all'antropocentrismo dei sistemi giuridici cfr. F. Rescigno, 2014, p. 198.

¹¹ P. Singer, 1975.

¹² M.S. Wise, 2002, p. 32.

¹³ T. Regan, 1983; T. Regan e P. Singer, 1976.

¹⁴ Circa l'uguaglianza tra uomini e animali sotto il profilo cognitivo, cfr. G.M. Burghardt, 2002; R. Francescotti, 2007, p. 11; F. Rescigno, 2006, p. 3183.

¹⁵ Cfr. P. Cavalieri e P. Singer (a cura di), 1994.

¹⁶ Cfr. F. Rescigno, *Esseri animali o "persone non umane"*, disponibile sul sito <http://www.diritto-comparati.it/2013/09/esseri-animali-o-persone-non-umane.html>.

¹⁷ P. Gallo, 2011, p. 838 ss.; G.L. Pellizzi, 1993, p. 2.

¹⁸ Si veda J.R. Lovvorn, 2005, p. 133.

¹⁹ E. Balocchi, 1988, p. 1.

²⁰ V. Pocar, 1994, p. 226.

²¹ P.P. Onida, 2008. Sul punto si veda anche G. Martini, 2017, p. 110.

²² Lo stesso tenore di alcune disposizioni codicistiche, per citare alcuni esempi si pensi agli artt. 923, comma 2, e 925 c.c., induce a ritenere che il legislatore abbia voluto parificare gli animali alle cose inanimate. (così F. Garatti, 2014).

²³ Cfr. L.A. Epstein, 2001, p. 31.

²⁴ Cfr. P. Cavalieri, 1999; S. Castignone, 1996; J. Feinberg, 1985, p. 241; T. Regan, 1979, p. 189; A. Somma, 1996, p. 469.

²⁵ Cfr. Cass., 16 gennaio 1962, in *Rev. trim. dr. civ.*, 1962, p. 316 s., secondo cui «Indépendamment du préjudice matériel qu'elle entraîne, la mort d'un animal peut-être pour son propriétaire la cause d'un préjudice d'ordre subjectif et affectif susceptible de donner

lieuà réparation». Si veda Y. Thomas, 1980.

²⁶ P. Donadoni, 2011, p. 353.

²⁷ Si vedano L. Martin, 2011, p. 931; W.E. Shipley, 2005, p. 1070; nonché M. Livingston, 2004, p. 825.

²⁸ Cfr. G.A. Parini, 2012, p. 612, nonché D. Chindemi, 2007, p. 2272; G. Grasselli, 2009, p. 2659; M. Bona, 2009, p. 1016.

²⁹ P. Donadoni, 2008, p. 529; 2010, p. 779; 2010, p. 577.

³⁰ In giurisprudenza cfr., tra le più recenti, Cass., 27 luglio 2007, n. 14846, in *Danno e responsabilità*, 2008, p. 36-37, con nota di R. Foffa, 2008, p. 211, con nota di G. Cricenti, 2008, p. 211; Cass., 14 febbraio 2013, n. 3657, in *Vita notarile*, 2013, p. 825; Cass., 18 dicembre 2012, n. 23323, in *Diritto e Giustizia Online*, 19 dicembre 2012; Cass., 16 novembre 2012, n. 20216, in *Diritto e Giustizia Online*, 19 novembre 2012. Ammette il risarcimento del danno non patrimoniale, seppur solo nelle ipotesi di processo equitativo, Cass., 25 febbraio 2009, n. 4493, in *Re-sp. civ. prev.*, 2009, p. 1013, con nota di M. Bona, *Argo, gli aristogatti e la tutela risarcitoria dalla perdita/menomazione dell'animale d'affezione alla questione dei pregiudizi c.d. «bagatellari» (crepe nelle sentenze delle SSUU di San Martino)*, cit. Quanto alla giurisprudenza di merito si vedano Trib. Rieti, sez.civ., sentenza 4 maggio 2019, n. 347, in www.quotidianogiuridico.it.

³¹ Trib. Rovereto, 18 ottobre 2009 e Trib. Milano, 22 gennaio 2008, in *Danno e resp.*, 2008, p. 909 ss.; Giudice di pace di Dolo, 8 ottobre 2012, in www.quotidianogiuridico.it

³² Così testualmente F. Garatti, 2014 p. 769. In giurisprudenza, cfr., da ultimo, Cass., sentenza 22 novembre 2019, n. 30519, Cass. 29 agosto 2019, n. 21722, entrambe consultabili su www.quotidianogiuridico.it.

³³ Cfr. G. Gemma, 2004, p. 615; F. Rescigno, 2005; nonché A. Valastro, 2005, p. 25; e dello stesso autore *Animali e Costituzione*, in www.forumcostituzionale.it/contributi, 27 luglio 2004.

³⁴ Cfr. G. Teubner, 2018.

³⁵ D. Favre, 2010, p. 1021 ss.

³⁶ M.R. Marella, 2017, 205 ss.

³⁷ Cfr. P.P. Onida (2007): «Sul piano dogmatico il giurista è chiamato non tanto a verificare se l'attuale legislazione consenta di affermare che l'animale è o non è soggetto di diritto, ma quello di verificare se sia possibile riconoscergli uno statuto corrispondente alla sua natura di essere vivo e come tale meritevole di tutela». Si veda anche dello stesso autore, 2002, p. 201.

³⁸ Si veda D. Cerini, 2012, p. 63.

³⁹ All'art. 285° del *Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch*, il Codice civile austriaco, traccia una differenza tra gli animali e le cose, prevedendo che «le disposizioni valide per le cose sono valide solo se non esistono disposizioni contrarie».

⁴⁰ Cfr. l'art. 90 BGB. In ordine al progetto di riconoscimento costituzionale della tutela degli animali, cfr., invece, E. Buoso, 2003, p. 371.

⁴¹ Cfr. l'art. 641 c. c. svizzero: «Les animaux ne sont pas des choses. Sauf disposition contraire, les dispositions s'appliquent aux choses sontégalement valables pour les animaux». Si veda al riguardo J.-P. Margenau, 2009. Si veda, inoltre, l'art. 80, della Carta Costituzionale svizzera, la quale annovera espressamente gli esseri non umani tra i soggetti titolari di diritti.

⁴² Si vedano A. Couret e C. Daiguerperse, 1987, nonché A. Couret e F. Ogé, 1988, e F. Burgat, 1997.

⁴³ Cfr. M. Olivetti (2003), disponibile sul sito http://www.giurisprudenza.unifg.it/FILE/doc/pubblicazioni_docenti/Pubblicazioni_Olivetti/tierschutz%20II%20versione%20per%20dialoghi.doc.

⁴⁴ Osserva F. Garatti, 2014, cit., nota 41, che «Parlare di doveri umani, piuttosto che di diritti animali, sembra essere più coerente con quanto previsto dal nostro ordinamento che impone il dovere di non essere crudeli nei confronti degli esseri non umani e, più genericamente, quello di rispettarne il valore intrinseco astenendosi da qualsiasi condotta lesiva della loro integrità fisica e psicologica. A livello comunitario, si pensi alla Convenzione Europea per la protezione degli animali da compagnia resa esecutiva in Italia dall'art. 2 della legge 2010/201, il cui Preambolo stabilisce l'obbligo per l'uomo di rispettare tutte le creature viventi e di non causare loro inutili dolori, sofferenze o angosce o ancora alle numerose ordinanze e direttive che stabiliscono i requisiti minimi di condotta ai quali proprietari e detentori di animali sono tenuti ad informare il loro comportamento. Sul punto cfr. Direttiva 2010/63/UE. Quanto all'ordinamento interno, basti ricordare la recente riforma del Codice della strada che stabilisce il dovere di soccorrere gli animali feriti e l'obbligo di fermarsi e assicurare un pronto intervento qualora un animale sia vittima di incidente. Per un approfondimento sul punto cfr. Modifiche al codice della strada (GU n. 75 del 29 luglio 2010 – Suppl. Ord. n. 171)».

⁴⁵ Così G. Martini, 2017, p. 142, cui si rinvia per approfonditi richiami alla dottrina ed alla giurisprudenza sul tema.

⁴⁶ Cfr. Cass. pen., sez. III, 12 luglio 2004, n. 36059, in *Dir. giur. agr.*, 2006, 6, p. 397 ss.

⁴⁷ Cfr. Cass. pen., 4 giugno 2014, n. 37859, in *Ced. Cassazione penale*, 2014.

⁴⁸ Cfr. Trib. Milano, decr. 13 marzo 2013, in *Redazione Giuffrè*, 2013 e Trib. Pescara, 9 maggio 2002, in *PQM*, 2002, 2, p. 51 ss. Si veda, più di recente, Trib. Sciacca, decr. 19 febbraio 2019, in *personaedanno.it*.

⁴⁹ Cfr. Trib. Milano, decr., 1° luglio 2014, n. 8698, in *Ridare.it*, 6 marzo 2015, secondo cui la tutela del benessere animale non è un bene in sé, suscettibile di risarcimento in caso di lesione da parte di terzi, ma appare funzionale a preservare la particolare relazione tra questo e l'uomo.

Al di là della svolta botanica. Continuità tra pratiche di vita e di pensiero scientifici e nativi

Flavia G. Cuturi

Preghiera laica
Dobbiamo liberarci da...
[...] dall'indifferenza verso l'albero, il fiore e la lucertola;
dall'idea che la terra madre sia una vacca da mungere fino allo sfinimento;
dalla manipolazione della natura e dall'illusione che il genio,
una volta disturbato, possa restare nella lampada [...]
Paolo Rumiz, 25 aprile 2020

1. Introduzione

La mia generazione e chi è cresciuto come me nella contrapposizione tra natura/società-cultura negli ultimi decenni ha vissuto il continuo assottigliamento di quell'inafferrabile confine che divideva mondo umano, animale e vegetale, assistendo passo dopo passo alla sua messa in discussione. Oggi un numero crescente di persone percepisce questo confine come arbitrario, etnocentrico e storicamente situato, proprio in virtù delle evidenze provenienti soprattutto dalle scienze biologiche. Le ricerche in questo campo stanno sottraendo, come Jacques Tassin ha sostenuto in un recente lavoro significativamente intitolato *À quoi pensent les plantes*, «l'homme de toute position centrale et le replace en continuité des autres être vivants» (2016, p. 9). A partire dagli etologi, secondo Tassin, è stato dimostrato da tempo che non ci sono specificità comportamentali che ci separano dagli animali e che dunque «la barrière entre l'homme et le reste du vivant s'est disloquée, les frontières sont devenue poreuse. Nous descendons marche après marche du piédestal où nos ancêtres nous avaient installés» (ivi, p. 9). Tesi sostenuta tempo fa dall'etologo Marc Bekoff (2000) ed oggi confermata con nettezza dall'etologo e primatologo Frans de Waal se-

condo cui «non c'è nulla di più evidente del fatto che siamo tutti parte dello stesso regno. Noi *siamo* animali» (2020, p. 23). Le neuro-scienze moderne «ci impediscono di continuare a sostenere il netto dualismo uomo-animale» contro «una consuetudine nelle discipline umanistiche e in gran parte delle scienze sociali che si nutrono del concetto per cui la mente umana sarebbe, in qualche modo, una nostra invenzione» (ivi, pp. 68-69). Spesso è proprio questa entità, la mente (e le facoltà che ne derivano: comunicare, parlare, pensare, immaginare, creare, cooperare), ad essere considerata da alcuni psicologi evolutivi, come Michael Tomasello (2014), ciò che rende gli esseri umani “unici” rispetto a tutte le altre forme di vita. L'idea dell'unicità umana, insieme al suo cammino evolutivo, giunge frequentemente al grande pubblico filtrata dalla lente della divulgazione scientifica (cfr. Harari, 2011; Rutherford, 2019), contribuendo a tenere salda l'opinione del primato umano sugli altri esseri viventi e dunque ad alimentare l'antropocentrismo.

Inutile dire che esistono numerose e sfumate differenze teoriche sul senso di tale unicità e su come essa sia andata costruendosi nella storia dell'evoluzione. Telmo Pievani, filosofo delle scienze (in particolare biologiche), propone ad esempio una sorta di ponte tra unicità umana, come parte di una moltitudine di storie percorse insieme a un'altrettanta moltitudine di unicità risultato della contingenza, e una natura “intesa come storia comune”. Dunque, «concependo la presenza umana come un'imprevedibile innovazione biologico-culturale senza precedenti, non abbiamo più bisogno, per difendere la nostra specificità, di rimandi a soggettività autoreferenziali. Non abbiamo più l'urgenza di ricorrere a eccezionalità assolute, di farci divinità di noi stessi in sostituzione di quella che, là fuori, non dà segno di sé» (2011, p. 225).

La battaglia per far scendere dal piedistallo gli umani è dunque piena di sfumature e combattuta anche da molti biologi, come ad esempio Nicholas P. Money, autore di un lavoro molto provocatorio, *The Selfish Ape: Human Nature and Our Path to Extinction* (2019)¹, in cui invita a riflettere sul peso dell'autoreferenzialità della specie umana e le conseguenze devastanti che ne stanno derivando per

la biosfera terrestre e per la stessa specie alla quale appartiene. Per questo Money propone di cambiare il nome che ci siamo attribuiti come specie, da *Homo sapiens sapiens* a *Homo egotisticus*, specificando però che sarebbe ancora meglio definirci «*Homo narcissus: illa simiae species Africana ab origine quae adeo orbem pervastavit terrarum ut ipsa extincta fiat*. Homo Narcissus: specie di scimmia antropomorfa di origine africana che devastò la biosfera, causando in tal modo la propria estinzione» (2020, p. 13).

Un abbattimento consistente di tali barriere e del ricentramento degli umani nel contesto più ampio delle forme viventi è avvenuto in modo, a mio giudizio, ancora più incisivo, grazie alle ricerche che riguardano il mondo vegetale condotte da biologi, neurobiologi, psicobiologi delle piante, agronomi esperti in foreste, come Jacques Tassin ed altri ancora. Consapevoli della portata ideologica e politica di tale abbattimento e della necessità di rendere accessibile e necessaria la sua divulgazione, molti degli studiosi impegnati in questa “rivoluzione botanica” hanno riservato anche tante energie a favore di una strategia comunicativa (Hallé, 1999; Hall, 2011, 2019; Chamovitz, 2012; S. Mancuso e Viola, 2013; S. Mancuso, 2017, 2018, 2019; Castiello, 2019; Viola, 2020) rivolta, per ciò che riguarda l’Italia, ad un vasto pubblico di lettori. A questi interventi si sono aggiunte le voci delle scienze forestali, della microbiologia agraria, degli agrotecnici, di ecologi culturali e degli ingegneri che si occupano di biorobotica (cfr. Mazzolai, 2019).

L’attenzione verso il mondo delle piante ha investito dunque molti ambiti disciplinari delle scienze biologiche e delle scienze della vita in genere, all’interno delle quali stanno emergendo prospettive che smantellano dall’interno della scienza occidentale alcuni dei suoi paradigmi, e con essi il concetto a se stante di “natura”, insieme alle sue sottocategorizzazioni e gerarchie tra umani e non umani, oltre che i binomi natura/società e natura/cultura. Su questo piano si riscontra già una convergenza, non ancora del tutto estrinsecata, tra scienze della vita, antropologia culturale e filosofia dell’ambiente, che si riflette in un movimento informale che, andando al di là del semplice interesse per un mondo negletto e

inferiorizzato, è stato percepito come una vera e propria svolta, definita *plant turn*, la *svolta delle piante*, o *svolta botanica* (come preferisco chiamarla per questo lavoro), di grande portata per riflettere sul futuro della vita nel nostro pianeta.

Vorrei ribadire il fatto che questa svolta, alquanto radicale, sta avvenendo all'interno del pensiero scientifico e umanistico occidentale. Per altri abitanti (umani) del pianeta Terra è noto, anche grazie all'antropologia, che invece questi confini categoriali – esistenziali, ideologici, filosofici od ontologici – non esistono o, se ne esiste qualcuno, i criteri e le storie di continuità o differenziazione, di interdipendenza o di relazionalità, sono altri rispetto a quelli riconosciuti dal nostro pensiero, sia esso di senso comune o scientifico (Hallowell, 1960; Dooling, Smith, 1989; Descola, 1986, 2005, 2011a; Rose, 1999; Latour, 2000, 2020; Ingold, 2000; Whitt et al., 2001; Sahlins, 2010; Kohn, 2013; A. Mancuso, 2018, ecc.). Potrebbero essere citati molti altri antropologi che hanno messo in luce quanto sia minoritaria la “nostra” visione del mondo rispetto alle altre esistenti; Marshal Sahlins, ad esempio, ha affermato che «per quanto incantato possa essere, il nostro universo è comunque tuttora ordinato da una distinzione tra cultura e natura che non risulta evidente a nessun altro a parte noi [occidentali]» (2010, p. 103). Dagli anni Ottanta l'antropologia ha ripensato l'argomento e realizzato una mole consistente di ricerche, riflettendo su come un incalcolabile numero di popoli del mondo prescindano da tassonomie come “natura”, “società”, “cultura”, “animali”, “piante”, “umani”, “non umani”, ma soprattutto faccia a meno della contrapposizione tra forme di vita presenti nell'esperienza dell'esistere. Sottolineare tale differenza non ha significato reintrodurre obsoleti fini inventariali e comparativi, ma ha segnato un cambio di passo per l'antropologia stessa, che ha reintrodotta nei propri orizzonti «les nonhumains comme des acteurs de plein droit sur la scène des analyses sociologiques en les faisant sortir de leur rôle habituel de poupées qu'un habile ventriloque manipule. L'exercice est extraordinairement malaisé car il va à l'encontre de plusieurs siècles d'exceptionnalisme anthropocentrique au cours desquels nos modes

de pensée, et jusqu'à nos régimes discursifs, ont rendu incongru que des machines, des montagnes ou des microbes puissent devenir autoréférentiels» (Descola, 2011b, p. 19)

Questo cambio di passo è riconosciuto nelle discipline antropologiche (e non solo) come la “svolta ontologica” e spesso ha comportato un esplicito impegno etico contro il peso devastante di quell'Occidente che ha “gestito” politicamente «una cosmologia moderna secondo cui la natura è un campo ontologico circoscritto e dai confini stabili» (Descola, 2013, p. 60), a favore di ontologie che prospettano rapporti diversi. Philippe Descola, uno dei maggiori protagonisti di tale dibattito, da tempo si è dato tra gli obiettivi quello di «faire prendre conscience que la manière dont *l'Occident moderne se représente la nature est la chose du monde la moins partegée*. Dans de nombreuses régions de la planète, humains et non-humains ne sont pas conçus comme se développant dans des mondes incommunicables et selon des principes séparés; l'environnement n'est pas objectivé comme une sphère autonome; les plantes et les animaux, les rivières et les rochers, les météores et les saisons n'existent pas dans une même niche ontologique définie par son défaut d'humanité. Et cela semble vrai quels que soient par ailleurs les caractéristiques écologiques locales, les régimes politiques et les systèmes économiques, ressources accessibles et les techniques mise en oeuvre pour les exploiter» (Descola, 2005, p. 56; corsivo mio)

Attorno alla svolta ontologica si è generato un confronto dalle dimensioni ormai poco controllabili (cfr. per l'Italia, A. Mancuso, 2014, 2016, 2018; Brigati, Gamberi, 2019). L'ampiezza delle riflessioni sulle “ontologie indigene” non è solo lo specchio di un rinnovato interesse per saperi e pratiche di vita “altri”, ma risiede in molteplici riflessi, tanto teorici quanto del vissuto etico-politico dell'impegno accademico e civile, mai praticati a sufficienza e in modo diffuso, nonché in implicazioni di tipo politico. Per Holbraad, Pederesen e Viveiros de Castro (2014), l'antropologia è *ontologicamente politica* dal momento che «an anthropology that is constitutively anti-authoritarian, making it its business to generate alternative vantages from which established forms of thinking are put under relentless

pressure by alterity itself, and perhaps changed. One could even call this intellectual endeavor revolutionary, if by that we mean a revolution that is “permanent” in the sense we proposed above: the politics of indefinitely sustaining the possible, the “could be”». Solo per citarne alcuni, vi sono effetti “operativi” legati allo smantellamento della contrapposizione tra la nozione di “natura” e quelle di “cultura”, “società”, “esseri umani”, “esseri non umani”, “animali”, “piante” ecc., a favore sia di processi di decolonizzazione del pensiero, sia della ricerca di modelli di vita alternativi in grado di affrontare il futuro. Vi sono poi i riflessi politici legati alla lotta per i diritti all’autonomia territoriale e politica delle popolazioni indigene, tanto più intensi se posti in relazione al ruolo anti-etnocentrico dello smembramento dell’asse portante su cui si regge storicamente l’ontologia dell’“Occidente moderno” (cfr. Tallè in questo volume): il suo perdurante atteggiamento predatorio nei confronti della Natura tutta, intesa come inesauribile risorsa a disposizione di determinate società, cancella e opprime popoli che si posano su ontologie diverse. Più la fonte naturale è ritenuta inesauribile, più diverrà insostenibile l’esistenza di chi vive sulla base di ontologie esterne allo scenario politico, scientifico e intellettuale dominante. D’altro canto, come sosteneva Bruno Latour, non esiste una nozione di natura senza una politica che la riguardi: «Da quando il termine è stato inventato, ogni politica si è definita in rapporto alla natura, e ogni tratto di quest’ultima, ogni sua prerogativa e funzione dipendono dalla volontà politica di limitare, riformare, fondare, semplificare, illuminare la vita pubblica» (Latour, 2000: xi).

La consapevolezza del rischio dell’insostenibilità del modo di vivere contemporaneo è ovviamente estesa a tutti gli abitanti del Pianeta e molti studiosi, attivisti e pensatori stanno mettendo in guardia su come evitare una possibile catastrofe (Berry, 2018; Morton, 2018; Safran Foer, 2019; Hallam, 2020) o provano a capire come sopravvivere creativamente su un Pianeta radicalmente precario e contaminato (Tsing, 2015; Haraway, 2019), oppure ancora, provano a immaginare l’avvenire ripartendo dai “collettivi amerindi” [Danowski, Viveiros de Castro, 2017; a queste si aggiungono le voci

degli stessi nativi, come Davi Kopenawa (Kopenawa, Albert, 2003; 2010) e Ailton Krenak (2019, 2020a)]. Altri, immaginando l'approssimarsi della “sesta estinzione” (Leakey, Lewin, 1996), quella dell'*Homo Sapiens*, si sbilanciano a pensare a come potrebbe essere il nostro pianeta senza esseri umani (Lovelock, 1979; Hall, 2011; Kolbert, 2014; Money, 2020; Pievani, 2019).

Prima di lasciarsi andare a scenari apocalittici, c'è bisogno di fare un passo indietro e riflettere brevemente su come, alcuni decenni fa, iniziò lo smantellamento concettuale della contrapposizione natura/società-cultura, per smentire la fondatezza e liceità dell'azione predatoria dell'Occidente.

Non v'è dubbio che molte specifiche vicende della storia dell'umanità, come l'uso del fuoco, la pastorizia, l'invenzione dell'agricoltura, sono manifestazioni del potere umano esercitato sulla natura e pertanto causa della trasformazione del territorio e del paesaggio (Scott, 2018). Secondo lo storico Lynn White, però, ciò che ha giustificato lo sfruttamento indiscriminato della natura, ed è pertanto all'origine dell'odierna crisi ecologica, è il complesso teologico e filosofico ebraico-cristiano storicamente stratificato nel pensiero occidentale, tanto colto quanto popolare: «Especially in its Western form, Christianity is the most anthropocentric religion the world has seen» (1967, p. 1205). Nella seconda metà degli anni Sessanta, le posizioni sostenute da White ebbero un notevole rilievo, tanto da favorire l'affermarsi di un'incipiente etica ambientalista. Secondo lo studioso americano, l'esercizio del dominio sull'ambiente ebbe inizio con la vittoria del cristianesimo sul paganesimo e fu la più grande “rivoluzione psichica” della storia dell'Occidente: «Christianity, in absolute contrast to ancient paganism and Asia's religions (except, perhaps, Zoroastrianism), not only established a dualism of man and nature but also insisted that it is God's will that man exploit nature for his proper ends. At the level of the common people this worked out in an interesting way. In Antiquity every tree, every spring, every stream, every hill had its own genius loci, its guardian spirit. These spirits were accessible to men, but were very unlike men; centaurs, fauns, and mermaids show their ambiva-

lence. Before one cut a tree, mined a mountain, or dammed a brook, it was important to placate the spirit in charge of that particular situation, and to keep it placated. By destroying pagan animism, Christianity made it possible to exploit nature in a mood of indifference to the feelings of natural objects» (p. 1205).

Anche se White ricevette varie critiche, recenti ricerche sulle radici teologiche della dominazione umana sulla Natura non smentiscono affatto le sue posizioni (cfr. Hall, 2011), e «molte delle fonti della dottrina ebraico-cristiana sembrano presentare una rappresentazione radicalmente dualista» (Pellegrino, Di Paola, 2019, p. 40; 2018), sviluppata e articolata nei secoli con enfasi diverse, fino a giungere ai giorni nostri a una versione laica, amplificata dalla portata applicativa che l'alleanza tra tecnologia e scienza ha permesso (White, 1967, p. 1206). Dopo più di cinquant'anni dalle sue riflessioni, vari settori delle scienze, la società e l'economia capitalista e liberista, il mondo delle industrie estrattive (e non solo), l'azione delle politiche coloniali antiche e moderne, l'agroindustria pro-OGM, l'ingegneria genetica, gli stili di vita e di consumo quotidiani degli individui, i comportamenti di costoro verso gli animali e le piante, le risorse in genere, le concezioni degli spazi urbani in relazione a quelli non urbani, ecc., hanno continuato a poggiarsi anche indirettamente sugli stessi presupposti presentati da White: «Both our present science and our present technology are so tinctured with orthodox Christian arrogance toward nature that no solution for our ecologic crisis can be expected from them alone. Since the roots of our trouble are so largely religious, the remedy must also be essentially religious, whether we call it that or not. We must rethink and refeel our nature and destiny» (1967, p. 1207).

La visione di White non faceva ulteriori riferimenti, oltre alla crisi ecologica, agli effetti socio-politici legati a catena, ossia a fenomeni come il colonialismo, la discriminazione razziale, lo schiavismo. L'ecofemminista Val Plumwood, un trentennio più tardi, concentrò le sue critiche contro quella che definì la “rete di dualismi” su cui si fondano i valori identitari e gerarchizzanti che il pensiero occidentale ha usato e usa come strumenti di dominio e di sfrut-

tamento (1993). La separazione radicale tra umano e non umano, è alla base della forza distruttiva dell'Occidente: da tale separazione è andato generandosi un mondo dicotomico, popolato da soggetti attivi raziocinanti dominanti, gli umani, e oggetti passivi non raziocinanti dominati, i non-umani. Ciò ha dato l'ebbrezza all'operato umano dell'Occidente di poter dominare tutto ciò che è non-umano, portandolo a negare la dipendenza da esso, dal momento che la dimensione ecologica è stata ridotta ad un semplice "technological problem to be overcome" (Plumwood, 2002, p. 105).

Tali importanti prospettive tendono a ignorare che tra i soggetti rappresentati dall'assetto gerarchico dell'Occidente come "naturalmente" dominati, passivi, e pervasi da credenze non raziocinanti ci sono tutti quei popoli del mondo che non condividono il paradigma occidentale denunciato da White, definiti, ieri come oggi, "primitivi". Eccetto alcuni importanti esempi, e in assenza di un reale spazio democratico dato alle voci dei nativi, tuttora sono maggiormente gli antropologi a dare voce al punto di vista dei popoli indigeni o di quei settori della popolazione che non vivono del paradigma occidentale, i quali continuano ad essere percepiti come separati o esclusi dal contesto umano globale, quando non fisicamente soppressi: negli ultimi anni sono stati assassinati centinaia di leaders indigeni in America Latina (4 al mese secondo fonti ONU)² e nel mondo, senza suscitare nessuna indignazione. Un ulteriore dualismo noi/altri, noi/loro, tenuto in vita anche da chi si schiera contro i dualismi e le inferiorizzazioni storiche, o contro le discriminazioni nei confronti di aspetti della vita che noi chiamiamo piante, animali ed altro.

Negli ultimi decenni la filosofia dell'ambiente ha prestato una timida attenzione alle prospettive ontologiche indigene; ad esempio Laurie Anne Whitt et al. (2001), Donna Haraway (2019) e nello specifico Matthew Hall (2009, 2011, 2019), attingono alle prospettive indigene sulle forme di vita «to incorporate cultural and metaphysical influences into botanical studies – perhaps the rendering of a more philosophical botany» (Hall, 2011, p. 4). Tra le prospettive e i processi di inclusione tra forme di vita, Hall dedi-

ca riflessioni alle prospettive indigene che non presentano «radical ontological schism between plants, animals, or humans. Plants are not zoocentrically dualised as inferior and are not placed at the bottom of a natural value-ordered hierarchy». Riflettere sulle ontologie indigene non è servito a Hall solo a fini argomentativi per mettere in opposizione contrastiva il pensiero “iperseparativo” occidentale con quello nativo, ma per cogliere nelle ontologie ed epistemologie indigene quel nesso relazionale e al tempo stesso autonomo tra forme di vita alla base della sostenibilità esistenziale: «Indigenous lifeways may “offer insights that may help dominant societies unlearn some things and become open to other ways of knowing the world» (Grim, 2001, p. 51 cit. in Hall, 2011, p. 99), e forse anche viverlo in altra maniera. Il botanico e studioso di foreste David George Haskell ha espresso un’analoga posizione, ritenendo le cosmologie (da lui definite “spiritualità”) dei popoli amazzonici in particolare come «elaborate da generazioni e generazioni di filosofi empirici e pragmatici», che noi non saremmo però in grado di comprendere, o lo saremo solo in parte ma mai del tutto e mai dall’interno, «senza aver vissuto, nel proprio corpo, la relazione con la comunità della foresta» (2018, pp. 20-21).

Nel contesto italiano recente, Gianfranco Pellegrino e Marcello Di Paola (2018, 2019), seguendo in parte il lavoro di Hall, tengono in conto l’esistenza delle ontologie indigene, ricorrendo spesso e principalmente al lavoro di Descola (2013). Per loro, però, al contrario di Hall, lo spazio dedicato alle concezioni della natura diffuse nelle culture indigene (Pellegrino, Di Paola 2019, pp. 75-81) è racchiuso in poche pagine: la varietà delle ontologie o prospettive sulle forme di vita riassunte nell’etichetta di *animismo*, non sembrano offrire né un vero e proprio contributo al dibattito attorno agli aspetti etici e politici della tutela del nostro pianeta, né riflessioni sulle pratiche di vita e sull’uso delle risorse che non hanno preso parte a quelle attività umane causa della crisi planetaria, oggi racchiusa nel termine Antropocene o Capitalocene (Moore, 2017). La Natura, sia essa intesa in maniera separata dagli umani oppure no, e la riflessione sul suo stato di crisi messo in moto da un imperituro senso di colpa col-

lettivo dell'Occidente, per Pellegrino e Di Paola sembra rimanere un affare dell'Occidente stesso, o comunque un problema che può risolvere il pensiero occidentale chiuso nei propri ragionamenti.

Non sono di questa opinione Whitt, Haraway, Hall, e Haskell, prima citati, e lo sono ancora meno gli antropologi, come Philippe Descola altri (Viveiros de Castro, Sahlins, Latour), i quali hanno denunciato che il “naturalismo occidentale” non solo è causa del depauperamento della Terra ma, imponendo la sua visione della natura, ha trasformato l'ambiente di chi ne ha una visione opposta, con conseguenze tragiche: «[il naturalismo occidentale] a causa della frattura istaurata tra il mondo degli umani e quello dei non-umani, ha trattato la natura come un terreno di sperimentazione e un giacimento inesauribile di risorse, con le conseguenze che conosciamo. Il colonialismo ha trasportato questa concezione e questi usi della natura a tutte le latitudini ed è quindi dalla seconda metà del XIX secolo che alcune popolazioni non moderne [sic] hanno visto il loro ambiente di vita trasformarsi in maniera drastica in conseguenza della sovrapposizione della nostra visione della natura sulla loro» (Descola, 2013, p. 111).

Le implicazioni teorico pratiche di queste come di altre considerazioni sono di grandissima portata, superiore agli obiettivi di questo contributo, motivo per cui non mi sarà possibile proporre una riflessione dettagliata. Come sottolineavo, l'ampiezza del dibattito è fuori controllo, mostrando a volte capziosità e disattenzioni per le implicazioni e l'impegno etico-politico che dovrebbe richiedere (A. Mancuso, 2016). Recentemente, Benadusi, Lutri e Sturm hanno proposto di riorientare l'interesse per le relazioni tra umani e non umani a favore di un'onto-politica (cfr. Breda, 2016; Zanotelli, 2016) all'interno di un «debate driven not only by cognitive needs, but also – as we will see – by ethical and political instances born in response to the intensification of environmental crisis and “natural” disasters in the world and the fresh outbreak of social inequality due to neoliberalism» (2016, p. 80). Una dimensione del tutto legata al contrasto alla “diseguaglianza sociale” è la crescente domanda di giustizia ambientale che sottende di fatto cre-

scenti “conflitti ontologici”, ovvero contrapposizioni per l’esistenza di differenti *life-worlds* (Blaser, 2013; Burman, 2017).

In questo lavoro vorrei riflettere su come la caduta del confine tra natura e società, e tra forme di esseri viventi diversi, messa in atto dalle scienze biologiche, stia offrendo una sorta di continuità inedita tra ontologie scientifiche, in particolare quelle che studiano le piante, e ontologie native, che si fondano su presupposti continuativi e relazionali tra forme di vita a cui le scienze della vita stanno giungendo dopo aver percorso, nella storia, cammini attraverso metodi e teorie controverse. Vorrei avanzare l’ipotesi che i diversificati pensieri nativi che non aderiscono al paradigma naturalista occidentale si riconoscerebbero nelle consapevolezze raggiunte dalle odierne scienze botaniche. Questa “continuità” tra scienza ed ontologie indigene, ma soprattutto tra pratiche e saperi, ha una grande rilevanza in relazione alle possibili risposte congiunte da dare per un’azione politica contro l’insostenibilità del sistema attuale di accaparramento delle risorse e dei territori e a difesa dei diritti che vedono senza discontinuità popoli nativi e ambiente (Rose, 2005; Allison, 2015). Risposte che hanno un potere di reazione scalare e capacità di incidenza indubbiamente diverse a seconda delle posizioni inferiorizzate e marginalizzate che le popolazioni native sono state costrette ad occupare all’interno dei propri Stati e a seconda dello status, a partire da quello giuridico, assegnato alla “natura” e/o all’ambiente. La messa in atto politica della continuità tra ontologie scientifiche e native potrebbe dare strumenti di contrasto, certo di non facile gestione, nei confronti della difesa dei diritti della “Natura”, non più separata dalla nozione di società/cultura e non più gerarchizzata al suo interno. Torniamo a sottolineare, come sostiene Tsing (2015), che è tale separazione ad alienare natura e società, rendendo risorse e persone isolate e mobili, dunque soggetti vulnerabili all’esproprio. Le antiche e le attuali forme di colonizzazione hanno imposto, nel corso della storia, i loro principi di predazione, negando l’intreccio tra forme di vita umane e non, come la botanica ci sta indicando, ma anche come i saperi e le pra-

tiche native da tempo ci hanno mostrato, secondo quella che Deborah Rose (2005) ha definito *the indigenous ethic of connection*.

Questo lavoro si compone di due parti connesse³: nella prima rifletto su aspetti centrali della “svolta botanica” a partire dai punti di vista delle odierne scienze delle piante, come rappresentative di un rilevante processo di auto-decolonizzazione che obbliga a ripensare in maniera radicale le basi ideologiche e politico-economiche su cui si regge molta parte delle pratiche socioeconomiche capitaliste e neocolonialiste delle società industrializzate in generale. Tale “svolta botanica” converge di fatto con un complesso ontologico condiviso nelle sue fondamenta da molte popolazioni indigene, non in senso strettamente etnobotanico. Analizzerò tale convergenza nella seconda parte di questo lavoro, a partire dagli ikoots (huave) di San Mateo del Mar (Oaxaca, Messico), pescatori di ambienti lagunari lungo le coste dell’Oceano Pacifico, per mettere in evidenza come la costruzione delle relazioni “con” e “tra” forme di vita sia analoga a quelle presentate dalle ontologie della “svolta botanica”. Non ho voluto proporre un punto di vista “fitocentrico” in alternativa alla lente dell’antropocentrismo, ma mostrare piuttosto continuità tanto dense da chiedersi se gli ikoots si identifichino con le piante e dunque “agiscano come” esse, condividendo quei principi e quelle strategie necessarie ai viventi per fondare e garantire una vita collettiva su questa terra, costruita soprattutto sulla base della *ethic of connection* prima citata, ossia sulla base di diffuse e ricercate relazioni eterocentrate, inter e trans-specifiche, con il maggior numero di forme di vita possibili.

Il problema è che la forma eterocentrata di agire su questa terra in maniera correlata e in continuità con altre forme di vita, per gli Ikoots come per moltissime altre popolazione indigene, è antitetica al paradigma dominato da politiche neo-coloniali sempre più esacerbate rispetto allo sfruttamento “insostenibile” delle risorse (Zanotelli, 2016; Vindal Ødegaard, Rivera Andía, 2019; Tetreault, McCulligh, Lucio 2019). Gli ikoots vivono ormai da decenni assediati da politiche energetiche ed economiche di vastissima portata in atto nell’Istmo di Tehuantepec (Oaxaca e Veracruz; cfr.

Velázquez et. al., 2009), le quali comprendono mega-progetti estrattivisti e “modernizzatori”: una raffineria di petrolio, parchi eolici, attività di estrazione di minerali e la costruzione del Corredor Transistimico che dovrebbe unire l’Atlantico al Pacifico. Tutti progetti dall’enorme e in parte imprevedibile impatto ambientale, che hanno già avuto l’effetto di provocare profondi conflitti territoriali, politici e socio-economici all’interno delle collettività indigene, oltre che tra queste, le istituzioni e le imprese (Tallè in questo volume; Zanotelli, Tallè, 2019; Lucio, 2019). In questi conflitti, le parti in causa (lo Stato, le imprese, i comitati di difesa dei diritti indigeni, i nativi e il loro quotidiano) hanno fatto ricorso alla nozione di “natura” o di “ambiente” pur essendo ognuna di esse “portatrice” attiva di ontologie diverse e spesso del tutto contrapposte. Tali conflitti, però, hanno ovunque effetti subdoli e devastanti sui saperi e sulle pratiche native, costretti ad essere messi in secondo piano, se non in discussione, sebbene siano proprio questi a poter indicare strade alternative al presente (Borgnino, Cottino, Scionti, Tallè, Van Aken in questo volume), convergendo in ciò con le ontologie espresse dalle odierne scienze della vita occidentali e, nel nostro caso, a partire da quelle botaniche.

In questo quadro molto complesso, tanto le ontologie botaniche quanto le ontologie native, come nel caso degli ikoots, potrebbero costituire insieme non una generica alleanza, ma una piattaforma colma di “fatti” e di principi paradigmatici, che spinga al cambio di rotta nelle strategie di dialogo o di lotta contro il dominio delle politiche neo-estrattiviste e che favorisca un’etica pluralistica delle forme di vita e scelte di convivenza adeguate tra di esse. Una piattaforma in grado di dialogare con le istituzioni per la rivendicazione di diritti, dove potrebbero essere trovate le risposte alla domanda: «How can Amerindian strategies to preserve localised communities in extractivist contexts contribute to ways of thinking otherwise?» (Vindal Ødegaard, Rivera Andía, 2019).

Prima parte

2. Prima della svolta botanica: una lunga storia di discriminazioni

Negli ultimi anni, come abbiamo visto, è apparso sempre meno sensoriale che per le scienze della vita il confine tra umano e non umano sia fittizio e frutto di pregiudizi storici. Ciò è avvenuto spesso a partire da un'espansione applicativa di specificità un tempo considerate esclusive degli esseri umani e ora sempre più condivise con altri esseri animati e nello specifico mammiferi, uccelli (cfr. Ackerman, 2018), insetti, cefalopodi (ossia polpi, calamari e seppie; cfr. Godfrey-Smith, 2018)⁴, e alcuni anfibi. Ad essi sono riconosciute dimensioni "pregiate" degli esseri umani che non riguardano solo capacità agentive: gli vengono ascritti anche diversificati gradi di soggettività, dai quali derivano scelte creative trasmesse alla progenie, capacità di risolvere problemi inattesi, adottare deliberati comportamenti trasgressivi contro le norme del gruppo, usare linguaggi specializzati, provare sentimenti⁵.

Solo recentemente per il mondo vegetale è avvenuto un processo di "riconoscimento" analogo, reso di ampio dominio grazie ad una ricca letteratura scientifica e di alta divulgazione, in cui le piante, gli alberi, le foreste, i boschi, le selve e i funghi (cfr. Sheldrake, 2020) stanno imponendosi all'attenzione come esseri viventi complessi a cui sono stati attribuiti scientificamente movimenti, sensi, saperi trasmissibili, memoria, strategie intelligenti, capacità comunicative e di scelta (rischio compreso), forme di vita sociale intraspecifica e transpecifica, riconoscimento del Sè e dell'Altro, legami di parentela, sistemi di riprovazione morale, competizione, cooperazione e solidarietà, strumenti di difesa, se non di offesa (piante non carnivore comprese), gusto e disgusto (cfr. Hallé, 1999; Castiello 2019 e la sua più che considerevole bibliografia). I moltissimi biologi che si stanno dedicando a diffondere i risultati delle ricerche sul mondo delle piante hanno collaborato all'abbattimento delle frontiere tra mondo animale e vegetale, tra mondo animato e inanimato, partendo dalla denuncia contro lo zoocentrismo e lo

zoomorfismo (Hallé, 1999) su cui erano basate storicamente le scienze biologiche, legate a persistenti paradigmi filosofici: «Zoocentrism is a method for achieving the exclusion of plants from relationships of moral consideration. For want of a better term, it is a political tool in an exclusionary process [...] Zoocentrism dualising force, responsible for depicting plants as inferior beings and as the natural base of a human-dominated» (Hall, 2011, p. XVIII).

Tale accusa è stata ripresa coralmemente da biologi e filosofi dell'ecologia come Coccia (2018), Pellegrino e Di Paola, definendolo «lo sciovinismo antropologico/antropocentrico [...] [che] non ammette un valore alle piante in quanto tali [...]» (2019, p. 16) e il mondo vegetale è stato emarginato come un'alterità inferiore e manchevole. Anche in questo caso, per essere superiore e dominante, l'identità di una collettività, nello specifico quella degli esseri animati, è andata sostenendosi sull'inferiorità attribuita agli Altri, tanto più se, come nel caso delle piante, considerati radicalmente diversi. Secondo Hall (2011, p. 137), la squalificazione dell'ontologia vegetale ha avuto un ruolo importante nell'aver consentito di porre gli umani in una posizione al di sopra del vasto mondo naturale e separato da esso. Ciò ha aperto la porta ad «un giudizio di valore implicito che attribuisce agli animali – quelli umani in particolare – maggior valore rispetto al resto della natura» (Pellegrino, Di Paola, 2019, pp. 11-12; cfr. Arbor, 1986; Coccia, 2018, ecc.). L'accusa è rivolta da molti pensatori all'insieme delle correnti del pensiero occidentale, che per secoli hanno imposto questa visione discriminante interna coerente quella della Natura come entità separata. Matthew Hall nel suo lavoro *Plants as a Persons* (da me più volte citato), ha ripercorso in maniera dettagliata tale intricata e non sempre lineare storia (2011, pp. 17-71) all'interno della quale c'è un filo conduttore, che unisce secoli di speculazione, secondo cui le piante sono «subject to human use because Aristotle declared them devoid of reason, sensation, and impulse. To Aquinas, this was a sign from God that they were “naturally enslaved and accommodated to the uses of others” [...]. This backgrounding of plants can be read as a deliberate move to expand human claims on the natural world while avoiding moral consequences» (ivi, p. 70).

Quella della discriminazione delle piante è una storia nella storia della separazione tra Natura e Società e della conseguente gerarchizzazione tra forme viventi giunta fino a noi. Come Emanuele Coccia ha recentemente affermato, «le piante sono la ferita sempre aperta dello snobismo metafisico che contraddistingue la nostra cultura. Sono il ritorno del rimosso, di cui ci dobbiamo sbarazzare per poterci considerare diversi: uomini, razionali, esseri spirituali. Sono il tumore cosmico dell'umanesimo, i residui che lo spirito assoluto non riesce a eliminare» (2018, p. 11). L'estromissione delle piante dalla riflessione filosofica e l'emarginazione nelle ricerche delle scienze della vita hanno avuto conseguenze anche sul piano del dibattito attorno all'estensione del riconoscimento dei diritti a favore di forme di vita diverse da quella umana: se per il mondo animale è in corso da decenni un riconosciuto ed efficace movimento che si batte per la "liberazione degli animali" (si veda in questo volume Montinaro), non si può dire che ce ne siano di altrettanto efficaci che riguardino le piante, sebbene la vita sul nostro pianeta sia possibile in primo luogo perché esiste il mondo vegetale e non solo per motivi direttamente funzionali. Come sostengono Hustak e Myers, promuovendo una visione "affettiva" dell'evoluzione in cui è favorito il principio della coevoluzione degli organismi che non re-agiscono per effetto della concorrenza tra specie ma piuttosto per l'interdipendenza tra organismi e forme di vita non sempre direttamente correlate tra di loro, «in an involuntary view, plants are alchemists who turn sunlight and carbon dioxide into volatile utterances and innovative forms of atmospheric media amenable for long-distance expression. They are artisans who craft mimetically responsive anatomies». (2012, p. 104).

Ad oggi, sulla storica discriminazione verso le piante continua a pesare la scalarità data al valore delle varie forme di vita esistenti, secondo la quale la "superiorità" della vita animale non è in discussione: «gli animali contano moralmente più delle piante» (Pellegrino, Di Paola, 2019, pp. 15-16). L'accusa di discriminazione è mossa da questi studiosi anche ai contemporanei filosofi dell'ambiente, secondo cui le piante mancano di un'attribuzione di valo-

re in sé, se non subordinato alla loro utilità per la vita degli esseri animati, per gli equilibri di un tutto eco-sistemico, per contenere “scintille” di vita animale, o per fini estetici: «se le piante hanno un valore, ce l’hanno estrinsecamente e derivativamente. [...] Le piante hanno valore come quasi-animati, o come quasi-cose: come ingranaggi, come strumenti o come opere d’arte» (ivi, p. 16).

Dato che in questa sede non sarà possibile proporre una ricostruzione della storia di tale discriminazione (già peraltro molto efficacemente esposta da studiosi esperti), mi soffermerò su alcuni aspetti ricorrenti e paradigmatici di questa storia: innanzitutto la contrapposizione tra animato e inanimato, che ha comportato la negazione a catena di attributi e capacità oggi “restituiti”, non senza un acceso dibattito, come quelli di intelligenza, agentività, persona. Queste “restituzioni” non godono tra tutti i biologi di un riconoscimento unanime; ancora una volta il centro del contendere ruota attorno all’essere umano come misura di tutte le cose e dunque la restituzione sarebbe avvenuta cedendo all’antropomorfismo se non, peggio, all’antropocentrismo. Il dibattito in merito è molto acceso e ciò mette in luce quanto sia forte la resistenza attorno al riconoscimento dei diritti delle piante come soggetti fuori dalle considerazioni morali umane (Hall, 2011, p. 1). Tale riconoscimento può sempre celare il «pericolo della razionalizzazione antropocentrica, della compiacenza strategica che fa prevalere sistematicamente gli interessi degli umani su quelli dei non agenti è sempre una tentazione enorme, visto che i non agenti non potranno protestare» (Pellegrino, Di Paola, 2019, p. 168).

3. L’assenza di movimento: un falso stigma per inferiorizzare le piante

Se è pur comprensibile che tra vita animale e vegetale ci siano dimensioni comportamentali e scale temporali così differenti da far percepire la distanza tra di esse come incommensurabile, è solo per via di uno storico pregiudizio antropocentrico, fondato sulla superiorità dell’animatezza sulla (apparente) inanimatezza, che nel-

la cultura occidentale la vita delle piante è stata per secoli relegata al valore “decorativo”. L’attribuzione di inanimatezza imputata alle piante è stata utilizzata come metafora dello stato in cui vi è assenza di coscienza, conosciuto appunto come “stato vegetativo”, un termine peggiorativo che segnala l’assenza di sensibilità e di sentimenti (cfr. Hallé, 1999; Pellegrino, Di Paola, 2019). Tale pregiudizio è alla base delle riflessioni di quegli studiosi intenti a sconfiggere dualismi e gerarchie presenti nel pensiero naturalista occidentale: «Most often rendered as the static, aesthetic objects of still-life paintings, plants are most frequently left at the bottom of those persistent hierarchies of living beings that identify outward movement and action as signs of agency and aliveness. Plants tend to get left in the undergrowth, relegated to the background against which the real action of the world plays out» (Hustak, Myers, 2012, p. 80).

Cartoni animati esclusi, è palese che le piante non si spostino, non possano correre e, come afferma il neurobiologo vegetale Stefano Mancuso, non possano letteralmente fuggire. In realtà, le piante sono in costante movimento alla ricerca della luce, di sostanze per il loro nutrimento, la loro difesa e riproduzione, e ciò avviene in interazione con il contesto, attraverso la crescita radicale e delle chiome, producendo odori benefici o velenosi, emettendo messaggi “chimici” a seconda delle circostanze. L’aspetto più interessante è che nell’attivo e reattivo processo di crescita le piante vivono cercando spazi consoni per la loro vita, “negoziandoli” con gli altri esseri viventi della loro stessa famiglia e con le altre specie (compresa quella umana). Questi aspetti sono venuti alla luce nel tempo e solo in seguito alle dimostrazioni del botanico Wilhelm Pfeffer, che nel 1896 realizzò un filmato in *time lapse* grazie al quale la percezione comune delle persone dovette cambiare di prospettiva: non era più possibile guardare qualsiasi tipo di pianta come «qualcosa di esteticamente piacevole, ma pressoché inanimato» (S. Mancuso, 2017, pp. 92-95), bensì come esseri viventi di cui si potevano osservare e studiare azioni e comportamenti.

Da allora sono stati compiuti passi verso la liberazione delle piante dalla catena di pregiudizi da molti neurobiologi delle piante, a partire da botanici come Francis Hallé (1999), che propose un cambio di visione complessiva: le piante, sebbene rimangano radicate alla terra, che è spesso il luogo dove sono nate, hanno una vita in costante movimento grazie alla capacità delle loro parti (foglie, rami, steli, tronchi) di orientarsi per cercare di catturare quanto più possibile le radiazioni solari. Le piante, “nutrendosi” di una fonte quasi onnipresente, non hanno avuto bisogno di spostarsi e pertanto si sono radicate alla terra (cfr. Trewavas 2003). Ciò, però, non esclude appunto il movimento: «le piante si muovono per garantirsi la fotosintesi [...]. Il movimento delle piante è intimamente legato alla loro crescita ed è estremamente utile per esplorare l'ambiente circostante [...]. In altre parole se una pianta smettesse di muoversi, morirebbe» (Castiello, 2019, p. 59). Gli animali, come esseri eterotrofi (carnivori, vegetariani o onnivori che siano), sono invece costretti a muoversi in continuazione in termini spaziali ampi per cercare le energie del proprio sostentamento, offerte da (o prendendo) altri organismi mobili o immobili. Il biologo Anthony Trewavas, uno dei pionieri della neurobiologia botanica, ha sostenuto che l'intelligenza delle piante (2003) sta nella capacità di crescita e sviluppo che è adattativamente variabile nel corso della vita di ciascuna di esse. I movimenti delle piante non sono affatto guidati da riflessi meccanici pre-programmati, ma al contrario rispondono alle condizioni dell'ambiente, grazie a quella che viene definita *plasticità fenotipica*: «This phenotypic plasticity is the ability that plants have to change their morphology in response to changes in the environment in order to maintain the integrity and increase the reproductive fitness of individual plants [...]. Phenotypic plasticity is made possible by modular structure of plants (animals have a fixed non-modular structure)» (Hall, 2000, p. 173).

Il movimento è pertanto espressione di un'intelligenza che caratterizza comportamenti specifici come risposta a segnali interni ed esterni (Trewavas, 2003, p. 1). Non è un caso che lo psicobiologo Umberto Castiello dedichi un intero capitolo del suo li-

bro, *La mente delle piante* (2019, pp. 59-79), ai numerosi tipi di movimenti che le piante compiono coinvolgendo tutte le loro parti, radici comprese⁶. La ricerca mette in luce che le piante si muovono intenzionalmente, pianificando i movimenti in base agli obiettivi da conseguire e tenendo conto delle informazioni che percepiscono sul loro stato e sull'ambiente circostante in modo da avere una crescita misurata: «ciò implicherebbe che le piante abbiano la capacità di rappresentarsi lo stimolo e pianificare una sequenza di eventi motori adeguati e in reazione a esso» (ivi, p. 73). Altrettanto complesso se non di più è il movimento delle radici dal momento che ad esse è affidata «l'esplorazione del terreno, l'estrazione dei minerali, l'evitamento di ostacoli, l'assorbimento dell'acqua per sostenere le funzioni primarie delle piante» (ivi, p. 76). Hall (2009, pp. 174-176) ad esempio sottolinea come il comportamento delle radici, in quanto organo strettamente controllato dall'organismo nel suo insieme, rappresenti al meglio quella plasticità fenotipica che consente alla pianta di adattarsi a nuove condizioni o al cambiamento di esse. Anche l'attività delle radici è guidata da intenzionalità e consapevolezza dell'ambiente in cui si trovano a muoversi, per esplorare, cercare nutrienti, evitare aree poco idonee o contatti competitivi con radici di altre piante, imparando (per tentativi ed errori) ciò che è necessario per rispondere alle sfide dell'ambiente in maniera ottimale, o per ridurre al minimo stress e traumi indotti dai cambiamenti.

Per molti biologi la differenza tra esseri animati e piante non è grande: «è più quantitativa che qualitativa», afferma Stefano Mancuso, fondatore in Italia della neurobiologia vegetale (2006, p. 20), «infatti le più importanti vie metaboliche in piante e animali sono simili» (ivi, p. 21). In tutto ciò le radici, come sede delle attività simil-neuronali, «diventano l'organo più importante della pianta, i loro apici formano un fronte in continuo avanzamento con innumerevoli centri di comando. L'intero apparato radicale guida la pianta con una sorta di cervello collettivo, o meglio, di una intelligenza distribuita su una larga superficie che mentre cresce si sviluppa, acquisisce informazioni importanti per la nutrizione e per la sopravvivenza della pianta» (ivi,

p. 23). Anche Mancuso definisce “intelligente” l’attività delle radici, che archiviano informazioni e dunque hanno meccanismi mnemonici (Mancuso, Viola, 2013, pp. 107-135) che, pur facendo a meno di cellule nervose come quelle degli animali, funzionano come tali, conservando informazioni legate al vissuto e soprattutto trasmettendole per via radicale, ma anche attraverso il fogliame, alle altre piante della stessa famiglia e ad altri esseri del mondo vegetale di specie diversa, come i funghi. D’altronde anche i computer sono definiti intelligenti e non hanno cellule nervose.

L’idea che le piante e gli alberi siano entità collettive piuttosto che “individui” costituisce un altro di quegli snodi concettuali molto significativi nell’economia della discussione attorno alla complessità del mondo vegetale e dei suoi diritti rispetto ad altre forme viventi, contro una visione zoocentrica. Di grande interesse speculativo è risultata essere la nozione di piante come “insiemi di individui riuniti gli uni agli altri”, già proposta a metà dell’Ottocento da Alexander Braun (1855, cit. in S. Mancuso, 2017, p. 46) e poi sviluppatasi nel tempo. Per Francis Hallé (1999, 2005, 2019) la gran parte delle piante sono “esseri coloniali” per via di un meccanismo che riproduce la loro unità architettonica, ancor più quando sono alberi, permettendo la formazione di colonie proprio grazie alla reiterazione della medesima architettura. Queste nozioni sono state riprese da Stefano Mancuso, che ha coniato le definizioni di “pianta-colonia” o “unità reiterate”, valide tanto per le parti apicali che per quelle radicali: «Ogni singola radice ha infatti il suo proprio centro di comando autonomo che agisce guidandone la direzione ma che, come in una vera e propria colonia, coopera con gli altri apici radicali alla risoluzione dei problemi riguardanti la vita complessiva della pianta. E l’aver sviluppato un’intelligenza distribuita – cioè un sistema semplice e funzionale che permette loro di trovare risposte efficaci alle sfide dell’ambiente in cui vivono – attesta quanto le piante siano evolute» (2017, p. 46).

Per Hallé, come per Mancuso ed altri biologi, ciò rende le piante, gli alberi in particolare, potenzialmente immortali. Tali nozioni in questo modo assumono un carico ontologico corrispondente ad una rivincita che potrebbe rovesciare la piramide della gerarchia dei vi-

venti, collocando gli umani in una dimensione di fragilità e finitezza piuttosto evidenti. L'anti-zoocentrismo, associato all'"anti-individualità" del mondo vegetale, sembra costituire una fascinazione parallela all'anti-egocentrismo, all'anti-antropocentrismo e al collettivismo dei popoli indigeni unitariamente rappresentati, che li contrappone al medesimo modello egocentrato-individualista-capitalista, sfruttatore e distruttore delle piante e della natura *tout court*. D'altronde, come negare che piante e popoli indigeni soffrano dei medesimi meccanismi di alienazione e inferiorizzazione, così come che i diritti che li riguardano facciano fatica ad essere riconosciuti e rispettati? Un'associazione che storicamente si è spinta a rendere quasi indistinto il mondo naturale e i popoli indigeni che lo abitano, per sottoporli ad una sorta di naturalizzazione complessiva di per sé fonte di discriminazione. Da ciò deriva però anche la costruzione occidentale secondo cui i popoli nativi sarebbero i guardiani dell'ambiente e quest'idea è stata tanto a loro favore quanto premessa per la loro estirpazione.

Comunque sia, le evidenze scientifiche che stanno scardinando il pregiudizio attorno all'immobilità e staticità del mondo vegetale, di fatto stanno aiutando a demolire la più ampia idea di un ecosistema modellato a partire da tali supposte staticità, stabilità e capacità di riprodursi nel tempo in maniera inesauribile secondo principi e meccanismi sui quali l'azione umana ha possibilità di influire a proprio beneficio. Forse sarà per questo che ci sono sacche di resistenza nel complessivo riconoscimento dell'intelligenza delle piante? Sarà che accettando la loro mobilità intelligente si aprono le strade per il riconoscimento dei loro diritti?

4. La questione dell'intelligenza e dei diritti delle piante

Le piante, e gli alberi in particolare, sono delle collettività a tutti gli effetti, o se preferiamo delle "società", create dall'insieme delle reti neuronali che in special modo ciascuna pianta o albero tesse attraverso le sue radici, e non solo, con tutte le altre componenti del-

l'ecosistema, a partire dalle infinite relazioni di protezione, nutrizione, cura, dialogo e scambi intrecciati con piante o alberi della propria famiglia e con le altre famiglie, o con altre specie (cfr. i già citati Hallé, Mancuso, Chamovitz, Castiello, Wohlleben, Maroé). Esiste una definizione Wood Wide Web (W.W.W.) che più di una ventina di anni fa venne proposta sulla rivista *Nature* (cfr. Simard et al., 1997; Helgason et al., 1998) per indicare una fitta vita comunicativa tra piante e una rete di scambi che avviene nel sottosuolo tra piante diverse e funghi, quindi tra specie diverse. Come osserva la microbiologa Manuela Giovannetti, «il 90 % delle piante vive in simbiosi, anche grazie a funghi del sottosuolo che oltre ad essere connettori tra radici, assorbono parte degli zuccheri prodotti dalla pianta e in cambio danno i sali minerali fondamentali come fosforo e azoto». Questi tipi di scambi permangono anche dopo la morte della pianta in superficie permettendole in molti casi di continuare a vivere sotterraneamente, come è successo agli alberi di Nakasaki e Hiroshima sopravvissuti alla bomba atomica e definiti con venerazione dai Giapponesi *hibakujumoku* ('alberi che hanno subito un'esplosione atomica'). Questi alberi di fatto sono esseri viventi testimoni di quella tragedia nucleare, dei reduci a tutti gli effetti (S. Mancuso, 2018, pp. 25-33)... a proposito di immortalità!

Ciò comporta, che per compiere tutte queste azioni, le piante hanno capacità percettive (vista, udito, tatto, gusto), provano sensazioni. Per quanto differenti esse siano, ciascuna segue strategie, compie scelte, comunica, si difende e trae opportunità da altre piante, anche a loro discapito. Le piante pertanto sono esseri "diversamente intelligenti".

Non tutti i biologi sono d'accordo con questa nozione intesa come capacità del tutto parallela a quella degli esseri animati (ma anche le piante lo sono). Daniel Chamovitz, ad esempio, nel suo lavoro *Quel che una pianta sa* (2012), pur affermando che «noi condividiamo la biologia non soltanto con le scimmiette, ma con le begonie e le sequoie», ritiene che la differenza delle esperienze sensoriali sia proprio qualitativa (ivi, p. 146) e non quantitativa. Pertanto, dal momento che non hanno un cervello, ossia quelle strut-

ture e connessioni neurali altamente complesse della corteccia cerebrale presenti nei vertebrati superiori (ivi, p. 145), non è d'accordo nell'attribuire alle piante sentimenti e sensazioni di dolore o di piacere. Nelle ultime pagine del suo avvincente libro afferma che «se teniamo a mente che una pianta non ha un cervello, ne consegue che qualsiasi descrizione antropomorfica è già gravemente minata nelle sue fondamenta» (ivi, p. 145).

Dunque il gradiente antropomorfico varia da studioso a studioso e forse varia a seconda dei lettori o del pubblico a cui ci si rivolge. La discrepanza tra studiosi, oltre ad essere determinata dalla interpretazione e dalla gestione dei dati, sembra in conseguenza ruotare attorno alla necessità di definire le attività e le capacità delle piante; da ciò derivano domande come: quale statuto attribuirgli? Di quale tipo di intelligenza parliamo? Quale senso dare all'agire, al sentire, al ricordare, al comunicare delle piante? Cambierebbe di molto la prospettiva se le definissimo “consapevoli”, anziché “intelligenti” come propone Chamovitz? Il rischio antropocentrico/-morfo sarebbe scongiurato? Ma poi che tipo di rischio sarebbe? Dopo aver abbattuto tante barriere perché avere timore di un eccessivo avvicinamento? O il problema sta proprio nei diritti che scaturirebbero da un'attribuzione di intelligenza?

Le critiche mosse alla Svizzera, che nel 2008 ha istituito un Comitato Etico per proteggere le “dignità” delle piante, come richiesto dalla Costituzione Federale Svizzera, sono molto significative. Il riconoscimento della dignità ha infatti sollevato non poche obiezioni da parte della comunità scientifica. In un editoriale pubblicato su *Nature* (2008, p. 824) si sostiene che, non possedendo autonomia, alle piante non può essere riconosciuta dignità⁷, che ne farebbe dei soggetti etici difendibili da usi e sfruttamenti impropri. Matthew Hall (2009) ha dedicato un intero articolo a dimostrare come le piante invece siano soggetti autonomi e dunque etici, degni di cura e di diritti per preservarne la vita e per sottrarle alla distruzione e allo sfruttamento incontrollato. La nozione di autonomia è ravvisabile nel fatto che le piante esistono per sé stesse ma «the self-organization and the self-purpose of other living be-

ings are integral to the relationships of mutual flourishing (and kinship) that make life on Earth possible» (ivi, p. 177). L'autonomia delle piante costituisce pertanto un tassello della moralità ecologica, per la quale il benessere è un principio condiviso e interdipendente tra tutti i viventi di questa Terra.

La tensione generata dalle argomentazioni apparse su *Nature* (2008) contro il riconoscimento dell'autonomia della piante sembra essere una forma rinnovata di discriminazione nei loro confronti: dall'assenza di movimento all'assenza di autonomia, il passo è breve. La resistenza a riconoscere status elevati alle piante è evidente, così come lo scopo di allontanare il rischio di riconoscere diritti analoghi a quelli riservati agli esseri animati, preferibilmente umani (cfr. Viola, 2020, pp. 111-112). Il timore di perdere il controllo e il dominio su una componente enorme della vita del Pianeta è dichiarato chiaramente dall'editoriale di *Nature*: che ne sarebbe degli esperimenti di ingegneria genetica? E l'agricoltura? Potremmo ancora mangiare i frutti della terra? Oppure riconoscere alle piante la dignità di viventi mette piuttosto a rischio l'antropocentrismo e la sua pretesa di dominio?

5. Antropomorfismo: alleato o nemico di antropocentrismo e zoomorfismo?

Frans de Waal, etologo e primatologo, in una recente intervista rilasciata a Telmo Pievani (29 marzo 2020, *La Lettura*), ha sostenuto che «chi sminuisce le capacità cognitive e il repertorio emozionale degli animali, per rimarcare l'eccezionalità umana, è sempre pronto ad accusare gli altri di antropomorfismo [...]. Io invece più studio gli animali e più faccio fatica a trovare una qualità esclusivamente umana. Quanto al nostro successo, guardando il mondo naturale sempre più devastato da noi, mi chiedo in che cosa consista. Quanto meno, è un successo pieno di inconvenienti».

La questione posta da De Waal è cruciale e ci mette al corrente delle idiosincrasie all'interno del dibattito tra biologi sull'uso di una ter-

minologia antropomorfica di solito stigmatizzata per il timore di attribuire in maniera indebita abilità e specificità umane ad altre specie. Per alcuni costituisce una sorta di anatema contro la scienza (Myers, 2015, p. 38). Secondo De Waal, chi critica il ricorso all'antropomorfismo lo fa invece per non cedere sul primato dell'unicità degli esseri umani: «Se riduciamo tutto ciò che fanno gli animali all'istinto o al semplice apprendimento, la cognizione umana si ritrova sul piedistallo» (2020, p. 66). Per lui il problema andrebbe rovesciato e chi rifiuta l'antropomorfismo, rifiuta di riconoscere la somiglianza tra esseri, umani e non: «L'*anthropodenial*, o 'antropodiniego', come ho definito questo rifiuto, è un approccio che ostacola la possibilità di ammettere serenamente chi siamo come specie» (ivi, p. 68).

Non v'è dubbio che, complessivamente, uno dei punti più delicati nel dibattito sul "riscatto" del mondo delle piante e delle forme di vita non umane in genere risieda tanto nella concettualizzazione, nella rappresentazione, nel lessico usato per parlare degli esseri non umani, quanto nel modo di comunicare e di dialogare con le differenti soggettività che abitano il vivente.

Il dibattito dovrebbe risultare agli antropologi alquanto familiare perché si pone da molti decenni (se non da sempre) le stesse domande nei confronti delle diversità culturali e linguistiche, e dell'alterità in genere. Diversità che sono sempre a rischio di essere intrappolate nelle maglie di interpretazioni etnocentriche: come e con quale lessico parlare e rappresentare le differenze culturali e linguistiche umane? Come dare/restituire le loro voci e i loro punti di vista? Chi ha il diritto di rappresentare l'Altro o gli Altri (inteso/i in tutte le possibili coniugazioni)? Gli scienziati delle forme di vita non umane si pongono domande del tutto simili, forse ancor più radicali nel caso delle piante che non hanno apparati di fonazione come quelli che hanno i non-umani animati (e che chiamiamo animali). Alla stregua dei soggetti marginalizzati, come abbiamo visto, le piante sono considerate come soggetti agentivi verso i quali, come per ciascun aspetto della "natura" bisogna adottare paradigmi dialogici, i quali, secondo Plumwood, «stress instead communicative methodologies of sensitive listening and attentive ob-

servation, and of an open stance that has not already closed itself off by stereotyping the other that is studied in reductionist terms as mindless and voiceless» (2002, p. 56).

A tal proposito, recenti ricerche applicative si stanno proponendo di catturare la “voce” delle piante, in particolare degli alberi, senza ricorrere del tutto alle rappresentazioni degli umani, ma utilizzando diversi strumenti in grado di instaurare una sorta di dialogo diretto con gli alberi. Il *tree talker*, ad esempio, si compone di sensori in grado di fornire in tempo reale una rete di monitoraggio delle funzioni dell'albero, misurando parametri legati al flusso dell'acqua, alla crescita in diametro, alla quantità e qualità del fogliame, alla respirazione, alla salute e alla mortalità, in risposta a fattori umani e climatici (Valentini, 2018)⁸. In altri progetti sono stati messi a punto i *resistografi*, strumenti simili ad un trapano con un ago sottile che perforando la base del tronco è in grado di dare notizie sullo stato di salute dell'albero e sulla sua crescita (Andruetto, 2018). Questi strumenti, che sembrano essere capaci di “intervistare” gli alberi in modo che possano comunicare il loro stato di salute, sono affiancati da altri apparecchi laser, come il LiDAR (*Light Detection and Ranging*), la fotogrammetria digitale ed altri ancora, in grado di dare invece notizie dettagliate sullo stato delle foreste e dei boschi.

Ma possono questi strumenti essere rappresentativi delle voci delle piante e sostituirsi del tutto al discorso su di esse per evitare antropomorfismi?

Il filosofo praghese Erazim Kohák, ispiratore di tanti biologi e movimenti ambientalisti, nel suo celebrato saggio *Speaking to trees* (1993), aveva con lungimiranza indicato quanto la questione trascendesse dalla mera opposizione tra antropomorfismo e biocentrismo, ma piuttosto dovesse riguardare il modo in cui si parla degli umani e della loro posizione nel cosmo, in relazione agli altri viventi; giacché scegliere la modalità del parlare, o di descrivere animali, piante e umani, corrisponde a scegliere tra linee di azione: «When, though, we opt for the one or the other, we are not choosing between truth and falsehood. We are, rather, choosing between two modes of speaking, one that heals and sustains, the other that

hurts and destroys ourselves and our world alike» (1993, p. 383). Dunque l'intera questione va reimpostata a partire da domande diverse sulla modalità di parlare degli umani e del mondo perché da ciò dipende «what mode of transaction is most likely to lead to a sustainable and satisfactory dwelling of humans at peace with the world? How should we speak to trees, how should we treat the trees, other animals, and each other that all of us can live and live at peace?» (ivi, p. 393).

Val Plumwood ha affrontato il problema del come rappresentare, o del come parlare delle forme viventi, ribadendo più volte, a partire da *Feminism and the Mastery of Nature*, che la questione dell'antropocentrismo e antropomorfismo è alquanto ambigua: «there is no good logical reason why we should not speak of the non-human sphere in intentional and mentalistic terms, as we do constantly in everyday parlance, and would hardly be able to avoid. I will argue here that there is no good basis for the general claim that speech is invalidated by anthropomorphism merely on the ground that it attributes intentionality, subjectivity or communicativity to non-humans. And we do not have to make any major adjustment or 'stretching' of the concept of agency to count earth others and nature as agents if, for example, we understand by an agentic being 'an independent centre of value, and an originator of projects that demand my respect'. So what is the problem in these ways of speaking according to the anthropomorphism charge?» (2002, p. 56).

Secondo Plumwood l'antropomorfismo, per quanto possa essere un mezzo impreciso a rappresentare tutte le forme di vita, lascia la porta aperta alla continuità tra forme di viventi, anziché la sua negazione, senza correre il rischio di riproporre una forma di antropocentrismo dal momento che «charges of anthropomorphism require much more work to situate and establish as damaging than is usually accorded them» (2002, p. 57).

Plumwood ha lanciato un accorato appello a utilizzare metodologie aperte e dialogiche, a dedicarsi a narrative più generose e praticare forme di “razionalità dialogiche” capaci di captare le

prospettive altrui, per abbandonare dannosi sofismi e metodologie monologiche... in gioco c'è la sopravvivenza di tutti (2002, p. 61). Sebbene tra i tanti studiosi del mondo vegetale, siano pochi quelli che sembrano aver risposto esplicitamente al vibrante appello della Plumwood, non si può certo negare che attualmente manchino “narrative molto generose”, le quali tra l'altro non solo sembrano soprassedere al problema dell'antropofornismo, ma si adoperano per dimostrare come sia necessario invertire la visione che gerarchizza le forme di vita, senza dover abbandonare un lessico preminentemente antropomorfizzante. Per chiarire quanto l'antropomorfizzazione sia un falso problema farò un breve riferimento al già più volte citato Stefano Mancuso, infaticabile e più che riconosciuto scienziato, che dal 2013 (circa) ha intrapreso anche la complessa via avvicinamento del vasto pubblico al nuovo corso delle scoperte delle scienze botaniche. Egli, come poliedrico protagonista della “svolta botanica”, da lui definita *Plant Revolution* (2017)⁹, in un recente lavoro ha stilato “la prima carta dei diritti dei viventi scritta dalle piante” (come recita la quarta di copertina), denominata *La Nazione delle Piante*, ossia la nazione «di una comunità di individui che condivide l'origine, i costumi, la storia, le organizzazioni e le finalità» (2019, p. 9). Quest'opera si propone di lanciare un manifesto rivolto a tutti, che ristabilisca la priorità di alcuni dei principi della vita indicati dalle piante, che poi sono a garanzia delle vite di tutti. Tale valore è riconducibile ad una vera e propria ontologia vegetale espressione di una storia di comportamenti, capacità e forme di organizzazione che sono in grado di indicare diritti validi per tutti i viventi. Attraverso otto articoli fondativi, la Nazione delle Piante si rivolge agli umani, i primi a dover fare tesoro dei diritti da esse indicati, visto che si comportano «come dei bambini che combinano disastri, inconsapevoli del valore e del significato delle cose con cui giocano» (ivi, p. 10). Mancuso dunque presta la sua pena alla Nazione delle Piante giocando sul filo del paradosso, servendosi di nozioni come *costumi* ed altre legate a istituzioni e funzioni politiche di creazione umana, a partire da quella di *nazio-*

ne, per criticarne altre come *burocrazia*, *gerarchia*, *democrazia*, *consumo* e *sviluppo* (quello imposto da pochi). Ma i ragionamenti proposti dal botanico, lungi dall'essere paradossali, sono punti di vista e vere e proprie ragioni delle piante (e della vita in genere) che rendono paradossale (questa sì) la pretesa umana di dominio quando si arroga diritti di sovranità sulla Terra: «la casa della vita, l'unico posto dell'universo che conosciamo in grado di ospitarlo» (ivi, p. 74) è considerata da una parte di umanità solo come una risorsa da mangiare e consumare. Le ragioni che conducono la Nazione delle Piante a stilare otto articoli di principi e diritti validi per tutti sono quantitative e qualitative. Alcune di tali ragioni riguardano in primo luogo il successo evolutivo: mentre la specie umana ha circa 300.000 anni, il mondo vegetale vive su questa terra da centinaia di milioni di anni. Tale successo dipende strettamente dal fatto che le piante sono soggetti relazionali antigerarchici garanti della relazionalità stessa con le altre forme di vita, e dunque sono di fatto garanti della vita di tutti (art. 1, p. 31)¹⁰, umani compresi. Ne consegue che, come parte di una comunità ecologica, la Nazione delle piante è stata in grado, nel corso della storia, di influire e reagire attivamente ed efficacemente rispetto all'ambiente fisico oltre ogni avversità, eccetto quella umana, e riconosce per sé e per tutte le comunità naturali il diritto a non subire l'interferenza degli umani (art. 2)¹¹. Il loro radicamento è in realtà uno strumento esemplare di flessibilità, di adattamento e di auto-limitazione che media costantemente con le risorse a disposizione, praticando un tipo di crescita sostenibile (o decrescita quando necessario) in equilibrio con gli altri viventi (art. 6)¹². La relazionalità si fonda sul principio del mutuo appoggio: la cooperazione intra- e inter-specifica, più che la competizione, è l'elemento evolutivo vincente, una vera e propria arte della convivenza sviluppata per trarre il massimo beneficio dal radicamento, tessendo relazioni di mutuo soccorso con altri organismi: «la cooperazione è la forza attraverso la quale la vita prospera e la Nazione delle Piante la riconosce come primo strumento del progresso delle comunità» (art. 8, p. 139)¹³.

Il linguaggio delle piante è antropomorfo solo perché è stato affidato ad un umano, ma nulla dei comportamenti e delle capacità delle piante sembra intraducibile e incomprensibile all'esperienza degli umani. Ciò che è fuori scala sembra essere proprio il comportamento di una parte dell'umanità, quella che ha creato per sé narcisisticamente dimensioni extra-naturali, la quale, negando la propria commensurabilità con le altre forme di vita, ha legittimato comportamenti distruttivi della Terra. Il rovesciamento delle parti proposto da Mancuso ci porta oltre la "svolta botanica", oltre la rivendicazione dei diritti delle piante in quanto tali, dato che da questi discendono i diritti per tutte le forme di vita presenti su questo pianeta.

Con parole più informate delle mie, il filosofo agronomo Emanuele Coccia (2019b), durante un'intervista, ha espresso alcune opinioni a proposito della "rivoluzione delle piante" (Mancuso, 2017) particolarmente opportune per una riflessione conclusiva che vada oltre la "svolta botanica": «[nella] scoperta della natura simbiotica della costruzione della vita sul Pianeta, la pianta svolge un ruolo *epistemologico* molto importante rispetto alla vita animale come *paradigma* per vedere, osservare, capire tale forma non ostile di stare al mondo. E questo non perché la pianta non conosca ostilità ovviamente, ma perché l'ostilità non potrà mai essere una dinamica fondativa e strutturale nella vita vegetale, a causa del fatto che la pianta è un organismo autotrofo – capace di vivere solo attraverso luce, anidride carbonica e acqua, senza dover uccidere o sacrificare o cibarsi di altri viventi. Soprattutto la sua autotrofia la rende un organismo vivente che si definisce innanzitutto per la capacità di dare vita ad altri organismi viventi [...]. Con la pianta, la biologia è obbligata a pensare la logica dell'interrelazione di tutti gli esseri viventi sotto una forma diversa di quella del consumo reciproco e dell'entropia. Il miracolo e il paradosso (anche termodinamico) delle piante è che mostrano la capacità della vita di costruirsi a partire quasi dal nulla, da ciò che non vive, e di moltiplicarsi come spontaneamente. Ma soprattutto la pianta mostra il fatto che ogni vi-

vente vive una vita che anima *indifferentemente* il proprio corpo e quello di infiniti altri individui di altre specie» (2019b)¹⁴.

La rivoluzione che la vita delle piante indicherebbe, il suo ruolo epistemologico e il valore paradigmatico, si fondano su aspetti che coincidono con alcune pratiche di vita riconoscibili anche in quelle società umane definite indigene, aborigene, originarie, emarginate e inferiorizzate proprio per i loro modi di vita, di pensiero e di relazione con la “natura”: società eterocentrate e anti-egemoniche, dove prevalgono tipi di comunitarismi fondati sullo scambio reciproco e sulla solidarietà, e basati su ontologie che pongono gli umani in una relazione anti-gerarchica di tipo continuista e interdipendente con le altre forme di vita che ne limitano sfruttamento e predazione. Alla stregua della percezione delle piante, l’alterità radicale addebitata agli umani ha giustificato politiche di rifiuto, emarginazione, sfruttamento, asservimento, schiavitù, ideologie naturalizzanti, sostenute da perduranti politiche coloniali, di esproprio o di modernizzazione forzata, tanto quanto motivi di attrazione e di interesse all’origine sia di stereotipi, di esotismi e tropicalismi di comodo, sia di interesse “scientifico”, come alterità da conoscere, valorizzare e difendere.

La rivoluzione dei diritti delle piante, che potrebbe prendere l’avvio dall’esemplarità dai loro modi di vita, come abbiamo visto, condivide con le rivendicazioni dei diritti degli indigeni, in termini storici e ideologici, la lotta contro la prevaricazione, la discriminazione e l’odierno tentativo di sterminio definitivo. È giunto il momento di compiere un passo ulteriore e creare un ponte tra scienze della vita e pratiche e conoscenze native.

Seconda parte

6. Dalle piante come persone alle persone come piante?

Una delle attribuzioni più complesse date alle piante è stata quella di *persona*, avanzata (non unicamente) da Matthew Hall (2011) in un libro dall'ampio respiro, da me più volte citato. Il dibattito, per certi versi aspro, sorto attorno a questo tema, come ad altri ancora (ad esempio Marder, 2013) ascrivibili a quelli che sono stati definiti in ambito filosofico i *critical plant studies* (cfr. Nealon, 2013)¹⁵, ci fa capire quanto sia difficile fare breccia, se non essere presi sul serio, quando si tenta di abbattere quei confini ideologici e pratici che separano e gerarchizzano forme di vita diverse. Allo stesso modo, spingersi a sostenere che le piante siano *persone* indica che, nell'attuale scenario politico e ideologico, è necessario avvalersi di nozioni sempre più "alte" per assicurare uno status alle piante, in modo che il loro riconoscimento le metta sia al riparo da facili svalutazioni e distruzioni, sia in condizione di veder legittimati i propri diritti. Purtroppo questo sforzo non sembra mai sufficiente! Il geografo Thomas Puleo (2019) sostiene che, data la radicale differenza dell'ontologia delle piante da quella umana, il concetto di persona non può essere applicato e dunque «to call a plant a person is an insult» (2019, p. 224). Le critiche si muovono anche contro tale nozione perché proietterebbe sulle piante un modello umano mentalista che ne offuscherebbe la "natura" (Marder, 2013). Non posso entrare nel dettaglio del dibattito sull'uso della nozione di "persona", comunque di grande interesse, né vorrei ricorrere all'ampia letteratura sull'animismo che Hall utilizza «to understand how relational personhood works, before outlining how such ideas have shaped my own notion of plant personhood» (2019, p. 2).

Piuttosto vorrei proporre un'inversione di prospettive: anziché ragionare sul fatto che sia consono o meno utilizzare nozioni come quella di *persona* (comunque mediata dalla tormentata storia del lessico delle lingue europee), vorrei riflettere sulla possibilità di parlare in alcuni casi di *persone come piante*, quando si constati una con-

tinuità/contiguità, a partire da tratti o specificità “fisiologiche” fondamentali, tra piante e rappresentazioni dell’azione di esseri animati, pratiche relazionali interspecifiche, catene di alleanze tra forme di vita differenti utilizzate da specifiche popolazioni del mondo. Farò riferimento alla lingua *ombeayiiits* (‘la nostra bocca’) e alla cultura degli ikoots, che conosco da decenni, e non ad altri popoli di cui non ho esperienza diretta e non conosco la lingua; ci sono egregie etnografie sulle rappresentazioni del rapporto tra umani e mondo vegetale (Breda, 2000, 2016; Haberman, 2013; Kohn, 2013), o etnografie delle piante (Hustak C., Myers N., 2012; Gibson, 2018; Myers, 2015), che purtroppo non posso prendere in considerazione in questa sede.

Sono consapevole del fatto che possa sembrare un azzardo metodologico ricorrere ad una comparazione tra posizioni della scienza botanica occidentale e “rappresentazioni” che un popolo ha degli umani, dei loro movimenti, dei principi vitali e delle loro pratiche relazionali interspecifiche. Prendo a spunto le riflessioni di Coccia (2019b), che ho appena citato, riguardo il livello paradigmatico per metterle in “azione” in termini applicativi. La fiorente letteratura sulle ontologie indigene, come annunciavo all’inizio di questo lavoro, prospetta la ricchezza di visioni diverse dello stare al mondo degli umani e delle tipologie di convivenza con le altre forme di vita, oltre che condivisione dello stesso spazio e delle medesime risorse. E, sebbene non sia possibile generalizzare su realtà così ampie e diverse, disseminate in ambienti tanto differenti della Terra, le ontologie indigene difficilmente poggiano su dicotomie e antropocentrismi (il che non vuol dire che non siano antropomorfe) a partire dai quali non sono propriamente piramidali e gerarchici.

Entrando nello specifico del paradigma proposto da Coccia, gli ikoots di San Mateo del Mar, sono un popolo di pescatori (prevalentemente) che vive lungo le coste dell’Oceano Pacifico, tra sistemi lagunari permanenti ed altri stagionali, immersi in un contesto paesaggistico molto mutevole (Tallè, 2017, 2019) di dune di sabbia mobili, esposte a venti costanti talvolta molto forti, e territo-

ri ricoperti da vegetazione di selva bassa caducifoglia, di savana e di mangrovie (Zizumbo, Colunga, 1982b, p. 49). Gli Ikoote sono anche agricoltori e in minor grado (dall'epoca coloniale in poi) allevatori di caprini, ovini e bovini; donne e uomini curano orti all'interno delle unità residenziali e nei *ranchos*. L'ambiente in cui vivono è ubicato nella fascia intertropicale semiarida, favorevole alla crescita delle piante ma non troppo all'agricoltura estensiva, ancor meno a quella di tipo intensivo per l'irregolarità del regime della pioggia¹⁶, motivo che li avrebbe spinti a concentrarsi sulla pesca. I biologi Daniel Zizumbo e Patricia Colunga (1982a, 1982b) che hanno studiato con maggiore ampiezza le conoscenze botaniche degli ikoote e delle loro risorse ambientali in genere, sostengono che essi sono dei finissimi classificatori dei terreni e delle loro caratteristiche, ottimi conoscitori delle correnti lagunari e marine e della loro vita ittica, così come delle altre specie animali.

Al di là di questa visione di tipo oggettivista, ho sempre ammirato il delicato e amorevole rispetto che gli ikoote mostrano per qualsiasi pianta nasca e cresca nello spazio residenziale e fuori di esso: da quelle minuscole striscianti con piccolissimi fiori, di cui sanno ciò che ritengono rilevante, dal nome, attribuito se siano utili oppure o no, a quelle che possono sembrare delle erbe infestanti, delle quali ugualmente sanno moltissimo. Le piante, a prescindere dalla qualità del terreno, hanno ansia di vivere, di germogliare, crescere ed espandersi appena cadono le prime piogge, tanto più quelle che convivono nello spazio residenziale dove c'è maggiore acqua, e gli abitanti, camminando a piedi scalzi, fanno di tutto per non calpestarle. Un'attenzione che si estende a tutte le piante che crescono spontanee, incoraggiate indistintamente a vivere.

Tante volte le piante sono entrate involontariamente nelle conversazioni con i miei amici e interlocutori, i quali hanno sempre mostrato di avere una mappatura chiara e precisa della loro presenza nel territorio, nella terra abitata e in quella disabitata (definita, con voce spagnola, *monte*). In un'unità residenziale è frequente imbattersi in file di piccoli e occasionali contenitori pie-

ni di terra dove sono stati piantati semi o virgulti di piante trovate o regalate, per sperimentare o per farle crescere e poi trapiantarle in terra. Ogni viaggio, breve o lungo, è una buona occasione per raccogliere e sperimentare semi e virgulti di nuove specie considerate belle, interessanti, curiose o utili da piantare una volta a casa, sostenendo così la “vocazione cosmopolita” (Perazzi, 2020, p. 17) delle piante stesse. Sono le donne che maggiormente si fanno carico di questa attività, insieme alla cura di alberi (per l’ombra, da fiore, da frutta, per bellezza, per il legno) e piccoli orti, con piante (peperoncini, epazote -*Dysphania ambrosioides*-, patate dolci, arnica, zucche, fagioli, cotone, basilico, fiori, ecc.) impiegate nella preparazione delle pietanze e come rimedi per malattie non gravi, oltre che di piccoli animali domestici (pulcini, papere, conigli, tacchini, galline di guinea, cani, gatti, persino un cucciolo di daino). La vegetazione delle unità residenziali a volte si avvicina molto alla realizzazione del “paradiso selvaggio” teorizzato dal botanico Antonio Perazzi per i nostri giardini: uno spazio per la sperimentazione legata all’ambiente, ma anche alle persone, al sapere botanico che «ne fa una faccenda morale, oltre che estetica» (2019, p. 18). Ultimamente, soffermandomi sempre più sul vissuto dello spazio di un’unità residenziale, ho avuto la sensazione che questo corrispondesse effettivamente alla sperimentazione della sintesi di un cosmo con il maggior numero di forme di vita compresenti. Uno spazio in cui è possibile indagare «quesiti universali sulla relazione con gli altri organismi viventi che non riguardano solo l’uomo, ma anche tutte le altre forme di vita che, in forma parallela, condividono il mondo con pieno diritto» (ivi, p. 18). Per questo sembra che le piante siano una forma di appagamento ricevuto dalla compagnia di un essere vivo, che germina, cresce, si sviluppa, dà espressione di sé giorno dopo giorno... I motivi per circondarsi di tante compagnie vegetali sono i più disparati: la bellezza, la frutta che daranno, i fiori, l’ombra, i semi, la robustezza del tronco, le foglie, il profumo, il colore, le proprietà per la salute, i suoni che producono le foglie o i semi mossi dal vento...

Per le piante e gli alberi che hanno anche fiori, *mbaj*, i sanmateani mostrano una costante predilezione ed attenzione, riconducibile ad un complesso culturale mesoamericano precoloniale (cfr. Heyden, 1983, Velasco Lozano, Nagao, 2006). Gli ikoots assegnano ai fiori, al loro profumo e ai loro colori, ruoli sacralizzati, centrali ai fini dell'efficacia dei rituali e delle offerte agli esseri extraumani, ai santi e ai defunti. Durante i diversi riti funerari che accompagnano i/le defunti/e verso una vita separata dai viventi, ai fiori è affidato il ruolo di "incarnare" il corpo del/la defunto/a. Su di un tavolo disposto appositamente davanti all'altare presente in ogni casa, così come al cimitero sulla terra che ricopre la salma, i fiori sono disposti con grande cura e secondo schemi specifici per ricomporre il corpo del/la defunto/a; di fatto i fiori "sono" quel corpo del/la defunto/a. A San Mateo il termine *mbaj* si usa anche per definire i motivi e i disegni che le donne tessono al telaio sulla superficie dell'ordito delle *servilletas* e dei *huipil*. Si sostiene che parla esagerando e aggiungendo particolari per arricchire una vicenda, *ayamb mandeak najneaj ayak mimbaj* ("per parlare bene cerca di mettere fiori"); ma mette fiori alle sue parole anche per esagerare i fatti che racconta. *Mbaj* (termine che vale anche per specifiche piante e non definisce solo il fiore) è uno dei *taxa* destinati a distinguere il mondo vegetale tra *xiiil* (alberi e piante con steli, sia spontanei che piantati) e *soex* (arbusti, rampicanti, piante grasse spontanee o meno, erbe nelle distese di terreni per il pascolo). Tenendo presente che nei confronti dei labirinti delle tassonomie è saggio porsi in un'ottica discorsiva piuttosto che meramente classificatoria, è importante porre in rilievo che il termine *xiiil* con il prefisso nominalizzatore *na-xiiil* definisce l'appezzamento di terra lavorata conosciuta come *milpa*, il cuore della fonte del sostentamento alimentare e della sapienza delle interazioni tra piante coltivate. La *milpa*¹⁷ (in spagnolo mesoamericano) è infatti l'agro-ecosistema messicano di origine precolombiana più diffuso ed anche diversificato nelle sue combinazioni a seconda dei climi e dei terreni, essendo un policultivo basato sul mais, ed include combinazioni di fagioli, zucca, peperoncino, pomodoro rosso o verde e vari altri ortaggi. Nella *milpa* possono essere presenti anche piante non commestibili biocide,

o medicinali, miglioratrici del terreno, che interagiscono positivamente nell'arricchimento degli scambi chimici con le piante commestibili. A San Mateo, come lo studio degli etnobotanici Zizumbo e Colunga ha messo in rilievo (1982a), a seconda della qualità dei terreni¹⁸, nel *naxiül* sono coltivati differenti tipi di mais insieme a diversi tipi di fagioli, di zucche, cocomeri, meloni, oppure mais con *camote* (20 varietà diverse) ed altre combinazioni ancora tra fagioli e zucche ecc. L'esperienza, la capacità empirica e la concettualizzazione del *naxiül* e delle *milpas* pongono già a questo livello saperi scientifici e saperi indigeni lungo un asse di continuità di conoscenze che dovrebbe costituire la base per una più esplicita e pubblica alleanza, non solo a livello "ideologico" ma soprattutto a livello politico.

Rispetto alle altre forme di vita non vegetali, riconosciute a livello tassonomico gli ikoots utilizzano il *taxon nimal* che copre il termine per "animali" domestici e non, ed è significativamente un prestito dello spagnolo frutto di pressioni classificatorie legate alla colonizzazione e all'introduzione dal continente europeo degli animali da allevamento. Un termine coloniale che, per quanto sia utilizzato anche in contrapposizione ad un latente antropocentrismo, soprattutto per ciò che riguarda i comportamenti corretti da tenere, continua a non creare dicotomie rilevanti e separazioni nette tra forme di vita. Alcuni esempi di *taxa* sono *kiek* per uccelli, *ndiük* per vermi e serpenti, *küet* per i pesci, *mok* (coleotteri) e *chech* (emitteri), *chok* (alcuni tipi di formiche), *miük* (farfalle e pipistrelli) ed altri ancora (cfr. Signorini, 1990), ma certo il tema avrebbe bisogno di ben altro spazio. All'interno o al di fuori di ogni *taxon* le denominazioni delle forme di vita si fanno fitte e accurate. Non ci sono parole per "natura" e "ambiente", piuttosto termini composti descrittivi di spazi, luoghi e paesaggi (cfr. Tallè, 2017, 2019), in alcuni dei quali si ravvisa una contrapposizione tra un luogo con pochissima vegetazione, non abitato, come *wajchiük*, oppure dove vivono solo animali liberi e piante spontanee, in luoghi non abitati, definito *peat*¹⁹ (oggi sempre più spesso sostituito dallo spagnolo *monte*), rispetto agli spazi abitati, come *kambaj* (villaggio, paese).

Se gli ikoots non sono proprio dei linneani (cfr. Haskell, 2018), sono certamente degli accurati denominatori botanici, ancora non del tutto ben valorizzati dalle nostre conoscenze. Nella seconda metà degli anni Settanta i botanici già citati, Daniel Zizumbo e Patricia Colunga, hanno documentato (in parte) le conoscenze che gli ikoots avevano del loro patrimonio vegetale silvestre, agricolo e orticolo, lamentando già in quegli anni cambiamenti socio-economici a favore dell'uso dei terreni in un'ottica mercantile che stava incominciando a esporre le terre ad uno sfruttamento improprio (aumento dell'allevamento caprino e bovino; nuovi monocultivi non autoctoni come il sesamo) e dunque ad erosioni e depauperamento (1982a, 1982b).

Il rapporto con le piante è sfaccettato, copre diverse dimensioni del vivere, ma si contraddistingue in ogni caso per costituire una amovibile e intercooperativa convivenza. Dunque non è improbabile che un ikoots (spinto dagli attuali processi di oggettivazione discorsiva sulla "natura") dica che le piante "sono delle persone". Per la maggioranza degli interlocutori, comunque, non c'è alcuna difficoltà a riconoscerle come esseri viventi di *grande aiuto* per le forme di vita umane e non umane, che hanno un limitato grado di animatezza ma solo perché non possono "fuggire" (come direbbe Mancuso). Nonostante ciò, gli ikoots riconoscono essi stessi essere come una pianta molto limitatamente ad alcune espressioni, che hanno per referenti, tra vari tipi di alberi, le mangrovie, *niür* (*Rhizophora mangle*²⁰, *Avicennia germinans*, *Avicennia bicolor*, *Laguncularia racemosa* e *Conocarpus erectus*), e i tronchi degli alberi tagliati o vivi, *xiiil*. Le mangrovie sono alberi fondamentali per il ciclo vitale delle lagune, forti e resistenti alle grandi variazioni climatiche e ambientali della regione, e "prestano" agli umani queste loro caratteristiche per definire persone forti e coraggiose *ne-niür* ('lui/lei [è] una mangrovia'). I tronchi degli alberi, quando sono già stati sradicati, definiscono le persone trasandate, pigre e inattive *ne-xiiil* ('lui/lei [è] un palo'). Al contrario se si tratta di alberi in terra sono esemplari di rettitudine e correttezza: *naleaing nine monguich at nej arang nine xiiil* ('diritto il piccolo bimbo fa/agisce [come] uguale a un piccolo albero', il bimbo si sta comportando rettamente come fa un

piccolo albero [il cui giovane e unico tronco cresce diritto])²¹. Queste sono solo alcune delle rappresentazioni del mondo vegetale che per gli ikoots definiscono gli umani.

Ma su quali altre evidenze si basa la mia proposta di rovesciare il punto di vista, e gli interrogativi, e provare a pensare che le persone possano essere come piante? O forse, in assenza del verbo ‘essere’ in *ombeayüts*, sarebbe più corretto dire “fanno”, “agiscono” (*-rang* ‘fare’), come piante, come nella frase appena proposta: *at nej arang xüül*. Agli ikoots il paradigma basato sulla nozione di *ontologia* (*ont-* ‘essenza’) sta addosso, letteralmente, in maniera impropria, tanto dal punto di vista linguistico, dato che la lingua *ombeayüts* non si avvale del verbo ‘essere’, che da quello ideologico. Mi chiedo se il problema della resa linguistica e della traducibilità di “ciò che è come una pianta” non sia alla radice della difficile discussione attorno al mondo vegetale (se le piante siano persone, siano intelligenti, se pensino ed altro ancora), cioè se il problema stia nel ricondurre il dibattito al livello dell’essenzialità dell’essere piuttosto che a quello fenomenologico del fare, dell’agire e del vivere.

Un piano alquanto trascurato della ricerca è quello degli scambi comunicativi e di cosa le persone parlanti di specifiche lingue “fanno con le parole”. Attraverso gli scambi comunicativi si ha accesso a livelli delle “rappresentazioni” (con tutti i limiti che il termine evoca) che difficilmente emergerebbero in un discorso riflessivo oggettivante, stimolati da una domanda direttamente posta: nel parlato emergono, ad esempio, rappresentazioni del funzionamento del corpo umano che potremmo definire prossimo a quello di una pianta. Per gli Ikoote, così come le piante «hanno un’intelligenza non cartesiana», non essendoci «un centro unico di programmazione e direzione, ma una struttura diffusa di unità intelligenti che produce comportamento intenzionale» (Pellegrino, Di Paola, 2019, p. 94), negli umani la regia dei movimenti e le capacità di apprendere abilità motorie e di parola, così come prendere delle decisioni che implicino scelte, azioni, movimenti, non sono riconducibili ad un organo centralizzatore come il cervello *o-mal* (‘testa, capo, cima’), ad esempio, o a un’altra parte del corpo importante e in esclusiva, come la regione che contiene il cuore e i polmo-

ni *o-meaats* (la parte interna del corpo la regione centrale del petto comprendente, 'cuore, parte interna, centro/metà'), sede delle emozioni, dei sentimenti e della memoria. Le abilità motorie e cognitive che si traducono in azioni concrete, in saper fare e parlare, così come apprendere, sbagliare o essere incapace, dimenticare di saper fare qualcosa o ammalarsi, sono prerogativa di ogni specifica parte del corpo e sono sotto la responsabilità di ogni singola componente interessata e coinvolta in un'azione, in un compito o in un lavoro da portare a termine: le braccia e le mani, le gambe e i piedi, gli occhi, le orecchie, la bocca e così via, sono dotate di una *agency* indipendente, ossia sono soggetti autonomi non centralizzati in un'unica entità regolatrice (Cuturi, 2007; Tallè, 2018). Non è un caso che l'autodenominazione della lingua sia *ombeayiiüts*, 'la nostra bocca' (con suffisso della prima persona plurale inclusiva *-iiüts* se il soggetto è un parlante nativo in presenza di parlanti nativi).

Le azioni rispondono dunque ad abilità e capacità decisionali diffusi e distribuiti tra tutte le parti del corpo di volta in volta coinvolte in un'azione; ciò vale anche per il loro stato di salute.

Alcuni sintetici esempi²²:

- 1) *la-ndro-j* *xi-wix* *a-jüj* *mandel*
Cpl-essere incapace-3S 1S.Poss-mano 3S.Atp-tessere servilletta
la mia mano ha dimenticato come tessere un tessuto
Ho dimenticato come si tesse
- 2) *ndo-j* *xi-wix* *a-tsiind* *guitar*
essere capace-3S 1Poss-mano 3S.Atp-suonare chitarra
la mia mano è capace di suonare la chitarra
So suonare la chitarra
- 3) *la-ndro-j* *xi-niiüg* *maestro Arturo*
Compl-essere incapace-3S 1S.Poss-occhio maestro Arturo
il mio occhio non ha riconosciuto il maestro Arturo
Non ho riconosciuto il maestro Arturo
- 4) *tea-jüj* *Adriana na-jtoch* *o-leaj* *nej wüx piedra,*
3S.Progr-caminnare Adriana Ag-inciampare 3S.Poss-piede 3S sopra pietra,
ta-jmiük
Pass-3S.cadere
Adriana stava camminando, il suo piede è inciampato su una pietra, lei è caduta
Adriana mentre stava camminando è inciampata su una pietra ed è caduta.

- 5) *Ngo-ma-ngiay najneaj xe-olaag*
 Neg-3S.Dip-ascoltare bene 1S.Pos-orecchio
 Il mio orecchio non ha sentito (non pone attenzione) bene
 Non ho capito bene (quello che si diceva)
- 6) *la-na-ndrooch xa-tomiin kos xi-mbeay n-ind ma-nganeow*
 Cpl-1S.Dip-spendere 1S.Pos-denaro perché 1S.Poss-bocca Rel-volere 3S.Dip-bere
chokolüet
 cioccolata
 Già ho speso i miei soldi perché la mia bocca vuole bere cioccolata.
 Sono rimasto senza soldi perché avevo voglia di bere cioccolata
- 7) *i-wiin wiix i-meaats xik*
 2S-togliere sopra 2S.Poss-cuore 1S.Og
 Togli [da] sopra il tuo cuore me!
 Dimenticami!

Per mettere in luce le capacità individuali in termini generali rispetto all'abilità del saper fare qualcosa di specifico, o all'avere appreso determinate abilità, il discorso continua a situarsi a livelli non mentalisti e non egocentrati, ma è ricondotto alla dimensione corporea nella sua omnicomprensività utilizzando il termine *ombas*, ete-rocentrato anche rispetto al suo possessore. In fin dei conti anche l'*ombas* (nell'accezione di 'corpo' nella sua interezza) mostra una sua autonomia agentiva rispetto al soggetto parlante, di fatto sostituendolo:

- 8) *la-ma-jiür nit la-ndoj xi-mbas a-rang nbep*
 Cpl-3S.Dip-avere giorno Cpl-essere capace 1Pos-corpo 3S.-fare cesta
 è da molto tempo che il mio corpo è capace di fare ceste
 È da molto tempo che so fare ceste

Il corpo stesso e le sue parti, con le loro funzioni, le loro evidenze esperienziali e cognitive, non sono una prerogativa esclusivamente umana e degli esseri animati, ma lo sono anche di ogni entità che la percezione distingue nel continuum dell'esperienza del mondo: tutti gli esseri (piante comprese, ovviamente), gli oggetti, le cose, gli elementi del paesaggio, gli spazi urbani, alcuni agenti climatici (le nubi ad esempio), il villaggio, hanno un *ombas* le cui parti, anche in senso terminologico, non sono esclusive degli umani e

forse, contrariamente a quanto pensato (cfr. Cardona, 1979, ed io stessa 1981), il modello di riferimento non è riconducibile all'esperienza cognitiva che fa capo principalmente agli esseri umani. L'*ombas* di un albero, ad esempio, corrisponde al tronco e ai suoi rami senza la corteccia che li ricopre. D'altro canto, nella terminologia anatomica umana ci sono importanti riferimenti al mondo vegetale: la mano è *aop omixeran*, 'petalo del braccio'; il piede è *op oleajaran*, 'la foglia della gamba'; i testicoli sono *osaab*, 'semi', i bulbi oculari sono *osaab oniiiügaran*, 'il seme dell'occhio'; le palpebre invece sono *opang oniiiügaran*, 'la corteccia dell'occhio'.

L'assenza di una centralità cartesiana redistribuisce ad ogni parte del corpo una specifica forma di agentività intelligente e pratica. Ne consegue una destrutturazione dell'unità corporea a favore delle abilità che ciascuna parte del corpo è chiamata a costruirsi, a imparare ed a esercitare in autonomia. Così come impara e agisce, ogni parte è anche soggetta a processi di perdita delle capacità acquisite, per assenza di esercitazione, per vecchiaia, per malattia o per oblio. Questa decentralizzazione è del tutto in linea con la non gerarchizzazione tra le parti stesse che compongono un "corpo". Ciascuna di esse è infatti espressione di un'esperienza cognitiva e spaziale in sé indipendente e al tempo stesso integrata con le altre parti, ma soprattutto è condivisa con altre forme di vita ed entità discrete riconosciute. Sono d'accordo con Cristiano Tallè (2018) nel sostenere che tali esperienze non sono utilizzate in termini metaforici antropocentrici (a meno che non si usi la nozione di metafora in senso letterale: 'trasporto'), né nel senso di "proiettate" per definire spazi e dimensioni di "corpi" altri a partire da quello umano. Piuttosto si tratta dell'uso della cognizione e dell'esperienza legata a ruoli, funzionalità, pratiche definitorie della composizione spaziale di corpi-figure-oggetti-entità-immagini e della loro forma e posizione nel contesto spaziale che occupano nel vissuto, tanto assoluto quanto relativo. Questo complesso è costruito e praticato a livello interspecifico ed extra-umano, non facendo leva su sotto-categorizzazioni e gerarchizzazioni relative con i gradi dell'animatezza (categoria alquanto discutibile, si veda Borgnino in questo vo-

lume). La “testa” o la “sommità” degli esseri animati è *omal*, analogamente il tetto di una casa è *mal iim* (“sommità della casa”); e così la chioma di un albero è *mal xiiil* (“sommità dell’albero”); il villaggio di San Mateo ha due spazi definiti *mal kambaj* (ai due estremi del paese, *kambaj*) corrispondenti alle due vie di accesso (o uscite) a ovest e a est; un giacchio ha un *omal*, ossia la parte più ampia delle maglie (non la parte centrale); la cresta dell’onda del mare è *mal yow* (“sommità dell’acqua”); l’arenile oceanico, modellato dalle onde a formare una cresta, è *mal wiiid* (“sommità della sabbia”).

Se le piante in genere hanno una vita di relazione interspecifica nella *milpa*, gli alberi, in particolare quelli di grandi dimensioni che hanno vissuto a lungo, hanno anche caratteristiche transpecifiche, ossia la capacità di emanare visioni più o meno pericolose per chi le percepisce spesso involontariamente. Le visioni sono una specifica proprietà degli alberi che, secondo gli ikoots di San Mateo, hanno un certo tipo di *omeaats*, che si esprime facendo apparire (non a tutti) e scomparire persone o animali in atto di fare cose, sottoponendole a trasformazioni di specie sotto gli occhi di chi le percepisce. L’*omeaats* è condiviso con gli esseri umani ed è quell’entità/spazio corporale (situata nella regione dei polmoni e del cuore) dove si prendono le decisioni, si annidano le preoccupazioni, si conservano i ricordi; nello specifico, è il fulcro della vita emotiva e caratteriale degli esseri umani. Negli oggetti, è la parte centrale o interna. Più vicino a quest’ultimo significato, gli alberi si caratterizzano anche per avere un *omeaats* del tutto indipendente e diverso dal primo appena descritto, localizzato internamente e nella parte centrale del tronco e dei rami presente lungo tutto il loro asse, ed è di colore diverso, generalmente più scuro rispetto alle parti periferiche. La presenza di questo tipo di *omeaats* in un albero è sinonimo di robustezza, affidabilità e resistenza alle intemperie, come nel *niir* (la mangrovia). In genere gli alberi che ce l’hanno vengono cresciuti come frangivento, per le recinzioni, per poi farne elementi strutturali di una casa, o per essere trasformati in strumenti o attrezzi da lavoro, o per usarli come legna da ardere per la preparazione di specifiche pietanze ed altro ancora.

Un gran numero di termini anatomici hanno altri tipi di usi molto significativi e relativi a pratiche referenziali spaziali fondamentali associate alle preposizioni (cfr. Cuturi, Gnerre, in corso di pubblicazione; Tallè, 2018): di essi viene captata la funzionalità spaziale e cognitiva che ciascuna parte (ritenuta percettivamente saliente) rappresenta, rispettando l'impianto decostruito degli schemi corporei, a cominciare da quello umano. I nomi delle parti del corpo diventano così parole funzionali parzialmente lessicalizzate producendo una serie di preposizioni complesse ed estese denominabili *spatial nominals* (Levinson, Meira, 2003, p. 493).

Se nel corpo degli esseri animati *oxing* è tanto la punta del naso quanto il naso intero, in tutte le altre forme/immagini/oggetti tale termine definisce gli spazi e le forme a punta o ad angolo inseriti in un contesto georeferenziato su base assoluta (ossia gli assi cardinali) e non egoreferenziata:

- 9) *al-wüx oxing mes a nawiig amb noniit kawak okweaj*
 3.St.Rel.Adp. punta tavolo Det. quaderno Dir.Atel. est sud 3S.Pr.Pos
 Il quaderno sta sulla punta (angolo) sud-est del tavolo

In alcuni casi, ad esempio, l'intero corpo *ombas* è codificato in una relazione spaziale preposizionale come “contro” (con la preposizione *wüx* ‘sopra’) tanto di movimento (10), quanto legato a specifici atti comunicativi (11); oppure pone il soggetto in una posizione relativa rispetto alla totalità del referente (12):

- 10) *a-kwüüch wüx ombas nej Apolinar a pelot*
 3S.Atp-calcia Rel.Adp. corpo 3S. Apolinar Det. palla
 (qualcuno) calcia la palla contro Apolinar (senza intenzione).
- 11) *a-ndeak wüx xi-mbas*
 3S.Atp-parlare Rel.Prp. 1S.Pos-corpo
 ‘Parla contro (male) di me’
- 12) *lembej-os te-mbas mi-nden xiül*
 stare in piedi-1S.Atp Rel.Prp-forma 3S.Poss-ombra albero
 ‘Sto in piedi all’ombra di un albero (il riferimento è all’ombra dell’albero nella sua totalità, non in una sua parte specifica)²³

Con questi esempi voglio sottolineare che siamo di fronte a molteplici fattori paradigmatici di grande importanza, il principale dei quali, la soggettività di esseri e cose (la loro presenza in questo mondo), non può essere essenzializzato a favore di una visione egocentratata, ma semmai oggettivato/percepito attraverso la dimensione fisica e formale, dunque anche pratica, funzionale, fabbrile, di quelle sue parti che fanno da filtro alla rappresentazione di ciascun essere e cosa nella sua interezza totalizzante, come anche nella sua esistenza relazionale. Sia la dimensione oggettivata di un'entità attraverso il suo funzionamento parcellizzato e decentralizzato, sia l'esperienza cognitiva delle parti che compongono gli esseri, sono alla base dell'intima continuità tra forme di vita, e tra queste e le entità che l'esperienza delimita e riconosce nominalmente. La condivisione tanto del principio della fisicità quanto della decentralizzazione agensiva delle sue componenti, essendo queste da un lato non gerarchizzate e dall'altro cognitivamente replicabili in autonomia dalle altre parti, sembra essere alquanto prossima al principio decentratore che caratterizza la vita delle piante. O forse siamo di fronte ad un principio di tipo ontologico fondativo, tanto esistenziale quanto ideologico, delle forme di vita e della loro modalità di relazione? Si tratta di qualcosa che va oltre il senso della "svolta botanica" e della "svolta ontologica" in antropologia: un asse tra le evidenze della scienza e le consapevolezze dei nativi in grado di far riflettere su come organizzare un dibattito sui diritti dei viventi che superi lo sforzo (e la sfida) di attribuire proprietà (inevitabilmente) antropomorfe delle "piante come persone" o fitomorfe delle "persone come piante".

Gli strumenti linguistici e lessicali degli ikoots realizzano dunque un orizzonte molto complesso in cui alcuni termini nella loro polivalenza concorrono a rendere ancora più significativa questa stretta relazione tra decentramento e comunanza tra forme di vita: il termine *ombas*, ad esempio, che finora ho reso per brevità con "corpo", è tra i più complessi del lessico e tra quelli più difficili dal punto di vista etimologico. La radice *-mbas*²⁴ sta alla base di un intero paradigma, concentrando in sé aspetti sensoriali, qualità esperien-

ziali, spaziali, specificando e circoscrivendo il visibile ed eventualmente anche il tangibile nel senso di ‘forma’, ‘volume’, ‘colore’ (di un oggetto o come dei capelli e del vello degli animali), oltre che di ‘corpo’, o riferimento spaziale come abbiamo visto. Concordo con Tallè quando sostiene che ‘corpo’, non solo per le percezioni sensoriali degli ikoots, «possa essere il nome che si dà a qualsiasi oggetto (animato e non) *sub specie alteritatis*, senza per questo essere il risultato di una proiezione (egocentrata) dell’anatomia umana su corpi non umani, [e] conviene forse lasciare da parte la nozione di metafora, operando un più profondo decentramento antropologico da un molteplice pregiudizio eurocentrico: dal testualismo, dall’antropocentrismo e dall’egocentrismo; il segno scritto come prototipo del significato linguistico, l’anatomia umana come prototipo di corporeità e l’umanità come prototipo di soggettività. L’estensione dell’anatomia oltre i limiti dell’animato risulta allora un traslato metaforico solo a partire dalla premessa (etnocentrica) che il corpo sia una proprietà esclusiva degli enti animati e, fra questi, quello umano – egocentrato – ne sia il prototipo più alto» (2018, p. 267).

7. Dal decentramento alla continuità tra forme di vita

La visione decentrata e decostruita del sé corporeo, come immagine, forma, entità, non è specificità isolata e senza conseguenze rispetto ad altre caratteristiche degli umani che li pone in ulteriori forme di condivisione con altri aspetti che contraddistinguono le piante: la relazionalità iterspecifica, transpecifica e la *we-ness* (Hall 2019), ossia il senso di una collettività interattiva e inclusiva tra forme di vita, è comune a molte ontologie indigene. Gli ikoots, come altri popoli mesoamericani, rifuggono da una visione ego-centrata, dominante quanto solitaria, del proprio destino di vita. Per spiegare ciò vorrei brevemente fare riferimento ad alcuni aspetti che tratterò come degli “indicatori” di questa visione, e dunque non in chiave descrittiva esaustiva. Mi soffermerò su: A) donne e uomini fin dalla nascita hanno sempre per lo meno un *alter ego* extra-

umano; B) la capacità degli umani di trasformarsi in altre forme di vita; C) le orazioni degli *alcaldes* per propiziare le piogge come esempio di “dialogo transpecifico”; D) il sistema pronominale come massima espressione della *we-ness*.

A) Il termine *ombas*, che abbiamo già incontrato, è una parola che definisce anche l'*alter ego*, o gli *alter ego*, che ogni essere umano ha come compagno di vita dal momento della sua nascita: può essere un animale silvestre o dell'oceano (non un animale domestico giunto dall'Europa con la conquista, né quelli fonte della sussistenza come i gamberi e i pesci piccoli), o un agente atmosferico, come fulmine, vento del Sud, vulcano (Cfr. Tranfo, 1979). I destini dell'essere umano e del suo, o dei suoi, *alter* sono inscindibilmente intrecciati per tutta la vita perché insieme costituiscono un'unica e medesima entità (Tranfo, 1979, p. 151)²⁵. Dal 1979, quando ho iniziato a fare ricerca a San Mateo, ho sentito dire che quasi nessuno fosse più in grado di sapere quale fosse il proprio o i propri *alter ego*; nel passato ormai lontano (interpreto, prima della conquista e della “colonizzazione delle anime”), è opinione condivisa che invece tutti sapessero quale fosse il proprio (o i propri) *alter ego*. Luigi Tranfo, che fece ricerche a San Mateo anni prima di me, affermava che il sacramento del battesimo fosse percepito come un mezzo che impediva di conoscere il proprio *ombas*, essendo parte di un processo che incorpora il nascituro in un nuovo ordine, dove, aggiungo io, gli animali e gli elementi della natura sono concepiti come separati dagli umani e questi ultimi sono al vertice della piramide degli esseri. Senza poter approfondire tali aspetti, mi limito a sottolineare che un ikoots nasce, ieri come oggi, in una dimensione doppia (se non triplice o quadrupla) di sé, “plurispecifica”, dunque con una consapevolezza non-antropocentrica, e cresce nell'interdipendenza transpecifica (totalmente reciproca) vissuta a partire dalla/nella propria personale esperienza. Ai bambini, ieri (come oggi?) si raccomandava di non uccidere nessun “animale” senza un buon motivo (per difesa) per non correre il rischio di uccidere il compagno extra-umano di qualcuno e con lui, di conseguenza, il suo referente umano. Il diritto alla vita degli umani coincide

con quello di tutte le altre forme esistenti. Questo aspetto ricorda uno degli articoli delle Nazioni delle Piante, a cui ha dato voce Stefano Mancuso ed uno degli argomenti di Emanuele Coccia prima citato.

B) Nel lontano passato, prima dell'arrivo dei missionari cattolici, tutti, uomini e donne, erano in grado di trasformarsi in altre forme viventi extra-umane, a differenza di oggi, quando invece solo pochissime persone nascono con questa prerogativa (che non è detto sia sempre positiva). Questo fenomeno, conosciuto nella letteratura come "nagualismo", a San Mateo ha per protagonisti almeno due tipi di persone, definiti *nembasiik* ('colui che ha il corpo nube', ma l'etimo è incerto) e *neawiineay* (lett. 'colui che si trasforma'); entrambi hanno la capacità di trasformarsi in agenti atmosferici, come il vento, il fulmine, le nubi, e in animali. Il primo in particolare, il *nembasiik*, è spesso il fulmine (*montiok*), il vento del sud (*miim ncharrek*) o del nord (*teatiind*), o il serpente (*ndiik*), protagonista chiave degli equilibri tra elementi e forme di vita che concorrono ad assicurare la sopravvivenza di tutti i viventi o a renderla difficile. La narrativa e la mitologia sono spesso centrate su protagonisti che, durante le vicende, rivelano man mano la propria identità trasformatrice per compiere azioni fondative o distruttrici della socialità terrena o di quella quotidiana (Ramírez, 2014; Cuturi, 2003; Tallè, 2018, 2019). Gli ikoots, per lo meno un tempo, si rappresentavano dunque come "esseri" transpecifici, ossia portatori di un'ideologia, una filosofia, un'ontologia, e dunque un'etica, prive di barriere e dicotomie umano-non umano, natura-società, corpo-mente. Lotte ed alleanze tra forme di vita avvenivano in una visione continuista tra di esse, tra forze che, semmai, si fronteggiavano per questioni legate al bene e al male: tenere lontane le inondazioni e la siccità, scongiurare la scarsità di risorse, le carestie, le malattie, sperare in piogge equilibrate e portatrici di abbondanza e vita, lottare contro la malvagità.

Il fatto che oggi gli ikoots sostengano di aver perso parte di queste prerogative è emblematico della consapevolezza che con la colonizzazione e l'evangelizzazione sia stato messo in atto un cambiamento che è andato a limitare proprio le capacità transpecifiche

di ciascuno, uomo e donna, e di sapere quale fosse il proprio *alter ego* e di potersi “trasformare” in altre forme viventi extra-umane. Ciò ha corrisposto ad una progressiva imposizione delle dicotomie portate dalla cultura giudaico-greco-cristiana giunta con la Conquista. Questa imposizione, oltre ad aver introdotto la nozione di *ni-mal* (‘animale’) e di *monte* (in contrapposizione agli spazi antropizzati), è stata in grado di scalfire gli effetti più evidenti e macroscopici delle prerogative che ciascun essere aveva un tempo, ma senza cancellarli del tutto. La coscienza di tali fatti storici è palese nei discorsi cerimoniali (*mipoch dios* ‘la parola di dio’; cfr. Cuturi 2015), nella narrativa e nella mitologia (Ramírez, 1987, 2018; Cuturi, 2003; Lupo, 2013; Tallè 2019), dove si apprende come l’arrivo dei missionari abbia provocato l’allontanamento degli antenati ikoots insieme ai loro poteri di trasformazione extra-umani, garanti dell’equilibrio tra gli elementi e forme di vita. Tra coloro che hanno mostrato di non poter convivere con il nuovo ordine imposto dai missionari, anche l’entità extra-umana *Miim Nij Mior Kang* (‘dea di pietra’) ha finito per lasciare San Mateo scomparendo nelle acque dell’Oceano o delle lagune del Nord, i luoghi in cui risiedeva, secondo le varie versioni della narrazione, e dai quali si occupava del benessere degli umani. Di seguito un breve brano dalla narrazione dedicata a Nij Mior, raccolta da Cristiano Tallè (2019, p. 296):

Miim Nij Mior, aaga ayaj andeakaran nomb, mbich aaga tiül nangaj nadam ndek, aaga nomb kiaj akül chük

Madre Nij Mior così dicevano di lei un tempo, forse si trova nel grande mare sacro, dove a quel tempo stava, dicono

tiül nangaj nadam ndek miim Dios kiaj, wüx nganaw majliiy miteaats, nganaw majliiy padre, amb makiil

nel grande mare sacro la madre dea; quando ancora non c’era il sacerdote, ancora non c’era il padre, viveva

tiül nadam ndek miim najtaj laapmüüch yow mikwal n ej tiül nangaj nadam ndek. Lajliiy kiaj miim Nij Mior

nel grande mare la Signora andava a dare acqua ai suoi figli nel grande mare sacro. Lei rimaneva là la madre Nij Mior

lembem Nij Mior, chük tiül apop mangiay majaw,

stava dritta in piedi Nij Mior, così dicono, tra la spuma (delle onde) per ascoltare, per vedere (per sapere)

at kiaj, at kiaj laamb a nine apmayar yow tidam ndek, lajbik chük ombas nine

e così e così un bimbo andava a ricevere acqua nel grande mare, e saltava, così dicono, *l'ombas* del bimbo

*tiül lex, tiül cheeb, tiül kwane, ballena, kwane, apchükmajaw ombas mikwal nej aaga nipilan*²⁶
tra i delfini, o tra gli squali o tra le balene, [così] saprà, così dicono, quale sarà *l'ombas* del figlio della gente.

In un'altra versione, raccolta da Elisa Ramírez, l'arrivo dei missionari non solo provocò la fuga di *Müim Nij Mior* e di tutti gli animali e gli uccelli, ma lasciò traccia di questa fuga sia sotto forma di stelle che degli animali rimasti schiacciati nella ressa (come i granchi per esempio). Le onde invece sono state generate da *Müim Nij Mior* entrando nel mare e «en cada ola que golpea la playa vemos la capa floreada de la virgen extenderse sobre la arena» (2018, p. 82). Le richieste di pioggia e prosperità sono rivolte al sacro Oceano dove, oltre ai fiori e alle candele offerte, vengono portati in processione il Santo Patrono San Mateo e la Vergine del Rosario, che vengono fatti inchinare là dove si infrangono le onde, guardando all'immensità dell'orizzonte, dove forse si è rifugiata *Müim Nij Mior*.

C) Nonostante la secolare colonizzazione ad opera del cattolicesimo e delle leggi dello Stato, la visione eterocentrata e l'interdipendenza fondativa tra forme di vita non sono state del tutto scalfite: alle autorità elette dall'assemblea del paese, e in particolare all'alcalde, si richiede di svolgere con impegno i cicli rituali connessi con la richiesta di pioggia, fonte di vita primaria. Sebbene l'Oceano *nangaj nadam ndek* ('il sacro grande mare') e i "santi", come ridefinizione delle forze extra-umane, abbiano sofferto un qualche processo di oggettivazione, e di latente dicotomizzazione noi-loro, rimangono le forze a cui si rivolgono i pescatori entrando nelle lagune per pescare o gli uomini prima di arare un campo, ma soprattutto le massime autorità politiche elette, ossia gli *alcaldes* e i presidenti municipali. Durante la Quare-

sima (per tre sabati consecutivi) queste autorità, in particolare l'*alcalde*, lungo un complesso percorso culminante sulle rive del *nangaj nadam ndek*, l'Oceano, si rivolgono direttamente a lui per chiedere prosperità per tutte le forme di vita, nessuna esclusa. La richiesta è reiterata lungo le varie tappe del rituale. L'orazione delle autorità non si basa su un testo predefinito, né tanto meno scritto, ma fa parte di un sapere appreso oralmente, nelle sue linee generali, da chi ha partecipato alle processioni ascoltando le autorità succedutesi nel tempo. La richiesta del benessere, che può essere lunghissima, è lasciata nella sua composizione, al sentire e alla responsabilità di ciascuna autorità delegata dal popolo a intercedere verso il sacro Oceano. Questa delega è il riflesso dei poteri che gli *alcaldes* incarnano assumendosi un ruolo di mediazione che è di responsabilità enorme nei confronti della collettività. Tali poteri sono dati dalla collettività in virtù della specchiata e onorevole vita di ciascun *alcalde*: se costui fallisce perché pioggia e benessere non giungono, sua è la responsabilità per non essersi impegnato nel ruolo, o per aver commesso errori o per non essere stato onesto e corretto.

Nell'orazione degli *alcaldes*, oltre alle parole di perdono per le possibili cattive azioni compiute dagli umani, la richiesta si fonda sulla certezza dell'ascolto del sacro Oceano affinché conceda una stagione di piogge salutari: è abilità di ciascuna autorità menzionare ad una ad una tutte le forme di vita conosciute e chiedere il loro benessere, a prescindere dal fatto che siano utili agli esseri umani o dannose (si chiede la vita anche, ad esempio, per le zanzare). Così scrive, in forma sintetica e narrata in spagnolo, Guillermo Oliva, che fu *alcalde* nel 1971, attraverso la mano di suo figlio Juan Olivares (Ramírez, 2018, p. 302): «También fui a la orilla del mar tres veces a pedir perdón y a pedir el agua de la lluvia; y a llevar flores y a llevar velas. Primero dejé mi ofrenda en la iglesia, enfrente de la iglesia, en las cruces, luego a la orilla de la laguna. Luego en otras cruces, luego en la cruz acerca del mar, después en la orilla del mar. Los topiles van a hacer una garita de petate para que yo queme mi ofrenda y luego empecé a pedir lo que quiero pedir:

toda clase de camarón y pescado, agua para los arboles y agua para los animales, toda clase de insectos para los pájaros, pasto para las bestias y también salud para la gente en la población para que no se enferme la gente. Pero nunca pedimos viento del norte, al contrario, pedimos que no hay. Lo que más pedimos sólo santos rayos, más bien viento del sur»²⁷.

In un passaggio molto toccante del racconto dell'anziano Isaac Quintanar (Tallè, 2019, pp. 73-81), legato alle parole enunciate e alle azioni realizzate quando è stato *alcalde* (agli inizi del 2000) ed anche lui si è recato in riva all'Oceano, si percepisce l'intensità e la potenza del dialogo intessuto con il sacro Oceano. L'Oceano non solo ascolta le sue parole ma attende che gli vengano offerti i sacri fiori, veri mediatori vegetali del dialogo transpecifico intessuto dall'*alcalde*. La risposta alle richieste rivoltegli sembra giungere attraverso il movimento delle onde che porta via con sé i fiori a lui offerti:

Angiay nangaj nadam ndek, angiay miün meripip tiüt nangaj mbaj, sajoy nangaj mbaj
Ascolta il sacro Grande Mare, ascolta solo (se) tu spargi con rispetto i sacri fiori; io porto i sacri fiori

satenten, noik noik nepeax, netenten, netenten a mbaj, naripip
li sminuzzo con cura, alcune quantità, i fiori sminuzzati, sminuzzati perché io li getti spargendoli

tiül ajngot axijlind nangaj ndek, naripip mayar
dove l'onda del Sacro Oceano arriva, si alza e torna indietro, perché io li sparga e l'Oceano li prenda

Ngonajoy ngün tomiün, aaga miün kiriv nangaj op, nangaj mbaj mayar nangaj ndek
Non porto con me nessun denaro, porto solo poche foglie sacre, e sacri fiori perché il sacro Oceano li prenda

*neripip, nomban apmajoy aag ayaj (ib 77)*²⁸
li spargo e l'Oceano se li porterà via in una sola volta.

Isaac Quintanar ha affermato orgoglioso che la sua petizione è stata ascoltata ed ha portato a tutti tanta abbondanza e benessere da essere stato eletto una seconda volta *alcalde*!

L'interferenza della religione cattolica, l'imposizione dello spagnolo, così come secoli di pressioni coloniali a favore di una modernità fondata sulle dicotomie, non hanno interrotto la comunicazione e il dialogo degli esseri umani con le altre forme di vita, sia pubblicamente per il benessere di tutti gli esseri, come abbiamo visto, sia privatamente per la buona sorte del pescatore o dell'agricoltore: le autorità, come ciascun essere umano, conducono una mediazione non solamente per l'uomo in relazione alle vite extra-umane, ma tessono un dialogo anche per il benessere tra forme viventi extra-umane: alberi, insetti e uccelli compresi. Una grande responsabilità, questa volta affidata agli esseri umani, che assume un valore ancora più profondo dal momento che agisce a favore di pratiche di pluralità e di interdipendenza tra tutte le forme di vita e per il diritto alla vita di tutte, nessuna esclusa.

D) Di pluralità gli ikoots se ne intendono parecchio visto che il loro etnonimo è un pronome di prima persona plurale inclusivo: *ikoots* 'noi'. Si tratta di una forma inclusiva "del" o "dei" soggetti parlanti, o *audience* (in presenza o assenza), che non varia se ad ascoltare ci sono degli "stranieri", come avviene invece per il termine *ombeayiiits* ('la nostra bocca'). Un etnonimo, quindi, dalla grande potenza ideologica e politica, ancor più quando enunciato nella sequenza *ikoots mikwal iit* ('noi figli della terra'), attraverso la quale gli ikoots si propongono, piuttosto che in termini di identità (cfr. Ceruti, 1995), come relazionalità cosmopolita apparentemente senza confini in termini geopolitici e di specie viventi (come il botanico Perazzi immagina debba essere il "paradiso delle piante"), e dunque non in termini di contrapposizione. L'etnonimo *ikoots* e la visione che lo sostiene evocano in maniera diretta la *we-ness*, che per Bird-David (1999), e poi sulla sua scorta per Hall (2019), è espressione di molte popolazioni del mondo: *we-ness* comporta "assorbire le differenze", si fonda sulle interrelazioni piuttosto che sulle differenze, sullo scambio comunicativo (come quello con il sacro Oceano) come forma di conoscenza del mondo non in termini mentalisti: «Against "I think, therefore I am" stand "I relate, therefore I am" and "I know

as I relate”» (Bird-David, 1999, p. 78). Come ho messo in luce, le piante, già secondo Hallé, sono un’espressione della realizzazione della *we-ness*; così come secondo Tassin ogni albero è «un modèle cognitif pour repenser la relation réciproque entre vivants non humains et humains comme un sensibilité fractale qui s’étend à tous les corps d’un milieu» (Coccia, 2019a, p. 27). Ambienti come le foreste sono un “modello politico di coabitazione” (Wohlleben, 2016); sono un “paradigma”, insiste Coccia (2019b), un modello esplicito che le azioni dell’*alcalde* di San Mateo, insieme alle sue petizioni, sembrano racchiudere e voler esprimere con grande forza, forse non per “emulazione” del mondo vegetale, ma perché gli ikoots sono consapevoli di essere “frutto” delle interrelazioni con i non-umani (Ceruti, 1995), partecipando ad un necessario patto di coabitazione per garantire la vita di tutti.

Se il pronome/etnonimo *ikoots*, ‘noi’, come modello inclusivo già colpisce per la sua potenziale inclusività, va rimarcato che tutto l’asse del sistema pronominale, su cui si reggono la deissi e le pratiche della referenzialità tra persone e con gli altri esseri, è saldamente costruito su una base eterocentrata e relazionale: la radice su cui si costruisce la deissi pronominale è *-ik-* resa di solito con ‘tu’²⁹. Pertanto il sistema pronominale della deissi di persona si forma con prefissi di persona e suffissi di numero, a partire dal decentramento del sé e dal riconoscimento della terzietà di ciascun “ego” a favore del referente di base ‘tu’, ossia colui che consente la conoscenza di noi stessi e con il quale ci si confronta e ci si pone in relazione. In breve lo schema dei pronomi a partire dalla radice *-ik-*, ‘tu’ (‘-e’ ed ‘-a’ sono suffissi di soggetto):

Ø- <i>ik-</i> <i>e</i>	tu
Ø- <i>ik-</i> <i>or-a</i>	tu ed io (<i>-or</i> duale)
Ø- <i>ik-</i> <i>oots-a</i>	tu, io e loro (<i>-oots</i> Incl.)
Ø- <i>ik-</i> <i>on -a</i>	tu e loro (<i>-on</i> Escl.)
<i>x-</i> <i>ik-</i> <i>e</i>	io (<i>x-</i> 1S.Poss)
<i>x-</i> <i>ik-</i> <i>on- a</i>	io e lui/loro (<i>x-</i> 1S.Pos; <i>-on</i> Escl.)
<i>n -ej</i>	lui
<i>n -ej-iv</i>	loro (<i>-iv</i> 3Pl.)

L'*alcalde* (come la altre autorità) indirizza le proprie petizioni al sacro Oceano rivolgendosi a lui con la seconda persona singolare, ma utilizzando per sé la prima plurale esclusiva (rispetto a chi ascolta), essendo egli portavoce dell'intera collettività:

Sa-tepeay-iün *iké* *nangj nadam ndék,* *la-sa-peay-iün* *ningjy*
 1Atp-salutare-Pl.Escl. 2S.Og sacro grande mare, Copl-1-giungere-Pl.Escl. qui.Deix
sa-tün-iün *iké* *mon-apak-iy*
 1Atp- chiedere-Pl.Escl. 2S.Og Nom.Pl-essere forti-Int.
 'Salutiamo te sacro grande mare, siamo (esclusivo) già giunti qui e chiediamo a te benessere'

Tale sistema pronominale dovrebbe rappresentare una garanzia fondativa dell'eterocentrismo, essere una sorta di scudo contro egocentrismi, individualismi, principi cartesiani, dicotomie, e promuovere orizzonti di vita il più possibili relazionali, inclusivi e collettivizzanti.

Quanto brevemente delineato può sovrapporsi agli otto articoli che compongono il manifesto della Nazione delle Piante, e ai diritti che mettono in campo. E non si tratta, come spero di aver mostrato, di comparazioni di principio fatte sul filo del paradosso. L'intero complesso del punto di vista ikoots sulla vita, che ho tentato di proporre, è radicalmente opposto ai paradigmi politico-economici dello Stato, che stanno assediando e mettendo a dura prova la loro società (insieme ad altre popolazioni dell'Istmo di Tehuantepec): un senso della vita intesa nella totalità degli elementi ed esseri nessuno escluso che la compongono, che include continuamente ciò che noi vediamo separatamente (aria, acqua, vento, terra, esseri non-umani, ecc.), ossia il contesto ambientale nella sua interezza complessiva nel quale, con il quale, per il quale e grazie al quale la società ikoots vive e garantisce vita. In queste pratiche della vita possiamo ritrovare una prima risposta al quesito citato di Vindal Ødegård e Rivera Andía (2019). I "collettivi amerindi", per Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, sono già immagine dell'avvenire e non una sopravvivenza del passato, «con le loro tecnologie relativamente semplici, ma aperte a concatenamenti sincretici...

[Sono] maestri del bricolage tecno-primitivista e della metamorfosi politico-metafisica, sono in verità una delle possibili chance per la sopravvivenza del futuro» (2017, p. 256).

8. Un ponte verso un'interdipendenza tra scienza, conoscenze e pratiche di vita degli indigeni

L'opposizione più concreta che può essere messa in atto contro il monologo centrato sugli umani, agenti solitari di un potere esercitato in modo univoco e sordo nei confronti degli altri esseri viventi, come ci viene suggerito dagli studi di botanica, è adottare un approccio dialogico e relazionale con le altre forme di vita e gli altri modi di pensare le forme di vita. Lo avevano sostenuto studiosi del mondo vegetale e non solo, appartenenti a diverse discipline, come l'antropologa Rose (1999), l'ecologista Plumwood (2002), i botanici e filosofi delle piante Hall (2019) e Haskell (2018) e tanti altri. L'approccio dialogico andrebbe esteso anche alla relazione tra saperi e scienze, tra prospettive scientifiche e filosofiche/ontologiche di ogni latitudine e storia. Secondo Coccia le scienze botaniche hanno realizzato una vera e propria "rivoluzione vegetale" che, nel caso particolare degli alberi, ha fatto della loro esistenza «*de prismes d'une civilisation ayant dépassé les anciennes oppositions entre ville et campagne, nature et culture, humanin et non-humain*» (2019a, p. 28). La "svolta botanica" sta offrendo prospettive teorico-epistemologiche e conoscenze necessarie per dare il via a questo dialogo, per riposizionare le forme di vita umane tra di esse e rispetto a quelle non umane (dunque non solo vegetali). Le ontologie native, invece, possono indicare come realizzare tale dialogo perché già da tempo concepiscono e praticano un posizionamento relazionale, non antagonista tra forme di vita e non antropocentrico. Ravviso tra scienze botaniche e ontologie native una continuità ed un dialogo ancora troppo ancorato all'esercizio del pensiero di pochi, mentre sarebbe auspicabile creare un'intersezione stretta ed esplicita tra di esse in modo da emarginare sempre più gli atti di inferiorizzazione verso forme di conoscenza non

riconosciute come scientifiche (cfr. Latour 1987) e quegli atti di dominio sulla natura che storicamente traggono la loro maggiore forza dall'ordinamento gerarchico occidentale e dalla contrapposizione tra forme di vita: «In order to maintain hierarchical ordering, *the continuity of life* has been ignored in favor of constructing sharp discontinuities between humans, plants, and animals. Shared characteristics such as life and growth have been rejected in order to focus on the gross differences» (Hall, 2011, p. 157, corsivo mio).

La prospettiva offerta da questa affermazione, che più di ogni altra invita ad una profonda riflessione, è quella di “continuità della vita”: il principio della continuità è quello che ha permesso la vita su questo pianeta fino al momento in cui l'azione umana ha iniziato a comprometterla, innescando la sua disgregazione distruttiva di una parte dell'umanità e dando il via all'Antropocene, o forse è meglio dire Capitalocene. Continuità che è principalmente relazionalità negoziata (non semplicemente data) tra esseri viventi, senza che ciò implichi per forza equilibri idilliaci, ma sia condizione di connettività interdipendenti che obbligano a responsabilità e ragionamenti resi reciproci dalla relazionalità stessa. La continuità pone in discussione una visione meramente strumentale della relazionalità tra viventi, come dei limiti alle azioni di sopruso tra soggetti interagenti; mette sotto silenzio i monologhi, mentre necessariamente si sostiene attraverso la dialogicità a favore di una relazionalità eterocentrata, anticartesiana: «A dialogical approach to connection impels one to work to realize the wellbeing of others [...] The path to connection, therefore, does not seek connection, but rather seeks to enable the flourishing of others» (Rose, 1999, p. 185, cit. in Hall, 2011, p. 74).

Alcune sue proiezioni si possono trovare nella continuità tra percezioni sulla vita, come ho proposto in questa seconda parte dedicata agli ikoots. Non v'è dubbio che il mondo delle piante stia suggerendo, attraverso la voce dei botanici, conoscenze e articolate ontologie per molti aspetti coincidenti con quelle di tanti gruppi umani, se non del tutto convergenti sui principi di fondo: quelli che hanno garantito finora la vita su questo pianeta e che evidentemente sono ancora necessari per garantire il diritto alla vita di tutti i viventi per

l'immediato futuro. Ma oltre a ciò la "svolta botanica" sta anche confermando che la storia dell'inferiorizzazione delle piante, della loro "alterizzazione", è del tutto analoga e va di pari passo con lo spreco per le popolazioni indigene. Come sostengono Tetreault et al. «la colonización de los pueblos indígenas [...] iba de la mano de la colonización de la naturaleza» (2019, p. 5), persistendo fino ad oggi il pensiero egemone globale che guarda alle realtà biofisiche e alle configurazioni territoriali locali come un «espacio subalterno, que puede ser explotado, arrasado, reconfigurado, según las necesidades de los regímenes de acumulación vigentes» (Alimonda, 2011, p. 22). Tali processi di dominio sono tragicamente "funzionali" al mantenimento (politico, ideologico e pratico) di un sistema industriale e di consumo causa della crisi della salute del Pianeta: «within the context of an anthropogenic ecological crisis, the choice between different modes of perception and action is an important one. Human life is contingent upon the existence of plants. [...] I repeat the assertion that our general, Western, view of plants as passive resources certainly plays a significant role in our ecological plight. Finding a more appropriate way of approaching plant life could underpin a mode of human action that maintains, rather than threatens, biospheric integrity» (Hall, 2011, p. 18).

Purtroppo lo scenario di crisi evocato da Hall e le forze dominanti che lo hanno prodotto sono lungi dal mostrarsi tolleranti e rispettosi verso l'esistenza di differenti modi di percezione e di azione nelle pratiche di vita. In questo momento della storia, tra i più oscuri e drammatici vissuti dalle popolazioni indigene del mondo, anche gli ikoots di San Mateo vivono una realtà di oppressione e di sopraffazione che non è mai stata così minacciosa, distruttiva e violenta. Attraverso imprese che sfruttano le risorse del territorio, come raffinerie di petrolio, industrie dell'eolico, minerarie e idroelettriche, e a causa di progetti come il Corredor Transistmico (si veda Tallè in questo volume), sono in opera politiche che hanno innescato gravissimi e stratificati conflitti all'interno delle comunità indigene, tra di esse e tra queste e l'intera macchina degli interventi, tanto concreta quanto poco trasparente riguardo ai veri attori dei progetti (Za-

notelli, 2016; Zanutelli, Tallè, 2019; Lucio, 2019). Il carattere sfuggente e polimorfico della macchina dei progetti, inoltre, sta insinuando nella popolazione ikoots pensieri apocalittici, del tutto motivati a dire il vero, dal momento che non c'è elemento del loro "ambiente" (diremmo noi) che non sia minacciato: le acque dell'Oceano e delle lagune (per i previsti progetti di ampliamenti portuali per il Corredor Transistimico -CT- e per l'inquinamento causato dalla raffineria di Salina Cruz), l'aria e il vento (nell'Istmo di Tehuantepec è in atto la realizzazione del più grande parco eolico dell'America Latina), la sabbia della costa e dell'entroterra (sono in atto concessioni per lo sfruttamento minerario)³⁰, la terra (su cui verrebbero impiantate le torri dell'eolico espianando vegetazione e alberi, in gran parte mangrovie; per le occupazioni infrastrutturali del CT), sono tutti elementi di fatto già "catturati" e pronti per essere sottratti concretamente ai popoli indigeni che vivono in questi territori.

Il Messico, che è uno dei cinque maggiori paesi al mondo per biodiversità, è considerato un caso paradigmatico dell'estrattivismo neoliberale da quando, a partire dagli anni Novanta, i governi che si sono succeduti, in linea con altri paesi dell'America Latina, hanno scelto di stimolare la crescita economica e sostenere il debito pubblico, promuovendo un modello neoliberale ortodosso di sviluppo capitalista a prescindere dall'orientamento politico (Tetreault et al., 2019, p. 11). Basta consultare il *Environmental Justice Atlas*³¹, dove sono riportati i conflitti socioambientali in atto, sorti a causa delle rapaci politiche di sfruttamento delle risorse, per rendersi conto della drammatica densità del fenomeno e della catena di contrapposizioni: il Messico, con 125 conflitti socioambientali (in crescendo), si posiziona come sesto paese al mondo dopo India (336), Brasile (160), Cina (145), Stati Uniti (141) e Colombia (129). Molti dei conflitti socioambientali sono mediati dallo Stato messicano, attraverso i suoi organismi governativi, «dentro de un marco constitucional y legal que ha sido moldeado alrededor de los principios de libre comercio, desregulación y el desarrollo orientado al mercado exterior» (ivi, p. 21). Nello sforzo compiuto dallo Stato per controllare i territori da sfruttare, nella gran parte indigeni, secondo gli studiosi di un importante lavoro sul

tema, Darcy Tetreault, Cindy McCulligh e Carlos Lucio (2019), entrano in scena diverse strategie di “cooptazione” che, sommate al danno causato dal progetto sia nella fase di impianto (o tentativi di impianto) che in quella di messa in opera, sono alla radice dei conflitti all’interno delle comunità e di quelli tra di esse. Tutte le strategie citate dagli studiosi sono in atto nei municipi ikoots: programmi per combattere la povertà e la filantropia, come sistemi per creare dipendenza dalle istituzioni governative, campagne mediatiche (ormai approdate anche sui *social network*) e corruzione di leader e autorità politiche, azioni di militarizzazione (anche di tipo paramilitare), esacerbazione dei conflitti tra la popolazione, criminalizzazione della protesta sociale e varie forme di repressione violenta (ivi, p. 24).

Se di per sé la strategia politica di tali progetti è un tragico esempio in azione dell’antropocentrismo dicotomizzante e predatorio, e delle sue derive contro le popolazioni che non partecipano al sistema di accaparramento del quale anzi sono vittime, il discorso ambientalista in opposizione a questi progetti cerca di recuperare una certa interdipendenza tra ambiente e società, tanto più nei contesti indigeni, ponendo le condizioni per una negoziazione con i progetti stessi.

Recentemente infatti la questione ambientale, sia nel senso del rischio che della tutela, ha fatto il suo ingresso nella dialettica del conflitto nella regione dell’Istmo, ma l’impressione è che ciò sia avvenuto mescolando paradigmi ontologici diversi: da quello naturalista occidentale, a quello dell’etica ambientalista, a quello più vicino alla sensibilità dei botanici, fino a quello degli ikoots già messo a dura prova durante l’epoca coloniale e oggi dall’ingerenza dei progetti che hanno alterato il rapporto con la gestione politica della collettività e conseguentemente con l’uso delle principali risorse che consentono di vivere, ossia la pesca. La dicotomia natura-società è comunque presente e si insinua in maniera ambigua nella logica della difesa adottata dalle medesime popolazioni indigene che di queste dicotomie fanno le spese. I pescatori ikoots delle lagune, alleati con i binni’za (zapotechchi dell’Istmo) in lotta contro le imprese eoliche, da tempo hanno colto il valore commerciale della loro pesca, soprattutto quella dei

gamberi (Cuturi, 1990), cavalcando l'idea che le lagune siano principalmente una fonte di guadagno: in più di un'occasione ho sentito difendere l'ambiente lagunare dal progetto eolico, asserendo che le lagune "sono la nostra banca". In risposta alla crescente monetarizzazione e alle limitazioni delle zone di pesca, dovute a conflitti agrari, i pescatori di San Mateo hanno colonizzato vaste aree lagunari con una tecnica invasiva e poco rispettosa del ciclo della vita ittica, il *copo*³², mettendo in ombra le abilità e le conoscenze dei pescatori con il "giacchio", a favore di una logica predatoria, per nulla "negoziante" e in continuità con le forze extra-umane che dominano la vita dei pesci e dei gamberi. La necessità di un ingresso monetario sempre più incorporato nello stile di vita delle famiglie, ha fatto sì che questa tecnica, un tempo proibita, venisse resa lecita dall'assemblea e avallata dalle autorità, le stesse che si recano sulle rive del sacro Oceano per chiedere benessere e risorse per tutte le forme di vita.

In una recente composizione rap, genere a cui si sono avvicinati giovani e maestri affidando alle parole delle loro canzoni messaggi di difesa dell'identità ikoots ed ora anche dell'ambiente, la maestra Lesvia Esesarte richiama l'attenzione sul valore che gli anziani davano alle mangrovie, *niür*. Dalle sue parole emerge che questi alberi vanno preservati affinché continuino ad essere d'aiuto agli uomini, dato che tra le loro radici crescono i gamberi, non dunque per un valore in sé. La difesa del mondo vegetale, come quello lagunare, si sta richiamando a motivi sempre più antropocentrici, piuttosto che rappresentare ed esprimere una forma di *we-ness* condivisa e partecipata. La dicotomia natura/società sta compiendo il suo lavoro di separazione, di gerarchizzazione tra forme di vita, ed è alto il rischio che gli ikoots dimentichino che gli umani possano essere definiti *neniür*: 'lui/lei è una mangrovia'.

Il conflitto e le aggressioni socioambientali dunque si estendono gravemente anche ad altri livelli, intaccando il complesso delle prospettive sul mondo e delle conoscenze che lo sorreggono attraverso le pratiche dell'intimità dialogica, che permette di attuare alleanze interspecifiche e transpecifiche, di realizzare la *we-ness* non solo tra umani, ma di agire in continuità con le altre forme di vita. La pre-

senza oscura e minacciosa dei progetti che esaltano un progresso di stampo neoliberista (veri trasformatori dei principi della vita...), può portare a convincere gli ikoots che stanno vivendo «nelle tenebre dell'ideologia e della credenza» (Descola, 2013, p. 76), che le petizioni delle loro autorità rivolte al sacro Oceano siano parte di “credenze” da “primitivi sottosviluppati”, anziché atti di responsabilità che riconoscono esplicitamente il diritto di esistere a tutte le forme di vita, così come la necessità di dover negoziare con esse per interagire in maniera interdipendente e sostenibile (cfr. Boege, 2017). Ciò che potrebbe essere distrutto sono proprio i contenuti del manifesto della Nazione delle Piante e delle petizioni dell'*alcalde* ikoots: entrambi di fatto sono dei “manifesti” che convergono nell'auspicare il superamento della frammentazione tra diritti, così come della loro potenziale conflittualità; entrambi indicano che bisognerebbe andare al di là di un diritto della natura in sé, o delle piante in sé, o degli umani in sé. I due “manifesti” sono portatori di paradigmi continuisti tra forme di vita interdipendenti, relazionali e dialoganti, quelli che garantiscono e difendono il diritto della comunità dei viventi, nella quale non si può tutelare una parte senza prendere in considerazione tutte le parti (Viola, 2020, p. 136).

Anche tra tipi di conoscenze può esistere una continuità che rompe con le categorizzazioni di quello specifico pensiero scientifico che si «compiace di essere sfuggito al relativismo» (Descola, 2013, p. 76): partendo dal presupposto sostenuto da Bruno Latour (1987) più di trenta anni fa, non ci sono conoscenze scientifiche da un lato, e credenze “tradizionali” dall'altro, ma mondi relazionali fatti di reti e associazioni differenti, che possono trovare punti di convergenza. Indigeni, biologi, botanici e antropologi, filosofi e pensatori di buona volontà dovrebbero sempre più palesemente dialogare sulla base di questi ed altri “manifesti” analoghi ed unirsi per (ri-)trovare, come suggeriva Erazim Kohák (1993), “modi di parlare” del mondo coerenti con i modi rispettosi attraverso i quali mettersi in relazione con esso e dai quali far discendere azioni alternative rispetto alle attuali pratiche e politiche distruttive perpetrate contro di esso.

Note

¹ Il libro è stato recentemente tradotto in italiano, da Il Saggiatore, con un sottotitolo diverso dall'originale, che risulta ancora più inquietante: *La scimmia egoista. Perché l'essere umano deve estinguersi*, in cui si ricorre ad un modale di tipo prescrittivo, “dover”, abbastanza terrorizzante e non del tutto giustificato, delegando ad un agente giudicante ignoto la sentenza della nostra estinzione. Il libro indicherebbe invece che è l'arroganza antropocentrica degli umani che sta mettendo a rischio la nostra stessa specie.

² <https://news.un.org/es/story/2020/06/1475932>

³ Il presente lavoro riunisce in un unico saggio due contributi distinti scritti per questo volume. La continuità delle argomentazioni tra il primo (teorico) e il secondo (etnografico) e i continui rimandi del secondo al primo contributo mi hanno convinto a riunirli in unico testo, mantenendo l'impianto diviso in due parti.

⁴ Sia il libro di Peter Godfrey-Smith sui cefalopodi, ossia polpi, seppie e calamari, e sulla loro creativa intelligenza (2018, ed. or. 2016), sia il lavoro di Jennifer Ackerman sull'intelligenza degli uccelli (2018, ed. or. 2016), oltre ad aprire interessanti orizzonti conoscitivi, sono un invito a ripensare a nozioni come organismo, coscienza, vecchiaia, lunghezza della vita, e alle diverse forme che consentono il coordinamento dell'animatessa, della percezione, della comunicazione, della vita sociale ed altro ancora.

⁵ Sul piano della comunicazione, alcuni biologi ed etologi sensoriali francesi, nel centro Pierrelatte, hanno provato che i coccodrilli femmina del Nilo hanno reagito prontamente ai suoni di richiamo emessi dai loro piccoli appena prima della schiusa dei gusci, dirigendosi verso di essi per contribuire alla loro nascita. Ciò dimostrerebbe che esistono delle interazioni di tipo acustico con la prole (Chabert et al., 2015) e di “attenzione” nei suoi confronti. Sempre legate alla comunicazione, in questo caso tra delfini tursiopi, secondo la ricercatrice S. King (2018) esisterebbe una sofisticata modalità di riconoscimento appresa emettendo fischi-firma (*signature whistle*), una sorta di “nomi” individuali, utili per indicare amici e nemici nella rete di scambi e di alleanze. Al di là del riconoscimento dell'intelligenza dei delfini e delle balene, esistono evidenze ormai consolidate sul ruolo attivo dei grandi cetacei nei confronti della vivibilità del Pianeta, che fanno di questi mammiferi marini una chiave di volta per la riduzione dei gas serra, oltre ad avere una funzione ecosistemica complessiva centrale (Jahoda, 2020, pp. 51-58; Safina, 2015). Un ultimo esempio: è nota l'attenzione dei biologi per i comportamenti sociali degli elefanti, nei confronti dei quali, sebbene non si esprimano in termini di sentimenti, parlano di “reazione drammatica” di fronte alla morte di altri elefanti, che siano piccoli o grandi, appartenenti al proprio gruppo o meno, così come alla vista di ossa e di zanne (McComb, Baker, Moss, 2006; Safina, 2015).

⁶ Solo per citare alcuni dei movimenti: per crescere, per cercare supporti dove sostenersi (nutazione tra cui la circumnutazione, il movimento avvolgente rotatorio), per rispondere ad uno stimolo (positivo o negativo) o in direzione di uno stimolo (fototropismo positivo in direzione della luce o eliotropismo seguendo il sole, ad esempio), o alla gravità (gravitropismo negativo la crescita della pianta verso l'alto; gravitropismo positivo la crescita delle radici verso il basso; quello trasversale di radici e rami che crescono orizzontalmente), per trarre beneficio dai ritmi del giorno e della notte (fotonastia come l'apertura e chiusura dei fiori ad esempio), per reagire e difendersi da contatti traumatici (seismonastici, come le foglie della mimosa pudica), in risposta ai stimoli termici (termonastia).

⁷ Si legge nella nota su «Nature»: «The Swiss law is at odds not only with beneficial research but also with good sense. Even plant scientists potentially face restrictions on the kinds of genetic engineering they are allowed to do (see «Nature», 452, 919; 2008), and debates have arisen about the abuse of dignity in decapitating wild flowers [...] Dignity as a concept cannot be a director of moral judgement. After all, when the Swiss government assigned dignity to plants, it was in essence assigning autonomy, as if a plant wags in the breeze because it has decided to do so. A strict interpretation of such a framework would prohibit agriculture. But even where such rules are not absurd, laws should not be based on such a slippery concept» (Editorials of Nature, 2008, p. 824).

⁸ Adnkronos 4/10/2018 https://www.adnkronos.com/sostenibilita/world-in-progress/2018/10/04/umbria-gli-alberi-parlanti_x2gPh6DJB1IGeTnLwZCmyO.html?refresh_ce

⁹ Stefano Mancuso è impegnato da tempo in ricerche storiche che riguardano teorie filosofiche (Aristotele, uno per tutti) e teologiche (non senza contraddizioni, il complesso monoteistico giudaico-cristiano, e dell'islam) riguardo le piante, considerandole di volta in volta come creature non vive, asservite al dominio umano, in contrasto alle teorie che in parallelo invece ne riconoscevano abilità molto raffinate (da Platone a Democrito, da Linneo a Darwin, da Fechner a Bose, solo per citarne alcuni) più in linea con le odierne conoscenze. Mancuso ha poi proposto storie di botanici, naturalisti, filosofi, genetisti ed esploratori (2014).

¹⁰ L'articolo 1 della Nazione delle Piante recita: «La Terra è la casa comune della vita. La sovranità appartiene a ogni essere vivente» (2019, p. 15).

¹¹ L'articolo 2 recita: «La Nazione delle Piante riconosce e garantisce i diritti inviolabili delle comunità naturali con società basate fra gli organismi che le compongono» (2019, p. 33).

¹² L'articolo 6 recita: «Il consumo di qualsiasi risorsa non ricostituibile per le generazioni future dei viventi è vietato» (2019, p. 97).

¹³ L'articolo 8 recita: «La Nazione delle Piante riconosce e favorisce il mutuo appoggio fra le comunità naturali di esseri viventi come strumento di convivenze e di progresso» (2019, p. 125).

¹⁴ Intervista di Riccardo Venturi ad Emanuele Coccia in concomitanza con la mostra *Nous, les arbres* curata da Bruce Albert, Hervé Chandès e Isabelle Gaudefroy, presso la Fondation Cartier di Parigi (11/2019-1-2020), per Doppiozero (22/11/2019).

¹⁵ Jeffrey T. Nealon ha recensito per la *Notre Dame Philosophical Review* (2013) il libro di Michael Marder, *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life* (Columbia University Press, 2013) e pur riconoscendogli di aver ampliato, insieme ad altri studiosi tra cui M. Hall, la discussione filosofica sui temi dell'etica e della vita, non si esime dal chiudere il suo intervento con toni sarcastici: «Who knows where these provocations will lead? It may be that in the future the salad bar will no longer offer an unproblematic ethical refuge from the rest of the menu at the steakhouse» (<https://ndpr.nd.edu/news/plant-thinking-a-philosophy-of-vegetal-life/>).

¹⁶ «Por su ubicación en la franja intertropical la intensidad lumínica es alta y casi constante a través del año, lo que provoca con la altitud y su cercanía al mar, un régimen térmico casi uniforme y altamente favorable al desarrollo de la vegetación, siendo la media anual de la temperatura alrededor de 28°C» (Zizumbo, Colunga, 1982a, p. 226).

¹⁷ Oggi la *milpa* è vista da botanici e agronomi come un microcosmo antesignano della difesa della biodiversità, riflesso di un sistema di sfruttamento sostenibile, simbolo della sicurezza alimentare del tutto incompreso se non disprezzato in epoca della colonia.

Di norma sono considerate un esempio dell'ampia conoscenza dell'interazione benefica tra specie vegetali e tra queste, insetti, batteri e funghi. Al contrario dell'agricoltura estensiva monoculturale, nella *milpa* sono presenti erbe non commestibili che insieme a gruppi di insetti (erbivori, pollinizzatori ed altri ancora), funghi e batteri sono funzionali alle difese e alla riproduzione delle piante stesse. Un microcosmo che non può essere stato creato se non conoscendo profondamente la vita delle piante e le interazioni positive tra di esse, ossia gli scambi chimici tra famiglie di piante diverse insieme a quell'intreccio collaborativo tra specie diverse in questo caso propiziato dall'uomo (cfr. Boege, 2008). Le conoscenze che la *milpa* esprime sono ravvisabili anche in altri contesti indigeni del sud America. La *chakra andina* o la *chakra amazzone* sono anch'esse degli orti integrali che sfruttano l'interazione tra piante in una gamma molto ampia, dove sono presenti anche alberi da frutta, il cacao, tuberi di diversa specie. Anche in questo caso l'esperienza dei terreni e la conoscenza delle interazioni positive tra piante orienta la loro combinazione, spesso gestita dalle donne.

¹⁸A prescindere dal fatto che gli ikoots siano pescatori, il lavoro agricolo si basa su una dettagliata conoscenza della qualità dei terreni utili per le coltivazioni, resa complessa dalla presenza delle lagune (il cui regime delle acque dipende dall'azione delle correnti dell'Oceano e dalle piogge) e dall'Oceano, dalla piovosità stagionale, dalle dune di sabbia e dall'erosione degli incessanti venti (Tallè, 2016, 2019). Le classificazioni che ne derivano distinguono tra tipi di suolo composti di terra (4 tipologie) da quelli arenosi (3 tipologie), i quali oltre a combinarsi tra di loro si combinano con ulteriori classificazioni di tipo topografico (4 tipologie) basate nel grado di umidità dell'agro-habitat, di erosione, di stancamento delle acque piovane, o al contrario del loro smaltimento (Zizumbo, Colunga, 1982a).

¹⁹ Utilizzato solo come nome di specificazione per definire piante silvestri ed esempio *mi-ten peat* ('il pruno della selva'), o animali allo stato brado *mi-sow peat* ('il maiale della selva', *Tayassuidae*). È parola giudicata antica e non troppo in uso, ed oggi non se ne capirebbe il significato se fosse enunciato come uno spazio riconosciuto a sé stante.

²⁰ *Avicennia germinans*, *Avicennia bicolor*, *Laguncularia racemosa*, *Conocarpus erectus*.

²¹ L'intero spazio residenziale dove si svolge l'esistenza di chi vi abita è definito *nden* 'ombra' facendo riferimento a quella originata dalla chioma degli alberi, spesso piantati in abbondanza dagli umani (ma anche fatta dalle tettoie e dai tetti di canne e foglie di palma); la chioma degli alberi che procura il fresco è definita con la medesima radice del verbo posizionale *-nden-* ('fare fresco'), *mi-nden xiiil* come nella frase n. 12, nelle pagine successive.

²² Glosse: Ag: aggettivo; Atel: atelico; Atp: atemporale; Cpl: completivo; Det: determinativo; Dip: dipendente; Dir: direzionale; Escl: esclusivo; Incl.: inclusivo; Int: intensificatore; Neg: Negativo; Nom: nominalizzatore; Og: oggetto; Pl: plurale; Poss: possessivo; Prog: progressivo; Prp: preposizione; Rel: relativa; S: singolare; St: stativo;

²³ Se volessi indicare una mia più esatta posizione in relazione al tronco e alle radici dell'albero: *lembejos tioleaj mi-nden xiiil* 'sto in piedi sotto (alla base: *tiül-oleaj* 'nel piede/base') l'ombra dell'albero.

²⁴ Per dipanare la matassa attorno al termine *-mbas* sarebbe necessario un lavoro a parte. Per trovare dei possibili suggerimenti etimologici si veda il grande dizionario storico-comparativo delle quattro varianti del huave realizzato dal linguista Rolf Noyer (2015).

²⁵ Gli animali considerati possibili *ombas* degli umani possono essere *jüim* (lagarto), *win* (tartaruga del mare), *cheeb* (squalo), *lex* (delfino), *liim* (giaguaro), *león* (leone), *ndiik* (ser-

penne), *wiy* (tlacuache), ed altri ancora. Questo è un tratto condiviso in tutta la mesoamerica, conosciuto come tonalismo. La letteratura è sterminata.

²⁶ Traduzione in italiano mia del testo, raccolto da Tallè, narrato in *ombeayüits* da Emilia Maldonado nel 2008.

²⁷ “Andai anche alla riva del mare tre volte a chiedere perdono e a chiedere acqua di pioggia; e a portare fiori e candele. Per primo lasciai le mie offerte nella chiesa, di fronte alla chiesa, alle croci, e poi in riva alla laguna. In seguito ad altre croci, poi alla croce vicino al mare, e dopo in riva al mare. Le guardie fanno una capanna di stuoia di palme intrecciate perché io bruci le mie offerte (candele) e dopo incominciai a chiedere ciò che voglio chiedere: tutti i tipi di gamberi e di pesci, acque per gli alberi e acqua per gli animali, tutti i tipi di insetti per gli uccelli, pascolo per le bestie e salute per la gente nel villaggio perché la gente non si ammali. Non abbiamo mai chiesto vento del nord, al contrario abbiamo chiesto che non ci sia. Quello che chiediamo è solamente i santi fulmini e ancor più vento del sud” [traduzione mia].

²⁸ Traduzione in italiano mia del testo, raccolto da Tallè, narrato in *ombeayüits* da Isaac Quintanar nel 2017.

²⁹ Secondo Maurizio Gnerre *iké* ha il significato di “soffio di vita” (comunicazione personale)

³⁰ Cfr. Informe: Juicio Popular Comunitario Contra el Estado y las Empresas Mineras en Oaxaca (Oaxaca, dicembre, 2018).

³¹ <https://ejatlas.org>

³² Il *copo* è una rete di forma conica con prolungamenti laterali fissati a due pali infilati nel fondo della laguna. È un tipo di pesca passivo che sfrutta le correnti e il movimento dei gamberi, che vengono trascinati da esse. Molti pescatori si rifiutano di adottare il *copo* nonostante sia palese la sua maggiore efficacia rispetto alle tecniche legate all'uso del giacchio. Rimanendo legati ad un tipo di pesca fondata sulla propria abilità e sulla benevolenza di gamberi e pesci, i pescatori con il giacchio lamentano che le installazioni del *copo* li danneggino, sia perché ormai occupano vaste aree pescose delle lagune, sia perché il giacchio non trova spazio sufficiente per stendersi senza rimanere impigliato nei pali su cui è impiantata la rete conica. Per i pescatori con il giacchio, la pesca con il *copo* è un modo “sin respeto” di pescare.

Diritti nativi ed ontologie (giuridiche)

Le rivendicazioni territoriali dei nativi: diritti alle terre o diritti delle terre? Progetti per il futuro del Pianeta

Cristiano Tallè

1. Introduzione: l'America Latina fra megadiversità ed estrattivismo

Il 18 febbraio del 2002 si riunirono a Cancún, in Messico, i delegati di 12 paesi (Brasile, Cina, Colombia, Costa Rica, Ecuador, India, Indonesia, Kenya, Messico, Perù, Sud Africa e Venezuela) per fondare l'organizzazione dei Paesi Megadiversi (*Group of Like-Minded Megadiverse Countries*). La nozione di mega-diversità, in cui tale organizzazione si riconosce, fu coniata negli anni Novanta del secolo scorso nell'ambito delle politiche internazionali per la conservazione ambientale ed adottata dall'*UN Environment World Conservation Monitoring Centre* per designare quei paesi che ospitano la maggiore bio-diversità del Pianeta¹. Rispetto ad altri più famosi raggruppamenti internazionali (il G-7, il G-20, i BRICS ecc.), il GMC esprime dunque un posizionamento geo-politico specifico ed alternativo: i paesi riserva delle risorse delle mega-economie del globo, sono al contempo custodi del più grande patrimonio di ricchezza bio-ambientale del Pianeta, che si impegnano a conservare e ad usare in maniera sostenibile, a fronte di uno sfruttamento illimitato che ne sta provocando il rapido declino (Maldonado, 2014). Nelle intenzioni del GMC, tuttavia, la megadiversità che accomuna i paesi membri comprende anche la pluralità linguistico-culturale di quelle comunità umane che si autoriconoscono come indigene o native: nelle aree del Pianeta dove si concentra la maggior varietà delle forme di vita non umana (biologica), questa coesiste sempre, storicamente, con il più alto grado di variabilità diatopica delle forme di vita umana (linguistico-culturale)². Una delle premesse della Dichiarazione di Cancún, sottolinea infatti «la impor-

tancia del conocimiento tradicional de las comunidades indígenas y locales para la conservación de la diversidad biológica, el desarrollo del conocimiento y el uso sostenible de sus componentes»³.

Il costituirsi dell'America Latina come entità geo-politica ha avuto in effetti da subito a che fare con la gestione ambivalente di tale patrimonio di mega-diversità (insieme naturale e culturale), che ha alimentato prima l'impresa coloniale degli Stati-nazione europei (fra XV e XVIII secolo) e poi la genesi degli Stati-nazione latino-americani (fra XIX e XX secolo). Oggi, come cinquecento anni orsono, le forme più intensive di sfruttamento delle risorse (umane e non umane) coesistono in tutto il continente latino-americano con le forme più avanzate di salvaguardia dei diritti dei popoli nativi e di conservazione dell'ambiente, dando luogo a macroscopiche contraddizioni che oppongono, a volte in uno stesso territorio, gli interessi divergenti di "collettività" di differente scala: le comunità native, gli Stati-nazione, le multinazionali e gli eco-sistemi (ovvero i collettivi di viventi non umani). Un caso fra i più noti a livello internazionale è quello del parco nazionale Yasuni, in Ecuador, riconosciuto dall'UNESCO come una delle regioni al mondo con il più alto indice di biodiversità, che si sovrappone al territorio indigeno degli huaorani e di altri gruppi isolati. L'istituzione dell'area protetta e la titolazione delle terre native non hanno impedito tuttavia lo sfruttamento, a partire dal 2016, dei giacimenti petroliferi immagazzinati nel suo sottosuolo (circa il 20% delle riserve della Nazione) al fine di finanziare il vertiginoso debito pubblico del paese e le sue politiche sociali (Cisneros Vidales, Barriga Albuja, 2018). Questi territori mega-diversi ed "iper-conflittuali" – di cui il continente latino-americano è un campionario vivente – sono oggi un laboratorio privilegiato, complesso e tormentato, ove leggere i disastrosi effetti socio-ambientali di un'economia di mercato di scala planetaria che proprio nelle Americhe mosse i suoi primi passi, e forse, anche, ove cominciare ad elaborare strategie eco-politiche di uscita dalla crisi.

La nozione di Antropocene, recentemente coniata e dibattuta nell'ambito delle scienze geologiche, definisce, dal punto di vista della storia del Pianeta, l'avvento di un'era in cui le attività uma-

ne, per l'energia che richiedono, le risorse che consumano e l'esuberante colossale di manufatti che producono, sono diventate una forza in grado di plasmare la faccia della Terra, entrando in sinergia complessa con le forze geologiche e meteorologiche su scala planetaria (Crutzen, Stoermer, 2000). Dal punto di vista della storia dell'umanità, e dell'assunzione del concetto da parte delle scienze sociali, l'Antropocene individua tuttavia una congiuntura storico-geografica ben precisa. Diversi autori sono concordi nel ravvisare proprio nella colonizzazione delle Americhe la matrice di tale regime economico-ecologico, reso possibile da un progressivo, e da allora inarrestabile, affrancamento dell'economia dai vincoli ecologici dei territori locali; ovvero dall'avvento di un'economia liberista, mossa su scala globale dalla "mano invisibile" di Adam Smith, ma al contempo sempre più affamata di risorse allocate in territori d'oltremare. Fu nelle Americhe del XVI secolo che la mondializzazione dell'economia (ovvero la sua de-localizzazione e deterritorializzazione...) si innescò a partire da una rapida e profonda trasformazione antropica di territori "remoti e selvaggi" (nella percezione dei colonizzatori), sottoposti ad un inteso regime di accaparramento di risorse a buon mercato, che diede luogo ad una risposta eco-sistemica "a cascata" su scala planetaria (Crosby, 1992; Lewis, Maslim, 2019; Moore, 2017). Le popolazioni indigene che abitano tali regioni, oggi come allora, sono le più esposte e vulnerabili agli effetti di tale economia rapace e "senza luogo" e, allo stesso tempo, in prima linea nei movimenti di resistenza allo sfruttamento intensivo dei territori da loro abitati, percepito come un'alienazione delle proprie terre "ancestrali".

In questo saggio proverò ad interrogare tale posizionamento resistente delle popolazioni native, in America Latina, e non solo, al di là della classica lettura fondata sulle ragioni dell'economia-politica novecentesca (i rapporti di classe, i rapporti di produzione e la lotta per le risorse), alla luce del dibattito aperto nell'antropologia culturale dal cosiddetto *ontological turn*, ovvero quel recente orientamento che ha riposizionato la disciplina rispetto allo spartiacque ontologico Natura/Cultura, a cui corrisponde lo spar-

tiacque epistemologico fra scienze naturali e scienze sociali (Holbraad, Pedersen, 2017; Kohn, 2015). Mossa fondamentale all'origine di tale "svolta" è il decentramento della nozione di *agency*, ovvero l'idea che l'"agire sociale" non sia monopolio esclusivo degli umani, ma piuttosto facoltà ampiamente condivisa con i non-umani e distribuita fra loro, includendo non solo animali e vegetali, ma anche entità inorganiche ed artefatti (Knappett, Lambros, 2008; Latour, 2014a). Idea, questa, largamente accettata da molti popoli cosiddetti nativi, storicamente pronti a riconoscere come "vivi" e "sociali" gli agenti non umani dei loro ambienti di vita (Descola, 2014a; Kohn, 2013; A. Mancuso, 2018; Santos-Grano, 2009; Viveiros de Castro, 2014), e tuttavia sempre più convincente e "credibile" anche per chi vive in società che si rappresentano come "moderne", "urbanizzate" e "tecnologizzate", eppure sempre più esposte alle azioni "impensabili" di una molteplicità di agenti non umani di differente scala (agenti virali, inquinanti, climatici, tecnologici etc.) (Ghosh, 2017, Latour, 1995). In tale cornice, cercherò di rileggere la questione dell'"ancestralità" delle terre dei popoli nativi, cruciale per comprendere tanto il loro posizionamento resistente quanto le strumentalizzazioni indigeniste ed ambientaliste a cui dà luogo nella crisi ecologica attuale del tardo Antropocene, innescata, cinquecento anni orsono, dalla colonizzazione delle Americhe.

2. Terra ed indigenità: i due lati dello sguardo coloniale

Come afferma Amselle «l'autoctonia, lungi dall'essere una qualità insita, è la risultante di un rapporto di forza. In realtà, si è autoctoni soltanto rispetto a qualcuno» (Amselle, 2012, pp. 70-71). La nozione di "indigeno" esprime in effetti un posizionamento subalterno di un gruppo umano locale dominato agli occhi di un dominatore straniero, cui corrisponde – attraverso l'istituzionalizzazione, la naturalizzazione e l'interiorizzazione dei rapporti di potere – una identificazione sociale collettiva. Tale posizionamento sociale na-

sconde sempre tuttavia, anche una posizione rispetto a qualcosa: gli indigeni sono tali agli occhi dei “nuovi arrivati”, rispetto ad una terra oggetto del loro esclusivo interesse di sfruttamento. Nel 1690 Locke, in qualità di consigliere del governo britannico per il commercio nelle Colonie Americane, scriveva: «Né è così strano, come forse a prima vista può sembrare, che la proprietà del lavoro sia in grado di superare in importanza la comunità della terra, perché è proprio il lavoro che crea la differenza di valore in ogni cosa [...]. Non vi può essere una dimostrazione più chiara di ciò di quella offerta dai diversi popoli d’America... che la natura ha fornito generosamente come ogni altro popolo della materia prima della ricchezza, cioè di un suolo fertile, adatto a produrre in abbondanza ciò che può servire per nutrirsi, per vestirsi e per dilettarsi [...] e, tuttavia, per la mancanza delle miglierie prodotte dal lavoro, non ha la centesima parte dei beni di cui noi godiamo [...] la terra lasciata interamente alla natura, che non riceve nessuna miglieria dalla pastorizia, dalla coltivazione e dalla semina, è detta, ed è, terra di nessuno; e vediamo che la sua utilità è pressoché nulla» (Locke, 1690; ed. it. a cura di Casalini, 2007, pp. 212-213).

Da questa prospettiva, l’indigenità degli umani, con tutte le sue varianti coloniali (nativo, aborigeno, originario, autoctono, etc.), appare come l’effetto sociale di uno “strabismo coloniale” rivolto alle terre da essi abitate, percepite come spazi selvaggi, inerti ed inutilizzati (*empty land* o *terra nullius*) da riempire di coloni e di capi di bestiame per metterle a profitto. Gli autoctoni sono, da tale punto di vista, “popoli della terra”, ovvero parte della terra che abitano senza esserne i padroni, entrambi risorse a buon mercato di una nascente economia-mondo (Moore, 2017). In tale prospettiva, potremmo affermare dunque che l’indigenità, in quanto classificazione sociale, esprime sempre un doppio posizionamento: una “posizione sociale” rispetto ad altri umani (ovvero i primi abitanti rispetto ai conquistatori) e una “posizione territoriale” rispetto alle risorse oggetto di conquista (ovvero un “radicamento”: popoli della foresta, popoli del deserto, popoli dei ghiacci, popoli delle lagune, ecc.). Tale doppio posizionamento è tuttavia un dispositivo a “geometria variabile”. A se-

conda degli specifici contesti storico-ambientali locali e dei differenti modi in cui si è strutturato in essi il potere coloniale, la posizione di indigeno è stata occupata dal gruppo umano che, rispetto ad un oppressore, ha assunto al meglio il ruolo di “popolo originario” e di “popolo della terra”. Prendendo spunto dalla nozione foucaultiana di bio-potere, Elizabeth Povinelli ha recentemente coniato la nozione di *geontopower* per analizzare la condizione di “aborigenità” in Australia, una condizione politicamente regolata più dal discorso della terra che da quello, complementare, della razza. Da questa prospettiva, Povinelli mostra come la posizione di tutela e marginalità sociale delle popolazioni aborigene nella società nazionale sia il frutto di una politica della terra che le ha storicamente “fossilizzate” – ancor prima che “razzializzate” – in una condizione sociale “minerale” (remota ed inerte) (Povinelli, 2002, 2016).

All'interno di tale condizione coloniale, la questione della terra è stata dunque ovunque la principale ragione della costruzione della soggettività politica di quelle popolazioni che si auto-riconoscono oggi come native in seno alle nazioni nate dai processi di decolonizzazione. In particolare, in America Latina, la nascita ed il consolidarsi degli Stati-nazione, a cavallo fra XIX e XX secolo, sono stati spesso accompagnati dall'esperienza delle riforme agrarie volte alla redistribuzione delle terre a comunità rurali – native di fatto – assoggettate ad un regime latifondista, erede delle *economías* coloniali (Bartra, 1974; Warman, 1980). Fra gli anni settanta e novanta del Novecento si è assistito ad un radicale riposizionamento politico delle popolazioni native nei contesti nazionali ed internazionali, a partire da una nuova impostazione giuridica che ha differenziato la questione delle terre native dalla questione rurale (Collajanni, 2015, 2019; García Hierro, Surrallés, 2009; González, Bургuete Cal y Mayor, Pablo Ortiz, 2010). Ciò è avvenuto nel contesto di una svolta di orientamento multiculturalista (Cammarata, 2012; Webber, 2017) che ha portato, tanto nelle ex colonie britanniche – basate su un sistema giuridico *Common Law* – quanto nelle ex colonie spagnole e portoghesi – basate su un sistema di *Civil Law* –, ad un rovesciamento del principio coloniale del *terra nullius* e ad un

diversificato riconoscimento delle forme tradizionali di uso, occupazione e proprietà della terra (Lenzi Grillini, 2010; Oliveira, 1998; Peterson, Langton, 1983, Sutton, 2003). Tale mutato orientamento degli assetti giuridico-legislativi nazionali è andato di pari passo con un generale riallineamento del diritto internazionale. La Convenzione 169 sui popoli indigeni e tribali in Stati indipendenti, promossa dall'ILO nel 1989, e la successiva Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti dei Popoli Indigeni del 2007 (Tauli-Corpuz, 2012), costituiscono ad oggi i principali standard giuridici internazionali per le rivendicazioni territoriali di circa 370 milioni di persone che al mondo si riconoscono come indigene.

La nozione di “ancestralità” è cruciale per analizzare e comprendere la portata di tale complesso riposizionamento delle popolazioni native e delle sue ricadute in termini politici e giuridici⁴. La letteratura antropologica degli ultimi decenni ha sottolineato, in prospettiva critica e decostruzionista, quanto tale nozione si presti ad usi essenzialisti che, spostando il discorso sul piano delle “origini”, occultano la storicità dei rapporti di potere fra oppresso ed oppressore e predispongono all’etnicizzazione dei conflitti sociali (Amselle, 2012; Amselle, M’Bokolo, 2008; Fabietti, 1998). Accanto a tale necessaria opera di decostruzione, mi sembra tuttavia essere mancata un’altrettanto radicale opera di “etnografizzazione”, essenziale, a mio avviso, a declinare la variegata gamma di usi e contesti sociali del concetto. Ritengo fondamentale, in tal senso, cominciare col distinguere una definizione formale dell’ancestralità, che assume come universale la visione coloniale, da una definizione sostanziale, che parta dalle pratiche e dalle percezioni native; ovvero separerei, in chiave gramsciana, una prospettiva egemonica da una non-egemonica, contro-egemonica o subalterna. Se dalla prospettiva formale-egemonica la nozione di ancestralità fa riferimento esclusivamente all’anteriorità del popolamento dei nativi rispetto ai coloni, da quella sostanziale-non-egemonica essa rimanda sempre, anche, ad una diversa ontologia della terra: se per i coloni la terra è un “deposito” di risorse da prelevare o estrarre, per i nativi è una collettività di “altri non umani” con cui negoziare il

sostentamento e la riproduzione della vita, spesso a loro volta in una posizione di anteriorità/ancestralità rispetto agli stessi umani (Descola, 2014a; A. Mancuso, 2018).

Nei fatti, ovviamente, la distinzione non è così netta e le due prospettive si confondono nei processi di auto – o di etero – riconoscimento. Ritengo tuttavia fondamentale assumere metodologicamente tale differenza di prospettive come premessa ad ogni indagine antropologica sul tema delle rivendicazioni territoriali native. È a partire da questa assunzione che, a mio avviso, il classico dibattito sulla nozione di resistenza, ispirato da Gramsci (Brown, 1996; Ortner, 1995; Scott, 1990), può essere arricchito dalla prospettiva ontologica. All'interno di questa cornice possiamo infatti provare a comprendere più in profondità le ragioni del posizionamento resistente delle popolazioni indigene, che ha a che fare non soltanto con il “consenso”, il “senso comune” e la “coscienza di classe” ma anche, necessariamente, con il “senso del luogo”, le percezioni e le pratiche del territorio e, più in generale, con la “coscienza ambientale”. Un posizionamento politico che potremmo definire come “geo-centrato” e che accomuna tanto la resistenza “non-egemonica” di alcuni piccoli gruppi in isolamento volontario, protetti dall'inaccessibilità delle loro selve (soprattutto nel bacino amazzonico) (AA.VV., 2012), quanto i movimenti indigeni “contro-egemonici” che si oppongono allo sfruttamento macro-economico dei loro ambienti di vita (rappresentati spesso come “protettori dell'ambiente”), quanto, infine, le forme di “egemonizzazione indigena” dello Stato, come nei casi della Bolivia di Evo Morales o dell'Ecuador di Raffael Correa, pronti da un lato a riconoscere la soggettività giuridica della “Madre Terra” come principio fondamentale delle loro carte costituzionali, dall'altro ad avallare politiche economiche “sviluppiste” ed “estrattiviste” per finanziare il loro colossale debito pubblico e sostenere il proprio Stato sociale (Baldin, 2014a; Burman, 2017a; Gudynas, 2009; Lalander, 2017). La ricerca etnografica *engaged* nei processi di rivendicazione nativa è in una posizione a mio avviso privilegiata per operare un'etnografizzazione (e storicizzazione) radicale del trinomio terra-ancestralità-indigenità, nello sforzo di comprendere le oscilla-

zioni del posizionamento nativo nella congiuntura eco-politica contemporanea, che vede convergere a livello globale multiculturalismo, estrattivismo neoliberale e crisi ecologica conclamata.

3. Etno-toponimie e geo-ontologie native

In tutti gli ordinamenti giuridici che riconoscono la legittimità di un titolo nativo su porzioni di territori nazionali, questa si fonda sempre, di fatto, sull'attribuzione di una qualche valenza giuridica ad evidenze linguistiche, coreutico-performative o artefattuali, che attestano l'esistenza di un legame territoriale preesistente alla nascita dello Stato-nazione. Nelle corti canadesi o australiane, così come nei tribunali brasiliani o messicani, l'iter giuridico prevede sempre una qualche forma di “*expertise* antropologica” in appoggio a tali evidenze. Fra tutti i “saperi indigeni” utili al riconoscimento di diritti nativi sulla terra, le etno-toponimie rappresentano sicuramente una delle evidenze più esplicite del controllo consuetudinario di un territorio da impugnare nei tribunali deputati.

L'interesse etnografico ed etno-linguistico per questo specifico genere di parole native è emerso negli ultimi 50 anni proprio a partire da lavori di ricerca *engaged*, finalizzati alla produzione di prove presso comunità coinvolte in contenziosi territoriali. Un testo classico del genere, che ancora oggi costituisce un riferimento metodologico imprescindibile sull'argomento, è *The inuit Land Use and Occupancy Project* di Milton Freeman, del 1976, un progetto di ricerca commissionato dalla *Inuit Tapirisat of Canada* (l'organizzazione nazionale inuit) a supporto delle rivendicazioni territoriali di 34 comunità insediate fra i Territori del Nord-Ovest ed il nord-est dello Yukon, i cui ambiti di caccia e pesca erano minacciati da un vasto progetto di esplorazione di idrocarburi (Freeman, 1976). La letteratura sul tema accumulata negli ultimi 50 anni, ha evidenziato la valenza socio- ed ecolinguisticamente strategica che i nomi di luogo giocano presso società che si auto-riconoscono come native. Ben al di là del loro uso locativo-referenziale primario, i nomi di luogo costituiscono infatti, pres-

so queste società, un sapere verbale molto apprezzato e particolarmente coltivato, che riveste una funzione specifica nei processi di appropriazione dei territori e nella percezione della loro “ancestralità” (Hercus, Hodges, Simpson, 2009; Koch, Hercus, 2009; Basso, 1996; Kari, Fall, 1987; Gnerre, 2003; Tallè, 2016, 2018, 2019; Thornton, 1997). In generale, possiamo affermare che i nomi di luoghi nativi conferiscono ai paesaggi la valenza di *chronotopi*, nell’accezione bachtiniana del termine, ovvero «...points in the geography... were time and space intersect and fuse. [...] Chronotopes thus stand as monuments to the community itself, as symbols of it, as forces operating to shape its members’ images of themselves» (Bachtin, 1981, p. 17, cit. in Basso, 1996, p. 62). Ancorando topograficamente le parole ad un ente paesaggistico “solido” o comunque permanente (come può essere un monte, un fiume o anche un albero), i nomi di luogo sono formidabili accumulatori di memoria e potenti strumenti mnemotecnici, in grado di “cristallizzare” in sé eventi, storie, presenze, esperienze, e di moltiplicare i rimandi ad una serie aperta di associazioni. Tale potenzialità evocativa li rende un *topos* ricorrente in molti generi discorsivi tradizionali, soprattutto narrativi e cerimoniali, com’è largamente documentato in tutti i continenti da un’ampissima letteratura etnografica (Basso, 1996; Cruikshank, 1990; Rumsey, Weiner, 2001; Strehlow, 1970). Tale valenza mnemotecnica ed estetica dei “discorsi toponimici” si ricollega ad una qualità formale e semantica riscontrata assai diffusamente nei sistemi toponimici di molte popolazioni native e fortemente in contrasto coi sistemi europei, cartograficamente sovrimposti al momento della colonizzazione, ovvero la predilezione per nomi trasparenti e motivati (Burenhult, 2008; Hunn, 1996; Mark, Turk, Burenhult, Stea, 2011). Su un piano generale è possibile affermare che per molte società native – in genere di piccola scala, agrafe ed altamente mobili – tale predilezione sembrerebbe rispondere ad un principio generale di “economia semantica”, volto ad ottimizzare il rapporto fra forma linguistica, significato e referente paesaggistico, al fine di rendere il nome facilmente memorabile a partire dal luogo ed il luogo facilmente riconoscibile a partire dal nome (Gnerre, 2003; Hunn, 1996; Tallè, 2016, 2018). Tale peculiarità col-

pì tanto Boas, nel suo pioneristico lavoro presso i kwakiutl, da fargli affermare che nella loro lingua «un grande numero di nomi sono fino a tal punto descrittivi della forma dei luoghi o del loro aspetto che spesso il nome può essere indovinato solo a partire dai fattori topografici» (Boas, 1934, p. 10). Molti dei nomi degli attuali Stati della Federazione americana, totalmente opachi per un parlante anglofono, risulterebbero assolutamente trasparenti ed iconici ad un parlante nativo (forse del secolo scorso), come ad esempio Minnesota (dal dakota *mni sota makoche*: ‘la terra dove le acque riflettono le nuvole’) (Westerman, White, 2012) o Alaska (dall’aleutino *alaxsxaq*: ‘la terra verso cui si dirige l’azione del mare’) (Ransom, 1940)⁵. Senza raggiungere la complessità dei toponimi nord amerindiani, i nomi di luogo di molte popolazioni indigene latino-americane condividono la stessa caratteristica di trasparenza ed iconicità (Gnerre, 2003; Tallè, 2016, 2019).

Se comparate con quelle amerindiane, le toponimie australiane, pur basicamente trasparenti, presentano invece una più spiccata tendenza all’opacizzazione ed una motivazione più nascosta. Nei sistemi toponimici aborigeni è stata da più parti osservata la relativa scarsità, o addirittura l’omissione, di termini classificatori topografici (come “montagna”, “fiume”, “valle”, “collina”, ecc.), che si associa spesso ad una referenzialità “apparente” o particolarmente enigmatica per un *outsider* (Hercus, Hodges, Simpson, 2009; Koch, Hercus, 2009). Ad esempio il toponimo in lingua adnyamathanha *urdlu-udnanba* (“canguro-feci”), pur linguisticamente trasparente, risulta paesaggisticamente opaco per un non nativo, assolutamente estraneo all’esperienza e alla memoria culturale del luogo a cui fa riferimento. Diversamente da una motivazione apparente empiricamente naturalista, esso non indica un luogo dove i canguri sono soliti defecare, ma un’aggregazione di rocce la cui morfologia ricorda le feci di un canguro (Tunbridge, 1987, p. 4). Questo è solo un esempio di come la variegata (ed inaspettata) “economia semantica” dei nomi di luogo nativi non sia affatto riconducibile a ragioni meramente intra-linguistiche (di morfologia della lingua), né, evidentemente, a ragioni puramente extralinguisti-

che (di morfologia paesaggistica), ma rifletta piuttosto geo-ontologie sempre diverse, per dirla con Povinelli (2016); ovvero diverse prospettive d'oggettivazione dei geo-enti a partire da differenti usi situati della parola e da diversi posizionamenti socio-esistenziali rispetto alla terra abitata (Tallè, 2018).

A proposito dei toponimi amerindiani, è stato da più parti osservato come la loro trasparenza iconica sia spesso considerata dai loro stessi locutori nativi quale espressione dell'inalienabilità del nome rispetto al geo-ente. In tale prospettiva la forza descrittiva dei nomi, associata spesso ad un'intrinseca poeticità, può suonare al parlante nativo come un atto linguistico "geo-centrato" che va dai luoghi verso gli umani, riflesso di un'ontologia "animista" sempre pronta a considerare non solo gli animali o i vegetali, ma anche i geo-enti come "altri" potenzialmente dotati di soggettività ed agentività (Basso, 1996; Gnerre, 2003; Viveiros de Castro, 2000). Nel caso dei toponimi aborigeni, invece, la letteratura etnografica ha largamente documentato come essi siano considerati la traccia nel paesaggio dell'azione di un antenato ancestrale o della metamorfosi geologica di una parte del suo corpo (Munn, 1970; Strehlow, 1970). In tale prospettiva, il rapporto con il territorio abitato è vissuto come un vincolo genealogico ed i nomi di luogo sono sempre, per chi li usa, "nomi personali" ed "inalienabili" alla stregua degli antroponimi; tanto che un aborigeno può riferirsi ad un luogo in termini parentali – chiamandolo ad esempio "fratello" – o, viceversa, ad una persona in termini topografici, chiamandola "per toponimo" (Tamisari, 2009; Tamisari, Bradley, 2005).

Da queste prospettive radicalmente non naturaliste, la trasparenza relativa dei nomi di luogo nativi interpella quotidianamente chi li usa e costituisce un invito costante a sintonizzare la memoria e l'agentività degli umani con quelle dei luoghi in cui vivono. Per l'antropologo essa costituisce invece un indizio fondamentale per indagare etnograficamente il rapporto che lega le società native ai loro territori, decentrandosi da una nozione troppo naturalistica di "terra", troppo colonialista di "ancestralità" e troppo antropocentrica di "possesso".

4. Mettere alla prova l'ancestralità

Da quanto appena esposto, appare evidente come i nomi di luogo delle lingue native, estratti dai loro ambiti d'uso quotidiani e ricontestualizzati in scenari giuridici nazionali, possano mettere in moto un gioco sociolinguisticamente assai complesso che irretisce i locutori, a seconda del loro reciproco posizionamento sociale, in una trama di equivoci e fraintendimenti di cui è assai difficile essere consapevoli. In tali contesti, infatti, essi sono chiamati ad assolvere prima di tutto una funzione referenziale-denotativa rispetto alla terra, rappresentata il più delle volte attraverso la mediazione di una cartografia. In tale prospettiva, i nomi di luogo nativi sono dunque "parole sulla terra" atte a denotare l'oggetto del contenzioso. D'altra parte, il loro uso in un'aula di tribunale, rappresenta sempre anche un atto illocutorio, nei termini di Austin, attraverso cui chi li pronuncia persegue un'esplicita intenzione rivendicativa rispetto alla terra oggetto del contenzioso. In tal senso essi sono sempre anche "parole per la terra" che sottendono differenti rapporti di potere fra gli interlocutori contendenti in un'aula di tribunale. Inoltre, nella prospettiva nativa, l'uso dei toponimi può nascondere un'inconfessabile funzione linguistica geo-centrata, attraverso la quale chi li pronuncia presta voce umana ad enti non umani linguisticamente muti eppur socialmente agenti. In tal senso i nomi di luogo nativi sono spesso anche "parole della terra", che riflettono e tramandano un'agentività sociale dei geo-enti con cui quello specifico gruppo nativo ha imparato ad interagire in contesti di pratica esperti e con cui "condivide" la memoria.

Nella sovrapposizione di queste diverse funzioni sociolinguistiche, l'uso probatorio dei nomi di luogo nativi apre dunque uno spazio di negoziazione in cui ad essere in gioco, accanto al destino d'uso di un territorio, è il riconoscimento della "soggettività politica" dei gruppi nativi che lo abitano. Particolarmente interessante e documentato è il caso dell'Australia, dove una ricca letteratura etnografica si sposa ad un'ampia casistica giuridica. Il diritto au-

straliano ammette la presentazione di “prove tradizionali” a partire dal celebre caso della *bark petition* degli yolngu-yirrkala della penisola di Gove, nella Terra di Arnhem (Morphy F., 2007; Morphy H., 1983; Wilkinson, Marika, Williams, 2009). Nel 1963 i capi di 12 clan yolngu-yirrkala inviarono alla Camera dei Rappresentanti di Canberra una corteccia raffigurante l’antenato totemico *Wuyal*, demiurgo ancestrale del territorio da loro abitato. Sul retro della corteccia, una petizione scritta in lingua *gumatji* e tradotta in inglese denunciava l’occupazione di quel territorio da parte della “Nabalco Corporation”, titolare di concessioni per l’estrazione di bauxite. Tale atto aprì un contezioso giuridico che vide l’istituzione di una commissione d’inchiesta ed il coinvolgimento dell’antropologo Ronald Berndt, grande esperto della regione, che redasse una relazione ed una mappatura dei “siti sacri” della Penisola di Gove a sostegno delle rivendicazioni degli yolngu-yirrkala (Berndt, 1964). Il progetto prevedeva anche la costruzione ex novo di una città, dove far risiedere dirigenti ed operai impiegati nelle miniere. Nel 1968, una nuova *bark petition* indirizzata al Parlamento rivendicava il diritto di nominare la nuova città industriale *Nbulunbuy* (“Nbulun-presso”), il nome lasciato dall’antenato *Wuyal* per quella terra, che ne attestava il diritto di uso, controllo e trasferimento da parte dei suoi discendenti yolngu-yirrkala. Il caso si chiuse solo nel 1971 con la ratifica delle concessioni minerarie, parzialmente compensate dal riconoscimento agli yolngu-yirrkala di *royalties* e dei diritti toponimici. Il giudice Richard Blackburn, presidente della Corte Suprema, non riconobbe *in toto* le rivendicazioni degli yolngu-yirrkala con la motivazione che i diritti collettivi da loro vantati non rientravano nel ramo dei diritti di proprietà privata sanciti dal *common law* australiano. Tuttavia riconobbe l’esistenza di un sistema di leggi aborigene precedente al possesso coloniale e la validità dell’uso di prove orali ed artefattuali per dimostrarne la vigenza attuale. Gli yolngu-yirrkala, pur avendo perso la loro causa, avevano introdotto per la prima volta il linguaggio del diritto aborigeno nella rigorosa procedura del *common law* australiano, aprendo una breccia nell’ontologia giuridica australiana e po-

nendo le basi per una sua trasformazione. Nel 1976 venne approvato l'*Aboriginal Land Rights Act*. Nel 1992 l'Alta Corte Australiana si pronunciò a favore di Eddie Mabo ed altri quattro abitanti dell'isola di Mer, nello stretto di Torres, contro lo Stato del Queensland, rovesciando di fatto per la prima volta il principio coloniale del *terra nullius*. Sulla base del caso Mabo, nel 1993 il parlamento australiano approvò il *Native Title Act* per regolamentare a livello nazionale l'iter processuale dei *Native Titles* e la procedura di esibizione delle "prove tradizionali".

Sebbene il riconoscimento del titolo nativo abbia rappresentato sicuramente una rivoluzione giuridica (seppur tardiva) in risarcimento dell'esproprio coloniale subito, non sono mancate fra gli antropologi numerose voci critiche. Elisabeth Povinelli, ad esempio, sulla scorta della sua esperienza di ricerca in appoggio alle rivendicazioni della comunità aborigena belyuen, della Penisola di Cox, nel Northern Territory, ha sottolineato come tale iter legale nasconda costantemente un'insidia per il rivendicante nativo: forzando l'indigenità (sostanziale) a definirsi in termini legali (formali), il sistema politico-giuridico australiano schiaccia continuamente le comunità aborigene in un pericoloso "doppio vincolo", fra l'impossibile desiderio di identificarsi in un "sé fossile" (tradizionale, autentico) e il costante sospetto dell'inautenticità (Povinelli, 2002). In altre parole, il riconoscimento del titolo nativo impone un notevole grado di assoggettamento ad una definizione coloniale di "ancestralità" e nasconde costantemente un equivoco: la rivendicazione dei diritti territoriali dei nativi dissimula di fatto un'indicibile rivendicazione dei diritti degli agenti non umani dei loro territori (animali, vegetali, minerali, acquatici o meteorologici), mentre la loro concessione non mette mai in discussione una geontologia naturalista in cui nessun diritto può essere conferito alla terra ma solo a chi ne trae profitto (Povinelli, 1995).

Nello spazio di questo equivoco, l'*expertise* antro-po-linguistica può assolvere una funzione giudiziale determinante. Viveiros de Castro ha definito il metodo etnografico come l'arte (metodica) dell'"equivoco controllato" (2004a), che consiste nel saper riconoscere come

due affermazioni formalmente analoghe e coincidenti (ad esempio un nome di luogo per bocca di un giudice o di un nativo) possano parlare di “realtà/mondi” profondamente differenti, ovvero possano celare posizioni profondamente diverse da cui il mondo acquista la sua realtà. Nei contesti giuridici, altamente ambigui e conflittuali, l’esperto antropologo è chiamato dunque a mettere in gioco (ad attivare politicamente...) la medesima arte etnografica nel mostrare in maniera “controllata” l’equivoco ontologico in cui ci si trova. Kirsten Anker ha osservato come, nei contesti australiani, la valenza delle “prove tradizionali” (in forma di artefatti, performances, discorsi o parole) risieda nella relazione metonimica che esse instaurano col territorio e col diritto aborigeno testimoniato: in molte lingue aborigene, infatti, uno stesso termine (o una stessa radice “incorporata” nel termine) indica tanto l’artefatto quanto il territorio, le cerimonie, il diritto a possederlo (Anker, 2005). Tali prove assolvono pertanto una funzione processuale specifica all’interno del sistema giuridico del *common law*: la loro esibizione, piuttosto che essere un “atto probatorio” teso a dimostrare l’esistenza del diritto sul piano della “verità fattuale”, costituisce un “atto ostensivo” che ne mostra l’esistenza sul piano del loro esercizio *de facto* (Mazzola, 2015, 2018; Morphy, 2007), salvo insinuare la possibilità di una realtà molteplice dei fatti. In questo senso la “prova tradizionale” costituisce una sfida aperta all’ontologia politica implicita nel linguaggio giuridico del *common law*, in cui il riconoscimento della “soggettività politica” dei gruppi nativi ricorrenti dipende intimamente dal riconoscimento della “soggettività” delle terre da loro abitate e rivendicate.

5. Mappature partecipate ed etno-cartografie

La principale forma documentale in cui si concretizza l’uso probatorio dei toponimi nativi è senz’altro quella cartografica. Ogni processo di rivendicazione legale di un territorio, infatti, richiede sempre, accanto a perizie ambientali, storiche, etnografiche ed etno-

linguistiche, la produzione di una cartografia che rappresenti sinotticamente, secondo i criteri riconosciuti dalle istituzioni, l'estensione ed i limiti del territorio rivendicato. Particolare rilievo ha assunto negli ultimi decenni la metodologia della cosiddetta “mappatura partecipata”, letteralmente proliferata negli ultimi 30 anni con la diffusione delle tecnologie GIS (Chapin, Lamb, Threlkeld, 2005; Sletto, Bryan, Torrado, Hale, Barry, 2013).

Un progetto di “mappatura partecipata” impegna sempre esperti e tecnici (cartografi, geografi, etnografi e linguisti) insieme a diversi attori della comunità (autorità, detentori locali dei saperi geo-ambientali, attivisti, ecc.) in un lungo processo di negoziazione, fatto di riunioni, *focus groups*, laboratori di formazione ed escursioni sul territorio, al fine di produrre un documento cartografico in risposta alla richiesta di documentazione e codificazione da parte dei tribunali. Lungo tale percorso – che richiede in genere parecchi anni di lavoro – la “mappatura partecipata” mette in moto complessi processi di rielaborazione della memoria del gruppo e di ri-posizionamento rispetto allo Stato, i cui esiti, al di là delle migliori intenzioni del ricercatore, sono tutt'altro che scontati (Hale, 2011; Sletto, 2009, 2014). Da un lato essa può rafforzare l'auto-consapevolezza collettiva e l'auto-rappresentatività del gruppo, dando voce diretta alle comunità in materia di pianificazione territoriale e gestione delle risorse e contribuendo a superare la condizione storica di tutela a carico delle istituzioni indigeniste nazionali (come la FUNAI in Brasile o l'INPI in Messico)⁶; dall'altro, per il potere definitorio insito nello strumento cartografico, rischia continuamente di inscrivere “nelle” e “fra” le comunità distinzioni (tradizionale/moderno, indigeno/meticcio etc.) che possono oscurare la dialettica fra oppressore ed oppresso che è alle base delle rivendicazioni, alimentando conflitti e fazionalismi. Le mappature partecipate mettono dunque in atto complessi processi d'appropriazione di uno strumento egemonico – la cartografia – dalla straordinaria efficacia simbolica, che incorpora però al contempo, in molti suoi aspetti tecnici, una visione naturalista della terra e del possesso difficile da eludere e controllare.

Tuttavia il tipo ed il grado di partecipazione su cui si basano, ovvero il grado di “etnografizzazione” a cui sono esposte, può fare in molti casi la differenza. Nella misura in cui sono il frutto di un lavoro di ricerca cooperativo e mutualistico, che vede gli esperti locali partecipare al processo di mappatura ed i tecnici esterni all’esperienza nativa del territorio, tali progetti di mappatura esprimono un’insopprimibile domanda di “giustizia cognitiva” a cui è sotteso un “conflitto ontologico” (Blaser, 2013; Burman, 2017b), ovvero un conflitto per la rappresentazione di altri *lifeworlds*⁷ che emergono dal coinvolgimento pratico delle persone “con” e “nei” loro ambienti di vita (Ingold, 2000). Il risultato è spesso quello di artefatti cartografici che mettono in crisi la prospettiva cartesiana *top-down* propria della cartografia ortodossa ed egemone, quella attraverso cui lo Stato si appropria di superfici di terra, le metropoli dei territori d’oltremare o le imprese delle risorse di un territorio (Cosgrove, 1999; Wood, 1992).

Esperienza cruciale di qualsiasi progetto di etno-mappatura è una sorta di *walking ethnography* (Ingold, Vergunst, 2008) in cui l’attività “tecnica” del rilevamento delle coordinate geografiche dei luoghi è “immersa” nell’esperienza senso-motoria del paesaggio locale, attraverso itinerari consuetudinari e con l’accompagnamento di esperti locali. I luoghi denominati rappresentano di fatto il principale riferimento di tale attività di rilevamento, che tende a produrre una cartografia profondamente differente da quella areale, bidimensionale ed in scala, da cui emerge l’immagine di un territorio come “corpo vivente” o come “collettività multiprospettica e multispecifica” in cui l’impronta umana è solo una fra le tante lasciate dai molti “altri non umani” che lo popolano (Echeverri, 2004; Gell, 1985). Il caso della *bark petition* degli yolngu-yirrkala del 1963 può essere considerato in tal senso come una pionieristica prova etno-cartografica auto-prodotta che, nella sua radicale alterità ontologica, ha anticipato e sfidato il *common law* australiano, aprendo la strada per una sua radicale trasformazione.

D’altro canto, quando il lavoro di ricerca etno-cartografica è orientato a monte di un esplicito fine giuridico, la mappatura che

se ne ricaverà dovrà mostrare palesemente l'impronta dello Stato-Nazione, che impone la demarcazione di confini ed una dimensionalità areale da cui si attende, d'altronde, l'effetto giuridico sperato. Attraverso un complesso processo di traduzione-mediazione e successivi gradi di approssimazione, il prodotto finale sarà dunque in genere un artefatto "addomesticato", più accessibile e riconoscibile agli occhi delle istituzioni nazionali, secondo convenzioni riconosciute. La sfida etnografica sarà pertanto quella di produrre un artefatto capace di tenere insieme le due prospettive (quella cartesiana-*top down* e quella esperienziale-*from within*), senza che l'una occulti l'altra.

6. *El Atlas ikoots*: etno-cartografia di un territorio acquatico "miniera di vento"

Sulla base di un interesse etnografico precedentemente maturato riguardo la toponimia e i modi d'appropriazione del territorio (Tallè, 2004), fra il 2006 ed il 2017 ho compiuto un lavoro di mappatura partecipata del territorio comunitario degli ikoots/huave di San Mateo del Mar, nell'Istmo di Tehuantepec, nello stato messicano di Oaxaca, una comunità indigena di pescatori insediata su un territorio di lagune costiere affacciato sull'Oceano Pacifico. Tale lavoro di ricerca è stato condotto in gran parte nell'ambito del *Project for Enhancement of Huave Cultural and Linguistic Self-awareness*⁸, finalizzato alla pubblicazione di testi bilingui (*ombeayiüts*/spagnolo) basati su materiali di ricerca etnografica, da diffondere nella comunità, in particolare in contesti scolastici.

Nell'arco di oltre 10 anni di lavoro, ho raccolto e localizzato tramite GPS oltre 350 nomi di luogo in lingua nativa (*ombeayiüts* 'bocca-nostra'), grazie alla collaborazione di decine di persone che mi hanno accompagnato per svariati chilometri lungo i loro itinerari di pesca, attraverso guadi, rive, dune e corsi d'acqua, raccontandomi storie, esperienze e memorie, sollecitati dai paesaggi e dai loro nomi. Dividendo il mio tempo di ricerca fra lunghe escursioni e

l'attività di trascrizione ed analisi etno-linguistica di tali racconti, ho potuto apprezzare la corrispondenza pratica fra l'esperienza senso-motoria di un siffatto paesaggio lagunare in continua metamorfosi, costruito dall'azione dei venti e delle correnti oceaniche, e la forma linguistica dei suoi nomi, tanto trasparenti ed iconici da poter scavalcare qualsiasi mediazione cartografica (Tallè, 2016)⁹. Il rispecchiamento iconico fra la forma del paesaggio e la forma linguistica dei suoi nomi è percepito dai parlanti nativi come il segno implicito – a volte esplicitato nei commenti dei collaboratori – dell'ancestralità del territorio: i nomi in *ombeay moel* ('bocca straniera', ovvero lo spagnolo) non "aderiscono" infatti al paesaggio locale come fanno i nomi in *ombeayiiuts* ('bocca-nostra'). In tal senso, i toponimi in *ombeayiiuts* sono percepiti come i nomi adeguati per quel paesaggio, quasi fossero una sua inalienabile dimensione "parlata" mentre si cammina lungo gli itinerari di pesca, e assolvono un'essenziale funzione socio- ed eco-linguistica nell'appropriazione del territorio e nell'identificazione collettiva con esso.

La traduzione grafica e testuale di una tale "mappatura parlata" del territorio ancestrale ha dato luogo ad un lungo e complesso lavoro di costruzione di un artefatto testuale, condiviso con numerosi attori nativi (pescatori, tessitrici, agricoltori, maestri bilingui, anziani, autorità rituali e agrarie) fin nei suoi dettagli grafici e testuali (illustrazioni, colori, didascalie, titoli, ecc.). Ne è risultato un atlante bilingue di oltre 430 pagine, intitolato *Tiül miüüt tiül mindek mixejchiiüts – En las tierras y en las lagunas de nuestros antepasados*, pubblicato recentemente dall'Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Tallè, 2019), composto da 22 mappe satellitari, 263 testi etnografici bilingui (*ombeayiiuts*/spagnolo) a commento di ciascun nome di luogo e da un vasto apparato fotografico ed iconografico. Il ricorso ad una cartografia satellitare è stato dettato dall'intento di restituire la corrispondenza fra la morfologia del paesaggio e la forma linguistica dei suoi nomi in *ombeayiiuts*, che sta all'origine del "rapporto di ancestralità" con il territorio, fornendo al contempo una rappresentazione riconoscibile ed utilizzabile in contesti nazionali, come ad esempio scuole o tribunali.

A differenza di altri analoghi progetti di mappatura svolti in altri contesti nativi del continente, l'uso politico e giuridico della cartografia non è stato in questo caso il movente iniziale del lavoro di ricerca. Tale scopo è emerso solo in un secondo momento, a seguito del graduale aumento di consenso, interesse e partecipazione intorno all'attività di ricerca, fino alla formale richiesta (nel 2010), da parte di alcuni esponenti politici della comunità, di depositare una perizia toponimica di fronte ad un tribunale agrario, nell'ambito di una controversia territoriale che opponeva San Mateo del Mar ad una comunità ikoots confinante. Tale controversia – tutt'ora in corso – riguardava la contesa di una fascia di terra, frequentata per la pesca e per attività rituali, oggetto dell'interesse di una multinazionale della *green economy* per l'impianto di un parco eolico fra i tanti che, da ormai un ventennio, costellano la regione dell'Istmo di Tehuantepec.

Nell'ultimo ventennio, l'entroterra delle lagune costiere abitate dalle tre comunità huave, ikoots di San Mateo del Mar, ikojts di San Dionisio del Mar e konajts di San Francisco del Mar, è stato progressivamente occupato da una cintura di 28 parchi eolici, impiantati e gestiti da diverse multinazionali dell'energia eolica, che coprono in totale una superficie di oltre 1000 km², con più di 1300 aerogeneratori. L'escalation della produzione di energia eolica in questa zona del Messico ricchissima di venti è da inquadrare nella cornice del mercato globale delle emissioni di CO₂, pietra angolare del meccanismo di contrasto dei cambiamenti climatici su scala globale. Tale "svolta verde" messicana, tuttavia, si inserisce a livello regionale, all'interno di un mega-progetto di un corridoio industriale trans-istmico, comprendente infrastrutture energetiche, comunicative ed estrattive (inclusi idrocarburi e minerali)¹⁰ che, nel corso dell'ultimo ventennio, ha provocato la recrudescenza di conflitti agrari e sociali all'interno delle comunità locali e, parallelamente, la formazione di un fronte di resistenza interetnico, composto da diversi settori delle comunità native della regione (ikoots, ikojts, konajts, binnizá/zapotechis, zoques, ayuk/mixes) (Dunlap, 2017; Lucio, 2018; Zárate Toledo, Patiño, Fraga, 2019; Zanutelli, 2016; Zanutelli, Tallè, 2019). La

comunità ikoots di San Mateo del Mar, così come le altre comunità “sorelle”, è riuscita ad oggi a tenere alla larga gli investitori, scoraggiati da un regime fondiario di proprietà collettiva della terra che rende particolarmente arduo stipulare contratti per singole parcelle di terreno; ciò è avvenuto tuttavia al prezzo di laceranti fazionalismi interni che stanno innescando dinamiche di “spossessamento” territoriale da un lato (ad esempio la contrazione degli areali di pesca e l’acuirsi dei conflitti agrari fra comunità confinanti) e di “sfaldamento” comunitario dall’altro (il collasso del sistema politico dei *cargos* – Millán, 2007; Signorini, 1979 – e la crisi dell’istituzione dell’assemblea comunitaria – Cuturi, 2015).

Nella percezione dei pescatori ikoots di San Mateo del Mar, le turbine eoliche che spuntano all’orizzonte delle lagune in cui quotidianamente gettano le loro reti da pesca appaiono come una presenza incombente e pericolosa, già assolutamente tangibile nei suoi effetti perniciosi: le luci lontane delle turbine che l’acqua riflette nottetempo disorientano i pesci e, da quando si sono infittite all’orizzonte, si dice, il vento del nord (*teat iind* ‘signor tramontana’) non soffia più come dovrebbe, ed anzi, rivoltato dalle loro pale rotanti, diffonde malattie lungo la costa¹¹. Risulta significativo, alla luce di tale percezione, soffermarsi su come tale misterioso oggetto tecnologico sia designato in lingua nativa con la stessa parola usata per definire il ventilatore domestico: *nendalaliy*. Scomponendo la parola nelle sue componenti linguistiche, otteniamo una più chiara rappresentazione del punto di vista locale: *ne-* (prefisso nominale), *ndalal* (radice verbale ‘girare’), *-iy* (suffisso riflessivo e rafforzativo), ovvero: “ciò che gira in continuazione da solo”. In un’accezione più ampia e completa, la turbina eolica è dunque un gigantesco ventilatore d’acciaio (*najal tarrap owix manchiik nendalaliy* ‘altissimo braccio metallico rotante’) il quale, piuttosto che essere mosso dal vento e diffonderne l’energia, ne costituisce una barriera (*apal iind* ‘sbarra il vento’) e lo rifrange nella forma di arie perniciose. Agli occhi dei pescatori ikoots l’impianto massivo di tale tecnologia del vento, virtualmente sostenibile su scala globale, si rivela dunque assai poco sostenibile alla prova dei luoghi, interferendo pe-

santemente con l'azione del vento che, insieme all'oceano e alle piogge stagionali, forgia il territorio lagunare da cui traggono il loro sostentamento (Zanotelli, Tallè, 2019).

Per società di piccola scala, *face-to-face* e *face-to-landscape* (Tallè, 2018), come quella degli ikoots, l'accoppiamento rovinoso ed esponenziale fra tecno-*agency* e geo-*agency*, cifra dell'attuale Antropocene, sembra costituire dunque una concretissima minaccia “ontologica” alle proprie forme di vita, nella misura in cui sovverte i rapporti di agentività fra gli enti che danno forma ai loro ambienti di vita e “sabota” dall'interno il rapporto d'ancestralità con il paesaggio in cui esse si rispecchiano. Dalla prospettiva del geo-posizionamento nativo, il fenomeno del *land grabbing* – ovvero l'accaparramento di terre e risorse per il mercato globale – sembra dunque indissolubilmente legato ad un più subdolo, eppure altrettanto concreto, *landscape-grabbing*, ovvero un radicale e irreversibile stravolgimento dei paesaggi abituali, “saturati” da mega-infrastrutture (come dighe o parchi eolici) o “snaturati” da metamorfosi minerali e vegetali (come il cratere di una cava a cielo aperto o uno squarcio nella selva per far spazio a strade, pascoli o colture estensive), destinate a lasciar traccia nelle toponimie locali e nelle etno-cartografie che danno voce alle rivendicazioni native.

7. Le rivendicazioni native come spazi di elaborazione delle politiche dell'Antropocene

Oramai 50 anni orsono, De Martino parlò dell'“angoscia territoriale” come di uno stato di spaesamento generato dallo sradicamento dai luoghi d'origine e dallo smarrimento in territori sconosciuti, che accomunava i contadini del sud Italia, costretti ad abbandonare i loro paesi travolti dai processi di modernizzazione del dopoguerra, ai piccoli gruppi di cacciatori-raccoglitori altamente mobili in vasti territori (ad esempio gli Achilpa d'Australia) (De Martino, 1977). Ai tempi dell'Antropocene tale “angoscia” sembra manifestarsi nel senso di “straniamento” di chi resta, di fronte a paesaggi consueti che non

si riconoscono più. Le metamorfosi antropiche, repentine ed irreversibili, degli ambienti di vita sembrano costituire infatti per i popoli nativi contemporanei una nuova forma di quel processo che Bonfil Batalla, 40 anni orsono, definì come “disindianizzazione”: «...quel processo che si realizza ideologicamente quando una popolazione smette di sentirsi india, benchè nella sua forma di vita continui ad esserlo» (Bonfil Batalla, 2005, p. 80; traduzione mia). Una “disindianizzazione” che opera non più, o non solo, attraverso un progetto nazionale di assimilazione dei nativi ad un gruppo di maggioranza (i non nativi), ma a partire da un sordo processo di alienazione e straniamento materiale dai propri ambienti di vita. Di fronte a tutto ciò, la risposta nativa consiste spesso nell’elaborazione di un discorso di resistenza incentrato sulla terra-ambiente-paesaggio come “corpo sacro” delle società native, fonte e al contempo materia inalienabile delle loro stesse forme di vita ed identità sociali. Da questo punto di vista, i movimenti indigeni di resistenza allo sfruttamento macro-economico dei “territori ancestrali”, così come le forme dell’attivismo eco-politico che essi spesso assumono, vanno letti, secondo molti autori, nell’ottica di una “resistenza ontologica” che scavalca le ragioni classiche dell’economia-politica novecentesca (come la “lotta per le risorse”), così come le ragioni di un ambientalismo “a-sociale” (Blaser, 2013; Burman, 2017a, 2017b; De la Cadena, 2010; Povinelli, 2016; Vindal Ødegaard, Rivera Andía, 2019).

Nell’ultimo decennio, un’ampia letteratura etnografica ha messo in grande rilievo come, di fronte all’impatto dei cambiamenti climatico-ambientali antropici, le comunità che nel mondo si auto-riconoscono come native siano accomunate da una posizione di marginalità sociale, vulnerabilità ambientale e resilienza (Crate, 2011; Crate, Nuttall, 2009). Pur essendo quelle che meno hanno contribuito a generarli, esse sono in prima linea nel subire gli effetti disastrosi di tali cambiamenti, ma anche le meglio posizionate per elaborare sul breve periodo risposte adattative locali. D’altra parte, dalla prospettiva geo-politica nativa, l’accelerazione della sinergia fra agentività umane e geo-agentività, che sta alla radice dell’attuale crisi ecologica globale, appare lampante nella sua evidenza materiale e, al tem-

po stesso, nella sua urgenza morale. Fenomeni climatico-ambientali sempre più macroscopici, ma al contempo sempre più refrattari ad una descrizione esclusivamente “naturalistica”, appaiono dalle prospettive native come fenomeni “cosmo-politici” che interpellano profondamente la loro percezione dei fatti della Terra: ghiacciai senzienti che si ritirano di fronte alla smodatezza degli umani (Cruikshank, 2005; Burman, 2017b) o, come nel caso degli ikoots, una terra che trema in conseguenza della depredazione del vento e dei conflitti che dilanano i suoi abitanti nativi¹². In tal senso, di fronte agli effetti di un'emergenza ambientale che scavalca la percezione “moderna” del Pianeta, nata dalla conquista dei Nuovi Mondi, il posizionamento geo-politico nativo appare quanto mai strategico per l'elaborazione di politiche dei cambiamenti climatici effettivamente sostenibili per le comunità socio-ambientali locali.

D'altra parte, la crescente consapevolezza nell'ambito delle scienze euro-discendenti di quanto “soggettività”, “intelligenza” e “socialità” siano proprietà diffuse sul Pianeta ben oltre i confini specifici dell'umanità – oltre a gettare luce sull'antropocentrismo del nostro “naturalismo” – sta aprendo un inedito spazio di convergenza fra scienze *mainstream* ed *indigenous knowledge* o, come propone di chiamarle Van Meijl (2019), *indigenous ways of knowing* (cfr. Curi e Cottino in questo volume). Tale convergenza costituisce, oramai da qualche anno, una piattaforma strategica per l'elaborazione delle politiche internazionali volte alla conservazione della biodiversità e al contrasto ai cambiamenti climatici. Plasmato in documenti, convenzioni, dichiarazioni e linee programmatiche¹³, giunge sempre più frequente l'invito a prendere sul serio le parole dei nativi – al di là delle lenti deformanti delle nostre rappresentazioni (animismo, prospettivismo, totemismo, ecc.) – incrociando la sottigliezza dei loro saperi esperti, spazialmente e socialmente situati, con le scale spazio-temporali universali delle scienze euro-discendenti, al fine di dare forma e dimensione appropriate, su scala locale, alle politiche energetiche ed ambientali in risposta ai cambiamenti climatici antropogenici (Finucane, 2009; Nakashima, Krupnik, Rubis, 2018). Per la *Declaración de los Pinos* – documento recen-

temente elaborato dall'UNESCO per la pianificazione del prossimo Decennio Internazionale delle Lingue Indigene (2020-2030) – la relazione fra salvaguardia delle lingue native, conservazione della biodiversità e gestione dei cambiamenti climatici, è uno degli otto assi strategici da tenere in particolare considerazione¹⁴. A tal proposito tale documento sottolinea come: «Es necesario sensibilizar a los científicos y los encargados de formular políticas sobre el hecho de que las lenguas indígenas codifican, transmiten y ponen en práctica conocimientos ambientales específicos y localizados que son estratégicos para la gestión del cambio climático y la atenuación de sus efectos. Debería garantizarse la promoción del diálogo transdisciplinario entre los poseedores de conocimientos indígenas y los científicos, así como la facilitación de la investigación sobre biodiversidad en ese diálogo, como base viable para la adopción de decisiones en materia de políticas de conservación del medio ambiente y para la gestión del cambio climático y la atenuación de sus efectos» (https://en.unesco.org/sites/default/files/los_pinos_declaration_170720_es.pdf, p. 16).

In tale prospettiva le rivendicazioni territoriali dei popoli nativi sembrano imprescindibilmente connesse ad una domanda di giustizia ambientale e linguistica allo stesso tempo: il rapido degrado dei loro ambienti di vita sta provocando, nell'arco di poche generazioni, l'irreparabile oblio di interi repertori linguistico-discorsivi nativi e, con essi, di un patrimonio di saperi, memorie ed esperienze (cfr. Gnerre in questo volume). Di fronte a tale rapido degrado eco-sociale, le comunità native sembrano però, al contempo, nella posizione migliore per rivendicare “letteralmente” una memoria ed un'agentività dei luoghi che, dalla prospettiva delle metropoli, rimane per lo più indicibile (Ghosh, 2017). Se vogliamo dunque prendere sul serio le parole dei nativi – a partire, ad esempio, dai nomi delle terre da loro abitate – l'immagine dei popoli indigeni come “guardiani della natura”, propugnata retoricamente da movimenti e soggetti politici ambientalisti di estrazione urbana ed euro-discendente, si rivela in buona misura fuorviante. Da una prospettiva etnograficamente più consapevole ed informata,

sarebbe “eco-politicamente” più corretto, come sostiene l’antropologo svedese Andres Burman, definirli come “guardati dalla natura” (Burman, 2017b, pp. 926-927), ovvero intimamente consapevoli della presenza di “occhi” e “voci” non umane, a cui “i bianchi” (onnipresenti nelle loro cosmologie...) hanno voltato le spalle. In tal senso, dunque, l’ecologismo dei movimenti nativi in difesa delle loro terre ancestrali sembra scavalcare radicalmente l’immagine eurocentrica (ed antropocentrica) che li vuole “protettori dell’ambiente” (Turner, 2000), promuovendo piuttosto, a volte esplicitamente altre tacitamente, il loro ruolo di “portavoce della terra”¹⁵. In questa prospettiva le rivendicazioni territoriali native appaiono allora intimamente connesse alle loro rivendicazioni linguistiche; una voce umana prestata ai mari, ai venti, alle piogge, agli uragani, ai sismi, agli incendi, al ritirarsi delle foreste e dei ghiacciai, a fronte di un’economia rapace a cui fa difetto una “memoria dei luoghi” capace di risuonare con le necessità, le potenzialità ed i limiti di fragili complessi eco-sociali.

D’altro canto, la mega-diversità delle regioni del mondo, oggi messa a rischio da un modello di consumo di risorse illimitato, lungi dall’essere il frutto di un’evoluzione naturale avvenuta prima che gli umani arrivassero sulla scena, è l’eredità di forme native d’appropriazione e di gestione dei territori da parte di gruppi umani che si sono percepiti e rappresentati per secoli in continuità con i loro agenti non umani (Crumley, 1994). Anche dalla prospettiva delle scienze naturali, molti studi concordano oramai nell’affermare che il riconoscimento dei diritti territoriali nativi costituisce un argine efficace alla degradazione degli ecosistemi ed una misura proficua alla loro rigenerazione (Kothari, 2006; Nepstad et al., 2006; Schwartzman, Zimmerman, 2005). In tal senso, dunque, le rivendicazioni native sulle terre ancestrali possono essere oggi di importanza cruciale per il futuro della biodiversità in vaste regioni del mondo, costituendo al contempo un laboratorio politico per lo sviluppo di diritti ambientali meno “antropocentrici”, in grado di promuovere e tutelare i territori in quanto “collettività di viventi” in cui umani e non umani sono legati da vincoli di reciproca dipen-

denza e convivenza, superando la visione di un ambientalismo “a-sociale” basato su un’idea di Natura virtualmente separata dalla presenza degli umani (West, Igoe, Brockington, 2006).

La nozione di “personalità giuridica dell’ambiente” emersa negli ultimi anni in vari contesti nazionali post-coloniali, a partire dalla convergenza di diritti nativi e diritti ambientali (Cfr. Carducci e Colajanni in questo volume; Gordon, 2018), sembra andare proprio in questa direzione. Prodotto di un ri-orientamento ontologico geo-politico, di cui le popolazioni native sono protagoniste attive negli scenari nazionali ed internazionali, tale nozione invita a riconoscere soggettività (e politicità) agli agenti non umani della vita sul nostro pianeta e al contempo, come afferma Latour, a “riportare l’umanità sulla terra”, riscoprendo la natura tutta “terrestre” che ci lega agli Altri non umani (Latour, 2015). Da più parti oramai, comunità che si auto-riconoscono come native hanno intrapreso percorsi di rivendicazione della soggettività degli enti che plasmano i propri ambienti di vita (O’Donnell, Talbot-Jones, 2018). Il caso del fiume Whanganui, in Nuova Zelanda, che scorre per 145 km dal centro dell’Isola del Nord fino al mare, costituisce un precedente giuridico paradigmatico (Argyrou, Hummels, 2019; Borgnino e Cottino in questo volume; Hsiao, 2012; Rodgers, 2017). Nel 2017, con l’emanazione del *Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act*, il parlamento neozelandese ha dichiarato il fiume, con tutti i suoi affluenti, “persona giuridica”, riconoscendolo come un’unica entità vivente (*Te Awa Tupua*) indivisibile dalle comunità Maori che lo abitano (art. 12 e 13). In virtù di tale “inalienabile connessione” che lega i clan Maori alla “persona” del fiume (art.13.c), alcuni esponenti di tali clan, appositamente nominati, sono chiamati ad assolvere il ruolo di suoi rappresentanti legali, ovvero *Te Pou Tupua* (“la faccia umana di *Te Awa Tupua*” art. 18.2), deputati ad agire e parlare in suo nome (art. 18 e 19).

Note

¹ Nei paesi membri del GMC (attualmente 18) si concentra il 70% della bio-diversità globale, nonostante essi coprano complessivamente il 10% della superficie terrestre.

² Il Messico, ad esempio, comprende, secondo le stime ufficiali, il 12% della bio-diversità globale (<https://www.gob.mx/conanp/articulos/mexico-megadiverso-173682>) e, al contempo, presenta una delle più significative diversità linguistiche del mondo. Secondo il *Catalogo delle Lingue Indigene Nazionali* redatto dall'Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), in Messico sono presenti infatti 11 famiglie linguistiche, corrispondenti a 68 gruppi linguistici e 364 varianti (https://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf).

³ *Declaración de Cancún de Países Megadiversos Afines*, p.2 (<https://www.un.org/spanish/conferences/wssd/documentos/aconf199pc17.pdf>).

⁴ Tale nozione appare, ad esempio, ben 29 volte nella costituzione dell'Ecuador (riformata nel 2008), 5 volte in quella boliviana (riformata nel 2009), 4 volte in quella venezuelana (del 1999) ed è comunque sottintesa in tutte le costituzioni latino-americane, così come nella Convenzione 169 dell'ILO (Art. 7, 13 e 14) e nella Dichiarazione delle Nazioni Unite del 2007 (Art. 25, 26, 27, 28, 29, 30 e 32), come criterio fondamentale del riconoscimento dei diritti territoriali dei popoli nativi.

⁵ Keith Basso, nell'etnografia forse più approfondita che sia stata scritta ad oggi sulla valenza culturale dei nomi di luogo nella costruzione di un rapporto "nativo" col territorio presso una popolazione amerindiana (gli apache dell'Arizona), ci fornisce alcuni esempi particolarmente vividi della loro iconicità. Si consideri ad esempio il toponimo *Tséé Biká' Tú Yaa-bi-lí-né*: 'dove l'acqua scorre verso il basso sopra una successione regolare di rocce piatte' [*Tséé*-roccia, pietra- *Biká'*-sopra (detto di oggetto piatto)- *Tú*-acqua- *Yaa*-verso il basso- *bi*-successione lineare di movimenti regolari- *lí*-scorre-*né*-una) (Basso, 1996, pp. 46, 88).

⁶ Rispettivamente la Fundação Nacional do Índio e l'Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas.

⁷ La nozione di *Lifeworld* (tedesco: *Lebenswelt*) è stata coniata da Husserl in *Crisis of European Sciences* (1936). Con essa il filosofo tedesco intese distinguere il mondo "come vissuto" dal mondo "rappresentato" o "oggetto di analisi" delle scienze occidentali.

⁸ Il progetto è stato finanziato dalla "Salus Mundi Foundation" (Tucson, Arizona/UCLA Berkeley), con il coordinamento scientifico del Prof. William F. Hanks (University of California, Berkeley) e dei Proff. Flavia Cuturi e Maurizio Gnerre (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"). Dal 2015 le ricerche sono continuate nell'ambito di un assegno di ricerca sul tema *La costruzione discorsiva della Natura fra ombeayiiits (Huave di San Mateo del Mar) e Spagnolo: conflitti, resistenze e 'soprusi' linguistici ed ambientali nell'Istmo di Tehuantepec (Oaxaca, Messico)*, sotto la direzione del prof. Maurizio Gnerre, presso il Dipartimento di Studi Letterari, Linguistici e Comparati dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale". A partire dal 2017 tale progetto di ricerca è confluito nel PRIN 2015 *Ecofrizioni dell'Antropocene* (20155TYKCM).

⁹ La struttura morfologica dei nomi di luogo in *ombeayiiits* è il risultato della diversa combinazione di tre elementi linguistici di base: una categoria topografica che indica la forma paesaggistica (una duna, una riva, un guado, una collina, una laguna, un burrone, ecc.), un'apposizione locativa (di fronte, alle spalle, in, sopra, ecc.), ed un lessema determinativo che indica un referente esterno alla forma paesaggistica (nella maggior parte dei casi un vegetale, ma anche un animale, un ente o un'azione riconducibile alla presenza una-

na o, in alcuni casi, un'azione riconducibile a presenze extraumane straordinarie). Il gioco combinatorio di tali elementi linguistici permette di registrare la posizione reciproca fra gli enti che compongono il territorio (umani, vegetali, animali, dune, correnti, corpi d'acqua etc.), cristallizzando la memoria della sua morfologia e morfogenesi con un alto grado di flessibilità e generatività. Ad esempio, il toponimo *ndorrap mbas tüich* 'la pozza di fronte all' icaco' focalizza la relazione prospettica fra un corpo d'acqua in primo piano e un ente vegetale sullo sfondo, mentre il toponimo *mbas potson niür* 'di fronte al mucchio di mangrovie' riflette il punto di vista di un umano che cammina lungo la spiaggia oceanica e vede affiorare sulla linea dell'orizzonte un agglomerato di mangrovie (Tallè, 2016, 2019).

¹⁰ Tale mega-progetto industriale che mira a connettere le due sponde oceaniche dell'Istmo, si è sviluppato nell'ultimo ventennio nel quadro di differenti programmi transnazionali di stampo neo-liberale che si sono succeduti durante i governi recenti, con diversi nomi e su diverse scale spaziali: il *Megaproyecto del Istmo*, durante la presidenza di Ernesto Zedillo (1994-2000), il *Plan Puebla-Panama*, durante la presidenza di Vicente Fox (2000-2006), il *Proyecto de Integración y Desarrollo Mesoamérica*, durante la presidenza di Felipe Calderón (2006-2012), la *Zona Económica Especial-Corredor del Istmo de Tehuantepec* durante il governo di Enrique Peña Nieto (2012-2018), fino all'istituzione di un organo pubblico decentralizzato denominato *Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec*, con il presidente Andrés Manuel López Obrador (2018-2024).

¹¹ Note di campo (luglio-settembre 2017). Altri pericoli riferiti associati alla paventata installazione di turbine eoliche nelle zone lagunari, riguardano le vibrazioni provocate dal movimento delle pale che, riverberandosi nelle acque, allontanerebbero pesci e gamberi, l'effetto perturbante che le profonde fondamenta in cemento delle torri eserciterebbero sulla circolazione delle acque, oltre all'inquinamento diretto dovuto al riversamento in acqua dei liquidi di lubrificazione.

¹² Il devastante terremoto (8.2 scala Richter) che ha colpito la regione dell'Istmo di Tehuantepec il 7 settembre del 2017 è stato interpretato da molti come la risposta della terra ai conflitti che dividono gli ikoots, sempre più incapaci di prendersene cura "comunitariamente" secondo il lascito de la *costumbre* e sempre più lacerati da interessi di parte e personali (note di campo del luglio-settembre 2017).

¹³ Si vedano ad esempio la Convenzione sulla Diversità Biologica delle Nazioni Unite del 1992 (preambolo, art. 8, art. 17) e, più recentemente, l'UN *Agenda 2030 for Sustainable Development*.

¹⁴ Gli altri sette assi strategici riguardano l'educazione, la giustizia, le tecnologie, la salute, il patrimonio culturale, il lavoro ed il genere.

¹⁵ *La caduta del cielo*, libro scritto a quattro mani dallo sciamano yanomami Davi Kopenawa e dall'antropologo Bruce Albert, è un formidabile manifesto di tale posizionamento nativo nell'attuale crisi ecologica planetaria (Kopenawa, Albert, 2010).

Pratiche guaraní di gestione e tutela ambientale. L'esperienza della Capitanía guaraní Charagua Norte (Chaco, Bolivia)

Francesca Scionti

Superata l'emergenza indigena (Bengoa, 2007) degli anni Novanta del secolo scorso, consolidatosi il cambiamento giuridico internazionale con l'approvazione della Convenzione 169 della OIT (1989) e della Dichiarazione delle Nazioni Unite sui diritti delle popolazioni indigene (2007), i movimenti indigeni hanno acquisito un importante livello di partecipazione nelle arene politiche degli Stati latinoamericani, avanzando richieste di autodeterminazione che implicano il controllo delle risorse naturali e dei territori, il rispetto dei diritti collettivi e il riconoscimento delle loro pratiche (Gustafson, 2009; Schavelzon, 2012; Stavenhagen, 2002). All'interno di questo scenario post neoliberale (Goodale, Postero, 2013), il contesto boliviano è laboratorio paradigmatico per analizzare l'implementazione di alternative decolonizzanti riconducibili al concetto di post sviluppo (Escobar, 2010), a partire dall'incorporazione dei diritti indigeni all'interno della cornice normativa statale. La Bolivia, infatti, si caratterizza «simultaneously by the constitutionalization of everyday life by indigenous communities and organizations as a means to strengthen indigenous autonomies on the ground, and by a combination of continuing formal-legal recognitions which are seldom upheld in practice» (Sieder, Barrera Vivero, 2017, p. 10). In quest'ottica, il campo semantico relativo alla tutela ambientale, in relazione allo sfruttamento delle risorse naturali non rinnovabili, è esemplificativo della coesistenza, a livello normativo e della pratica sociale, di *habitus* differenti riconducibili sia al paradigma indigeno che a quello statale. Coesistenza esplicitata dalla costituzionalizzazione dello strumento della *democracia comunitaria* – il riconoscimento delle norme e dei procedimenti pro-

pri dei gruppi indigeni cruciale durante le negoziazioni con le imprese titolari di concessioni estrattive – e del *Vivir Bien*, paradigma che orienta l'agire dei gruppi indigeni nell'esercizio della *democracia comunitaria*.

Il *Vivir Bien*, infatti, paradigma di pratiche e principio etico su cui si fonda l'impalcatura simbolica dello Stato (Costituzione, Politica dello Stato, art. 8), è la cornice semantica al cui interno sono agiti i diritti alla tutela e alla gestione ambientale, oltre ad essere piattaforma politica per la costruzione di alternative allo sviluppo (Gudynas, Acosta, 2011a, 2011b) che include un insieme di idee che vengono forgiate come reazione alternativa ai concetti convenzionali sullo sviluppo stesso (Gudynas, 2011). Cristallizzato nella nuova Costituzione del 2009, è cornice semantica della strategia retorica dello Stato Plurinazionale che attinge all'immaginario indigeno per delineare un proprio orizzonte di significati fondato sull'equilibrio, il benessere individuale e collettivo, il rispetto e la coesistenza armoniosa. In quest'ottica, se il *Vivir Bien* può essere interpretato come un processo che rafforza l'identità culturale e promuove un modello alternativo di sviluppo integrato basato sull'idea di comunità, il caso che si discuterà, relativo alla *Capitanía* guaraní di Charagua Norte, sarà esemplificativo dei modi in cui la conoscenza e le pratiche indigene possono essere in grado di costruire una nuova idea di sviluppo basata sulla promozione dei diritti ambientali discendenti dal valore della terra comunitaria, sia dal punto di vista economico che culturale.

La Costituzione Politica boliviana, del resto, definisce la promozione e lo sfruttamento responsabile delle risorse naturali come uno degli obiettivi essenziali dello Stato, favorendo un modello di sviluppo integrale alternativo e sostenibile (art. 9.VI) correlato alla conservazione dell'ambiente per il benessere della popolazione (art. 346). Le risorse naturali, in quest'ottica, sono di proprietà e dominio diretto del popolo boliviano (art. 349), che ha il diritto di partecipare alla gestione ambientale e di essere informato preventivamente circa le decisioni che potrebbero mettere a rischio l'ambiente (art. 343). Con il secondo titolo nella terza parte nella Costituzione politica, quindi, lo Stato recupera un ruolo fondamentale in tutta la

catena produttiva che riguarda le risorse naturali non rinnovabili, dal momento che è il legittimo titolare del prodotto delle attività estrattive, detenendone il controllo, e che è responsabile di implementare politiche pubbliche coerenti con lo sfruttamento di queste risorse, specialmente per ciò che concerne i processi di gestione ambientale. Per quanto riguarda il campo dei diritti attribuiti ai gruppi indigeni, invece, la Costituzione – oltre a riconoscerne l'esistenza precoloniale, il diritto alla libera determinazione, al riconoscimento delle istituzioni ed al consolidamento delle entità territoriali, all'autonomia e all'autogoverno (art. 2) – stabilisce l'obbligo che siano consultati, mediante procedimenti appropriati, nel caso di progetti estrattivi che riguardano i territori originari. In quest'ottica «la consulta previa obligatoria, realizada por el Estado, de buena fe y concertada» (art. 30.II.15) è rubricata come specifico diritto dei gruppi indigeni, oltre ad essere un dovere dello Stato, che ha l'obbligo di consultarli secondo norme e procedimenti propri (art. 352). Diritto ulteriormente ribadito a conclusione del titolo dedicato alle risorse naturali: «se reconoce la integralidad del territorio indígena originario campesino, que incluye el derecho [...] a la consulta previa e informada y a la participación en los beneficios por la explotación de los recursos naturales no renovables que se encuentran en sus territorios; la facultad de aplicar sus normas propias, administrados por sus estructuras de representación y la definición de su desarrollo de acuerdo a sus criterios culturales y principios de convivencia armónica con la naturaleza» (art. 403). L'obbligo normativo di consultare i popoli indigeni circa i progetti estrattivi che interessano i loro territori, però, non è finalizzato all'ottenimento di un'autorizzazione a sfruttare le risorse che racchiudono, dato che sono di proprietà dello Stato, bensì riguarda esclusivamente i conseguenti impatti socio-ambientali che potrebbero derivarne, in modo da quantificarli e compensarli adeguatamente.

Tutti questi elementi, come si vedrà, sono esplicitati dal *case study* della *Capitanía* guaraní di Charagua Norte ed incorporati nello Statuto della *Capitanía* ed in quello del nuovo soggetto politico autonomo; ad essi bisogna aggiungere quelli derivanti dalla nuova con-

formazione politica del Municipio di Charagua. In quanto *Autonomía Indígena Originario Campesina*¹, infatti, esso ha competenza esclusiva nel partecipare ed implementare i meccanismi di *consulta previa* (art. 304.I.21) e competenza concorrente con lo Stato per quanto riguarda il controllo ed il monitoraggio socio-ambientale delle attività estrattive che si sviluppano nella sua giurisdizione (Scionti, 2019).

Il dettato costituzionale, quindi, in tema di tutela socio-ambientale, incorpora le richieste delle organizzazioni indigene, conseguenti alla necessità di promuovere la partecipazione nella gestione socio-ambientale dei loro territori rispetto ad attività e operazioni estrattive. Ma è la concreta gestione ed implementazione degli strumenti in base ai quali agire tale controllo – il monitoraggio socio-ambientale e la *consulta previa* – il vero banco di prova dei quadri normativi e soprattutto dell'esercizio della *democracia comunitaria*, l'applicazione cioè di norme e procedimenti propri che si configura come riconoscimento del principio di demo-diversità (Santos, 2010; Medici, 2012; Aguiló Bonet, 2017), la cui finalità «ribalta la scomposizione soggettiva dei partecipanti alle decisioni, investendoli di titolarità non in ragione degli strumenti da utilizzare, ma per le diversità bio-culturali che possono esprimere nei diversi luoghi di vita» (Carducci, 2018a, p. 88). Del resto, la demo-diversità si caratterizza nell'«offrire a tutti la possibilità di tematizzare nessi tra cultura e natura, in ragione delle proprie esperienze di vita [...] consentire a tutti di comunicare le conoscenze locali di cura dei luoghi e sopravvivenza della specie, aldilà dei ruoli istituzionali o scientifici ricoperti [...] coinvolgere le imprese non in termini di *Lobbying* o di interesse conflittuale, ma per responsabilità relazionale verso il vivente [...] condividere la legittimità degli usi degli spazi e delle risorse [...] come relazione costante di persone sui luoghi di vita» (ivi, pp. 85-86).

Declinare il processo di *consulta* secondo le decisioni organiche che provengono da una determinata struttura politica attraverso il suo sistema di autorità e mediante norme e procedimenti che le appartengono, del resto, istituzionalizza dal punto di vista della giu-

stizia ordinaria l'esercizio dei diritti collettivi. In quest'ottica, la *consulta previa* ed il monitoraggio socio-ambientale si configurano come diritti promossi dalla compagine indigena allo scopo di ampliare la partecipazione e le decisioni organiche in modo attivo e sistematico, assumendo la capacità di stabilire meccanismi di accesso alle informazioni grazie al coordinamento inter-istituzionale e alla promozione del dialogo e del consenso (Bascopé Sanjinés, 2012, p. 394). In sostanza, pur nell'accezione di strategia per risolvere conflitti, si rivelano utili strumenti capaci di cambiare progressivamente un certo modo di gestire le risorse naturali a partire dalla loro protezione e conservazione.

La corretta e legittima applicazione di questi diritti, come si cercherà di dimostrare, consente di identificare nuovi modelli di sviluppo e sostenibilità, migliorando la protezione dei diritti collettivi indigeni. Così come accaduto nel caso della *Capitanía Charagua Norte*, divenuto paradigmatico di una buona prassi esportabile ad altri contesti nazionali, in virtù della capacità dimostrata dai guaraní di esercitare la loro sovranità territoriale, di richiedere politiche adeguate alla conservazione degli spazi di vita e di pretendere una definizione chiara delle garanzie legali a sostegno della compensazione per danni socio-ambientali.

In primo luogo si discuterà il Monitoraggio Socioambientale Indigeno di Charagua Norte, strumento di controllo sociale – agito secondo norme e procedimenti propri – sull'azione delle imprese idrocarburifere che operano all'interno del territorio dei guaraní, al fine di evitare e/o prevenire danni tanto ambientali quanto sociali conseguenti alle attività estrattive; uno strumento previsto dalla normativa di settore ma non ancora completamente implementato a livello nazionale. *Impasse* normativa che certo non ha fermato la *Capitanía* di Charagua Norte, che comunque ha scelto di dotarsi di questo strumento per affrontare e risolvere l'alto tasso di conflittualità che caratterizzava la relazione con le imprese idrocarburifere sin dagli anni Novanta del secolo scorso. L'esperienza del monitoraggio socioambientale di Charagua Norte, si dimostrerà, segna una nuova tappa nel consolidamento dell'organizza-

zione e del territorio originario che governa. Il monitoraggio, infatti, nell'interpretazione guaraní, è strumento politico capace di amplificare le capacità locali e tratteggiare le basi necessarie per ridefinire il modello statale di gestione delle risorse naturali, incorporando effettivamente i diritti collettivi e garantendo la partecipazione dei popoli indigeni nel controllo delle attività estrattive. In secondo luogo, si analizzerà l'esercizio del diritto alla *consulta previa*, che vincola qualsiasi intervento esplorativo e/o estrattivo da parte di istituzioni pubbliche e private alla preventiva consultazione delle organizzazioni indigene che sarebbero investite dalle eventuali conseguenze dell'attività estrattiva. Nello specifico, si discuterà un caso concreto di consulta previa svoltosi tra il 2009 e il 2010 tra YFPB (Azienda Idrocarburifera Boliviana) e la *Capitanía* di Charagua Norte, scelto perché emblematico della capacità guaraní di utilizzare gli strumenti giuridici statali a proprio vantaggio. In quest'ottica, gli accordi raggiunti al termine del processo di consulta al progetto estrattivo saranno dirimenti per la costruzione di una contro narrazione della relazione tra Stato e popoli indigeni in tema di sfruttamento delle risorse naturali non rinnovabili. Nonostante l'idea, espressa da molti dirigenti di aziende idrocarburifere, secondo cui il processo di consulta ai popoli indigeni non è altro che un ostacolo allo sviluppo economico del Paese, perché rallenta o blocca lo sfruttamento delle risorse naturali e l'incremento delle attività estrattive, i guaraní di Charagua Norte, attraverso l'esercizio dei diritti loro attribuiti in quanto gruppo indigeno, hanno dimostrato che la *consulta previa* è invece parte essenziale dell'implementazione di un modello di gestione delle risorse naturali coerente con la costruzione del nuovo Stato Plurinazionale basato su dialoghi trasparenti, efficienza amministrativa, sostenibilità ambientale e gestione socio-ambientale.

L'esperienza di Charagua Norte è quindi individuata come *case study* per discutere i modi in cui un gruppo indigeno sceglie di rapportarsi alle esigenze statali in tema di sfruttamento delle risorse energetiche, declinando gli strumenti giuridici in suo possesso al fine di preservare il proprio *habitus* culturale e habitat naturale. I

guaraní di Charagua Norte, come si vedrà, incardinano i processi che si discuteranno all'interno del quadro della propria autodeterminazione, obbligando lo Stato, attraverso gli organismi responsabili dello sviluppo di questi processi, a definire meccanismi di consultazione appropriati alla loro cultura e alla loro visione di sviluppo. Del resto, l'obiettivo principale della *Asamblea del pueblo guaraní* è sempre stata la promozione di un modello di sviluppo coerente con il *Ñandereko* (modo di vita) e le strutture organiche comunitarie, rivendicando politicamente il controllo dei territori originari. Per questo motivo, strumenti come il monitoraggio e la *consulta previa* sono stati così efficacemente implementati all'interno delle *Capitanías* guaraní; perché si sono trasformati in meccanismi di potenziamento della gestione territoriale, considerata elemento chiave nella tutela delle risorse naturali all'interno del più ampio quadro di consolidamento del territorio ancestrale, e perché la *Capitanía* Charagua Norte interpreta il paradigma del *Vivir Bien* attraverso un uso funzionale dei diritti costituzionali, agiti come strumento per riaffermare e difendere le proprie prerogative di gruppo indigeno.

1. La *Capitanía* guaraní di Charagua Norte

Un breve excursus è però d'obbligo per fornire la cornice etnografica al cui interno s'inscrive l'analisi del *case study* che si intende avanzare. La *Capitanía*² guaraní Charagua Norte è una delle quattro *Capitanías* che, insieme ai due centri urbani di Charagua Pueblo e Charagua Estación, compongono la giurisdizione territoriale della *Autonomía Guaraní Charagua Iyambae* – l'entità autonoma territorialmente più grande di tutta la Bolivia, con un'estensione di circa 74.000 km², pari a più dei due terzi della superficie della provincia Cordillera di cui è parte (86.000 km²) – situata nell'area sud orientale del dipartimento di Santa Cruz. La *Capitanía* è un'unità politica sub regionale formata da varie comunità guaraní che si trovano all'interno della stessa TIOC (*Territorios Indígena Originario Campesino*). La

TIOC ha carattere inalienabile ed indivisibile ed è esente da oneri fiscali, l'organizzazione che la governa (*Capitanía*) vi esercita un uso esclusivo sulle risorse naturali rinnovabili e può legalmente richiedere la realizzazione di processi di *consulta previa* e compensazione socio-ambientale in caso di progetti di sfruttamento delle risorse non rinnovabili all'interno della TIOC titolata a suo nome. Attualmente la TIOC Charagua Norte, che raggruppa trenta comunità, per un totale di circa 7200 abitanti³, conta su una superficie titolata pari a 1091.62 km², di cui 6.442 ettari dati in concessione per attività estrattive ed esplorative (gas naturale) ad imprese statali. La denominazione di "terra d'origine" con una titolarità collettiva, però, non presuppone che la TIOC sia uno spazio omogeneo. Anzi, osservando le differenti forme di ascrizione territoriale che si delineano a partire dai regimi agrari di accesso, uso e proprietà della terra (Scionti, 2019; Paye et al., 2011; Colque, 2011; Tamburini, 2019), è uno spazio estremamente complesso al cui interno coesistono forme di proprietà collettiva e sfruttamento comunitario con forme di proprietà privata e uso imprenditoriale della terra perché, nonostante le aspirazioni delle organizzazioni indigene, la Ley INRA del 1996 ha sancito il concetto di *Tierras Comunitaria de Origen*, intendendolo esclusivamente come un diritto terriero di proprietà collettiva, e non come un diritto assoluto sulla totalità delle terre richieste e ottenute dalle comunità indigene, men che meno come un diritto pieno alla proprietà delle risorse naturali esistenti nei territori titolati. In quest'ottica, la TIOC è spazio (ri)produttivo guaraní, utilizzato per la riproduzione materiale delle comunità e gestito dalle *Capitanías*, ma allo stesso tempo è uno spazio "perforato" da numerose proprietà agricole private e imprese estrattive, con concessioni frequentemente pluridecennali.

Così, a partire dal presupposto che il progetto politico guaraní assume le vesti di un esercizio di identificazione politico-giuridica del *Ñandereko* (Scionti, 2019), tramite una complessa articolazione tra identità culturali eterogenee finalizzata alla costituzione di uno spazio autonomo indigeno su base locale (Scionti, 2017), le strategie di gestione e tutela ambientale implementate da Cha-

ragua Norte possono iscriversi nel più ampio quadro della rivendicazione del diritto all'autodeterminazione veicolato dal processo di ricostituzione del territorio ancestrale guaraní (la regione del Chaco Boliviano) – la richiesta di titolazione della terra risiede nell'ottenere «el reconocimiento legal del derecho propietario sobre el territorio, demostrando de esta manera la devolución de su territorio que originariamente y ancestralmente ocuparon y que por diferentes razones les fueron arrebatados y usurpados» (APG, 2008, p. 30) – e dal rafforzamento di un modello di *desarrollo integral* coerente con l'habitus culturale guaraní che interpreta il territorio come «las tierras ocupadas y poseídas por los pueblos indígenas, las que constituye su hábitat, su espacio socio-económico, las utilizadas para actividades de producción, caza, pesca y recolección, incluyendo aquellas necesarias para la preservación de los ecosistemas y recursos naturales; área imprescindibles para la generación, sustentación y sostenimiento de una capacidad de población humana que garantice su crecimiento y desarrollo» (CIDOB, 1993, p. 17).

Tale rappresentazione del territorio si esplicita nella distinzione tra *monte* e *campo*. Il *campo* è quello spazio “vinto”, o sottratto al *monte*, dove si vive e si produce, a differenza del *pueblo*. Il *monte*, invece, non è dedicato a nessuna attività. Per poterlo coltivare è infatti necessario convertirlo da *monte* (spazio naturale) in *campo* (spazio sociale), *hacer desmonte* attraverso l'abbattimento o la bruciatura degli alberi. Questa convivenza differenziata tra spazi, inoltre, è accompagnata dalla coesistenza tra l'economia comunitaria caratteristica delle comunità guaraní, l'economia delle aziende private (allevamento o agricoltura) e le imprese idrocarburifere che operano all'interno del territorio con diversi gradi di autorizzazione, che variano dalla semplice esplorazione dei giacimenti di gas naturale all'estrazione vera e propria. Oltre ai suoi usi produttivi – caccia, pesca e raccolta – il *monte* è quindi lo spazio che racchiude le riserve naturali rinnovabili e non rinnovabili che è necessario conservare, proteggere, sfruttare, gestire oculatamente per il bene delle comunità e nel rispetto dell'ecosostenibilità, coerentemente con la cosmogonia guaraní secondo cui «el territorio es la base fundamental de nuestra vida como pueblo. Es

nuestra cultura, nuestras costumbres y tradiciones que están ligadas a lo que no ofrece el entorno natural. Es el uso y el aprovechamiento de los recursos naturales para el sustento de nuestro pueblo, este sustento no es posible imaginar sin ese espacio vital. Es nuestra dignidad como pueblo indígena, no se puede considerar como una propiedad individual y colectiva» (CIPCA, 2005, p. 30). In sostanza, il *monte* è parte dello spazio concepito e rivendicato politicamente come ancestrale dal popolo guaraní, passando attraverso una concezione del “territorio” che supera l’accezione di accesso (ri)produttivo alla “terra” per radicarsi strategicamente in discorsi che evidenziano i legami tra spazio territoriale, identità collettiva e indirizzi di conservazione ambientale.

Così la pratica di campo ha lasciato emergere due forme emiche di rappresentare lo spazio territoriale guaraní: il contesto fisico naturale, al cui interno si sviluppano le attività socioeconomiche, e il territorio che include gli aspetti fisici e simbolici dell’*habitus* culturale guaraní. Del resto «el territorio es el espacio vital donde se sustentan los mitos, conocimientos, ciencia, tecnología y costumbres, las mismas que hacen a la cultura y espiritualidad; son aspectos inseparables de la vida y dignidad e identidad, va mucho mas allá de la simple tierra en la que se trabaja; en cambio lo territorial es el espacio donde se desarrollan las vivencias sociales y culturales, los animales, los bosques, el aire, las aguas y el ser humano que se interrelaciona e interactúan y hacen el territorio» (APG, 2008, pp. 65-66). Al contempo, però, il territorio è anche spazio di sviluppo per le lotte indigene finalizzate alla difesa del diritto di gestione dei territori, secondo un modello di sviluppo olistico derivante dall’*habitus* nativo, nonostante le pressioni di industrie e attività estrattive; uno sviluppo integrale fondato su specifici obiettivi strategici riconducibili al binomio territorio/risorse naturali (ivi, pp. 67-70). Così, la APG sottolinea l’importanza di: creare un’istanza tecnica guaraní in grado di pianificare la gestione territoriale connettendo nuove tecnologie e meccanismi partecipativi; adottare politiche chiare in materia di difesa e protezione del territorio sulla base di un modello di sviluppo sostenibile, così come in materia di piena partecipazione

delle comunità alla pianificazione dell'economia locale; promuovere uno sfruttamento sostenibile e diversificato delle risorse naturali esistenti sulla base della conoscenza tradizionale, sviluppando tecnologie alternative capaci di armonizzare attività produttive e capacità di rigenerazione degli ecosistemi; consolidare il potere decisionale circa lo sfruttamento delle risorse naturali, autonomamente rispetto a quello dello Stato o delle imprese estrattive. È grazie a questa cornice strategica, come si vedrà, che strumenti come il monitoraggio e la *consulta previa* sono stati efficacemente implementati dalla *Capitanía* Charagua Norte, trasformandosi in meccanismi di potenziamento della gestione territoriale.

2. Il *Monitoreo Socioambiental Indígena* a Charagua Norte

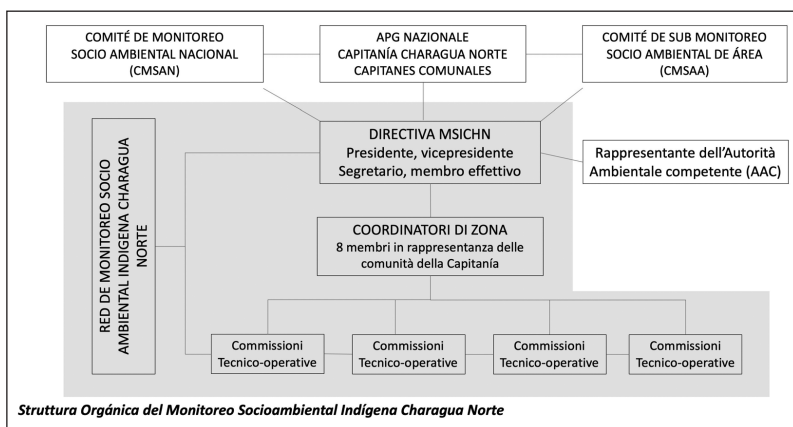
La *Capitanía* guaraní Charagua Norte ha sviluppato negli ultimi dieci anni un'importante esperienza di controllo e gestione ambientale. Tra gli strumenti implementati, il Monitoraggio socio-ambientale indigeno (MSAI)⁴ – normato dal *Reglamento de Monitoreo Socioambiental de Pueblos Indígenas Originarios y Comunidades Campesinas en Actividades Hidrocarburíferas* (D.S. n. 29103 del 2007), che discende dalla *Ley de Hidrocarburos* del 2005 – è centrale per vigilare sulle attività delle compagnie idrocarburifere e per definire le modalità di elaborazione dello *Estudio de Evaluación de Impacto Ambiental* (EEIA) che l'impresa è obbligata a produrre preliminarmente all'attivazione del processo di *consulta*. Questo strumento, articolando un'azione congiunta tra le comunità interessate dai progetti estrattivi, al fine di generare le condizioni necessarie per pianificare una relazione equa con le imprese che ne sono responsabili, è definito dagli stessi guaraní di Charagua Norte come «verdadero instrumento de participación y gestión socio-ambiental para contribuir a la prevención y resolución de conflictos socio-ambientales mediante el dialogo intercultural, la toma de decisiones, la generación de información y los consensos» (AA.VV., 2011, p. 13) e come «un derecho de las naciones y Pueblos Indígenas Originario y Campe-

sinos que posibilita el ejercicio legítimo de su autodeterminación, el desarrollo de sus instituciones e iniciativas, el uso y aprovechamiento sustentable de los recursos naturales y la aplicación de derechos como la participación, la consulta previa, el consentimiento previo, libre e informado, la compensación e indemnización» (ibidem). Il MSAI è quindi uno strumento di controllo sociale nato dalla struttura organica guaraní che consente un'alta rappresentanza e partecipazione delle comunità al monitoraggio delle attività delle imprese estrattive. Ma è anche un mezzo per evitare e prevenire danni all'ambiente e alla salute delle persone, nonché per risolvere i conflitti che sul finire del secolo scorso avevano contrapposto imprese idrocarburifere e *Capitanía*. La dinamica conflittuale si era esplicitata principalmente in mobilitazioni dell'organizzazione guaraní contro l'assenza della compensazione per i danni causati dall'attività estrattiva e la violazione degli impegni assunti da parte dell'impresa Pluspetrol⁵, così come nell'occupazione delle zone di esplorazione ed estrazione fintanto che le richieste dell'organizzazione non fossero state accolte. Pur nella drammaticità della contrapposizione, però, la *Capitanía* riuscì ad ottenere il rispetto delle sue prerogative legali sul territorio e soprattutto divenne consapevole dell'importanza di dotarsi di meccanismi di controllo efficienti nei confronti delle attività svolte dalle imprese idrocarburifere (Terán Vásquez, 2016). Così, grazie l'approvazione della *Ley de Hidrocarburos* nel 2005 e dei successivi regolamenti relativi alla *consulta previa* e al monitoraggio socio-ambientale nel 2007 – e grazie al supporto tecnico del *Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social* (CEJIS) e di OXFAM – la *Capitanía* di Charagua Norte, sul finire del 2007, attivò il processo di costituzione del MSAI all'interno del più ampio scenario di esercizio dei diritti in tema di tutela e gestione ambientale che derivano loro in quanto gruppo indigeno. Tale processo, validato all'interno dello spazio assembleare, fu condotto attraverso uno sforzo congiunto tra tutte le istanze organiche guaraní attorno all'elaborazione di un piano d'azione proposto dalla *Capitanía*, le comunità della TIOC Charagua Norte e la APG nazionale. Questi piani contemplarono tre linee d'azione: la forma-

zione della rete di monitoraggio socio-ambientale e dei membri delle comunità circa gli aspetti legali, i diritti collettivi e il rapporto con le industrie idrocarburifere; l'applicazione delle norme e dei procedimenti guaraní capaci di definire un solido quadro istituzionale per il processo decisionale relativo all'attuazione del controllo e monitoraggio delle attività idrocarburifere; la costruzione e implementazione di metodologie appropriate per identificare le cause che ingenerano impatti negativi sulle componenti sociali e ambientali, così da dotarsi di strumenti di denuncia e meccanismi di esigibilità dell'indennizzo capaci di mostrare modi alternativi per risolvere le problematiche socio-ambientali.

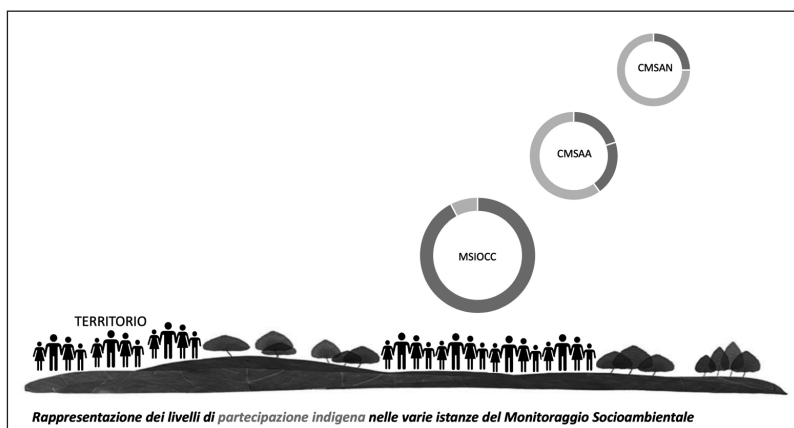
Il percorso di costruzione del MSAI si è articolato in tre fasi (CEJIS, 2011): una prima dedicata all'analisi dei contratti estrattivi e dell'EEIA e alla creazione di spazi di discussione in cui identificare i problemi e gli impatti socio-ambientali per tutte le comunità; una seconda incentrata sulla strutturazione del monitoraggio socio-ambientale a livello di zona e sulla regolamentazione del suo funzionamento; infine, una terza in cui la costituita rete di monitoraggio ha redatto report descrittivi degli impatti socio-ambientali all'interno delle aree di esplorazione sismica a seguito di approfondite ispezioni sul campo. Le attività relative alla costruzione della cornice di senso e significato indispensabile per la strutturazione del monitoraggio socio-ambientale si svolsero durante assemblee comunali e zonali, contando sulla partecipazione dell'intera struttura organica, sulla rappresentanza di tutte le comunità e sull'applicazione delle norme e delle procedure proprie dei guaraní. L'analisi del quadro normativo ambientale a livello locale e nazionale fu messa in relazione al posizionamento di Charagua Norte rispetto alle problematiche estrattive, allo scopo di collegare le norme con il lavoro di ricerca partecipata e di raccolta di informazioni preliminari relative allo status dei diritti collettivi in relazione alle attività estrattive. Questo perché, dal punto di vista della *Capitanía*, la sfida, nonché lo scopo principale, era raggiungere un adeguato utilizzo delle norme statali al fine di ottenere l'esercizio e l'applicazione effettivi dei diritti di cui la Na-

ción guaraní è titolare in quanto gruppo indigeno. Definita la cornice giuridica e gli ambiti di incidenza degli impatti socio-ambientali da monitorare, la *Capitanía* procedette con la costituzione della *Red de monitoreo socio-ambiental de Charagua Norte* apportando alcune modifiche al D.S. che norma la costituzione del *Monitoreo Socio-ambiental Indígena Originario y de Comunidades Campesinas*: non solo 12 rappresentanti delle comunità interessate, ma un rappresentante per ognuna delle trenta comunità della TIOC, indipendentemente dal fatto di essere o meno interessate dall'attività dell'impresa idrocarburifera. L'elezione dei rappresentanti avvenne durante assemblee comunitarie in cui furono eletti due rappresentanti di ciascuna comunità in modo che l'organizzazione potesse contare su una struttura organica specifica per l'attuazione del monitoraggio socio-ambientale. Subito dopo, le autorità, assieme agli eletti, formarono una commissione che avrebbe orientato i futuri lavori volti a controllare le attività idrocarburifere e operato in coordinamento con la *Capitanía* e le comunità. Allo stesso tempo, si elessero due rappresentanti per promuovere la strutturazione del Comitato di monitoraggio socio-ambientale di Area in modo da coordinarsi con l'istanza precedente.



Fonte: Polo de la Riva 2011, p. 45

Il sistema del monitoraggio socio-ambientale, infatti, organizza tutto il territorio nazionale all'interno di una struttura piramidale formata da comitati di controllo tanto a livello nazionale quanto nelle aree interessate. Il Comitato di monitoraggio socio-ambientale nazionale è composto da un rappresentante del Ministero degli Idrocarburi, un rappresentante del Ministero dell'Ambiente, un rappresentante del vice Ministero di coordinamento con i movimenti sociali e un rappresentante della variegata compagine indigena del paese (D.S. n. 29103, art. 9-11). Ad esso segue il comitato di monitoraggio socio-ambientale relativo all'area interessata dall'attività estrattiva, formato da un rappresentante del vice Ministero di Risorse Forestali e Ambiente, un rappresentante del governo municipale dell'area interessata, un rappresentante dell'impresa titolare della concessione e due rappresentanti del gruppo indigeno interessato dal progetto (ivi, art. 12-15). Il braccio operativo del comitato di Area, infine, è il monitoraggio socio-ambientale indigeno (MSIOCC), composto da un rappresentante del Ministero dell'Ambiente e da rappresentanti delle comunità interessate dall'attività estrattiva (ivi, art. 16-18).



Fonte: elaborazione personale a partire da AA.VV. 2011, p. 10

L'analisi della struttura del monitoraggio socio-ambientale lascia emergere, quindi, il ruolo della partecipazione indigena all'interno delle strutture decisionali, potendo contare su una rappresentatività direttamente proporzionale all'intensità del coinvolgimento con gli impatti socio-ambientali. I primi due livelli – territorio e monitoraggio indigeno – contano infatti sulla quasi totalità di rappresentanti indigeni sul totale dei membri che compongono l'organo di controllo. Il MSIOCC – denominato MSICHN dalla *Capitanía Charagua Norte*⁶ – vigila affinché crescano gli impatti positivi della presenza delle imprese idrocarburifere e controlla che le imprese stesse prevenivano o mitigano quelli negativi; monitora costantemente le componenti ambientali della TIOC producendo osservazioni e registri capaci di determinare lo stato dell'ambiente e le cause che potrebbero modificarlo; elabora un piano interno di monitoraggio socio-ambientale a cui ogni comunità deve attenersi così come report di campo funzionali all'eventuale formulazione di denunce di violazione ambientale alle autorità competenti. Il MSICHN si articola attraverso una rete denominata *Red de Monitoreo Socioambiental Indígena de Charagua Norte* che ha il compito di controllare e vigilare sulle attività idrocarburifere presenti all'interno della TIOC. La Rete esplicita concretamente il processo di rafforzamento della *Capitanía* guaraní in tema di gestione ambientale, specie se ne osserviamo l'efficacia e risolutezza nel tutelare gli interessi e i diritti delle comunità durante il processo di *consulta* per il progetto di esplorazione sismica nei campi di Tacobo e Tajibo, di cui in seguito si darà conto. La Rete è composta da 40 delegati comunitari, organizzati in una struttura organica formata da un presidente, un vicepresidente, un segretario e un membro effettivo, cui si affiancano coordinatori zionali per ogni area di interesse del monitoraggio e commissioni tecnico-operative responsabili del monitoraggio specifico delle componenti socio-ambientali interessate dalle attività idrocarburifere. Le qualità principali della Rete di monitoraggio, definite sempre durante l'assemblea di costituzione, inoltre, sono esemplificative della traduzione delle disposizioni normativo valoriali provenienti dall'*habitus* culturale guaraní (cfr. Scionti, 2019, pp. 87-100) all'interno di uno strumento di controllo del territorio teorizzato dal-

la compagine statale ma declinato nella pratica indigena di Charagua Norte. In primo luogo, il rispetto dell'integrità del territorio e delle strutture organizzative comunali, zonali e nazionali guaraní; il rispetto e la cura per l'ambiente, la biodiversità e le risorse naturali. Infine, la promozione della partecipazione collettiva al lavoro e al processo decisionale; della capacità di generare, sistematizzare, organizzare e interpretare informazioni di ordine sociale, economico, culturale, legale e ambientale; dell'*empowerment* delle comunità indigene nei processi di gestione socio-ambientale del territorio (CEJIS, 2011).

Una volta definita la struttura, l'assemblea di costituzione del MSICHN stabilì un piano di lavoro che consentì di realizzare un processo di vigilanza e controllo delle attività di sfruttamento delle risorse naturali a partire da due elementi principali: le aree di influenza dei progetti estrattivi e le componenti socio-ambientali suscettibili di essere messe a rischio. La funzione del piano di lavoro fu quella di incorporare le proposte e le linee di azione indicate dal MSICHN e dalle comunità ai programmi e ai piani di prevenzione e mitigazione degli impatti socio-ambientali elaborati dall'impresa e contenuti nell'EEIA. Il piano di lavoro sommava cinque attività principali, suddivise in azioni concrete fondate sulla partecipazione attiva dei membri e sulla gestione integrale del monitoraggio. Il piano di monitoraggio permanente, in quest'ottica, è interpretabile come asse portante di tutta la strategia di gestione e tutela ambientale di Charagua Norte, giacché consente al MSICHN la corretta applicazione della normativa ambientale, adeguandosi di volta in volta al tipo di attività implementata all'interno del territorio. Composto da registri di ispezione di campo, misurazioni, osservazioni, mappe, analisi di laboratorio e campionature, determina la definizione della Linea Base Socio-ambientale che consiste in una diagnosi situazionale delle condizioni ambientali di un'area prima di eseguire qualsiasi attività, comprendendo tutte le componenti socio-ambientali che devono essere parte dell'EEIA. La Linea Base Socio-ambientale è fondamentale perché è ciò che consente di interpretare la relazione tra aspetti sociali ed ambientali, le variabili tra aree e tra comunità della medesima TIOC, lo stato della situazione socio-ambientale in un determinato tempo e spazio (CEJIS, 2011).

Questi elementi rendono la Linea Base Socio-ambientale uno strumento utile per confrontare nel tempo la situazione sociale e ambientale, contribuendo al controllo periodico e al monitoraggio delle attività idrocarburifere e comparando lo stato socio-ambientale definito nella linea di base con quello osservato nel tempo nelle aree di potenziale impatto e in quelle di influenza.

La terza fase, infine, è quella in cui la neo costituita rete di monitoraggio socio-ambientale ha dispiegato tutto il suo potenziale operativo e gestionale attraverso l'analisi dei due EEIA dei progetti "Desarrollo del campo Tacobo" e "Desarrollo del campo Tajibo" e la produzione del report tecnico delle ispezioni di campo, entrambi poi sottoposti alla discussione e validazione assembleare. L'analisi partecipativa degli EEIA, oltre a definire e analizzare gli aspetti generali delle attività estrattive e i possibili impatti socio-ambientali, si basò sulla valutazione delle carenze presentate da questi documenti (Polo de la Riva, 2011). L'ispezione dei campi di sfruttamento e la raccolta di informazioni, invece, fu pianificata e sviluppata dalla *Red de monitores socioambientales*. In primo luogo, si definirono e classificarono in ordine di priorità le componenti socio-ambientali che sarebbero state oggetto di monitoraggio, insieme alla compilazione e revisione del background delle aree di impatto e dei tipi di attività estrattiva. Successivamente, la rete di monitoraggio socio-ambientale, insieme alle autorità zonali, informò l'impresa che sarebbero state effettuate due ispezioni nei campi di Tacobo e Tajibo nell'ambito delle prerogative del monitoraggio indigeno. Un anno prima che si attivasse il processo di *consulta* proprio su questi due progetti, quindi, la *Red de monitores socioambientales* il 15 luglio del 2008 già svolgeva la prima ispezione al campo Tacobo e il 14 novembre dello stesso anno al campo Tajibo. Durante queste ispezioni, in relazione all'attività estrattiva osservata, si identificarono le componenti socio-ambientali che, secondo la strategia d'indagine della Rete di Monitoraggio, furono suddivise in due gruppi, analizzandole separatamente e poi nella loro correlazione: quelle di ordine sociale, vincolate alle caratteristiche esclusive di ogni comunità, e quelle di ordine ambientale (Polo de la Riva, 2011). A seconda delle caratteristiche fisiche, biologiche e socioculturali, furono identificate: le

risorse biologiche, formate dall'insieme di specie animali e vegetali; le risorse abiotiche, cioè acqua, suolo e aria; le risorse socio-economiche, cioè gli aspetti sociali ed economici delle comunità in termini di popolazione, produzione agricola, istruzione e servizi di base, accesso all'acqua potabile, alle acque reflue, all'elettricità, ecc.; le risorse culturali, che comprendono una valutazione dello stato di conservazione degli aspetti che sottendono l'*habitus* culturale guaraní; la salute, cioè la qualità dei servizi medici e il controllo della diffusione di malattie; le risorse giuridiche istituzionali, cioè l'insieme degli elementi che violano le istituzioni politiche guaraní e gli aspetti della relazione con imprese o istituzioni che consentono di misurarne i livelli di adempimento alle responsabilità assunte. Gli impatti socio-ambientali, descritti qualitativamente per ciascuna delle componenti individuate, confluirono poi nel rapporto tecnico elaborato il 13 settembre del 2009 dalla rete di monitoraggio socio-ambientale, costituendosi come base imprescindibile della ridefinizione dei documenti prodotti dall'impresa. Terminata la fase delle ispezioni di campo, il MSICHN concluse che l'impresa e l'autorità ambientale competenti avevano omesso di segnalare elementi fondamentali nel EEIA, che l'impresa non disponeva di standard ambientali dedicati alle aree e comunità di impatto diretto ed indiretto dell'attività estrattiva e che era evidente l'alto rischio contaminante delle attività implementate nei due campi oggetto dell'ispezione. Così si procedette alla dimostrazione della relazione tra causa ed effetti di queste attività seguendo tre parametri: una suddivisione in zone, al fine di meglio individuare le caratteristiche delle aree di monitoraggio e delle componenti socio-ambientali; il successivo monitoraggio delle componenti socio-ambientali ritenute prioritarie; il campionamento sul campo con relativa interpretazione dei risultati e quantificazione degli impatti (CEJIS, 2011). La suddivisione in zone fu elaborata grazie alla costruzione di mappe tematiche, tenendo conto della posizione delle comunità, delle attività idrocarburifere, delle aree sensibili di importanza socio-ambientale per le comunità. Questo lavoro, basato sulla partecipazione ed il consenso di tutti i membri delle comunità coinvolte nella redazione e nell'acquisizione dei dati, fu centrale perché i *Monitores* esplicitarono al meglio la loro conoscenza del

territorio, delle risorse naturali, delle relazioni sociali e delle pratiche culturali, attraverso strumenti grafici e descrittivi che permisero di definire chiaramente l'individuazione delle priorità e delle componenti socio-ambientali da valutare. Il monitoraggio, invece, fu condotto tra il luglio del 2009 e il giugno del 2010, contestualmente, quindi, alla prima fase del processo di *consulta*. L'obiettivo fu quello di identificare parametri che permettessero di determinare lo stato socio-ambientale della TIOC. Nello specifico: si individuarono quelle attività idrocarburifere foriere di maggiori impatti socio-ambientali; si quantificarono questi impatti attraverso la comparazione tra aree con e senza attività estrattiva; si identificarono potenziali azioni di compensazione o indennizzazione; si dimostrò la violazione dell'EEIA sulla base delle informazioni autentiche raccolte sul campo; si programmarono misure tempestive a fronte di palesi violazioni dei parametri ambientali. Parametri che poi si rivelarono indispensabile strumento di negoziazione durante il processo di *consulta*.

Tra gli inizi del 2008 e la fine del 2010, quindi, la *Capitanía Chiriquí* costruisce la rete del monitoraggio socio-ambientale indigeno che tutt'oggi opera come braccio tecnico dell'autorità politica e sotto l'egida del mandato assembleare che ne valuta e valida l'operato, oltre ad indirizzarne le attività e gli obiettivi. Operato che sin dal suo primo banco di prova durante il processo di *consulta* e compensazione del 2010, continua a dimostrare la sua centralità strategica nell'identificazione degli impatti socio-ambientali prodotti dalle imprese idrocarburifere all'interno delle aree d'influenza diretta e indiretta⁷ dell'attività estrattiva.

3. Il processo di Consulta al progetto “Exploración Sísmica 2D Campos Tacobo y Tajibo, Bloque San Isidro”

Il diritto di *consulta previa* è normato dal *Reglamento de Consulta y Participación de Pueblos Indígenas Originarios y Comunidades Campesinas en Actividades Hidrocarburíferas* (D.S. n. 29033 del 2007), diretta conseguenza dell'incorporazione del Titolo VII - *Derechos de los pueblos indígena ori-*

ginario campesinos alla *Ley de Hidrocarburos* che attribuisce tutta una serie di poteri alle comunità indigene in materia di monitoraggio socio-ambientale delle attività idrocarburifere. Nello specifico, la legge statuisce il diritto alla *consulta libre, previa e informada* per quei gruppi indigeni i cui territori sono interessati dall'attività estrattiva (art. 114), definendone le caratteristiche principali (buona fede, veridicità, trasparenza) e i parametri di svolgimento – «deberá ser realizada por las autoridades competentes del Gobierno Boliviano y con procedimientos apropiados y de acuerdo a las circunstancias y características de cada pueblo indígena, para determinar en qué medida serían afectados y con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento de las Comunidades y los Pueblos Indígenas y Originarios» (art. 115) – nel rispetto delle istanze rappresentative, della territorialità indigena e della pratica culturale che ne discende (art. 118). Stabilisce inoltre il diritto alla compensazione ed all'indennizzo in caso di impatti socio-ambientali (art. 119-120), così come il diritto ad usufruire dei benefici generati dalle attività implementate all'interno della TIOC (art. 57). Il diritto alla *consulta previa* è poi normato dal Regolamento del 2007 che ne definisce gli ambiti di applicazione (art. 3), i principi che ne devono orientare la pratica, come rispetto, garanzia, informazioni preventive e dettagliate, veridicità, opportunità, partecipazione, organicità e trasparenza (art. 4), le autorità competenti per la gestione (art. 5) e il finanziamento del processo (art. 8), il dettaglio del procedimento in ogni sua fase (art. 9-15). Questa è la cornice normativa al cui interno s'inscrive il processo di *consulta* oggetto dell'analisi che segue.

Il 28 novembre del 2006, la Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB) e la Pluspetrol Bolivia Corporations S.A. (PBC) sottoscrissero un contratto in base al quale la PBC assunse la titolarità di tutte le operazioni estrattive all'interno della TIOC Charagua Norte. Il contratto riguardava circa 38.000 ettari di territorio: il Blocco di San Isidro e i campi di sfruttamento di Tacobo e Tajibo. Il processo di *consulta previa e participación*⁸, però, si attivò solo nel 2009, quando la dirigenza della *Capitanía* fu consultata in merito al progetto. Così, pur in ritardo rispetto alla data di firma del contratto, la direzione di gestione socio-ambientale del Ministero degli Idrocarburi (MHE) invitò la

Capitanía ad analizzare, discutere e approvare la proposta di gestione del processo di *consulta* relativa al progetto di esplorazione sismica. Durante questa riunione preliminare, i rappresentanti della dirigenza zonale della *Capitanía* e i funzionari del MHE sottoscrissero un *acta de entendimiento*⁹ che fungeva da pre-accordo di avvio del processo. Tale accordo contemplava la pianificazione delle attività di *consulta*, i luoghi di svolgimento e il budget da investire per l'intero processo. Al momento di avviarlo, però, le comunità guaraní che maggiormente sarebbero state colpite dalle conseguenze delle attività del progetto sismico si opposero fermamente agli accordi presi perché l'incontro si era svolto in palese violazione della pratica deliberativa guaraní, cioè l'assemblea come spazio dove costruire collegialmente le decisioni a partire dal consenso della base (Scionti, 2016, 2017, 2019). L'accordo con i funzionari ministeriali, infatti, era avvenuto a "porte chiuse" ed era stato gestito unilateralmente dalla dirigenza zonale, senza acquisire il consenso delle comunità e dell'APG nazionale. Quest'ultima, nel rigettare l'accordo stipulato, aveva eccepito che fosse necessario reindirizzare il processo di *consulta* a partire dal rispetto per la struttura organica guaraní, per l'integrità del territorio indigeno, per le norme e le procedure proprie, per i diritti tutelati dai trattati internazionali, dalla Costituzione e dai relativi regolamenti nazionali in tema di *consulta previa*. A seguito di quest'opposizione gli accordi furono annullati e insieme al MHE furono individuati migliori spazi di concertazione per stabilire obiettivi e modalità di gestione del processo di *consulta*, riconoscendo i meccanismi deliberativi e le istituzioni politiche guaraní. Il processo di *consulta*, quindi, ripartì ex novo il 16 dicembre del 2009, quando le autorità della *Capitanía* si riunirono con la *Dirección General de Gestión Socioambiental* del MHE per discutere nel dettaglio il progetto di esplorazione sismica e ricevere il *Documento de Información Pública* (DIP)¹⁰ da sottoporre al vaglio dell'assemblea zonale di Charagua Norte. La controparte indigena avrebbe avuto dieci giorni di tempo per elaborare una controproposta di svolgimento del processo di *consulta*. Tale proposta venne elaborata in un'assemblea che coinvolse rappresentanti di tutte le comunità, e fu poi discussa il 22 gennaio del 2010 durante un incontro tra funzionari del MHE, rappresentanti della YPFB ed auto-

rità guaraní che terminò con la firma di un nuovo e condiviso *acta de entendimiento* che diede formalmente avvio al processo di *consulta*.

La fase preliminare al processo consistette nell'analisi e socializzazione della portata del progetto implementato dalla società PBC. Indi, ottenuta la documentazione completa¹¹, si procedette con le attività di *consulta* all'interno dello spazio assembleare (Bascopé Sanjinés, 2010). Così, la prima assemblea zonale si svolse tra il 29 e il 30 aprile del 2010 nella sede della *Capitanía* e vi parteciparono 60 dirigenti di 22 comunità su 30, 4 dirigenti della APG nazionale e 2 della TIOC Isoso, toccata marginalmente dall'attività di esplorazione sismica¹². Dato il carattere introduttivo dell'incontro, la neoletta dirigenza zonale definì gli elementi fondamentali che avrebbero governato il processo di *consulta*: «que cada momento de la consulta deba tener una base y sustento jurídico acorde a los derechos de los pueblos indígenas y que dichas etapas y momentos deben generar obligatoriamente consensos previos [...] que el desarrollo de las actividades se enmarque en el trabajo orgánico para garantizar el respeto de la integridad territorial, las estructuras orgánicas, las normas y procedimientos propios, los derechos colectivos y la libre determinación del pueblo guaraní [...] generar un espacio de amplia participación democrática y diálogo intercultural, en donde cada etapa y fases del proceso generen consensos previos para llegar al consentimiento final» (Bascopé Sanjinés, 2010, pp. 166-167). L'assemblea definì tre obiettivi strategici per il prosieguo del processo: concordare e convalidare la nuova pianificazione e il percorso del processo di *consulta* all'interno dello spazio organico dell'assemblea; socializzare e integrare le informazioni relative al progetto esplorativo a partire dalla documentazione fornita dal Ministero; analizzare le informazioni socio-ambientali e definire la posizione politico-organica da assumere rispetto al processo decisionale che avrebbe reindirizzato il processo di *consulta*.

Conclusa la pianificazione delle attività, la seconda assemblea zonale – cui parteciparono 58 dirigenti di 21 comunità e 3 della APG nazionale – si svolse tra l'8 e il 9 maggio del 2010 con l'obiettivo di raccogliere tutte le informazioni necessarie per il processo di *consulta* e di identificare i possibili impatti socio-ambientali che l'attività

d'esplorazione sismica avrebbe ingenerato in tutte le sue fasi di esecuzione, a partire dagli indicatori di impatto elaborati dalla *Red de Monitores Socioambientales* e dalle indicazioni provenienti dalle autorità delle comunità coinvolte nel progetto sismico. Durante l'assemblea ci si confrontò sulle difficoltà e le prospettive del processo di *consulta* dal punto di vista delle autorità e dei rappresentanti guaraní, tenendo conto delle informazioni tecniche ricevute e delle decisioni organiche. Poi intervennero i rappresentanti del Ministero per integrare le informazioni fornite durante la prima assemblea circa i potenziali impatti socio-ambientali del progetto di esplorazione sismica. Infine, i *Monitores* illustrarono la loro esperienza concreta di monitoraggio socio-ambientale. Questo confronto si concretizzò nell'istituzione di tavoli tematici in base alla componente socio-ambientale identificata come a rischio dalla *Red de Monitores Socioambientales*. L'assemblea deliberò, inoltre, l'istituzione di ispezioni sul campo al fine di raccogliere le indicazioni utili alla definizione della valutazione dell'impatto socio-ambientale. La prima – condotta tra il 20 e il 21 di maggio – corrispose all'analisi preliminare delle informazioni fornite dal MHE circa le aree di sensibilità socio-ambientale contemplate nel DIP, con l'intenzione di dare priorità a queste durante la raccolta delle informazioni. Dopo la fase di analisi si passò al rilevamento e alla registrazione delle informazioni riguardanti le zone di maggiore sensibilità socio-ambientale. In questo caso l'ispezione fu condotta dai *Monitores* indigeni sia zonali che nazionali, affiancati da un tecnico del Ministero, prendendo come riferimento le linee sismiche e le altre aree di intervento del progetto e il loro rapporto di impatto con le componenti socio-ambientali della TIOC. Questa ispezione fu integrata da una seconda di approfondimento – tra il 2 e l'11 giugno del 2010 – condotta esclusivamente dalla *Red de Monitores Socioambientales* al fine di osservare, analizzare e dar conto dei possibili impatti negativi che avrebbero potuto ingenerarsi dall'attività di esplorazione sismica. L'ispezione fu indirizzata verso venti comunità, non contemplate in quella precedente, che invece erano state individuate come a maggiore rischio d'impatto socio-ambientale. Entrambe le indagini *in situ* consentirono di ampliare le in-

formazioni relative ai possibili impatti socio-ambientali, così come di registrare le raccomandazioni e i suggerimenti dei membri delle comunità, in particolare per quanto riguardava le misure preventive da adottare durante l'esecuzione del progetto esplorativo. L'ispezione sul campo permise di tracciare un quadro più preciso della situazione socio-ambientale delle comunità in relazione alle attività esplorative, che si tradusse nella sistematizzazione delle informazioni in cornici descrittive collegate a matrici di valutazione socio-ambientale per ogni singola componente individuata e a una matrice generale di impatti socio-ambientali.

L'ultima assemblea zonale – cui parteciparono 26 comunità, dirigenti della APG nazionale, autorità e tecnici del *Ministerios de Hidrocarburos* e del *Ministerio de Medio Ambiente* e un tecnico di YPF – si svolse tra il 23 e il 24 giugno del 2010 al fine di sottoscrivere gli accordi di *consulta*. Si procedette all'analisi delle informazioni acquisite durante le precedenti fasi del processo di *consulta*; alla presentazione, discussione, integrazione e convalida delle matrici di impatto socio-ambientale proposte dalla *Red de Monitores Socioambientales* e dai membri della comunità; alla determinazione degli impatti mitigabili e non mitigabili sostenuti dalle comunità interessate. Tutte le raccomandazioni comprese nelle matrici di impatto furono elaborate dai rappresentanti delle comunità coinvolte dal progetto di esplorazione basandosi sull'identificazione degli impatti socio-ambientali, attraverso l'interpretazione e l'analisi del DIP, svoltasi durante la seconda assemblea, la raccolta delle informazioni socio-ambientali durante le ispezioni sul campo e i feedback circa gli impatti negativi emersi nell'ambito di tutte le fasi del processo di *consulta*. Terminato il percorso decisionale, infine, si procedette alla sottoscrizione dell'accordo riguardo il progetto di esplorazione sismica tra il Ministero degli Idrocarburi, il vice Ministro all'ambiente, YPF e la *Capitanía Charagua Norte*. Concluso il processo di *consulta*, quindi, e ottenuta la licenza ambientale da parte delle autorità competenti, le attività esplorative ed estrattive poterono avviarsi sotto il vigilante monitoraggio della Rete di Monitoraggio socio-ambientale di Charagua Norte.

Dal punto prospettico della relazione tra *Ñandereko* e pratiche di gestione ambientale, a latere del processo, l'analisi di alcuni aspetti delle matrici di impatto socio-ambientale è dirimente per osservare il modo in cui i guaraní connettono *habitus* culturale, rivendicazione dei diritti indigeni e sfruttamento idrocarburifero. La costruzione della matrice degli impatti socio-ambientali fu possibile grazie all'applicazione dei criteri definiti nell'art.119 della *Ley de Hidrocarburos*, che stabilisce che, quando le attività idrocarburifere si svolgono all'interno di TIOC tutti gli impatti socio-ambientali su breve, medio e lungo termine, devono essere compensati finanziariamente dai titolari delle attività idrocarburifere, coerentemente con l'EEIA e qualsiasi altro strumento utile a valutare i danni non quantificabili. A partire dall'analisi della relazione tra attività generatrice e impatto socio-ambientale, in sostanza, le matrici allegate al voto risolutivo della terza assemblea di stipula degli accordi individuarono un totale di 14 impatti socio-ambientali suddivisi tra 5 mitigabili (aria e acqua) e 9 non mitigabili (Bascopé Sanjinés 2010). Tra questi ultimi, quasi il 50% afferriva all'ambito socioeconomico e riguardava la perturbazione degli equilibri comunitari conseguente alla presenza di individui estranei all'*habitus* culturale guaraní, cioè gli operai e i tecnici dell'impresa idrocarburifera. Nello specifico, la matrice socio-ambientale di sintesi individuò 4 attività e relativi impatti non mitigabili. In primo luogo, la presenza delle attività di esplorazione, che metteva direttamente a rischio «el territorio de las TCO's y el *Ñandereko* (cosmovisión del pueblo guaraní), a nuestra forma de vivir, de interacción y relacionamiento con la naturaleza» (Convenio de validación de acuerdos, consulta y participación – Proyecto exploración sísmica 2D, campos Tacobo y Tajibo – Área San Isidro, 24/6/2010, pp. 8-9). Dato che il territorio è lo spazio dove si sviluppano e consolidano le relazioni sociali, culturali, economiche, politiche e spirituali delle comunità, la presenza di attività estrattive provocava una rottura di questa “relazione naturale”. Al contempo, questa stessa presenza poteva introdurre all'interno dell'organizzazione guaraní una svalutazione, o disprezzo, del *Ñandereko* in virtù dell'incorporazione di nuovi *habitus* comportamentali e del disconoscimento del carattere territoriale e delle

norme e procedimenti propri del pueblo guaraní. In secondo luogo, l'implementazione delle attività e delle opere del progetto di esplorazione sismica si accompagnava al disconoscimento, da parte dell'impresa, della struttura organica politica guaraní, mettendo in discussione il potere che le autorità esercitavano all'interno delle comunità e della zona. In particolare ci si riferiva alla pratica della cooptazione delle autorità indigene, che causava conflitti all'interno dell'organizzazione, falle nella struttura organica e pratiche corruttive agite per interessi personali (ivi, p. 9). Inoltre, la presenza di persone estranee, come ad. es. i contrattisti dell'impresa, causava un'alta vulnerabilità sociale, culturale, economica e territoriale. Nello specifico, la presenza di attività economiche non riconducibili alle comunità era un rischio per bambini, donne e giovani (ubriachezza, aggressioni fisiche, molestie, ecc.); la presenza degli operai e dell'impresa causava un aumento dei prezzi dei prodotti di prima necessità, provocando un'alterazione negativa nelle forme di sostentamento quotidiano delle comunità, e modificava lo scenario demografico delle comunità (ivi, pp. 9-10). Infine, la costruzione ed installazione di accampamenti, eliporti, zone di carico e scarico modificava il paesaggio naturale della TIOC, mettendo a rischio la coesistenza armonica tra comunità ed ecosistema da cui discendeva la struttura organica della *Capitanía*, – perché «el pueblo guaraní considera las áreas de afectación del proyecto mencionado como lugares o sitios sagrados, debido a la riqueza de los recursos naturales identificados y no intervenidos por el hombre, además de considera a la armonía con la naturaleza como un valor fundamental» (ivi, p. 10) – restringendo le espressioni culturali e istituzionali del pueblo guaraní e così facendo l'effettivo esercizio dei diritti collettivi all'interno della TIOC. L'*habitus* culturale, quindi, è parte integrante delle valutazioni d'impatto socio-ambientale, rimarcando ancora una volta il nesso inscindibile tra ecosistema e *Nandereko*. Elementi, questi, che confluirono nella documentazione a sostegno della valutazione dell'ammontare della compensazione pretesa dalla *Capitanía*. In sostanza, il raggiungimento di un accordo fondato sul consenso fu possibile grazie all'organizzazione politica del popolo guaraní e alla capacità, efficacemente manifestata, di esercitare i propri

diritti in ogni fase del processo, consentendo la redazione di una proposta tecnica – discussa a seguire – pertinente e rispettosa delle prerogative culturali, giuridiche e sociali dei guaraní.

4. Il processo di compensazione per il progetto “Exploración Sísmica 2D Campos Tacobo y Tajibo, Bloque San Isidro”

Una volta concluso il processo di consulta e definiti i termini degli accordi tra la *Capitanía* e l'impresa, sotto la supervisione del Ministero degli Idrocarburi, la successiva fase deliberativa – intercorsa tra i primi di luglio e i primi di settembre del 2010 – riguardò il processo di negoziazione e definizione della compensazione dovuta alla *Capitanía* in virtù dell'individuazione degli effetti degli impatti socioambientali dell'attività esplorativa. Anche in questo caso la dirigenza zonale determinò che l'intero processo di compensazione dovesse svolgersi secondo norme e procedimenti propri dell'*habitus* guaraní, cioè ampia partecipazione delle comunità coinvolte dal progetto esplorativo e discussione e deliberazioni all'interno di almeno due assemblee zonali.

Le pratiche di negoziazione della compensazione si avviarono il 9 luglio 2010 coinvolgendo la dirigenza della *Capitanía* Charagua Norte, rappresentanti della *Red de Monitoreo Socioambiental* e i referenti delle imprese PBC e YPFB, riuniti allo scopo di analizzare e verificare i criteri utilizzati per determinare gli impatti socio-ambientali contenuti nell'accordo di *consulta*. I rappresentanti delle imprese cercarono, senza successo, di mettere in discussione la definizione di “non mitigabili” attribuita alle componenti socioculturali impattate negativamente dall'attività esplorativa. Dal loro punto di vista, gli impatti dovevano riguardare esclusivamente le componenti ambientali – ritenute mitigabili – e non quelle sociali. Ma la dirigenza della *Capitanía* reagì fermamente a questa illegittima messa in discussione di accordi già sottoscritti, ottenendone la riconferma. La matrice di impatto socio-ambientale, con le relative componenti mitigabili e non mitigabili, non poteva essere rinegoziata, sia perché era stata già ac-

quisita dall'autorità competente in quanto parte integrante dell'accordo siglato, sia perché era stata validata collegialmente da Charagua Norte a tutela dei diritti di ogni membro delle comunità. La prima assemblea zonale, quindi, si svolse il 16 luglio del 2010 e vi parteciparono 60 rappresentanti di 18 comunità, la dirigenza zonale di Charagua Norte, il responsabile risorse naturali della APG nazionale e un rappresentante della PBC. Quest'ultimo sottopose a dibattito la proposta di compensazione dell'impresa, che comprendeva gli obblighi e le condizioni sottoscritte con la APG nonché i benefici, in termini economici e di investimento in programmi sociali, che questa avrebbe tratto dalla compensazione. La PBC si impegnava a continuare con il vigente piano di investimento in progetti socio-economici¹³, a versare 60.000 \$ come compensazione degli impatti socio-ambientali, e 40.000 \$ come indennizzo per eventuali altre conseguenze derivanti dalle attività di cui era titolare. A sua volta la *Capitanía* sottopose la sua proposta di articolazione della compensazione, includendo anche le condizioni indispensabili per proseguire nella concertazione¹⁴. Si richiedeva: di analizzare e ricalibrare ogni anno la somma destinata ai piani di investimento sociale; che l'implementazione dei progetti relativi a questo piano di investimento fosse monitorata e valutata ogni anno; che la somma relativa alla compensazione fosse l'esito dell'analisi tecnica dei risultati ottenuti dal processo di *consulta*, includendo anche l'analisi degli impatti non mitigabili presente nelle matrici di impatto socio-ambientale. A conclusione, la *Capitanía* chiese una compensazione di 580.000 \$ oltre alla somma annuale dedicata agli investimenti in progetti sociali. Dopo l'esposizione delle proposte, il dibattito fu sospeso e riaggiornato alla seguente assemblea. Il successivo 11 agosto, poi, a seguito della irrituale richiesta da parte dell'impresa di visionare la documentazione completa dell'effettiva esecuzione dei progetti produttivi e comunitari che aveva finanziato, la dirigenza della *Capitanía* le inviò la convocazione per la seconda assemblea zonale. Il rappresentante dell'impresa, però, rispose¹⁵ puntualizzando che la PBC confermava la sua proposta giacché quella della *Capitanía* non era accoglibile, che a questa seconda assemblea avrebbero dovuto partecipare solo di-

rigenti di comunità con diritto di voto e che sarebbe stata l'ultima volta che l'impresa avrebbe sostenuto finanziariamente un evento come questo perché dal loro punto di vista si trattava della stessa attività con il medesimo proposito inerente allo stesso progetto. Queste precisazioni, è necessario rilevare, esplicitano chiaramente quanto in realtà la relazione tra impresa e *Capitanía*, almeno dal punto di vista della prima, fosse problematica e soprattutto quanto poco la prima avesse compreso, ammesso che ne avesse avuto l'interesse, l'*habitus* culturale della seconda. Un'ampia partecipazione all'assemblea, che alimenti un dibattito articolato ed estremamente protratto nel tempo, coerente con la pratica deliberativa guaraní che metteva al centro simbolico il potere della parola, del resto, poteva essere di intralcio per un'impresa che mirava ad una risoluzione rapida ed efficace della negoziazione. In secondo luogo, l'obiezione sollevata circa il finanziamento dell'assemblea da un lato sottolinea il cortocircuito di significati tra impresa e gruppo indigeno, perché esplicita la non comprensione da parte della prima del fatto che una sola assemblea non era sufficiente per raggiungere una decisione condivisa da tutti i partecipanti, e dall'altro rende evidente un importante punto debole dell'intera impalcatura giuridica relativa al monitoraggio socio-ambientale indigeno, alla *consulta* ed alla compensazione: tutti gli strumenti e gli spazi atti a tutelare e trasformare in pratica i diritti indigeni in tema di tutela ambientale e relazione con le imprese idrocarburifere erano direttamente vincolati al sostegno finanziario dell'azienda responsabile del progetto in discussione. Certo, per un verso questo vincolo implicava per l'impresa l'obbligo giuridico di assumersi la responsabilità di implementare questi strumenti come contraltare dell'attività estrattiva, ma per altro verso ne consegnava il controllo proprio all'impresa verso le cui attività erano rivolte al fine di monitorarla. Se un gruppo indigeno non aveva un suo indipendente capitale economico da investire per implementare questi strumenti – come nel caso di Charagua Norte che aveva autofinanziato la Rete di monitoraggio indigeno e cofinanziato le assemblee di *consulta* e compensazione – correva il rischio di dipendere dall'impresa e di conseguenza di essere maggiormente in-

cline ad accettarne le proposte, non disponendo della necessaria autonomia finanziaria per contestarle o rinegoziarle.

Tornando al processo, il 2 settembre del 2010 fu poi convocata la seconda assemblea finalizzata a definire gli accordi di compensazione sulla base delle proposte già discusse da entrambe le parti. Vi parteciparono 26 autorità di comunità, rappresentanti della Rete di Monitoraggio Socio-ambientale di Charagua Norte, le autorità della *Capitanía*, il responsabile di Risorse Naturali ed Ambiente della APG nazionale e il responsabile della PBC. La dirigenza di Charagua Norte eccepì che la proposta di compensazione dell'azienda era errata perché, secondo le normative del settore degli idrocarburi, gli importi, anche se devono essere inclusi nei bilanci generali dei progetti estrattivi, non possono essere determinati durante il processo di compensazione o prima che siano state eseguite le attività estrattive, poiché ciò si configurerebbe come un "dare un prezzo" a priori alle risorse naturali¹⁶. Nonostante ciò, i dirigenti di Charagua Norte decisero di rimodulare la somma richiesta, scendendo a 100.000 \$. Questa decisione fu assunta organicamente con l'obiettivo di agevolare, invece che ostacolare, il processo di compensazione. La riduzione considerevole della richiesta da parte della *Capitanía* fu però vincolata ad un aumento dei livelli di responsabilità da parte dell'azienda, al fine di prevenire efficacemente il danno ambientale o di assicurare un risarcimento rapido ed adeguato. Inoltre, la rimodulazione della proposta economica di compensazione fu bilanciata dalla richiesta di aumentare gli investimenti annuali nei piani di sviluppo della comunità, allo scopo di garantire migliori opportunità e condizioni per un uso sostenibile delle risorse naturali. Al termine dell'analisi e del dibattito su ambedue le proposte, infine, l'assemblea definì e sottoscrisse gli importi ufficiali della compensazione dovuta a Charagua Norte. La cifra definitiva fu stabilita a 100.000 \$, mentre il budget del piano di investimento sociale fu incrementato di una somma minima annuale di 50.000 \$. Inoltre, l'accordo incluse anche la programmazione di studi di impatto socio-ambientale e l'invio alla dirigenza di Charagua Norte dei report di monitoraggio ambientale della PBC. Infine, la *Red de*

Monitoreo Socioambiental, in coordinamento con la *Capitanía*, avrebbe continuato ad operare finanziata dalla PBC. La compensazione ottenuta, quindi, rispettò le aspettative delle autorità comunali e delle comunità che parteciparono all'intero processo di negoziazione, sia perché l'importo economico avrebbe coperto gli eventuali impatti socio-ambientali derivanti dalle attività esplorative, sia perché l'aumento del piano annuale di investimenti sociali fu considerato una grande opportunità per migliorare la qualità della vita delle comunità in termini socio-economici, sia perché l'impresa aveva dimostrato concretamente di assumersi la responsabilità socio-ambientale della sua presenza all'interno della TIOC e perché, infine, sostenendo economicamente la *Red de Monitoreo Socioambiental* di Charagua, avrebbe garantito l'effettivo esercizio del monitoraggio indigeno (Bascopé Sanjinés, 2010). In sintesi: si ribadì l'imprescindibile rispetto degli accordi sottoscritti a conclusione del processo di *consulta* in tema di impatti non mitigabili; si confermò la centralità dell'azione del *Monitoreo Socioambiental Indígena Charagua Norte* nella sua funzione di garante degli interessi guaraní rispetto all'attività estrattiva, e la necessità che questo continuasse ad operare nell'ambito delle istituzioni rappresentative della *Capitanía*, al fine di garantire l'effettiva attuazione dei piani di prevenzione e mitigazione socio-ambientale.

5. Conclusioni

Il rafforzamento di metodologie e strumenti di gestione e tutela ambientale della TIOC Charagua Norte segna una prima tappa per l'attuazione di azioni concrete capaci di prevenire e risolvere i conflitti ambientali attraverso il dialogo interculturale, la generazione di informazioni condivise ed il consenso. Tali peculiarità hanno permesso l'applicazione di procedure proprie e il coordinamento organizzativo e territoriale durante il processo decisionale sia della *consulta* e della compensazione che della strutturazione del moni-

toraggio socio-ambientale. In quest'ottica, la *Capitanía* Charagua Norte è riuscita a consolidare la propria richiesta di autodeterminazione, le sue istituzioni e pratiche, il suo *habitus* culturale, interpretando questi strumenti come parte del più ampio congiunto di diritti indigeni stabiliti dalla Costituzione.

L'implementazione del monitoraggio socio-ambientale indigeno ha consentito di canalizzare una piena partecipazione dei membri della comunità nella gestione ambientale, in modo da costruire e adottare misure organiche e politiche rispetto ai progetti che le imprese realizzano nella TIOC. Al contempo, questo strumento ha permesso, nella misura della sua effettiva applicazione, la definizione delle priorità di sviluppo e l'attiva partecipazione alla formulazione, implementazione e valutazione dei programmi di sviluppo locale. Inoltre, si è dimostrato in grado di generare strategie di incidenza capaci di ottenere sia misure volte alla prevenzione tempestiva e adeguata dei possibili impatti che azioni concrete per mitigare quelli negativi e potenziare quelli positivi (CEJIS, 2011). Capacità di incidenza che, trasformando lo spazio del conflitto socio-ambientale in spazio della negoziazione, del consenso e della costruzione di accordi di sviluppo e sfruttamento condivisi tra *Capitanía* e impresa, ha agito fondamentalmente su tre livelli. A livello zonale e comunale, giacché la *Capitanía* si è presentata come interlocutore valido nei processi di *consulta* e compensazione nei confronti delle istanze statali competenti e delle aziende che operano nel territorio. A livello dipartimentale, all'interno degli spazi promossi dal *Consejo Departamental Guaraní* di Santa Cruz, di cui Charagua Norte è parte, e soprattutto durante le consultazioni per l'elaborazione del capitolo dedicato ai diritti indigeni della *Ley de Hidrocarburos*. A livello nazionale, infine, all'interno degli spazi promossi dalla *Asamblea del Pueblo Guarani* e durante il processo di elaborazione del *Anteproyecto de Ley Marco de Consulta. Propuesta de la Nación Guarani de Bolivia* nel 2013. Infine, il monitoraggio socio-ambientale di Charagua Norte è riuscito a tracciare efficaci percorsi per il processo decisionale organico in merito alla gestione ambientale indigena, generando informazioni specializzate, cruciali nella maggior parte dei casi, per raggiungere un reale *empowerment* sul territorio.

I processi di *consulta* e compensazione svoltisi, a partire dalla fine del 2009 sino alla seconda metà del 2010, invece, forniscono importanti elementi di riflessione sull'efficacia della pratica della *democracia comunitaria* all'interno dell'esercizio del diritto alla *consulta previa libre e informada*. Il processo di *consulta*, infatti, ha prodotto risultati che si configurano come pietre di paragone per i futuri processi che gli stessi guaraní, o altri gruppi indigeni di Bolivia, potranno attivare all'interno delle loro TIOC. Uno di questi ratifica l'importanza della partecipazione indigena nell'identificazione e valutazione degli impatti socio-ambientali, assunta – in ottica emica – come un progresso fondamentale nella costruzione di meccanismi e strumenti che non servono solo ad acquisire il dato che le società estrattive causano danni socio-ambientali, ma soprattutto ad applicare un rigoroso trattamento preventivo degli impatti e delle misure di prevenzione e mitigazione del danno ambientale costruite dal punto di vista indigeno. Come sostenuto dalla *Capitanía* Charagua Norte (Bascopé Sanjinés, 2010), il processo di *consulta* apre diverse possibilità, che garantiscono la partecipazione indigena rispetto alla territorialità, all'accessibilità ad informazioni preventive, al processo decisionale relativo a quelle attività che influenzeranno il loro *habitus* culturale e habitat naturale e al consolidamento delle strutture politiche organiche. Inoltre, l'ampio coinvolgimento delle comunità durante tutto il processo ha dimostrato che la partecipazione è necessaria e fondamentale, e deve essere stabilita sulla base di un ampio coordinamento tra la società estrattiva e la popolazione indigena subito dopo l'offerta, l'autorizzazione, l'appalto e l'approvazione dei programmi operativi delle attività estrattive. Infine, è importante sottolineare la gradualità con cui è stato raggiunto il consenso durante ogni fase del processo di *consulta*. La partecipazione delle istanze di rappresentanza locale, zonale e nazionale ha sottolineato la necessità di costruire “il processo durante il processo” invece di proporre alla controparte un cronoprogramma eterodiretto che non contempla le dinamiche deliberative proprie dell'*habitus* culturale guaraní. Il principio della *consulta*, in quest'ottica, è un'opportunità giuridica che sfida l'impalcatura normativa dello Stato perché «la consulta previa es un proceso previsto para hacer efectivo el derecho a la par-

tipificación de los pueblos indígenas en todos los asuntos que puedan afectar a sus personas, a sus bienes o a sus derechos individuales y colectivos» (Clavero, 2012, p. 1). Le caratteristiche del processo di *consulta*, infatti, impongono allo Stato ed alle imprese idrocarburifere la messa in discussione delle consuete pratiche di negoziazione. Così, dal punto di vista del Ministero degli Idrocarburi, il processo di *consulta* condotto a Charagua Norte ha reso evidente la necessità di migliorare i regolamenti riguardanti la *consulta*, invece di ridurre le finalità alla mera identificazione degli impatti socio-ambientali di un'attività estrattiva (Bascopé Sanjinés, 2010). E questa "ottimizzazione" altro non è che la centralità riconosciuta all'effettiva partecipazione delle comunità della TIOC Charagua Norte perché, a partire dalla conoscenza e gestione consapevole del territorio e delle sue risorse naturali, è riuscita a generare uno scenario che reindirizza e trasforma il modo di condurre i processi di *consulta*. La dirigenza di Charagua Norte ha ottenuto che tutto il processo si svolgesse secondo norme e procedimenti propri, dal momento che l'assemblea è la legittima e unica istanza al cui interno deliberare, assumere decisioni e sottoscrivere accordi attraverso l'espressione di voti risolutivi, elaborati collegialmente a partire dalla piena partecipazione delle comunità. Inoltre, ha conseguito che il processo fosse condotto nel rispetto della libera determinazione delle comunità senza alcuna pressione o ingerenza nelle decisioni organiche e che fosse condotta esclusivamente all'interno del territorio oggetto del progetto di esplorazione. In questo modo, il processo di *consulta* ha garantito sia la protezione dei diritti guaraní in quanto popolo indigeno, coerentemente alla cornice normativa nazionale ed internazionale, che la protezione delle risorse naturali e ambientali, senza con questo danneggiare l'interesse statale in tema di sfruttamento delle risorse idrocarburifere. Il processo di definizione della compensazione, infine, ha mostrato chiaramente l'*empowerment* organico e politico di Charagua Norte, tradotto nelle richieste di controllo sociale circa l'adempimento delle responsabilità assunte dalle società estrattive a partire dalla gestione trasparente dei benefici economici per la TIOC, come l'ammontare della compensazione e i piani di investimento sociale destinati al benessere delle comunità. La *Ca-*

pitania, infatti, è riuscita a far rispettare gli accordi assunti durante il processo di *consulta* esigendo che la compensazione fosse discussa come un processo sistematico e organico, con l'obiettivo di raggiungere il consenso di tutte le comunità interessate al progetto. L'esercizio del diritto alla compensazione si è concretizzato nel momento in cui si sono definite collegialmente e concordemente le responsabilità della società e dell'organizzazione indigena, ma non sarebbe stato possibile senza il processo di *consulta previa*, un'analisi tecnica del progetto idrocarburifero e delle sue implicazioni socio-ambientali, la volontà guaraní di tutelare i propri diritti e controllare il proprio territorio, il mandato normativo in tema di sfruttamento delle risorse idrocarburifere.

Declinare gli strumenti di tutela ambientale secondo le decisioni organiche che provengono da una determinata struttura politica attraverso il suo sistema di autorità e mediante norme e procedimenti che le appartengono, quindi, istituzionalizza l'esercizio dei diritti collettivi. In quest'ottica, la *consulta previa*, la compensazione ed il monitoraggio socio-ambientale si configurano come diritti promossi dalla compagine indigena allo scopo di ampliare la partecipazione e le decisioni organiche in modo attivo e sistematico, assumendo la capacità di stabilire meccanismi di accesso alle informazioni grazie al coordinamento inter-istituzionale e alla promozione del dialogo e del consenso (Bascopé Sanjinés, 2012, p. 394). In sostanza, sono strumenti capaci di cambiare progressivamente un certo modo di gestire le risorse naturali, a cominciare dalla loro protezione e conservazione.

Partendo dall'esperienza della *Capitanía* di Charagua Norte, in sintesi, è possibile interpretare l'esercizio e l'applicazione del diritto alla *consulta previa* ed alla compensazione, così come di quello al monitoraggio socio-ambientale, come strumenti capaci di mettere in connessione altri diritti indigeni incorporati alla Costituzione del 2009. La partecipazione politica, in quanto diritto collettivo dei popoli indigeni, ad esempio, è direttamente collegata al diritto alla libera autodeterminazione perché convoglia le proposte dell'organizzazione indigena verso l'esercizio del diritto alla *consulta previa*.

Del resto, il diritto di determinare la propria visione e il proprio modello di sviluppo riguarda il processo decisionale indigeno, coinvolgendo la partecipazione politica nella misura in cui sono la struttura organizzativa e le norme e procedimenti propri ad agire tale diritto e a definire il proprio posizionamento politico nei confronti dello Stato e delle imprese. Il consenso preventivo, invece, rappresenta l'ottimizzazione dell'esercizio della partecipazione politica e del diritto alla *consulta previa* poiché è un diritto che assicura il consenso da parte del popolo indigeno, coerentemente con gli *habitus* giuridici che lo rappresentano (Yrigoyen, 2009; Clavero, 2012). Un diritto che è al contempo "scopo" del processo di *consulta* e anche "requisito" affinché lo Stato possa decidere in merito ai progetti estrattivi in territorio indigeno. In sostanza «el consentimiento como finalidad del proceso de consulta significa que el Estado debe organizar los procedimientos de tal modo que estén orientados al logro del consentimiento o acuerdo. Sin embargo, si aún instaurados dichos procedimientos de buena fe, no se logra dicho consentimiento o acuerdo, la consulta sigue siendo válida y el Estado está facultado a tomar una decisión» (Yrigoyen, 2009, p. 15). La definizione dell'accordo finale di un processo di *consulta*, quindi, sebbene si configuri come un atto giuridico, è tale solo se si basa sul consenso del gruppo indigeno consultato. Ciò autorizza lo Stato a prendere una decisione basata sulle sue attribuzioni. E a Charagua Norte, come si spera di aver dimostrato, l'accordo di *consulta* ha permesso di ripensare le "regole del gioco" e di migliorare qualitativamente la relazione tra *Capitanía* e impresa, riequilibrando il rapporto di forza e così consolidando le condizioni per l'esercizio dei diritti indigeni in relazione alle attività idrocarburifere implementate all'interno della TIOC.

Infine, è importante sottolineare che le pratiche di gestione e tutela ambientale di Charagua Norte dall'8 gennaio del 2017 s'inscrivono nel più ampio scenario tratteggiato dalla prima Autonomia Indigena di Bolivia al cui interno agiscono, giacché questa ha competenza esclusiva nel partecipare ed implementare meccanismi di *consulta previa* e competenza concorrente con lo Stato per

quanto riguarda il controllo ed il monitoraggio socio-ambientale delle attività estrattive che si sviluppano nella sua giurisdizione (Costituzione, Politica dello Stato, art. 304.I.21). L'*Autonomía Guaraní Charagua Iyambae* può ora implementare queste strategie, non solo sul fronte ambientale ma anche come spinta propulsiva per le *policies* di *empowerment* locale. In quest'ottica, l'esercizio dell'autonomia indigena potrà permettere ai guaraní di Charagua di sviluppare pratiche socio-ambientali coerenti con la visione indigena ed in continuità con l'esperienza di Charagua Norte. Esperienza che è strategicamente significativa per la costruzione e l'applicazione di un modello di gestione delle risorse naturali concretamente basato sulla realtà e i bisogni delle *Capitanías*.

Avviandoci a conclusione, possiamo affermare che la *Capitanía* Charagua Norte, assumendo il monitoraggio socio-ambientale come strumento partecipativo orientato a generare conoscenza in ottica emica, acquisendo e incorporando gli strumenti tecnici e giuridici statali in tema di monitoraggio delle industrie estrattive e di *consulta previa* e ideando proposte concrete per il processo decisionale politico a fronte di scenari conflittuali di violazione dei diritti indigeni, ha agito sulla base degli elementi fondamentali secondo i quali l'*habitus* guaraní pensa lo sviluppo locale sostenibile. Tali strumenti dal punto di vista del nuovo governo autonomo sono fondamentali per assicurarsi il controllo del territorio e il rispetto delle proprie prerogative. Ma soprattutto per garantire il costante monitoraggio di quello che accade intorno alla gestione socio-ambientale dei territori originari, specialmente per quanto riguarda il controllo delle imprese estrattive e delle loro responsabilità sociali. L'*Autonomía Guaraní Charagua Iyambae* non potrà che trarre beneficio dall'esperienza di Charagua Norte per implementare un'efficace gestione delle risorse naturali presenti nella sua ampia giurisdizione, sviluppare una specifica normativa ambientale basata sul concetto di *desarrollo integral* e formare leader che rafforzino tali strategie in previsione delle sfide future che le quattro *Capitanías*, insieme all'intera compagine charagüeña, sceglieranno di affrontare.

Note

¹ L'8 gennaio del 2017 si è insediato ufficialmente il primo governo *Autónomo Indígena Originario Campesino* di Bolivia. In questa data, il Municipio di Charagua si è formalmente “estinto” per essere sostituito da un'entità territoriale caratterizzata da una nuova struttura istituzionale, nuove competenze e soprattutto un nuovo statuto politico giuridico (Scionti, 2019).

² La *Capitanía* è la denominazione data alla forma di organizzazione politica guaraní. Governo organico, quindi, che convive con quello della neonata Autonomia Indígena la cui giurisdizione è suddivisa in sei zone, quattro delle quali coincidono con le quattro *Capitanías* guaraní presenti nello spazio amministrativo di Charagua (cfr. Scionti, 2019, pp. 54-55).

³ Si rimanda a Scionti 2019 per un approfondimento della eterogeneità demografica e sociale che caratterizza sia la compagine indigena che quella non indigena di Charagua.

⁴ Il riconoscimento del diritto di esercitare il monitoraggio socio-ambientale, oltre ad essere sancito dalla Costituzione (art. 304), è riconosciuto dalla *Ley de Medio Ambiente* (art. 92), la *Ley de Derechos de la Madre Tierra* (art. 9), il *Reglamento General de Gestión Ambiental* (art. 4), la *Ley de Hidrocarburos* (art. 131).

⁵ Pluspetrol Bolivia Corporations nel 1997 si è aggiudicata 6 blocchi esplorativi con una partecipazione del 100%, tra cui il Blocco di San Isidro che comprende i campi di sfruttamento del gas di Tacobo e Tajibo.

⁶ Il MSICHN – *Monitoreo Socioambiental Indígena Charagua Norte* – costituitosi formalmente il 14 maggio 2008, è un'auto-designazione assunta da Charagua Norte a seguito di un processo partecipativo, deliberato e validato in assemblee zonali.

⁷ Secondo il regolamento di MSAI, sono quelle zone che confinano con il sito di implementazione di un'attività idrocarburifera e che, a secondo del grado di prossimità, soffrono direttamente o indirettamente degli impatti socio-ambientali da questa ingenerati. Tuttavia è necessario sottolineare che questa definizione non è stata assunta dalla rete di monitoraggio socio-ambientale di Charagua Norte perché la rappresentazione guaraní della territorialità interpreta il territorio come indivisibile ed integrato. Le comunità che lo compongono sono interconnesse e strettamente correlate tra loro quindi qualsiasi impatto negativo che possa colpire qualcuna di loro influenza il territorio nel suo complesso, indipendentemente dal grado di prossimità all'attività idrocarburifera.

⁸ La ricostruzione del processo di *consulta* e di compensazione è sintetizzata a partire dalla dettagliata ricostruzione in Bascopé Sanjinés 2010.

⁹ Memorandum d'intesa che deve essere ampiamente concordato e sottoscritto tra l'organizzazione interessata (Charagua Norte in questo caso) e l'autorità settoriale competente (Ministero e azienda estrattiva).

¹⁰ Relazione dettagliata di tutto il progetto estrattivo con annesso valutazioni di impatto socio-ambientale, proposte di monitoraggio e compensazione.

¹¹ *Estudio de Evaluación de Impacto Ambiental*, i *Planes de Prevención y Mitigación* e i *Planes de Adecuación y Seguimiento Ambiental*.

¹² La TIOC Isoso, che insieme a la TIOC Charagua Sur e a la TIOC Charagua Norte insistono all'interno della giurisdizione del Governo Autonomo di Charagua, è la terra originaria governata congiuntamente dalle due *Capitanías* guaraní di Alto Isoso e Bajo Isoso (cfr. Scionti, 2019).

¹³ Il piano, firmato nel 2008, prevedeva che l'azienda investisse, per l'intera durata del progetto di esplorazione sismica, una somma pari a 120.000 \$ annui al fine di implementare progetti comunitari in campo socioeconomico.

¹⁴ “Acta de reunión de compensación”, 16 luglio 2010, *Capitanía* Charagua Norte.

¹⁵ Documento inviato alla *Capitanía* Charagua Norte, CITE PBC-EHS 00800/10 SCZ, 11 agosto 2010.

¹⁶ “Acta de reunión de compensación”, 2 settembre 2010, *Capitanía* Charagua Norte.

***Kuleana* tra diritti della Natura e responsabilità: un'introduzione all'ontologia giuridica nativa hawaiana**

Emanuela Borgnino

*Did you ask me what I want?
Or are you going to speak for me?
I was here before you arrived
And I'll be here today and tomorrow.
Some say I have eyes and teeth,
Others say I'm the perfect mountain,
But have you asked me what I want?¹
Let the Mountain speak*
di Vilsoni Hereniko e Philipp Schorch

La prima strofa della poesia scritta da Hereniko e Schorch (2017) a seguito della controversia tra lo Stato delle Hawaii e la popolazione nativa Kanaka Maoli per la costruzione dell'ennesimo telescopio (ve ne sono già tredici) sul Mauna a Wakea, una delle montagne più sacre dell'arcipelago, si apre con la frase: “Mi hai chiesto cosa voglio? Oppure parlerai per me?” fatta pronunciare alla montagna. L'emergente movimento internazionale per i diritti della natura, che mi propongo di analizzare in questo articolo, suggerisce di utilizzare costrutti legali occidentali, come gli approcci basati sulla personalità e sui diritti, per spostare lo stato della natura da proprietà a soggetto giuridico nel tentativo di proteggere il mondo naturale. Questa prospettiva presenta alcuni aspetti antropologicamente interessanti: 1) Cosa intendiamo per soggettività della natura?; 2) I diritti della natura rispecchiano realmente un mondo popolato da esseri senzienti, codificato da molte ontologie giuridiche indigene?

Cercherò di rispondere a queste domande analizzando dati recenti raccolti sul campo di ricerca, l'isola di O'ahu, nelle Hawaii, per poi concludere con la proposta che l'articolazione del discorso ambientale sulle responsabilità, *kuleana* in hawaiano, possa rappresentare una terza via intermedia tra diritti della natura e leggi ambientali.

1. Contesto geografico: una visione “insulocentrica”

Le Hawaii rappresentano uno degli arcipelaghi più remoti al mondo: il continente più vicino, la costa del nord America, dista circa 4000 km, il Giappone 6000 km, l'atollo più vicino 1000 km, mentre le isole di dimensioni comparabili più vicine sono le Marchesi, a 4000 km. Vista la posizione geografica delle Hawaii, la nascita del loro ecosistema è dipesa interamente dalla dispersione a lunga distanza. Per sopravvivere ad un così lungo viaggio le piante devono possedere particolari caratteristiche: un ingegnoso meccanismo di dispersione e semi resistenti all'acqua salata, oltre che di piccole dimensioni per permettere il galleggiamento o il trasporto da parte del vento o degli uccelli. Per quanto riguarda il mondo animale, invece, il popolamento di queste isole è avvenuto principalmente grazie all'uso attivo o passivo di acqua ed aria: correnti marine e aeree, innanzitutto, e poi i cicloni, che hanno avuto un ruolo fondamentale per l'insediamento dei piccoli invertebrati. Gli umani, i Kanaoka Maoli, popolazione aborigena delle Hawaii, furono gli ultimi ad approdare su queste sponde, in un ecosistema popolato prima da componenti del mondo naturale e solo successivamente dalle divinità e dagli esseri umani. Questo universo era costituito da *honua* (la terra), *lani* (il cielo), *kai* (l'oceano) e tutti gli esseri ed organismi sopra, all'interno e tra questi elementi. Ancora oggi la cultura nativa hawaiana si fonda su una meticolosa geolocalizzazione per l'orientamento sociale e per la gestione dei rapporti di potere.

L'insediamento dei primi esseri umani fu trasformativo per l'ecosistema hawaiano e portò all'estinzione di circa metà delle specie di uccelli nativi e a una consistente riduzione di molte specie vegetali. L'arrivo degli europei e degli statunitensi, poi, accelerò il processo di riduzione del biota hawaiano, a causa dell'introduzione del bestiame da pascolo e del disboscamento intensivo per il commercio del legno di sandalo, la monocoltura della canna da zucchero e successivamente degli ananas.

Tuttavia, nonostante l'impatto che il loro insediamento ebbe sull'ecosistema di queste isole, non bisogna compiere l'errore di con-

siderare le popolazioni del Pacifico come “eco-vandali” (Krich, 2009, p. 416); al contrario, gli aborigeni lottarono per trovare un equilibrio tra risorse e necessità della società, sviluppando vari approcci culturali alla gestione della terra e delle risorse.

2. Contesto storico: l’occupazione statunitense delle Hawaii

Negli ultimi 125 anni, i sudditi del Regno sovrano delle Hawaii hanno sopportato il rovesciamento del loro governo, internazionalmente riconosciuto², l’annessione illegale³ da parte degli Stati Uniti e l’imposizione di politiche volte a cancellare la lingua e la cultura aborigena. Tuttavia, come recita una frase spesso utilizzata dai movimenti di sovranità hawaiani “*we are still here*” (‘siamo ancora qui’). La minoranza nativa dell’arcipelago, giunta quasi all’estinzione⁴, ha ripreso le redini della propria storia grazie al movimento di rinascita della cultura e storia hawaiana, chiamato appunto il “Rinascimento” hawaiano, che ha preso forma agli inizi degli anni Sessanta a seguito di una serie di eventi: in primis, la pubblicazione del saggio di John Dominis Holt intitolato *On Being Hawaiian*, che richiama l’orgoglio di essere nativi hawaiani nella complessa realtà multiethnica dell’arcipelago; in secondo luogo le contese territoriali della Valle di Kalama, che vedono la popolazione lottare per la conservazione dei terreni agricoli contro espropri forzati a fini edilizi, e l’occupazione dell’isola di Kaho’olawe, utilizzata dall’esercito statunitense come campo per esercitazioni militari e poligono per lo sgancio di bombe. Queste lotte portarono alla rinascita della lingua e al recupero della storia hawaiana da parte del popolo Kanaka Maoli. A seguito della commemorazione del centenario del rovesciamento del governo, il 23 novembre del 1993, il Presidente Bill Clinton firmò la Public Law 103-150, passata alla storia come *Apology Resolution*⁵, una Risoluzione governativa in cui il Congresso si scusa formalmente per la partecipazione di diplomatici e militari statunitensi al rovesciamento del legittimo governo hawaiano nel 1893, definendo tale comportamento una «violazio-

ne dei trattati tra le due nazioni e delle leggi internazionali»⁶. La Risoluzione sottolinea anche che «senza il sostegno attivo e l'intervento dei rappresentanti diplomatici e militari statunitensi, l'insurrezione contro il governo della regina Lili'oukalani sarebbe fallita per mancanza di sostegno popolare e armi»; riconosce, inoltre, che il coinvolgimento del governo statunitense ha negato alla popolazione nativa hawaiana «la sovranità intrinseca attraverso l'autogoverno e [...] i loro diritti all'autodeterminazione, nelle loro terre e sulle risorse marine». Il clima internazionale a metà degli anni Novanta era particolarmente attento alla tutela dei diritti dei popoli indigeni, infatti nel 1994 fu presentato il *Draft Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*⁷ delle Nazioni Unite, in cui si afferma: «Indigenous Peoples have the right freely to determine their relationship with the States in which they live».

Quella dell'arcipelago delle Hawaii, oggi, è una società multietnica composta da una serie di minoranze. I dati del censimento del 2010 presentano una popolazione formata dal 38,6% di asiatici, il 24,7% di bianchi, il 10% di nativi hawaiani e oceaniani, l'8,9% di ispanici, l'1,6% di afroamericani e lo 0,3% di nativi americani o dell'Alaska. Tuttavia, le stime cambiano nel conteggio in base alla genealogia e non alla percentuale di sangue nativo (la politica del 51% di *blood quantum*, 'sangue puro', utilizzata in ambito governativo statunitense per definire un individuo nativo), parametro secondo il quale la popolazione nativa salirebbe al 20%.

3. *Kuleana* (responsabilità): vivere senza “natura”

Il modo in cui rappresentiamo il mondo che ci circonda (l'ambiente) è costitutivo del nostro essere, se ci avviciniamo alla rappresentazione di esso attraverso una prospettiva che riconosce la totalità del mondo dei viventi nei loro rapporti, cosa descriviamo? Secondo uno dei miei interlocutori sul campo si palesa il ruolo centrale dell'aria nella relazionalità con l'ambiente. «When we (Kanakanā) *boni*⁸ we share the same air that connect us with everything, we

cannot keep it in, we cannot steel it away, we need to always give back. We cannot keep it out! It is a relationship it is in you, you are in it. In order to build peace, we need a common ground, instead today we live in countries surrounded by borders that now define us. We have built an economy based on extraction not attraction. We forgot that what connect us is the air, the common air that we all share common to human and to animal, this is *aloha*⁹. La spiegazione è semplice, ci siamo dimenticati di essere tutti connessi dall'aria che umani e non umani respirano, si scambiano e utilizzano, ciò ha favorito lo sviluppo di un'economia basata sull'estrazione delle risorse (minerarie, agricole, energetiche) e non sull'attrazione, sul dialogo con gli altri elementi che abitano l'ambiente e condividono la stessa atmosfera. Riconoscere che è attraverso la relazione con l'ambiente, la terra – *'āina* (in hawaiano), e il mondo non-umano che l'essere umano negozia il suo posizionamento nel mondo è la chiave di accesso per comprendere le basi dell'ontologia giuridica hawaiana. I rapporti con il collettivo non umano sono veicolati e governati dal “senso di responsabilità” (*kuleana*). Una prospettiva recuperata da quella produzione di sapere accademico che negli ultimi trent'anni ha cercato di mettere le basi per un nuovo paradigma interpretativo. Vine Deloria Jr. spiega come questo “senso di responsabilità” sia alla base di due atteggiamenti: «One attitude is the acceptance of self-discipline by humans and their communities to act responsibly toward other forms of life. The other attitude is to seek to establish communications and covenants with other forms of life on a mutually agreeable basis» (Deloria Jr., 1999, pp. 50-51).

Ora, il termine *kuleana* non racchiude solo il concetto di responsabilità, ma anche quelli di dovere, diritto, privilegio, ed è alla base delle leggi espresse dal governo aborigeno del Regno delle Hawaii prima dell'occupazione statunitense. Esiste un rapporto intimo tra la visione che una società ha di se stessa e il diritto che esprime; se guardiamo alle leggi del Regno delle Hawaii scopriamo che la prima costituzione, scritta nel 1840, riconosceva al re il controllo di tutte le terre, ma contemporaneamente affermava che la ter-

ra apparteneva ai capi, *ali'i* e, alle persone comuni, *maka'ainana*. Ossia, ognuno di questi gruppi aveva degli interessi indivisi sul territorio in proporzioni diverse. Questi interessi venivano tradotti con il termine *kuleana*, ovvero responsabilità, e non proprietà, su una specifica porzione di territorio, che si traducevano in diritti nei confronti di una determinata area geografica e si concretizzavano in pratiche culturali codificate nel *Kānāwai*, parola hawaiana per “legge”, che si traduce letteralmente con “appartenenza alle acque”. Alcuni studiosi nativi (Stacy L. Kamehiro, 2009; Kamanamaikalani Beamer, 2014) concordano sul fatto che le prime leggi o regole degli antichi hawaiani siano state quelle relative alla regolamentazione dell'acqua, prospettiva supportata dall'utilizzo nell'hawaiano moderno di termini come *waiwai*, letteralmente “acqua dolce”, tradotto con “benessere”. La legge aborigena hawaiana si fondava sulla cognizione che gli esseri umani nel lungo periodo non avrebbero potuto prosperare, a meno che non imparassero a regolarsi conoscendo i limiti geografici, idrici, terrestri e marini, di produzione e spirituali delle loro isole. Conoscere tali limiti significava avere consapevolezza della geografia indigena, interpretare il territorio attraverso indicazioni racchiuse nella toponomastica sulle risorse, sulla morfonologia e sugli spiriti di un luogo. Una delle ragioni, questa, per cui in lingua hawaiana non esiste un termine per “natura”. Il dizionario di inglese-hawaiano di maggior riferimento¹⁰ alla voce “natura” riporta: “No word for nature in the sense of *outdoors*”; un vuoto semantico, solo apparente, che si riscontra in molte società polinesiane. Se invece cerchiamo il termine “ambiente” (*environment*) sul medesimo dizionario troviamo due espressioni: *'Ano o ka nobona* (the manifestation/character of where we live) e *nā mea e ho'opuni ana* (the things that surround us) (Pukui, Elbert, 1986, p. 437). Come si può notare non esiste un termine unico per ambiente, ma due espressioni: le caratteristiche del luogo dove viviamo e le cose che ci circondano.

Alle Hawaii, quindi, per riferirsi alla “natura” si utilizza il toponimo del luogo in cui ci si trova o a cui si fa riferimento, in quanto le caratteristiche ambientali non possono essere disgiunte dal

territorio, dall'aria, dall'acqua, dagli animali, dalle piante e dagli spiriti che lo abitano, compresi gli esseri umani.

«It is hard for the modern intellectually [rigid] and extroverted mind to sense the subjective relationship of genuine Hawaiians to Nature, visible and invisible. But without some comprehension of this quality of spontaneous being-one-with natural-phenomena which are persons, not things, it is impossible for an alien (be he foreigner or city-hardened native) to understand a true country-Hawaiian's sense of dependence and obligation, his "values," his discrimination of the real, the good, the beautiful and the true, his feeling of organic and spiritual identification with the 'āina (land) and 'ohana (kin)» (Handy, Handy, Puku'i, 1972, p. 233). Questo estratto racchiude parole e concetti chiave per comprendere l'approccio alla natura della cultura kanaka maoli: relazione soggettiva, visibile e invisibile, essere uno con fenomeni considerati "persone", dipendenza, dovere e responsabilità. La costruzione del concetto di "natura" nel contesto hawaiano è stata elaborata attraverso una fitta rete di relazioni che hanno finito per riconoscere la soggettività ad ogni elemento che costituisce un luogo, creando un *sense of place*. L'individuo e la società si relazionano ai luoghi nella loro singolarità, potremmo dire al singolo ambiente, alla singola natura, costruendo quelle che Descola chiama "ecologie delle pratiche", delle antropologie, dei modi di tracciare relazioni di continuità e discontinuità con l'ambiente.

4. Ecologia Kanaka Maoli

Nel caso specifico della cultura hawaiana, abbiamo visto che il mondo naturale è vissuto attraverso una serie di relazioni in cui l'essere umano è inserito e all'interno delle quali si ritaglia delle responsabilità (*kuleana*). In questa visione è l'essere umano a relazionarsi con elementi che definiremmo naturali, quali animali, piante, pietre ed eventi atmosferici in qualità di persone, anzi di parenti in una scala di discendenza dal più vicino al più lontano. Alla base delle

ontologie giuridiche indigene, che hanno codificato per secoli il rapporto tra collettivo umano e ambiente, vi è il principio dell'interconnessione, che non significa un equilibrio armonioso con l'ambiente, ma il rispetto delle responsabilità *kuleana* e della posizione *kuleana* di ciascuno. Queste responsabilità sono espressioni politiche di tutela del benessere sociale.

«The relationship is really all there is – the relationship between you and the land, you and each other, the weather, the people who have passed already»¹¹. In base all'ecologia nativa, tutte le incarnazioni o espressioni della natura – comprese rocce, alberi e corpi idrici – sono animate, perciò consapevoli e capaci d'interagire tra loro e con il collettivo umano. Quest'interazione, o forse sarebbe meglio dire partecipazione, è un altro dei motivi per cui in hawaiano non vi è un termine equivalente a quello di “natura”, in quanto il collettivo non-umano, composto dall'atmosfera e dai suoi agenti, acqua, piante, animali, spiriti e terra, e quello umano si combinano nella famiglia vivente, di cui gli uomini sono i membri più giovani. La comunicazione avviene tramite quello che Eduardo Kohn chiama *sylvan thinking* (2013), “il pensiero silvestre”, che si estende ben oltre l'umano, un pensiero che sfida la colonizzazione delle idee sulla relazionalità. Secondo Kohn le foreste pensano, e ciò permette un'interazione con altri elementi dell'ecosistema Terra. Tuttavia, una delle differenze tra la relazionalità con l'ambiente hawaiana e la teoria di Kohn è che i Kanaka Maoli non pensano “come” una foresta, ma “con” essa attraverso un atto di partecipazione, un riconoscimento formale della co-essenza di esseri umani e ambiente: questa partecipazione rende il benessere dipendente dalla pratica del *mālama* (‘prendersi cura’) di tutto ciò che partecipa alla costruzione del *landscape*. Questa visione viene tradotta nell'approccio ecologico nativo che non riconosce l'uguaglianza delle specie viventi, ma postula uno statuto ontologico particolare per l'essere umano percepito come interconnesso in una rete di relazioni con la natura della quale condivide la stessa genealogia, potremmo dire materia, ma verso la quale ha delle responsabilità (*kuleana*) intrinseche.

«Relationality is rooted in context and the prime context is place. There is a conscious acknowledgement that *particular world views* arise from particular territories, and the ways in which the push and pull of all the forces at work in that territory determine what is most salient for existing in balance with it. Knowledge gets articulated as that which allows one to walk a good path through the territory. Language, cosmology, mythology, and ceremony are simultaneously relational and territorial: they are the means by which knowledge of the territory is shared in order to guide others along a good path» (Lewis, Arista, Pechawis, Kite, 2018). L'etica nativa hawaiana riconosce alla natura il ruolo di custode di quel sapere che permette di attraversare, camminare, vivere un determinato luogo. La lingua, la cosmologia, la mitologia e i riti sono allo stesso tempo relazionali e territoriali: sono i mezzi attraverso i quali la conoscenza del territorio è condivisa per guidare il gruppo umano nel cammino della vita.

La premessa ontologica dell'empirismo hawaiano si basa sulla concezione che gli elementi costitutivi del mondo siano impegnati in costanti relazioni strabordanti di significati, che ancorano i soggetti umani e non umani ad un territorio relazionale, a un luogo concreto e carico di responsabilità condivise dai diversi soggetti-attori. Ad una conclusione simile, ossia alla centralità del rapporto tra umani e non umani con il territorio, sembrano anche approdare i principali autori della "svolta ontologica" in antropologia. L'antropologo francese Bruno Latour, nel testo *Tracciare la rotta*, afferma che per orientarsi in politica bisogna "tornare con i piedi sulla Terra", dove viviamo in uno stato di natura che non ha più una definizione, non è più la materia inerte che si credeva, ma con il quale non è ancora stata negoziata una nuova relazione. Alla stessa conclusione arriva anche Tim Ingold nel saggio *Sogno di una notte circumpolare*: «La sfida per noi ora è, per così dire, riportare la persona "sulla terra", ripristinarla nel contesto primario del suo coinvolgimento in un ambiente» (2019, p. 65). Cosa significa riconoscere la relazionalità con un territorio attraverso l'espressione "appartengo a questo luogo", come succede nell'etica Kanaka Mao-

li, o sentire la necessità di tornare ad un ancoramento terrestre, come ci dicono Latour e Ingold? Significa che il tempo presente richiede un ripensamento delle politiche eco-relazionali e di quelle ambientali. Secondo i gruppi di sovranità Kanaka Maoli, con i quali ho collaborato, l'essere umano deve prendersi carico delle responsabilità che ha nei confronti dei suoi parenti più prossimi e per esteso dell'ambiente; secondo Latour, invece, tutti, viventi e non, sono attori partecipi ed attivi "attanti" delle trasformazioni fisiche, territoriali e ambientali, e quindi è necessario un riconoscimento agentivo al collettivo non-umano, un ritorno all'ascolto e alla percezione del mondo non-umano. Questo riconoscimento agentivo ricercato da Latour inizia a prendere forma attraverso la concessione di diritti, che, come vedremo, può esprimersi in diverse modalità: il riconoscimento giuridico all'ambiente attraverso diritti collettivi, oppure la concessione di uno status giuridico individuale agli elementi naturali o, ancora, attraverso il riconoscimento della soggettività dei non-umani e la conseguente assegnazione dello status di persona agli elementi naturali. Tutte queste proposte pongono delle domande, hanno delle criticità e propongono un percorso antropologico per rinegoziare una relazione con l'ambiente. Come ha ben sintetizzato l'antropologo Tim Ingold, è necessaria una nuova ecologia, un'ecologia più consapevole della dipendenza, come spiega Adriano Favole: «non solo dipendiamo per le nostre esistenze quotidiane da lunghe catene di altri esseri umani, ma dipendiamo ugualmente, a un livello ben più profondo di quanto in genere siamo disposti ad ammettere, da altri esseri viventi che abitano insieme a noi il mondo» (2018, p. 126).

5. Cosmopolitiche native

La svolta ontologica, o *anthropological turn*¹², appena citata, traduce la consapevolezza del vivere in un mondo di relazioni offrendo «una messa in discussione di un paradigma, quello cartesiano» (Gamberi, 2109, p. 14). Sempre Bruno Latour afferma che «vivia-

mo in un mondo fatto di *oggetti galileiani* e un mondo composto anche da agenti che potremmo chiamare *lovelockiani*» (2017, p. 99). Proprio l'attenzione alle dinamiche degli agenti *lovelockiani*¹³ spinge le cosmo-politiche native ad orientarsi verso la nozione di molteplicità; Eduardo Viveiros de Castro, non a caso, parla di una teoria cosmopolitica che descrive un universo abitato da «diversi tipi di attanti o di agenti soggettivi, umani e non – dei, animali, morti, piante, fenomeni meteorologici, e spesso anche oggetti e artefatti – muniti di uno stesso insieme di disposizioni percettive, appetitive e cognitive, detto altrimenti, di un' "anima" simile» (2007, p. 43). Questa molteplicità di cui parlano gli antropologi della svolta ontologica è viva e intraprendente, non corrisponde più a quella "natura" statica e osservabile, godibile e controllabile, ma sfugge alle categorie e alle tassonomie e necessita quindi di nuovi strumenti per essere, non tanto pensata, ma vissuta. In questa cornice di significati, una balena e una pietra non "rappresentano" rispettivamente una balena e una pietra perché culturalmente costruiti, ma "sono" una balena e una pietra; le ontologie native richiamano alla corporeità e alla consistenza di metafisiche concrete e reali: l'ambiente è animato di vita non perché le culture s'immaginino o proiettino la vita sul paesaggio, ma perché è il paesaggio stesso ad essere vivo. Tim Ingold propone di «partire dalla premessa che tutti gli organismi, compresi quelli umani, non *sono* cose ma esseri. In quanto esseri, le persone sono organismi, e in quanto organismi, essi – o piuttosto noi – non sono osservatori imparziali della natura, ma partecipano dall'interno al *continuum* della vita organica» (2019, p. 54). Tale proposta nasce dal presupposto che un organismo non sia una cosa, ma un essere, espressione della vita stessa in quanto emergente dal processo di vita.

Questa riflessione ci porta ad affrontare una scomoda domanda: cosa rende vivi? L'antropologo Eduardo Kohn, nel testo *How Forests think*, parla di un rapporto e di una comunicazione con un collettivo vivente che si riconosce nell'ecosistema foresta dell'Amazzonia dell'Ecuador. Dal Brasile arriva la voce di un altro antropologo, Viveiros de Castro, che ha analizzato i rapporti tra esseri uma-

ni e animali della foresta (giaguari e pecari); mentre i dati etnografici dal campo hawaiano ci raccontano di una comunicazione e relazione tra esseri umani e pietre. Alla base di queste forme di comunicazione, e in generale della relazionalità, vi è il riconoscimento d'intenzionalità e volontà degli elementi che entrano in comunicazione, i quali, che siano giaguari, foreste o pietre, sono considerati vivi. Vi sono, indubbiamente, alcune categorie di pensiero che devono essere ri-semantizzate se vogliamo addentrarci in questo discorso sulla molteplicità e sul pluri-naturalismo; la prima è quella di "animato ed inanimato", alla quale viene riconosciuta un'ingiustificata universalità. Nel pensiero hawaiano vi è la categoria del vivente, caratterizzata dalla capacità di respirare, di scambiare, di condividere, di connettersi attraverso l'aria al tutto, ma non dell'animato, che invece troviamo nel pensiero occidentale. Se oggi l'antropologia ha un utilizzo pratico e concreto, è proprio quello di «essere la teoria-pratica della decolonizzazione permanente del pensiero» (Viveiros de Castro, 2017, p. 28). Quindi, se animato e inanimato sono due categorie che scegliamo di non utilizzare, nell'intento di uscire dal tranello dei dualismi, possiamo affermare che ciò che costituisce un determinato luogo, costruendolo attraverso una rete di relazione, è vivo in quanto "pratica la vita" nelle sue diverse espressioni: attraverso scambi di aria, di acqua, di molecole, attraverso relazioni, comunicando, condividendo e negoziando. Ingold spiega l'essere nel mondo degli ojibwa con queste parole: «muovendosi nel proprio ambiente, in sogno o in veglia, osservando, ascoltando e sentendo, cercando attivamente i segni mediante i quali esso si rivela (gli ojibwa conoscono il mondo). L'esperienza, in questo caso, equivale ad una sorta di partecipazione sensoriale, tale da accordare il movimento della propria coscienza e il movimento di certi aspetti del mondo. E il tipo di conoscenza che essa produce non è proposizionale, ma personale, ossia consistente in un'*intima sensibilità* ad altri modi di esser, ai particolari movimenti, abitudini e temperamenti che rivelano ciascun ente per quello che è» (2019, p. 71). Il riferimento è a un'intimità con il territorio di cui parla anche l'ecologia hawaiana, declinata in un'*intima sensibilità* con gli elementi che

fanno parte dell'ambiente, che permette di sviluppare una *relazionalità* con un luogo; una relazionalità inscritta in forme di "creatività culturali" (Favole, 2010) indigene odierne. «Hawaiian are resisting dispossession by finding creative ways to continue exercise responsibilities that come with being of a place. Families perpetuate connection with areas where they no longer own land by returning to hold reunion, cleaning, harvesting, care for the resting place of their ancestors, serve as guardians and pass stories. Restoring lost connections, growing new ones, and building models of local level governance and access emphasize care taking rather than ownership. Sustainability is no longer found in technological solution but in sustained ability of communities to perpetuate relationship with and fulfill responsibility to the beloved places that nourish them»¹⁴. Perciò, ritornando alla scomoda domanda iniziale, cosa rende vivo un elemento dell'ecosistema? La risposta che il lavoro etnografico svolto alle Hawaii suggerisce è la seguente: è vivo ciò che concorre alla produzione delle storie del territorio che vengono raccontate; è vivo ciò che si relaziona, non è una questione di movimento o di animazione, ma di volontà a produrre forme di relazionalità. In questa prospettiva allora, riconosciamo la caratteristica del vivente a rocce, animali, coralli, nuvole, piante e venti, poiché sono capaci d'interagire, producendo così esperienze che possono essere raccontate.

6. Persone non umane

“Gli animali sono uomini”, “certi animali sono persone”, “i pecari sono umani”, “le pietre ci chiamano”, “gli alberi sono persone”, “la terra ha occhi”, “la montagna ha denti”, sono tutte espressioni presenti in etnografie che spaziano dal Sud America alle Hawaii; espressioni di una modalità alternativa di relazionarsi con l'ambiente, che interessano l'antropologia e ci permettono di riflettere sull'idea di “persona”. Durante il lavoro sul campo sull'isola di O'ahu ho più volte ascoltato conversazioni sulla socializzazione delle pie-

tre, sulla loro volontà di visitare parenti (altre pietre) su altre isole e su viaggi organizzati per questi ritrovi. Le pietre, anche se non tutte, sono considerate vive in gran parte del Pacifico; Tui Atua Tupua Tamasese Ta'isi Efi, intellettuale e politico samoano, scrive: «In the commonly accepted western view, earth stones, rocks and mountains are inanimate. In the Samoan indigenous accord to earth (dirt), rocks, stones, and mountains a life and a soul. [...] They exist as a consequence of a life force that remains connected. This life force remains within some objects, such as rocks or stones» (2009, p. 118). Tutta la materia, che sia umana, geologica, animale, vegetale o atmosferica, è genealogicamente collegata dal medesimo *biological beginning*. Ora, non tutte le pietre alle Hawaii hanno dei legami genealogici, delle storie da raccontare e sono considerate vive, tuttavia, l'annoverarle tra i viventi apre una serie di quesiti, primo fra tutti a quale categoria di viventi appartengano. Quando si parla, per esempio, di piante, nella cultura hawaiana si usa il termine *po'e*, tradotto dal dizionario di lingua hawaiana in: *People, persons, personnel, population, assemblage, group of, company of*. Kanehe scrive: «*Kēlā po'e kalo, kēlā po'e mai'a, po'e* means people. So, the plant people, the taro people, the banana people. All of those *po'e* have *mana* and are part of our extended '*ōhanā*» (2014, p. 347). Possiamo quindi parlare di “persone taro” e “persone banana”, riconoscendo in tal modo una soggettività collettiva alle piante, indicate come “persone” sempre al plurale. Gli aspetti interessanti di questa prospettiva sono due: 1) cosa intendiamo con il termine “persona”, quanto si può allargare, quanto è inclusivo, quali caratteristiche sono essenziali per essere considerati persona? 2) Cosa comporta, a livello ontologico, riconoscere essenza vitale alle pietre, alle piante, agli animali e agli eventi atmosferici? Le Hawaii sono uno dei tanti casi in cui il concetto di umanità e “persona” viene attribuito al mondo animale, vegetale e minerale; lo stesso riconoscimento si trova nelle culture indigene che si estendono dalle Americhe all'Asia. Philippe Descola ha lungamente lavorato alla produzione di categorie all'interno delle quali questi riconoscimenti extra-umani trovano senso, «il suo lavoro elabora un pensiero che considera diverse categorie di en-

tità non umane non solo “persone” o *people*, ma legate agli uomini da una rete di relazioni sociali, in contrasto con l’idea “naturalista” che la sfera della socialità riguardi solo il consesso formato da questi ultimi» (A. Mancuso, 2016, p. 107). Secondo Descola non esiste un mondo che sarebbe una totalità autosufficiente e già costituita, in attesa di una rappresentazione secondo punti di vista differenti, ma piuttosto una diversità di processi di “mondiazione” (*mondiation*), «ossia d’attualizzazione della miriade di qualità, di fenomeni e di relazioni che possono o meno essere obiettivati dagli umani, secondo la maniera in cui i differenti filtri ontologici di cui sono dotati permettono loro di discriminare tra ciò che il loro ambiente vicino o lontano offre alla loro percezione diretta e indiretta. Questi filtri ontologici sono sistemi d’inferenza rispetto alla natura degli esseri e delle loro proprietà che i modi d’identificazione legittimano» (2014a, p. 238).

Se la realtà eco-sistemica del nostro pianeta è fatta di partecipazione di soggetti sensibili interconnessi, la sfida odierna consiste nel ri-concettualizzare e ri-definire l’idea di umano affinché possa sintonizzarsi con questa realtà. Ossia, non è tanto la categoria di “persona” a dover essere rinegoziata e allargata al vivente, ma quella di “umano”. A conclusione di questo percorso sarà quindi necessario analizzare il riconoscimento della soggettività dei non-umani, i quali, grazie alla loro neo-riconosciuta intenzionalità, sono in grado di stabilire un insieme di relazioni con un collettivo tanto eterogeneo da obbligarci a dover riconsiderare il concetto di umano e di materia.

7. Diritti della Natura

Come viene veicolato culturalmente il concetto di persona? Se nel pensiero nativo esso è espresso dalla teoria del multiculturalismo, nel pensiero non nativo i rapporti tra persone vengono invece regolamentati dal *diritto*. Un tentativo di tenere insieme questi due approcci è quello del riconoscimento dello status di persona giu-

ridica alla natura. Tuttavia, quando il concetto di persona passa attraverso una cornice ontologica nativa viene riconosciuta una comunanza genealogica tra uomo ed elementi costitutivi dell'ambiente che affida la regolamentazione dei rapporti tra i viventi a quella *sensibilità* che è colonna portante di molte culture indigene, elaborata e cucita all'interno delle diverse ontologie giuridiche native ed assolutamente mancante in una cornice di *diritto*.

Nel febbraio del 2019, a Toledo, un comune dello stato dell'Ohio (negli Stati Uniti), un referendum ha riconosciuto diritti normalmente associati allo status di persona al Lago Erie. Nel 2018 il monte Taranaki, in Aotearoa (Nuova Zelanda) ha ottenuto la personalità giuridica di fronte alla legge: otto tribù maori e il governo, oggi, condividono la tutela del monte. Il 20 marzo 2017, il governo neozelandese ha approvato una legge che riconosce il fiume Whanganui come detentore di diritti e responsabilità giuridica equivalenti a quelli di una persona. Sempre nel 2017 l'Alta Corte dell'Uttarakhand, in India, ha firmato un'ordinanza che decreta il Gange e il suo affluente Yamuna "entità viventi": i due fiumi, dichiara l'ordinanza, «respirano, sostengono e vivono con le diverse comunità dalle montagne al mare» e per questo «esiste il massimo vantaggio nel conferire lo status di "persona vivente/entità legale" ai due fiumi, con i corrispondenti diritti, doveri e responsabilità»¹⁵. Questi sono gli ultimi risultati ottenuti dall'emergente movimento internazionale per i diritti della natura; una prospettiva giuridica che si propone di utilizzare i costrutti legali occidentali, come gli approcci basati sulla personalità e sui diritti, per spostare lo status della natura da proprietà a soggetto giuridico, nel tentativo di proteggere il mondo naturale. Questo movimento, diffuso in tutto il mondo, ha mosso i suoi primi passi nel 1972 quando Christopher Stone, professore di giurisprudenza, pubblicò un articolo intitolato *Should Trees Have Standing?*, nel quale esplorava la possibilità di riconoscere diritti alla natura e affermava che come le donne e gli schiavi avevano ottenuto diritti nella storia, così anche gli alberi e i soggetti non-umani avrebbero dovuto ottenere i medesimi diritti. Dal 1972 molte associazioni, ricercatori e movimenti politici hanno seguito il suggerimento

di Stone. Nel 2002 viene pubblicato il testo di un giurista, Cormac Cullinan, intitolato *Wild Law*, in cui l'autore tenta di allineare il pensiero ambientalista e il Diritto. Su queste basi teoriche, nel 2008, l'Ecuador diventa il primo Paese a sancire i diritti della natura nella sua Costituzione, seguito poi dalla Bolivia. Come abbiamo visto la risonanza di questa rivoluzione del pensiero giuridico approda dall'altro lato dell'Oceano Pacifico, in Aotearoa (Nuova Zelanda), dove viene conferita personalità giuridica alla foresta di Te Uruwera nel 2014, al fiume Whanganui (Te Awa Tupua Bill) nel 2017 e al monte Taranaki nel 2018. Come accennato precedentemente, nel 2019 un tribunale indiano riconosce personalità giuridica al Gange e allo Yamuna e nello stesso anno la Colombia conferisce diritti al fiume Atrato. La filosofia dei Diritti della Natura cerca di promuovere i legami intimi e intensi tra le persone e la natura tendendo a focalizzarsi più sulle relazioni che sulla proprietà, e basandosi sull'assunto che gli esseri umani, attualmente, prendono dalla Terra più di quanto essa produca nello stesso lasso di tempo. I Diritti della Natura traducono il concetto di "progresso", parola chiave delle società industriali dominanti, con il concetto di "collasso". Cormac Cullinan scrive: «Sono tanti coloro che non vivono più nell'ambito di una comunità o di una famiglia funzionante. Costoro hanno perduto qualsiasi connessione profonda con un luogo d'origine preciso. Ovunque si vede il danno emotivo e spirituale provocato dalla perdita di una comunità e dal senso di appartenenza. [...] La Terra ha un disperato bisogno di un nuovo paradigma per l'amministrazione sociale» (2012, p. 56). La consapevolezza che sta alla base dei Diritti della Natura è che le leggi riflettono una certa visione del mondo, normalmente quella di chi detiene il potere politico; in questa cornice, i giuristi individuano il problema centrale non nella necessità di migliorare le leggi, ma di modificare la "visione viziata del mondo" che sta alla base della legge. «In termini giuridici, gli animali, le piante e quasi tutte le altre espressioni del pianeta sono oggetti di proprietà di un essere umano o di una "persona giuridica" artificiale come un'azienda. Finché il diritto considererà le creature viventi "cose" e non "esseri viventi", esso sarà

cielo di fronte alla possibilità che queste possano diventare soggetti (cioè detentori) di diritti. Giuridicamente è assolutamente inconcepibile pensare che un oggetto sia detentore di diritti. In altre parole, in quasi tutto il mondo la filosofia del diritto non riconosce, come dice Thomas Berry, che “l’universo è una comunione di soggetti, non una collezione di oggetti”» (Cullinan, 2012, pp. 85-86). Qui ci ritroviamo inaspettatamente in sintonia, con le ontologie native nell’affermazione e nel riconoscimento della soggettività dei viventi. Alla base di questo pensiero filosofico tradotto in giurisprudenza vi sono quattro concetti base: 1) “L’universo è il legislatore primario”; viene abbandonata l’idea che il potere politico sia l’arbitro supremo della legittimità e di ciò che viene considerato giusto o sbagliato. 2) Si abbandona la giurisprudenza per abbracciare la “Grande Giurisprudenza”: se si accetta l’idea che la fonte del diritto sia l’universo e non la società, ne consegue che la giurisprudenza sia radicata nella più ampia “Grande Giurisprudenza”, consapevole dei limiti delle teorie giuridiche e delle leggi in confronto alla natura. 3) Le leggi e i sistemi di *governance* devono promuovere la salute e l’integrità delle comunità ecologiche. In altre parole, la *governance* della Terra si fonda sul riconoscimento che gli esseri umani nel lungo periodo non potranno prosperare, a meno che non imparino a regolarsi, assegnando la massima priorità al benessere del sistema Terra, dal quale deriva il benessere dell’intera comunità vivente. 4) La “Democrazia della Terra” prevede un allontanamento dall’uniformità per celebrare la varietà dei sistemi auto-normativi, questo significa che dove esiste un’intima relazione con il territorio, l’interconnessione tra gli elementi dell’ambiente viene espressa attraverso “culture” e “sensibilità” diverse. In altre parole, i Diritti della Natura riconoscono l’interconnettività tra i viventi, che tuttavia «esiste perché nell’universo regna essenzialmente sempre un’unità ma la sua qualità varia. Un rapporto caratterizzato da una forte interconnettività, che porta un reciproco beneficio, è un rapporto intimo. Se questa relazione dovrà essere duratura, dovrà rivelare come lo scambio e la reciprocità sono salutare per chi ne fa parte» (Cullinan, 2012, p. 112).

L'interessante questione posta dalla filosofia dei Diritti della Natura non è quella di garantire i diritti alle altre specie e all'ambiente, in quanto li possiedono già; il problema è che il sistema giuridico vigente non è in grado di concepirli rendendoli così invisibili. La sfida quindi è quella di ri-concettualizzare le basi filosofiche sulle quali è organizzata e regolamentata la nostra specie «affinché possa sintonizzarsi meglio con la realtà di un universo fatto di soggetti interconnessi» (Cullinan, 2012, p. 143). L'etica ecologica Kanaka Maoli funge da ancoraggio filosofico al ripensamento della nostra specie, aiuta ad immaginare e costruire quel rapporto relazionale con i soggetti che contribuiscono a costruire, insieme agli esseri umani, il mondo che abitato. A livello filosofico il discorso non si discosta da quello della svolta ontologica e della visione latouriana dell'Antropocene, che reclama a gran voce la necessità di ripensare l'umano in rapporto al Pianeta. Tuttavia, se analizziamo l'aspetto pratico di questi riconoscimenti emergono delle criticità insite nel dilatare il concetto di diritto senza modificare insieme l'ordine o la logica epistemologica.

8. Le criticità dei Diritti della natura

Prendiamo in esame il caso del fiume Whanganui in Aotearoa (Nuova Zelanda): la legge 2017 Awa Tupua (*Whanganui River Claims Settlement*) riconosce il fiume e i suoi affluenti come un'unica entità chiamata Te Awa Tupua, che ha diritti, doveri ed interessi; inoltre, riconosce il fiume come un insieme vivente che si estende dalle montagne al mare, comprendendo anche i suoi elementi fisici e metafisici. I diritti di proprietà dell'alveo fluviale sono attribuiti al fiume stesso, che può citare in giudizio ed essere citato, se necessario. Te Awa Tupua è rappresentato da un guardiano, Te Pou Tupua, che deve agire e parlare a beneficio della salute e del benessere del fiume. Questo guardiano è composto da due figure: un rappresentante del governo neozelandese e uno del popolo whanganui; questi due rappresentanti servono come custodi legali allo stes-

so modo in cui i tutori legali rappresentano i soggetti minorenni. Questa soluzione rappresenta un sistema ibrido basato su due ontologie giuridiche profondamente divergenti – quella neozelandese e quella maori – nel tentativo d'intrecciarle in un'unica soluzione. Il riconoscimento al fiume giunge dopo 136 anni di conflitti sul suo utilizzo e la sua tutela tra i diversi gruppi maori legati al fiume e il governo neozelandese. Quest'esempio permette di analizzare alcuni aspetti critici del riconoscimento dei Diritti della natura: a) la dubbia universalità del concetto di diritto; b) la difficoltà di tradurre un mondo di relazioni invisibili, codificato dalle ontologie giuridiche indigene, attraverso la cornice dei diritti; c) l'imposizione della struttura del diritto alla visione nativa dell'ambiente, che può essere interpretata come una forma di neocolonialismo; d) l'uso politico dei Diritti della natura portato avanti da numerose comunità indigene per rivendicazioni territoriali.

Gran parte delle culture indigene hanno codificato, all'interno delle proprie ontologie giuridiche, il concetto di responsabilità nei confronti dell'ambiente e del ruolo, o meglio la posizione, della specie umana in relazione agli altri elementi della natura; nel caso della Aotearoa (Nuova Zelanda) si parla del *tikanga*, nel caso delle Hawaii del *kuleana*; al contrario, il diritto, espressione delle culture non indigene, ha dato importanza all'individuo. La maggior parte dei governi riconosce ad ogni essere umano dei diritti inalienabili, ma non riconosce delle responsabilità inalienabili. Questa è la prima criticità dei Diritti della natura, pensati su una logica individuale che si scontra con le logiche collettive delle realtà indigene.

Un'altra criticità è quella dell'esclusività del concetto di diritto, che ha bisogno di prolunghe e postille in quanto incapace di tutelare tutti gli esseri umani; ne sono un esempio i diritti delle donne, dei bambini, dei lavoratori, dei LGBTQ+, degli indigeni; le minoranze sono spesso state marginalizzate dal diritto e hanno avuto bisogno di "diritti" speciali. Parafrasando possiamo dire che i diritti umani dovrebbero tutelare tutti gli esseri umani, ma nella realtà ce ne sono alcuni più "umani" di altri. Inoltre, vi sono gruppi che fanno fatica a riconoscersi nel diritto individuale riuscendo meglio ad esprimere la

propria umanità nel diritto collettivo. Quindi, se i diritti vengono già messi in crisi nella loro essenza, è davvero sensato espanderli e deformatarli per poter tutelare fiumi, montagne e laghi? Se le culture riconoscono questi elementi come “persone”, perché il riconoscimento dello status giuridico di persona pone tanti problemi? Forse perché la “persona fiume”, la “persona montagna” e la “persona lago”, sono appunto aggettivate come “persone” al plurale, in quanto parte di ecosistemi relazionali porosi i cui confini non sono così chiari e universalmente definibili. Questo probabilmente è il motivo per cui nelle ontologie giuridiche indigene, in essere già prima dell’incontro con gli esploratori europei e la successiva colonizzazione, sono codificate in responsabilità collettive e individuali e non in diritti che regolamentano il rapporto tra il collettivo umano e non-umano. Il riconoscimento di “diritti” può essere visto come un’imposizione neocoloniale in quanto il diritto è veicolo e frutto del percorso storico delle società coloniali, che pur riconoscendo la validità della visione del mondo delle società native tentano d’inserirla in una forma controllata e conosciuta, quella del diritto, espressione del pensiero nostrano.

Infine, allontanandosi dalla filosofia del diritto per abbracciare la giurisprudenza e i decreti, è importante prestare attenzione all’uso politico delle sentenze dei tribunali che riconoscono i diritti della natura a montagne, fiumi o laghi. Le rivendicazioni dei popoli indigeni che riescono ad ottenere il riconoscimento di persona giuridica per un determinato elemento sacro del proprio territorio devono rispondere ad una domanda fondamentale: chi può parlare per la montagna, per il fiume o per il lago? Chi ha il “diritto” di rappresentarlo? Lo sciamano? Lo Stato? La comunità indigena che dichiara di esserne genealogicamente imparentata? I problemi sono numerosi, tuttavia si possono racchiudere in due macro-questioni: la prima è che chi detiene la sovranità sul territorio definisce la fonte della legge che lo amministra; la seconda è che spesso non vi è una sola comunità ma molte, che si arrogano il diritto di parlare per un elemento naturale, provocando dissidi e tensioni interne al gruppo nativo.

La filosofia dei Diritti della Natura dà voce sia alle prospettive presentate dalla svolta ontologica in antropologia che alle premesse etiche delle ontologie native; il problema è che nella pratica il riconoscimento di personalità giuridica a un fiume, come abbiamo visto, pone dei problemi di ordine epistemologico. Se un fiume è considerato una persona significa che gli viene riconosciuta personalità giuridica; ma come possiamo ritenere responsabile un fiume di straripare, o una montagna per una valanga? Inoltre, in una cornice legale di questo tipo, vi è sempre la necessità di uno o più tutori rappresentanti del fiume, imparentati con esso oppure responsabili religiosamente, socialmente, genealogicamente o storicamente. Secondo Mari Margil, direttore del Community Environmental Legal Defense Fund, «To make progress in this area, we must break away from legal structures that were never intended to apply to nature, such as legal personhood, and establish a new structure that addresses what nature needs. Perhaps we can call this framework legal naturehood»¹⁶. L'antropologo svolge un lavoro di soglia, traghetta concetti e decolonizza il pensiero, nel tentativo di offrire più possibilità di elaborazione ed espressione dell'umanità. Il problema è come centrare il discorso sull'inter-connesione e non cadere nuovamente nel tranello dell'antropocentrismo. Nel paragrafo conclusivo verrà proposta una soluzione che ri-centra il discorso sulle responsabilità individuali, ma condivise, che i soggetti umani e non umani hanno nei confronti dell'ambiente.

9. Conclusioni

Il biocentrismo espresso dai Diritti della Natura incontra, come abbiamo visto, degli ostacoli pratici, in quanto il diritto per sua natura è antropocentrico perché creazione culturale umana. L'alternativa qui proposta e solo accennata è quella di una terza via, quella di centrare il discorso ambientale sulle responsabilità. Perché non guardare l'ambiente come soggetto di un dovere di responsabilità? In altre parole, il percorso proposto, ispirato all'approc-

cio Kanaka Maoli, è quello di ammettere di avere nei confronti dell'ambiente delle responsabilità intergenerazionali, collettive e differenziate. Parlo di responsabilità collettive in quanto l'ambiente, visto come un sistema di relazioni, non può essere parcellizzato, la natura del concetto di responsabilità racchiude proprio la consapevolezza della dimensione eco-sistemica, partecipatoria e collettiva. La visione nativa hawaiana ci permette di ragionare sul concetto di partecipazione con l'ambiente, visto come la materia di cui è fatto il Pianeta. I fisici ci dicono che le montagne, i fiumi, gli esseri umani, le margherite e le tartarughe sono diverse espressioni del pianeta Terra, composte dalle stesse particelle subatomiche che si organizzano in modi specifici per un certo periodo. Quindi, a parte dover ridefinire il concetto di materia, forse è necessario iniziare a porsi in una prospettiva relazionale, analizzando la relazione stessa, non il suo ruolo e la sua funzione, e riconoscendo che l'essere umano non è solo parte di essa, ma copula: "è la relazione", insieme agli altri elementi che "sono" e non ne fanno solo parte. Questo significa riconoscere la propria responsabilità, espressa in azioni concrete mirate a riportare un reciproco benessere.

Se analizziamo l'etimologia del termine "responsabilità" scopriamo che deriva dal latino *respònsus*, participio passato del verbo *respòndere*, 'rispondere'. L'antropologia ci spiega che avere a che fare con la responsabilità significa analizzare la costruzione di significati culturali. In questo caso, la responsabilità si colloca, già da un punto di vista etimologico, in una dinamica relazionale: avere responsabilità vuol dire rispondere a qualcuno. Tale risposta viene veicolata in modi diversi a seconda delle culture, ma in ogni caso, significa dialogare con qualcuno o qualcosa. La responsabilità consiste, quindi, nella "capacità" (*ability*) di "rispondere" (*to response*). Secondo l'epistemologia nativa hawaiana Manu Aluli Meyer¹⁷, *aloha* è la pratica quotidiana del sentire le relazioni con gli altri, con gli elementi e con i luoghi che si visitano e si abitano, il *kuleana* (responsabilità) è prendersi carico di queste relazioni.

Abbiamo visto come il *keuleana* (responsabilità) nell'etica hawaiana sia costitutivo di una relazione e si manifesti nell'obbligo di cura e tutela, nei confronti del luogo, delle persone, degli animali e di tutti gli elementi. Esso mappa tutto il territorio terrestre, marino e atmosferico delle isole Hawaii e, non a caso, il termine è stato utilizzato già dalla metà del 1800 per indicare i primi titoli di "semi-proprietà". L'ambiente è una mappa di *keuleana* che s'intrecciano, s'incontrano e scontrano; una mappa di numerose responsabilità individuali che unendosi ricoprono tutto il territorio in una responsabilità collettiva condivisa, anche se agita da ognuno in modo diverso per tutelare l'ambiente, le risorse e gli esseri viventi e non che vi risiedono. La proposta non è quella di guardare indietro ai "Saperi" nativi per affrontare le sfide dell'Antropocene, ma d'immaginare il futuro attraverso la consapevolezza ecologica nativa. «We are trying to get people back to the right timescale, so that they can understand how they are connected and what is to come, we are operating on geological and genealogical time. [...] The future is a realm we have inhabited for thousands of years». (Bryan Kamaoli Kuwada, "We Live in the Future. Come Join Us").

Note

¹ La poesia *Let the Mountain talk* è tratta da *The Wind, the Canoe, and the Mountain: Shunting the Rashomon Effect of Maunakea*, di Vilsoni Hereniko e Philipp Schorch, 2017, <http://www.pireport.org/articles/2017/05/02/canoe-wind-and-mountain-shunting-%E2%80%9Crashomon-effect%E2%80%9D-mauna-kea>.

² Di seguito elenco i trattati di amicizia, commercio e navigazione siglati dal Regno delle Hawaii: in vigore con l'impero Austro ungarico (18 Giugno, 1875), ora Austria e Ungheria; Belgio (4 Ottobre del 1862); Danimarca (19 Ottobre del 1846); Francia (8 Settembre del 1858); Tahiti (24 Novembre del 1853); Germania (25 Marzo del 1879); Inghilterra (26 Marzo del 1846); New South Wales (10 Marzo del 1874), ora Australia; Italia (22 Luglio del 1863); Giappone (19 Agosto, 1871, 28 Gennaio, 1886); Olanda (16 Ottobre, 1862); Portogallo (5 Maggio del 1882); Russia (19 Giugno del 1869); Samoa (20 Marzo del 1887); Spagna (9 Ottobre 9 del 1863); Svezia e Norvegia (5 Aprile del 1855); Svizzera (20 Luglio del 1864) e gli Stati Uniti d'America (20 Dicembre del 1849).

³ L'assistente pro-tempore del procuratore generale degli Stati Uniti Douglas W. Kmiec concluse nel 1988 che «it was unclear which constitutional power Congress exercised when it acquired Hawai'i by joint resolution» (Sai, 2013, p. 91). Ancora oggi, «the legality of this action therefore continues to be debated by academics Hawaiian organizations and legal experts» (Beamer, 2014, p. 195) Keanu Sai conferma nel suo testo *Ua ma uke ea*, che esiste una solida base giuridica per ritenere che le Hawaii continuano ad essere uno Stato sovrano ai sensi del diritto internazionale anche se annesse unilateralmente agli Stati Uniti mediante una risoluzione congiunta. Secondo Eyal Benvenisti, docente di diritto internazionale all'università di Cambridge, il supporto alla solida base legale di cui parla Sai è il principio di sovranità inalienabile su un territorio che sancisce i vincoli che la legge internazionale impone allo stato occupante (Sai, 2013, p. 95). La continuità di esistenza del Regno delle Hawaii è garantita sotto la legge internazionale anche se è stato illegalmente e lungamente occupato dagli Stati Uniti dal 1898. Bardford Morse e Kazi Hamid in un articolo intitolato *American Annexation of Hawaii: An Example of the Unequal Treaty Doctrine* scrivono: “(United States) has forcefully occupied the nation of Hawaii for almost a century during which time it has effectively displaced the legitimate government.” (1990, p. 449).

⁴ Alla fine del XIX i Kanaka Maoli erano meno di 40.000.

⁵ <https://www.gpo.gov/fdsys/pkg/STATUTE-107/pdf/STATUTE-107-Pg1510.pdf>

⁶ Ibid. traduzione dell'autrice.

⁷ <http://pdba.georgetown.edu/IndigenousPeoples/UNdraft.html>

⁸ *Honi* è un saluto polinesiano in cui due persone si salutano premendo il naso e inalando simultaneamente, parentesi dell'autrice.

⁹ Intervista con Kumu Ramsay Mailani Taum, Kahala, aprile del 2018.

¹⁰ Pukui, M.K. and Elbert, S.H., *Hawaiian Dictionary*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1986.

¹¹ Intervista a Lynette Hi'ilani, Makua isola di O'ahu, marzo 2018.

¹² La svolta ontologica si riferisce in generale a una maggiore attenzione all'“essere” in un certo numero di discipline filosofiche e accademiche. In antropologia si riferisce a un cambiamento di prospettiva che suggerisce che la differenza può essere compresa, non in termini di una differenza nelle visioni del mondo, ma in diversi mondi ognuno dei quali di uguale validità.

¹³ James Ephraim Lovelock, chimico inglese, basò la sua “Ipotesi Gaia” sull’intuizione che il pianeta Terra fosse un gigantesco organismo vivente costituito dall’insieme di tutta la materia vivente, dai virus alle balene e dalle alghe alle querce, riconsiderata come costituente una singola entità vivente, in grado di conservare l’atmosfera della Terra per soddisfare le sue necessità complessive in base alla capacità di omeostasi, ossia la regolazione dell’ambiente fisico e chimico ad un livello prossimo a quello favorevole alla vita.

¹⁴ Noelani Good-year Kahōpu’a, conversazione privata, Università delle Hawaii, campus Mānoa, aprile 2018.

¹⁵ <https://www.ilfattoquotidiano.it/2017/03/22/india-i-fiumi-gange-e-yamuna-sono-come-persone-davanti-alla-legge-centrali-per-lesistenza-della-popolazione-indiana/3467514/> (consultato in data 22 marzo 2019 traduzione dell’autrice).

¹⁶ Mari Margil, *Our laws make slaves of nature. It’s not just humans who needs rights*, in *The Guardian*, 23 maggio 2018.

¹⁷ Conversazione privata Honolulu 18 aprile 2018.

Sitografia

Kuwada B.K., 2015, [<https://hehiale.wordpress.com/2015/04/03/we-live-in-the-future-come-join-us/>].

Lewis J.E., Arista N., Pechawis A., Kite S., 2018, *Making Kin with the Machines*, Resisting Reduction Competition Winners [<https://jods.mitpress.mit.edu/pub/lewis-arista-pechawis-kite>].

Margil M., 2018, *Our laws make slaves of nature. It’s not just humans who needs rights*, in «*The Guardian*», 23 maggio 2018 [<http://dlnr.hawaii.gov/>]. [<https://www.gpo.gov/fdsys/pkg/STATUTE-107/pdf/STATUTE-107-Pg1510.pdf>].

[<http://pdba.georgetown.edu/IndigenousPeoples/UNdraft.html>].

Antropocen(trich)e visioni dell'interazione tra uomo e natura. Spunti dalle ontologie giuridiche indigene dell'Oceania

Gaia Cottino

Dal 16 Maggio al 6 ottobre 2019 è stato in mostra al MAST di Bologna il progetto artistico “Anthropocene”.

Costituita da trentacinque fotografie scattate da Edward Burtynsky, da una serie di esperienze immersive realizzate da Jennifer Baichwal e Nicolas de Pencier grazie all'uso di tablet e da tredici videoinstallazioni, la mostra, curata da Urs Stahel, Sophie Hackett e Andrea Kunard, ambisce a documentare «l'indelebile impronta umana sulla terra»¹.

L'Antropocene, spiega il pannello di apertura della mostra, è una nuova era geologica. Così ribattezzata dai membri dell'*Anthropocene Working Group*, è definita temporalmente a partire dalla metà del XX secolo, periodo in cui la specie umana è diventata la causa primaria di un cambiamento permanente del Pianeta. Sebbene l'uomo rappresenti soltanto una specie tra tutte quelle che abitano la Terra, ha avuto un impatto così forte sull'ambiente da dare il nome ad un'era geologica.

La mostra documenta quindi i cambiamenti e gli effetti dell'attività umana sulla terra, sottolineando lo scarto tra estetica – la bellezza delle forme e dei colori ritratti nelle fotografie – ed etica – il contenuto delle foto che testimonia lo sfruttamento del territorio, l'inquinamento, l'irreversibilità dei processi di distruzione di flora e fauna.

Un pannello a metà del percorso, quando le foto e l'esperienza immersiva hanno già scatenato nell'osservatore sconforto e senso di impotenza, elenca 13 «sindromi che descrivono il fenomeno del cambiamento globale». Divise tra 3 macro-categorie di sindromi – Sfruttamento incontrollato delle risorse naturali, Proces-

si di sviluppo non sostenibili, Sfruttamento incontrollato di materie prima nei comparti ambientali – queste spaziano dalla «sindrome dello sfruttamento selvaggio», descritta come «distruzione degli ecosistemi naturali», alla «sindrome della favela: impoverimento delle grandi città causato dall'urbanizzazione sregolata».

Colpisce l'utilizzo del termine “sindrome” perché rimanda immediatamente a una sfera, quella della patologia e dell'ambito biomedico più in generale, che ha poco a che vedere con le vere ragioni per cui lo sfruttamento e i processi di sviluppo vengono messi in atto dall'uomo. Nel patologizzare i comportamenti umani e sillogicamente dipingere la specie umana, una grande massa indistinta, come malata (e pertanto curabile?), si omette un serio discorso sul modello di sviluppo capitalistico, in cui economia e finanza sarebbero invece chiamate a rispondere per prime.

Inoltre, ciò che a mio parere colpisce maggiormente, pur riconoscendo l'intento di denuncia degli artisti, è la totale assenza della voce dell'ambiente, ritratto in modo estremamente passivo, come oggetto, animale morente, impotente e silente contro la forza di questa specie così infestante da aver modificato la prassi di nomenclatura delle ere geologiche. Ma siamo proprio «sicuri che si tratti di un mondo silenzioso, privo delle capacità di comunicare» e che, per prendere a prestito le parole del prologo a *L'incredibile viaggio delle piante* (S. Mancuso, 2018), «non intrattenga nessun tipo di relazione sociale?».

Sebbene il concetto di Antropocene, introdotto da due chimici, Paul Crutzen ed Eugene Stoermer, «per mettere l'accento sul ruolo centrale che il genere umano ha in geologia ed ecologia» (2000, p. 17), riconosca alle attività umane una forza geologica e morfologica, la conclusione che abbiamo privato la natura della sua indipendenza, o ancora peggio che essa sia morta, non è corretta. Come sottolinea Richard Kerridge, il fatto che l'attività umana sia diventata una forza geomorfica non significa che essa sia l'unica, «perché i cambiamenti geomorfici sono perlopiù inintenzionali e pericolosi» (2017, p. XV). «Il concetto di Antropocene», scrive Hubert Zapf, «sembra ribadire che l'azione umana sia la sola forza mo-

dellatrice dell'ecosistema planetario mentre nega la fondamentale correlazione tra la vita umana con quella non umana» (2018, p. 102), come a dire che la lettura del concetto di Antropocene è antropocentrica. Tim Ingold, ribaltando la prospettiva, sostiene che gli uomini e le loro attività siano parte dell'ambiente per animali e piante più che il contrario, sottolineando quindi una forza d'azione del mondo non umano (2016).

La mostra esposta al MAST è, a mio modo di vedere, suscettibile delle stesse critiche poiché appare agli occhi dello spettatore come un lungo elenco di azioni che hanno reso la natura un prodotto dell'uomo e ne stanno pertanto irreversibilmente segnando la fine.

La natura, come scrivono Owen Jones e Paul Clocke, «reagisce» (lett. *pushes back*) (2002, p. 6), ha «una forza d'azione (*agency*)» (Zapf, 2018, p. 106) interconnessa ma indipendente da quella umana, perché l'uomo è solo una parte di quel complesso sistema di interazioni tra collettivi (Latour, 2014a) che è l'ambiente.

L'assenza di una voce e del riconoscimento di una forza d'azione della natura non è certo soltanto un problema della mostra di Edward Burtynsky. È infatti un tema su cui numerose discipline – antropologia, biologia, geografia, giurisprudenza e filosofia *in primis* – si stanno confrontando, nel tentativo di rispondere a domande complesse: la natura comunica? È un soggetto (giuridico)? Quali paradigmi hanno segnato il rapporto uomo-natura? Cos'hanno da insegnarci altre società su questo rapporto? Chi ha titolo di parlare per la natura? Dovrebbero esistere dei diritti universali della natura?

In un piccolo pamphlet del 1993 dal titolo *Climate and Agriculture in the Pacific Islands* si legge: «Molte persone, ma in particolare storici e pianificatori, danno per scontato che tutti i cambiamenti che sono avvenuti agli ambienti delle isole del Pacifico dopo l'insediamento umano siano la conseguenza dell'impatto umano» (1993, p. 2). Lungi dall'attestarsi su posizioni negazioniste del cambiamento climatico, quanto viene asserito in questo testo, che anzitempo affronta la questione, è che l'ambiente ha una sua forza attiva. Il

testo cioè restituisce una voce al mondo non umano, con più facilità di quanto riesca oggi, a distanza di vent'anni, il gruppo di lavoro sull'Antropocene sopra citato.

Chi riconosce all'ambiente questa forza attiva sono le società dell'Oceania dove da diversi anni svolgo ricerca etnografica. Le cosiddette ontologie indigene di questo specifico contesto, lungi dall'essere forme ante-litteram di ambientalismo e conservazionismo, come vorrebbe lasciar intendere una superficiale lettura della loro «modalità di rappresentazione storico-culturale eco-centrica» (Mahina, 1993, p. 116), sono piuttosto dei modelli diversi di pensare al rapporto tra uomo e ambiente naturale. «Le cosmogonie polinesiane, a differenza dei miti occidentali», scrivono Cécile Gaspar e Tamaotoa Bambridge, «integrano le entità non umane (coralli, pesci..) nelle loro ideologie», al punto che «natura e cultura si confondono» (2008, p. 223). Proprio a sottolineare questa interconnessione tra uomo e ambiente, l'intellettuale tongano Epeli Hau'ofa² invita a prediligere il termine Oceania al più comunemente usato *Pacific Islands*: la parola Oceania richiama l'oceano e «le popolazioni cresciute in questo ambiente sono a casa con il mare» (1993, p. 153).

Proprio a partire dall'analisi del rapporto tra il mondo umano e non umano che caratterizza buona parte delle società oceaniane, tenterò di fornire alcune risposte alle domande appena poste, procedendo per gradi. Nei primi paragrafi, proponendo una disamina di alcuni contesti insulari d'Oceania, analizzerò le interdipendenze tra questi mondi e i principi di cura e responsabilità che essi praticano verso la relazione con gli altri collettivi, per approfondire la percezione delle comunità di una capacità comunicativa (e di ascolto) dell'ambiente naturale; nei successivi paragrafi incrocerò queste osservazioni con le giurisprudenze locali per fare chiarezza rispetto alle soluzioni creative che questi Stati hanno elaborato per consentire all'ambiente naturale di avere voce e alle popolazioni che lo abitano di riconquistarne la sovranità, in un nuovo processo di decolonizzazione.

1. Interdipendenze

Ciò che accomuna le ontologie indigene è l'unità tra collettivi, umani e non umani (Latour, 2004). Partecipare alla vita delle genti d'Oceania significa pertanto assistere ad un diverso rapporto con l'ambiente, in cui forze visibili e invisibili convivono, in una «silente conoscenza» (Müller in Haukali, 2014, p. 37) non sempre facile da afferrare per un osservatore esterno. Come efficacemente sintetizza Mahina, «tutte le cose su un piano di realtà esistono in maniera indipendente mentre su un piano logico sono connesse in eterne relazioni di scambio» (2010, p. 179). Questa dimensione eterna delle relazioni è il risultato di una percezione dello spazio e del tempo che vede il passato, il presente e il futuro posizionati diversamente da come siamo abituati a pensarli in Occidente: «il passato ha superato il test dello spazio e del tempo, e va pertanto collocato davanti alla gente come una guida per il presente, e poiché il futuro ha ancora da venire deve essere collocato dietro o alle spalle del presente, dove passato e futuro sono simmetricamente negoziati nel processo» (Mahina, 2010, p. 170). Inoltre, diversamente dall'impostazione europea monoteista che instaura una rottura ontologica tra Dio e gli uomini, in Oceania esiste un «principio di continuità tra il mondo invisibile degli dèi e degli antenati e il mondo visibile degli umani e dei non umani (piante, pesci, barriera corallina..)» (Gaspar, Bambridge, 2008, p. 233).

Ho altrove già argomentato che, in questo contesto, non esiste un termine per indicare la “natura” e che anche il tempo viene definito dagli stessi intellettuali indigeni “ecologico” (Hau’ofa, 2008, p. 66), ovvero cresciuto con, e modellato da, i tempi dei collettivi non umani coabitanti (Cottino, 2017).

Quest’ultimi – siano essi animali, piante, uomini, fiumi, mari, rocce o agenti atmosferici – sono divisi in giganteschi gruppi di discendenza con cui, secondo l’intellettuale samoano Tui Atua Tupua Tamasese Ta’isi Efi, «condividiamo la stessa origine biologica» (2009, p. 116). Analogamente a quanto afferma Eduardo Viveiros de Castro rispetto alle popolazioni sudamericane da lui pre-

se in esame (2017), la differenza essenziale tra il pensiero indigeno e quello occidentale sulla natura risiede nella percezione di prossimità biologica: se per le popolazioni indigene da lui studiate il mondo umano e non umano condividono la stessa biologia ma hanno culture diverse, per il pensiero occidentale questi due mondi sono “nature” diverse che condividono la stessa cultura³.

Anche l'intellettuale tongano Okusitino Mahina spiega come nella cosmologia indigena delle isole polinesiane l'ambiente sia «un'estensione della società umana» (1992, p. 57) in cui sussiste una forma di «intimità» (Young Leslie, 2008, p. 185) tra «la biologia, la geografia e la storia sociale umano-animale» (ibidem). Questa intimità produce un tipo di «pensiero ecografico» (ibidem) che incrocia luoghi, genealogie e collettivi. Pertanto, la conoscenza dei toponimi, ciascuno dei quali «è un distillato mnemonico che richiama altre connessioni nominali, genealogie, proverbi e storie cifrate dell'ambiente» (Gaspar, Bambridge, 2008, p. 191), rende le comunità portavoce e, come sarà analizzato nel successivo paragrafo, responsabili per i luoghi e i loro molteplici abitanti.

Il poeta tongano Konai Helu Thaman esprime il pensiero ecografico in forma poetica facendo riferimento all'interdipendenza:

you say that you think
 therefore you are
 but thinking belongs
 in the depths of the earth
 we simply borrow
 what we need to know
 these islands the sky
 the surrounding sea
 the trees the birds
 and all that are free
 the misty rain
 the surging river
 pools by the blowholes
 a hidden flower

have their own thinking
 they are different frames
 of mind that cannot fit
 in a small selfish world⁴

È questa continuità tra “strutture di pensiero” che dà forma a una conoscenza ecografica: «Attraverso la diretta interazione con forme di *agency* umane e non umane, gli ecografi assemblano nuove reti di persone, luoghi e cose [...] offrendo ai non-umani ‘più spazio’» (Young-Leslie, 2008, p. 186).

D'altronde, argomenta Tamasese, «quando si paga tributo alle diverse genealogie pertinenti con il genere umano, lo si fa attraverso il riconoscimento delle connessioni con i diversi elementi del creato» (2009, p. 118). Tanto il rituale Maori rivolto alla pianta *ka-wakawa*, alla quale si chiede perdono per averne raccolto le foglie, riconoscendo «che l'albero ha un'anima ed è capace di provare dolore e sofferenza» (ibidem), quanto il ringraziamento al mare con collane di fiori di *ylang-ylang* per la stagionale raccolta e consumo del *palolo* (vermi corallini) che, fosforescente, appare sulla superficie del mare una volta all'anno scandendo una precisa fase lunare, sono espressioni di questa interconnessione.

Una cultura dell'interazione, dunque, quella oceaniana, in cui la dimensione del sé è profondamente inter-personale (Becker, 1999): «Il calore che viene prodotto dallo strofinio di due pietre e dalle fiamme del fuoco che si sprigiona per riscaldare i nostri corpi e cucinare il nostro cibo, connette l'inanimato e l'umano in un modo fondamentale: l'uno non potrebbe esistere senza l'altro» (Tamasese, 2009, p. 119).

Nelle ricerche che ho svolto in precedenza, concentrate sul corpo, era risultato evidente dalle voci dei miei interlocutori (hawaiani prima e tongani poi) quanto il corpo individuale non fosse scisso dal corpo collettivo della famiglia (2011), ed oggi appare sempre più chiaro quanto questo corpo collettivo sia più numeroso di quanto avessi capito, perché composto da membri non esclusivamente afferenti al mondo umano. Inoltre, in Polinesia la posizio-

ne genealogica, e pertanto gerarchica, è determinante nella relazione con gli altri collettivi e questa cambia in base all'interlocutore ma anche nel corso della vita (a seguito di passaggi di status). Pertanto si deve immaginare un sistema in movimento che, lungi dall'essere «una molteplicità di uno» (Strathern in Viveiros de Castro, 2017, p. 97), ovvero società di singoli e collettività come unici possibili aggregati, è posizionalmente relazionale.

Il paragrafo a seguire approfondisce il valore e la pratica di cura di questa relazione simbolico-genealogica tra collettivi, prendendo spunto dal principio tongano del *tabui-va* ('prendersi cura dello spazio').

2. *Tabui-va*

Il termine *tabui* significa 'prendersi cura', 'nutrire', e il termine *va*, di matrice proto-polinesiana, lo si ritrova in tutte le lingue dell'area e indica lo spazio tra le persone o le cose (Mahina, 2010). *Va*, scrive Tevita Ka'ili, «enfaticizza lo spazio in mezzo» (2005, p. 89) e pertanto è «fondamentalmente differente dalla popolare nozione occidentale di spazio come una distesa o un'area aperta» (ibidem). Come approfondisce Giovanni Bennardo, a partire dai suoi studi di antropologia cognitiva nell'arcipelago delle Tonga, «*va* è lo spazio tra due oggetti che è trattato come se fosse un oggetto di per per sè» (2000, p. 39). Questo spazio è dunque pieno, perché è la relazione. Infatti, continua Ka'ili, «*va* si riferisce sia alle relazioni sociali sia alle relazioni spaziali» (2005, p. 90); non a caso la parola *vaofi*, che letteralmente significa 'spazialmente vicini l'uno all'altro', è il termine usato per indicare i componenti della famiglia.

Mike Poltorak preferisce invece usare il termine *relatedness* per tradurre "il pan-Pacífico concetto di *va*" (2007, p. 13), sfruttando la doppia accezione della radice etimologica che fa sia riferimento alla parentela (*to be related* significa essere imparentati) sia alla relazione. Difficilmente traducibile in italiano, *relatedness* si situa quindi tra la relazionalità e l'imparentamento. A partire dalla definizione data da Wendt,

secondo cui «*va* è lo spazio in mezzo, la mezzitudine, non uno spazio vuoto, non uno spazio che separa, ma uno spazio che mette in relazione, che mantiene separate le entità e insieme le cose in una Unità-del-tutto, lo spazio che è il contesto che dà significato alle cose» (in Poltorak, 2007, p. 13), Poltorak puntualizza che questo concetto è «quel grado di relazione dove la relazione è supposta e può, o meno, riferirsi alla relazione descritta in termini genealogici» (ibidem). Dalla mia esperienza di campo, che ha prodotto osservazioni in larga misura corrispondenti a quelle di Poltorak, emerge che *va* è un termine che non si trova mai da solo perché la relazione non è astrabile dai soggetti che la instaurano.

Nel contesto culturale tongano quindi «le relazioni sociali si concepiscono spazialmente e si conosce lo spazio socialmente» (Ka'ili, 2005, p. 90). È in questo “spazio” pieno che vivono i collettivi non umani, con cui gli umani hanno relazioni sociali e genealogiche, parimenti ad altri umani. Non a caso il termine tongano per indicare genealogia è *boboko*, che letteralmente significa ‘connettere ripetutamente’.

Tracciare una genealogia è una pratica culturale costantemente messa in atto nell'interazione tra individui, che consente alle persone di posizionarsi al fine di organizzare il *va*, la connessione socio-spaziale con un altro attore sociale, sia esso umano o no. Il proverbio tongano ‘*Oku va'ava'a be ko e tangata* (‘ramifica [come un albero] perché si tratta di persone’) è usato per indicare la connessione simbolica tra la genealogia umana e le piante: come una pianta umana, la genealogia «produce e riproduce *va'a* (rami) come la produzione e riproduzione di *ha'a* (linee genealogiche) che connettono e separano» (Mahina, 2010, p. 176).

Il *tabui-va* è pertanto un valore centrale presso la popolazione tongana, residente e diasporica: «il mantenimento delle pratiche di scambio con le unità sociali, su un piano materiale, emotivo e sociale, attraverso l'adempimento ai *fatongia* (obblighi sociali)»⁵ (Mahina, 2010, p. 176). Detto in altri termini, il *tabui-va* è il valore e la pratica di mantenere buone relazioni, di nutrire quello spazio pieno. «L'adempimento dei *fatongia*», scrive Ka'ili, «crea un flusso di circolazione di

beni e servizi tra spazi sociali e simultaneamente rafforza e riafferma i legami socio-spaziali della genealogia» (2005, p. 92).

Intergenerazionale, interfamigliare e intra-collettivo, il *tabui-va* si mette così in atto ogni giorno attraverso pratiche di condivisione del cibo, offerte a membri della famiglia, cura della terra o osservazione di *tapu* (divieti) temporanei su determinati prodotti naturali che costituiscono la dieta. In diversi contesti dell'Oceania esiste una declinazione di questo principio di responsabilità umana verso le relazioni, siano esse con dei fratelli o con dei tuberiferi. Gli umani, scrive Tamasese, sono incaricati di una «speciale responsabilità», quella di «prendersi cura degli interessi degli animali, delle piante, delle vie d'acqua e delle biosfere» (2009, p. 121). Nelle isole Hawaii i concetti di *keuleana* (responsabilità) e *malama 'aina* (cura per la terra) «sono valori culturali e pratiche di servizio e cura della terra degli antenati» (Trask in Ka'ili, 2005, p. 93); nelle isole Samoa la medesima pratica di cura delle relazioni prende il nome di *va tapu-ia*, dove «*tapu-ia* è il sacro e *va* la relazione tra gli umani e tutte le cose, animate e inanimate» (Tamasese, 2009, p. 116).

Nella misura in cui tra questi attori vi è un rapporto di «equazione e affinità» (ivi, p. 121), e nel tentativo di non cadere nell'errore antropocentrico di pensare alla relazione dell'uomo *con* la natura (col rischio di pensare alla natura come risorsa) quanto invece alla relazione *tra* uomo e natura, il prossimo paragrafo mira a illustrare come si manifesta questo rapporto nel contesto culturale tongano. La cura della relazione tra gli umani, la terra e i suoi frutti fa emergere la forza attiva e rispondente della natura: «le persone si prendono cura (*tabui*) della loro terra (*fonua*), e in cambio, la terra nutre la sua gente» (Ka'ili, 2005, p. 93).

3. *Tabui Fonua*: terra, gente, placenta

Una forma di *tabui-va* è il *tabui-fonua*, termine quest'ultimo che viene utilizzato per indicare la terra e la sua popolazione, ma anche la placenta.

Nell'ordine mitologico, narrato attraverso il *tala tukufakabolo e fonua* ('la tradizione orale della terra'), i tongani sono discendenti delle alghe e dell'argilla, due elementi naturali dell'arcipelago, pertanto «tutti i tongani sono genealogicamente connessi a Tonga (la loro *fonua*) e l'uno all'altro» (Ka'ili, 2005, p. 94). Nelle composizioni narrative della tradizione orale, infatti, i nomi delle isole, dei villaggi e dei luoghi storici sono usati come metafore per i loro abitanti (Helu, 1992) e questa intercambiabilità tra persone e luoghi sottolinea «l'unità genealogica tra la terra e la popolazione» (Ka'ili, 2005, p. 94). Anche secondo la cosmologia contenuta nel mito del *Talatupu'a* i primi uomini appaiono sotto forma di vermi, descritti con l'epiteto *kai fonua*, che letteralmente significa mangiatori di terra. Nelle isole dell'arcipelago non vi è pertanto «montagna, sorgente, o roccia che non si riferisca a un mito. Tra spazio e mitologia, luoghi e cultura, la simbiosi è completa» (Bonnemaison in Francis, 2006, p. 347).

La prassi di sotterrare la placenta dopo il parto segna inoltre una circolarità dell'esistenza umana che dalla terra ritorna alla terra, creando un legame di appartenenza al territorio: «alle Tonga, la placenta materna, la terra e la sua gente, e la propria tomba, prendono il nome di *fonua*» (Mahina in Ka'ili, 2005, p. 93). In termini simbolici, scrive Steve Francis, «*fonua* è l'incorporazione dell'appartenenza territoriale e della auto-identificazione con la nazione» (2006, p. 345).

La pratica del *tabui-fonua*, del prendersi cura della relazione con la terra, è stata affidata, sino all'introduzione della Costituzione nel 1875, a figure specifiche che prendevano il nome di *tabuifonua*, «reggenti o guardiani della terra» (Francis, 2006, p. 354). Lo spazio, organizzato secondo un sistema di cerchi concentrici che vedeva piccole unità familiari rette da un capo famiglia (*'ulu*), contenute in porzioni sempre più ampie di territorio sino ad arrivare ai Tu'i Tonga (gli dei del pantheon polinesiano), prevedeva tra i reggenti intermedi le figure dei *tabuifonua*. Queste ultime, reggenti delle terre della famiglia estesa (*kainga*), erano imparentate per via patrilineare ad un capo (*hou'eiki*), carica immediatamente sotto quella dei Tu'i Tonga⁶.

Incaricati di dirigere la produzione e la distribuzione dei prodotti agricoli, di sospenderne l'utilizzo per alcuni periodi al fine di garantirne la continuità nel tempo, di organizzare il surplus produttivo per assolvere alle funzioni rituali e tributarie verso i capi, i *tabuifonua* erano figure cruciali nel rapporto tra collettivi. La relazione che intercorreva tra la popolazione e il suo ambiente non era certamente solo armonica connessione, ordine, ma anche conflitto e separazione (Mahina, 2010), motivo per cui queste apposite figure presiedevano al rispetto delle norme che regolavano l'interazione con la terra e i suoi frutti, di cui il sistema dei *tapu* (divieti e proibizioni) è un esempio. Come i moderni ecografi descritti da Young-Leslie, i *tabuifonua* attivamente «distillavano le relazioni uomo-ambiente, creando e ritagliando reti per dare senso al mondo. In questo senso erano i portavoce della loro comunità e ontologia culturale, ma anche di una più ampia natura» (2008, p. 188).

Con i cambiamenti avvenuti nella seconda metà del XIX secolo, che hanno visto l'unificazione dell'arcipelago sotto un'unica famiglia e l'installazione di una monarchia, l'adozione di pratiche religiose cristiane (sebbene spesso sincretiche) che hanno eliminato il pantheon delle divinità polinesiane, lo smantellamento del sistema di *chieftancy*, la creazione di una classe di nobili e infine l'introduzione di un nuovo sistema di reggenza terriera, le figure dei *tabuifonua* sono venute meno. Come argomenta Francis relativamente a questo rivoluzionario periodo, «sebbene alcuni elementi del sistema della *fonua* siano stati incorporati, le nuove leggi si sono radicalmente distanziate dalla comunitaria organizzazione della produzione verso una produzione delle singole famiglie» (Francis, 2006, p. 357). Questo processo di atomizzazione ha portato ad una «disconnessione della simbiosi tra la popolazione e la terra» (*ibidem*), ad una politica terriera parcellizzata e più soggetta alle tentazioni del mercato (agricoltura commerciale, monocoltura, agricoltura intensiva).

Il concetto di *tabui-va* è però rimasto sotto traccia. Come sarà analizzato nei prossimi paragrafi, in tempi recenti, e a seguito di una presa di distanza dal modello occidentale di sviluppo e dall'eco-

nomia degli aiuti, il ricorso a questo e ad altri concetti indigeni ha rappresentato uno strumento politico di rivendicazione della propria sovranità sui territori. Parte di un discorso politico che intreccia autonomie economiche, processo di 'regionalizzazione' del continente Oceania, rivendicazioni indipendentiste e un nuova decolonizzazione delle isole, i concetti nativi di *fonua/tabui-va/rabui/moana* sono diventati un'importante forma di agency nativa. Nel prossimo paragrafo, con l'intento di fornire ulteriori spunti per rispondere alle domande in calce, si approfondirà la ricaduta pratica dei principi di responsabilità e cura sino ad ora enunciati, al fine di far emergere le istanze politiche articolate dai sistemi giuridici locali che in ultima istanza implicano questioni di sovranità territoriale e alimentare.

4. Sovranità territoriale e sovranità alimentare: quando il cibo è relazione tra collettivi

Le ricadute pratiche del principio di responsabilità verso la relazione con i collettivi non umani che abitano la terra, il mare e l'atmosfera, finora affrontate a livello teorico, sono cruciali nel dibattito contemporaneo sull'uomo e l'ambiente.

In primo luogo perché per tutelare la relazione con gli altri collettivi sembra condizione necessaria quella di abitare un luogo ed interagirvi in libertà, ovvero avere sovranità sul territorio. In secondo luogo perché questa interazione garantisce un potere decisionale, sincronico e situazionale sulle risorse e una conseguente autonomia alimentare. Due fattori con cui i contesti oceaniani, in larga parte ex-coloniali, si confrontano e a cui tentano di dare soluzioni proprio attraverso il ricorso ai principi ontologici sino ad ora enunciati, che fino a due secoli fa regolavano la vita sociale delle comunità.

Sino all'avvento dei missionari, spiegano Gaspar e Bambridge, la sovranità territoriale delle genti d'Oceania dava loro la possibilità di modulare e modificare le norme in maniera fluida a secon-

da delle necessità: «le cosmogonie permettevano mutevoli riferimenti a un dio o a un antenato e le modificazioni delle norme all'interno di un contesto di permanente interazione tra entità divine, umane e non umane» (Gaspar, Bambridge, 2008, p. 234). La sovranità territoriale si basava quindi su una specifica ontologia giuridica che poggiava su un riconoscimento di una forza attiva (*agency*) degli altri collettivi, visibili e invisibili. Noto è il dialogo tra Jean-Marie Tjibaou e James Clifford, avvenuto negli anni Settanta in piena rivendicazione indipendentista, in cui il leader kanak argomenta che ciò che realmente sarebbe stato necessario affinché la popolazione kanak si sentisse a proprio agio – «per trovare spazio per respirare nel mondo contemporaneo» (in Brunt, Thomas, 2018, p. 34) – era una continuità nella relazione con i luoghi – «i propri antenati, storia ed ecologia» (ibidem). La stessa relazione sovrana che viene recitata dall'attivista e attore maori Tame Iti, il quale, all'interno della performance *Tempest: without a body* del coreografo samoano Lemi Ponifasio⁷, rivolge alla regina d'Inghilterra un discorso sui diritti dei discendenti di Tuhoe ad abitare la terra delle montagne Urewera: «Tuhoe mi dà la sovranità, il diritto di determinare il mio destino. Sono davanti a tutti un discendente di Tuhoe. Tuhoe è la mia autorità che tiene lontano il caos. È ciò che mi connette a me stesso [...] Te Urewera, il nostro territorio, è il nostro *marae*⁸, e ogni persona è responsabile per il proprio *marae*» (in Brunt, Thomas, 2018, p. 33). Tame Iti apre il proprio discorso facendo riferimento alla sovranità maori sul territorio, richiamando la propria genealogia che sostanzia il suo diritto e al contempo la sua responsabilità verso l'ambiente, intrecciando nuovamente collettivi visibili e invisibili. Un richiamo, quello di Tame Iti, ad un sistema di diritti e responsabilità che, applicato con terminologie diverse in tutta l'area polinesiana, era regolato da norme precise e affidato a precisi mediatori che organizzavano l'interazione tra collettivi co-abitanti.

Missionari prima e imperi coloniali poi hanno desacralizzato le pratiche e poi frammentato (ed espropriato) i territori indigeni, marini e terrestri, riducendo la complessità del sistema ad una mera «gestione delle risorse naturali» (Gaspar, Bambridge, 2008, p. 235).

Come sottolinea Anne Salmond, si sono scontrate due visioni diverse nella percezione del territorio: una europea, che vedeva le isole e il mare antistante come *terra nullius*, e una locale, che non percepiva lo spazio terrestre e marino come proprietà ma come luogo di relazione e sacralità. «Se una nave europea era la prima a ‘scoprire’ un’isola nel Pacifico, il comandante aveva il titolo di andare a terra e piantare una bandiera per rivendicare l’isola per il proprio monarca anche se secondo alcune autorità del diritto internazionale, avrebbe dovuto avere il consenso degli abitanti locali prima di rivendicare sovranità sull’isola» (in Brunt, Thomas, 2018, p. 50), e questo consentiva, secondo Salmond, di rivendicare anche la porzione d’acqua antistante. Epeli Hau’ofa ricorda che furono «gli uomini continentali, europei e americani, che disegnarono linee immaginarie attraverso il mare, creando confini coloniali che, per la prima volta, confinarono le popolazioni in piccoli spazi» (Hau’ofa, 1994, p. 7) mentre in Oceania, il mare era concepito come un grande *marae* e le isole come risultato di una grande pesca effettuata da divinità dotate di ami giganteschi. «Si riteneva», scrive Salmond, «che alcune isole sacre fossero capaci di nuotare da un luogo all’altro e non era concepibile che gli uomini potessero ‘possedere’ il mare» (in Brunt, Thomas, 2018, p. 48).

Se i primi esploratori hanno quindi gettato le basi per l’esercizio di un potere coloniale attraverso una diversa concezione spaziale, i missionari appaiono «come i primi artigiani dell’interruzione del principio di continuità su cui poggiavano le cosmogonie indigene» (Gaspar, Bambridge, 2008, p. 235) e «l’interruzione del principio di continuità terra-mare va accentuandosi nel periodo coloniale con la messa in opera di piani generali della gestione dello spazio marino e terrestre» (ibidem). Tuttavia, come argomenta Joakim Jojo Peter, «gli isolani [del Pacifico] hanno bisogno di appartenere ai luoghi, agli appezzamenti, ai campi di taro, ai palmeti di cocco, alle spiagge sabbiose, alle porzioni di barriera corallina e alle isole in generale... se c’è una nozione temuta che tutti condividono, è quella di perdita, di essere fuori posto, l’incapacità di creare una connessione con un luogo» (Peter in Steiner, 2015, p. 154).

Oggi, un sistema in particolare ha mantenuto questa connessione, anche se mediato e ibridato dal diritto britannico: il sistema del *rabui* di Aotearoa (Nuova Zelanda) e della Polinesia Francese. «Profondamente legato ai concetti di *kaitiakitanga* (custodia delle risorse) e di *tapu* (sacro, vietato)» il concetto di *rabui* «è sia un nome sia un verbo: si riferisce ad un oggetto (un palo ad esempio) usato per indicare l'accesso ristretto ad un'area e all'atto o il processo di stabilire un *rabui*» (McCormack, 2018:, p. 43). Tre tipologie di *rabui* potevano essere attivate in passato: una prima, conservativa, che mirava alla protezione della fertilità di risorse marine e terrestri, imponendo un blocco del loro uso per un determinato periodo di tempo; una seconda, legata ad una morte accidentale, come un annegamento, per evitare la contaminazione fisica e spirituale attraverso il consumo delle risorse dell'area che era stata toccata dalla morte; infine una terza, di matrice politica, imposta per rivendicare la proprietà di una risorsa. Limitato a una «più stretta interpretazione conseguente alla trasformazione dei diritti sulla proprietà comune dopo la colonizzazione» (ibidem), l'attuale sistema del *rabui*, denuncia McCormack, ostacola la possibilità di una risposta immediata e flessibile, necessaria nell'utilizzo delle risorse alimentari da parte della comunità che abita uno specifico territorio, perché i tempi della burocrazia e dei permessi sono troppo lunghi. Detto in altri termini, se avere sovranità territoriale implica l'esercizio di un potere decisionale e un'immediatezza delle risposte per garantire la continuità dell'esistenza della relazione tra collettivi, allora un ruolo cruciale è giocato dalla possibilità delle comunità di esercitare sovranità alimentare. Quella tra uomo e ambiente è un'interazione che «precipita» nel cibo, il quale, non a caso, conserva questo doppio registro, simbolico da un lato e pratico dall'altro: è alimento e nutrimento.

E questo suo doppio ruolo si evince anche dal gran numero di frasi idiomatiche usate nell'arcipelago delle isole Tonga che, nel descrivere una situazione alimentare, rimandano ad un'etica del comportamento in società. L'espressione *longo moe fatu*, 'in silenzio ma con la pancia piena', rimanda ad una persona che avendo

mangiato senza il diritto di farlo accetta le reprimende altrui in silenzio, ma con la pancia piena, quindi soddisfatto. Si usa l'espressione "criticare ai piedi di una palma da cocco" (*fakaanga i tefito'i nui*) per indicare chi non fa il lavoro, nello specifico non è arrampicato sulla palma a raccogliere le noci, ma ha comunque qualcosa da criticare. O ancora, si dice "mangiare cibo cattivo" (*kai mea-kai kovi*) per indicare uno stato di difficoltà, "mangiare cibo bollente" (*kai mea vevela*) per designare situazioni di pericolo e "mangiare cibo dolce" (*kai meliè*) per indicare la squisitezza di una persona. Quando il desiderio resta insoddisfatto, si usa l'espressione *koe kai ike pe ae io ki motu*, che letteralmente significa 'tutti i pesci guardano all'isola', ad indicare che non sono stati pescati. Viceversa, l'espressione *abo kai fonu* ('il giorno in cui si mangia tartaruga') indica un giorno speciale, essendo la tartaruga un alimento di lusso.

La stretta connessione pratica e simbolica tra alimenti e umani attraversa le isole dell'Oceania e ricorda continuamente alla comunità di consumatori i legami genealogici col territorio. Ka'ili, nella sua analisi della diaspora tongana alle Hawaii, riconosce al cibo un ruolo centrale nella pratica del *tabui-va*: «tracciare legami genealogici, condividere informazioni e cibo, esemplificano la maniera tongana di stabilire (e ristabilire) relazioni sociali attraverso l'organizzazione e la connessione di mondi socio-spaziali» (2005, p. 85). Come Emmanuel Kasarhérou sottolinea «il cibo ci lega alla terra dalla quale è nato e ci connette nel tempo agli antenati che qui ci hanno preceduto» (in Brunt, Thomas, 2018, p. 62). Nel mondo dei kanak della Nuova Caledonia vi è una consustanzialità tra verdura, in particolare tuberi, e umani – "l'ingame fa l'uomo e l'uomo fa l'ingame", recita una frase idiomatica locale – e questo consente una visualizzazione dell'ordine sociale attraverso il tubero stesso: le sue diverse sezioni (la punta, la parte mediana e la coda) rimandano alla gerarchia sociale interna al clan (ivi, p. 58). Secondo gli anziani della terra degli Ajië, l'isola da loro abitata è nata da una torta fatta di tuberi avvolti in foglie di banano, gettata nel mare da un demiurgo, e questa «immagine culinaria delle origini dell'iso-

la» (in Brunt, Thomas, 2018, p. 62), afferma Kasarhérou, ci ricorda che «la coltivazione dell'igname e del taro è alla base della cultura kanak» (ibidem).

Se i prodotti dell'ambiente, terrestre e marino, rinnovano la relazione tra collettivi, l'assenza di sovranità su terra e mare incide profondamente non solo sull'accesso alle risorse e sulla sicurezza alimentare delle popolazioni, ma anche pesantemente sulle stesse società che abitano i territori.

Resta aperta una questione ontologica, posta dalla poetessa e intellettuale I-Kiribati, recentemente scomparsa, Teresa Teaiwa: «la rivendicazione di essere nativi di un oceano è diversa dalla rivendicazione di essere nativi di un'isola. I progetti di decolonizzazione hanno mirato alla difesa dei confini territoriali, richiedendo sovranità nazionale e costruendo stati nazione che Albert e Epele⁹ non proponevano. Se parliamo di acqua, oceano, *moana*, che forma prende la decolonizzazione?». Rispondendo all'invito di Teaiwa, il prossimo paragrafo intende avviare una riflessione che concili l'*agency* nativa nelle questioni di sovranità territoriale, per le cui rivendicazioni si fa ricorso ai precedentemente analizzati principi ontologici, con i diritti della natura, in una rilettura decolonizzata che però non butti alle ortiche una giurisprudenza eco-logica.

5. *Place matters*: un sacro diritto o un diritto del sacro?

«È ironico», scrivono Brunt e Thomas, che si sia costruita tra «i filosofi dell'Illuminismo, per esempio» un'immagine delle società isolate del Pacifico «come di abitanti ad uno stato di natura. Non vi era nulla di naturale nel popolamento umano della vasta regione Oceaniana, che iniziò all'incirca 30.000 anni fa» (Brunt, Thomas, 2018, p. 86). L'antropizzazione del territorio è storia molto antica, raccolta per la prima volta dai viaggiatori europei che tra il Seicento e il Settecento ne hanno solcato i mari. Scritti in epoca pre-positivista e pre-evoluzionista, i diari di bordo del Capitano Cook – o le pagine di Joseph Banks e di William Anderson –

raccogliono, con ammirazione mista a stupore, dati etnografici sulle popolazioni delle isole, riconoscendone la complessità organizzativa in tutti i campi, ivi inclusa l'organizzazione dello spazio colto e incolto.

Spesso privi degli strumenti per decodificare una diversa relazione con l'ambiente, i viaggiatori europei riempiono le pagine dei diari con descrizioni e ipotesi. Il capitano Cook, come ho altrove documentato, definisce l'organizzazione dello spazio colto e incolto come un «affascinante caos» (in Cottino, 2018, p. 48). E si trova ancora più «spiazzato» a fronte delle modalità di conoscenza dello spazio marino, che egli stesso padroneggia con criteri e parametri diversi.

Mentre gli europei usavano carte nautiche e misurazioni strumentali per fissare le isole in uno spazio cartesiano diviso per latitudine e longitudine, i navigatori locali «posizionavano le isole nello spazio-tempo Polinesiano, con stelle, venti e antenati collegati a particolari luoghi, in dinamiche reti genealogiche espansive» (Salmond in Brunt, Thomas, 2018, p. 42). Quando il capitano Cook assoldò l'esperto navigatore indigeno Tupaia affinché lo guidasse attraverso e oltre le isole della Società, portandolo a bordo dell'*Endeavour* per mesi, rimase stupefatto di fronte alla sua diversa costruzione delle carte nautiche: «le carte di Tupaia rivelano un universo relazionale basato su varietà di angolazioni (e qualche volta distanze) tra diversi tipi di isole di arrivo e partenza attorno a Tahiti. Quando gli isolani salpano da un'isola, conoscono le maree, le correnti e i venti, il volo degli uccelli, le angolazioni delle diverse isole di approdo, insieme alle sequenze delle stelle che sorgono e tramontano all'orizzonte in quella angolatura» (ivi, p. 43).

Come ricordato in precedenza, l'imposizione di un sapere coloniale e l'evangelizzazione missionaria hanno profondamente inciso su queste modalità di conoscenza del mondo oceaniano: il «corpus di conoscenze delle popolazioni del Pacifico ha cambiato ciò che prima era immanente nella costruzione della conoscenza (la creazione di nuove immagini di pensiero in relazione a tutte le cose-materiali, umane e non umane) in una epistemologia trascendente» (Matapo, 2016, p. 6). Tuttavia, tra ibridazioni, latenze e rivita-

lizzazioni contemporanee, questi principi sono oggi spesso enunciati, da un lato perché gli uomini «restano i più giovani discendenti in termini genealogici» (Tamasese, 2009, p. 116), «per quanto possano essere i più evoluti e intelligenti delle creazioni di Tanagaloa», (ibidem) e dall'altro perché sono principi sottesi a rivendicazioni politiche di sovranità territoriale.

Il risultato di questo complesso quadro epistemologico va quindi attualmente nella direzione del riconoscimento di personalità alle componenti non umane dell'ambiente ecologico: «i modi di conoscere devono essere compresi alla luce della consapevolezza che nelle visioni del mondo indigene l'ambiente ha il diritto di replica, rendendo gli umani vulnerabili alle sue contestazioni» (Van Meijl, 2019, p. 165).

Siamo partiti criticando il poco spazio dato alla voce dell'ambiente in Occidente, per una disabitudine a vederlo come un'attore sociale, e abbiamo sollecitato le ontologie indigene d'Oceania per riflettere sul ruolo dell'ambiente naturale nella convivenza sulla Terra.

Questo «sforzo» di comprensione di altri modelli di umanità (Descola, 2011) non deve però cadere nell'essenzializzazione o, ancor peggio, nell'esoticizzazione dei contesti insulari d'Oceania. Come sottolinea Toon Van Meijl, questo è possibile soltanto non contrapponendo la prospettiva scientifica e quella indigena: «il discorso sulle epistemologie indigene mira principalmente a ricostruire e rivalorizzare la costruzione indigena del sapere, che si presume essere radicalmente diversa dalle prospettive scientifiche sulla conoscenza che dominano l'accademia occidentale» (2019, p. 156).

Dalle numerose etnografie contemporanee dei diversi contesti insulari emerge con chiarezza come le due prospettive siano in realtà intrecciate, come cioè l'una non escluda l'altra, e le popolazioni oceaniane ne abbiano fatto una sintesi creativa (Favole, 2010). La condizione di "in-betweenness" (Hvding, 2003), ovvero di 'in-mezzità', ha dato vita a forme aperte e dinamiche di conoscenza che, come sottolinea Van Meijl, non sono ascrivibili ad una epistemologia specifica: «le modalità di conoscenza indi-

gene non si inseriscono facilmente all'interno delle recenti rappresentazioni dell'epistemologia indigena» (2019, p. 165). Non si tratta quindi di contrapporre visioni, né di ascrivere soggetti abitanti specifici territori ad una modalità di conoscenza unica. Van Meijl sollecita a decostruire la percezione dei popoli indigeni come depositari di conoscenza, e quindi sapere incarnato. Essi spesso sono al corrente di miti, genealogie o regole tramandate dalle generazioni più anziane, ma necessitano di saperi esperti e, pertanto, l'antropologo propone di sostituire l'espressione "conoscenze indigene" con "modi di conoscere" (2019)¹⁰. Spiega Van Meijl: «I modi di conoscere maori non possono essere semplicemente raccolti. Sono insubordinati perché sono collegati a diritti ancestrali e ambientali che sono profondamente interconnessi con diseguglianze di potere in un contesto post-coloniale. La comprensione maori dell'ambiente, dell'acqua, della spiritualità, dei pesci, non può essere unificata in modo oggettivo, perché non c'è consenso nella comunità» (Van Meijl, 2019, p. 165).

Questa eterogeneità e "in-mezzità" emerge con evidenza in ambito giuridico, nel quale le popolazioni indigene – soggette ad un diritto statale ma anche ad ordinamenti giuridici consuetudinari – si trovano a ricorrere a diversi dispositivi retorici, attingendo ora dall'uno e ora dall'altro.

È il caso della popolazione maori del lago e del fiume Waahi, che alterna ricorso alla spiritualità e osservazioni scientifiche nelle argomentazioni in tribunale in difesa della propria sovranità sulle acque. Posizionato nella stessa zona del fiume Waikato e accanto ad un *marae*, il Waahi ha sfamato le comunità dell'area con i suoi prodotti, provvedendo sia al fabbisogno alimentare che cerimoniale: «le risorse alimentari dalle acque attorno al *marae* erano particolarmente importanti per assolvere all'obbligo sociale di sfamare gli ospiti nelle occasioni cerimoniali» (ivi, p. 159). Ricca di pesci, in particolare murene, l'acqua del Waahi garantiva anche la fertilità del suolo, fornendo in sostanza l'intero paniere alimentare. In questo contesto, negli anni Settanta la Huntely West Mine si installa sul territorio, usa l'acqua del fiume e del lago per una serie

di attività di lavaggio e filtraggio e la riversa nel bacino. Nel giro di pochi anni l'acqua diventa torbida e le forme di vita, soprattutto le murene, scompaiono. La comunità maori locale, prima esclusa dal comitato per la gestione del suolo e dell'acqua del territorio (Waikato Catchman Board - WCB), si organizza e fa sentire la sua voce.

Ciò che risulta interessante nel *battage* legale sono le argomentazioni avanzate dalla comunità contro il WCB, differenti a seconda del contesto: «Internamente il problema veniva espresso relativamente all'assenza delle murene [...] esternamente, tuttavia, l'interazione con le autorità dell'acqua, le qualità spirituali dell'acqua erano enfatizzate rispetto agli usi mondani del lago» (2019, p. 160). Questo perché «la popolazione maori era consapevole che il riferimento alla spiritualità mettesse i molti pakeha (non-Maori o europei) del WCB profondamente a disagio, e chiaramente loro ne hanno approfittato» (ibidem). Come commenta Fiona McCormack «la strategica mistificazione [operata attraverso il ricorso ad argomentazioni spirituali] non è tanto una invenzione della tradizione quanto una componente intricata della contemporanea pratica di indigenità» (2019, p. 166).

Van Meijl ha tuttavia registrato un doppio problema: se da un lato «la popolazione locale si è trovata in difficoltà ad avanzare argomentazioni tradizionali relativamente ai valori spirituali delle acque tribali è tanto vero che nella preparazione della documentazione per le autorità dell'acqua la comunità si è servita di expertise esterne» (2019, p. 160); dall'altro lato si è trovata in difficoltà ad avanzare anche argomentazioni scientifiche – «la popolazione della comunità sapeva bene perché il pesce era morto nel lago, ma non riteneva di avere la conoscenza per criticare la miniera» (ivi, p. 164).

«Nella comunità maori il collegamento tra spiritualità e pesci non è mai stato contestato, poiché l'assenza di murene chiaramente indicava la desacralizzazione dell'acqua. Il dibattito invece si è focalizzato su quanto il tropo della spiritualità fosse un dispositivo retorico efficace o mistificante per canalizzare le perplessità della co-

munità sull'esaurimento dei pesci» (ibidem), scrive ancora Van Meijl. Questo sforzo congiunto della comunità e delle *expertise* esterne ha fatto sì che l'enfaticizzazione dei valori spirituali invalidasse le autorità *pakeha* come esperte nel campo della vita acquatica e condannasse la compagnia ad un risarcimento economico e a costruire dei bacini artificiali per evitare la contaminazione dell'acqua.

Se quindi da un lato, nel confronto tra conoscenze, la spiritualità è stata anteposta all'osservazione scientifica come argomentazione inattaccabile dalla scienza e dal diritto di matrice occidentale, dall'altro, perché fosse possibile fare ricorso alle argomentazioni spirituali, è stato necessario appellarsi a *expertise* esterne. Questo porta a concludere che la "in-mezzità" consente un utilizzo delle ontologie a seconda della situazione, che l'argomento spirituale è un elemento che il diritto ha espunto, ma con cui deve incominciare a fare i conti, e infine che la popolazione locale ritiene di non poter aprire un confronto sul piano scientifico.

Le argomentazioni spirituali hanno giocato un ruolo essenziale anche nel Te Awa Tupua Act del 2014, che ha riconosciuto al fiume Whanganui, in Nuova Zelanda, personalità giuridica: "Io sono il fiume, e il fiume è me. Se il fiume muore, muoio anche io" ha recitato un anziano della comunità in occasione della firma dell'atto. Tuttavia, l'attribuzione di personalità giuridica a non umani, alla luce di un significato spirituale degli ambienti naturali, pur evitando il ricorso a questioni di diritti di proprietà sulle risorse, non scioglie un problema: chi ha il diritto di parlare a nome di quella risorsa? E cosa accade se non vi è concordanza all'interno della comunità che detiene questo diritto? Inoltre, poiché c'è una profonda differenza tra diritti della natura (*rights of nature*) e leggi della natura (*laws of nature*), cui tutti siamo soggetti, come riuscire a conciliarli? È sacro il diritto della natura a non essere distrutta? Formalizzare leggi universali della natura è un atto sacro? O forse le leggi devono dialogare con una dimensione sacra della natura nella misura in cui, come scrive Epeli Hau'ofa, nella collettiva costruzione del sapere delle genti d'Oceania «la spiritualità è immanente nei modi conoscere» (in Matapo, 2016, p. 6)?

Le società oceaniane contemporanee sono profondamente cristianizzate e questo riemergere di riferimenti al sacro pre-cristiano nei *battage* legali odierni lascia intendere una nuova forma di ibridazione spirituale dal forte significato politico. Come scrive Tamasese «se la bioetica riguarda il valore della vita e il valore sulla vita, allora per i Samoani e altre nazioni del Pacifico che privilegiano il sacro, la bioetica riguarda il rispetto per il sacro, per il *va-tapuia*» (2009, p. 124).

Questo aspetto riemerge con forza nella trascrizione degli atti del *Simposio sui diritti della natura*, tenutosi a New Orleans nel 2017. All'interno della seconda sessione del convegno, dal titolo "Riconoscere i diritti della natura in ambito legale, prospettive internazionali", si sono alternate diverse voci di rappresentanti del mondo indigeno, che hanno unitariamente sottolineato due aspetti: la dimensione sacra dell'ambiente naturale e l'esistenza di una giurisprudenza della natura.

Bill Greendeer, della nazione nativa americana Ho-Chunk, afferma «si tratta di questo: io cerco di proteggere il sacro [...] io conosco la natura e conosco ciò che è sacro» (2017, p. 46) e anche Cousins, antropologo irochese, sostiene che «la differenza fondamentale rispetto alla visione euro-canadese è [...] che nel nostro mondo tutte le cose sono state poste dalla volontà del Creatore o del Master of Life, pertanto tutte hanno uno scopo preciso e lo stesso valore, anche se hanno forme diverse e svolgono funzioni diverse. [...] Ma nulla, cosa o forza che sia, possiede un valore maggiore o ha una finalità superiore ad un'altra, dal momento che tutte le cose esistono affinché tutte le altre cose esistano» (in Cottino, 2019, p. 442).

L'affermazione di Deon Ben, della Nazione Navajo, ben esemplifica invece il secondo aspetto: «siamo iscritti nei diritti della natura. [...] noi non abbiamo concesso nulla a nessuno, né alla natura. Era qualcosa che esisteva già e che la natura già possedeva. È solo qualcosa che noi finalmente riconosciamo» (2017, p. 51). E continua: «il motivo per cui non vedrete mai un navajo in piedi su un precipizio è perché noi sappiamo che è luogo delle per-

sone del vento, dello spirito di quel vento. Questa è la legge della natura. Sappiamo che non si esce di notte perché è quando le creature della notte escono. Questa la legge della natura» (ibidem). Chi rompe la legge, nel contesto navajo, è non a caso apostrofato come «colui che agisce come se non avesse dei parenti» (Cottino, 2019, p. 440) e pertanto, la riparazione all'offesa «estende la titolarità della risposta all'offesa alla collettività» (ibidem). «In una visione del mondo in cui tutto è interdipendente e ogni oggetto materiale e immateriale occupa un suo posto, è naturale che la risposta all'offesa, che crea disordine, consista precisamente in un intervento che si propone di ristabilire quell'ordine, quell'equilibrio» (ibidem).

Tuttavia, i leader indigeni invitati al Simposio sono ben consapevoli che questa legge della natura cui le comunità ottemperano si scontra con il diritto che tutela la natura¹¹. Natalia Green, della Pachamama Alliance, riporta l'esempio dell'incarcerazione di un membro della comunità Yasuni per aver ucciso un giaguaro, contravvenendo ai diritti per la conservazione della fauna. Fino a che punto allora le comunità possono disporre delle altre entità, che sono le miriadi di corpi (i *kino lau* cui fa riferimento Marshall Sahlins)¹² del sacro?

Da un lato l'assenza di figure istituzionalizzate, come lo erano i *tabuifonua* alle Tonga, e dall'altro la "deteritorializzazione" (Gaspar, Bambridge, 2008) subita dalle comunità indigene, che ne ha soffocato la sovranità territoriale, contribuiscono alle difficoltà di strutturazione di norme che, come un tempo, mantengano l'equilibrio tra diritti e doveri dei collettivi, privilegiando i diritti d'utilizzo su quelli di proprietà¹³. In questo senso, anche i regimi di interlegalità e pluralismo giuridico, contribuiscono a fondare un doppio registro giuridico, statale e consuetudinario, cui si fa ricorso alternativamente a seconda delle situazioni: talvolta si invoca la protezione dell'ambiente e talaltra «le comunità insistono sulla preservazione del proprio patrimonio culturale» (Bambridge, 2016, p. 229).

Nel contesto oceaniano, un dato da tenere in considerazione nell'affrontare la questione dei diritti della natura a livello giuridico è «il rapporto problematico delle società del Pacifico con lo Stato» (Bam-

bridge, 2007, p. 194) perché quest'ultimo è percepito come un apparato esterno, parimenti al colonialismo e alla presenza missionaria, e che non è mai stato sentito come "liberante" rispetto ad un sistema aristocratico (o, nel caso dell'arcipelago delle Tonga, reale) potenzialmente limitante. Queste società, scrive l'antropologo Bambridge, «non concepiscono l'uomo come originariamente libero [...] piuttosto l'uomo è percepito come appartenente ad una catena genealogica e come membro di una fitta rete di parentela, multiforme e multicentrica» (ivi, p. 195). Per questo motivo, quando muore un sovrano la percezione è quella dell'«inizio di una nuova era per delle altre famiglie, *chefferie* o clan aspiranti al trono» (ivi, p. 196)¹⁴. La mobilità circolare oceaniana è resa ulteriormente complessa da una mobilità diasporica della sua società civile, che la rende anche de-territorializzata (o multi-territorializzata), sottoposta a multipli ordinamenti giuridici. Un tongano cittadino neozelandese residente a Samoa che commercia igrane tra questi tre paesi a quale ordinamento giuridico farà riferimento? Non sarà difficile comprendere che nelle circostanze cerimoniali farà uso dell'igrane secondo la prassi consuetudinaria, anche a costo di infrangere la legge del regno, mentre in circostanze professionali farà riferimento agli ordinamenti giuridici dei tre stati coinvolti.

L'antropologia giuridica e la sociologia del diritto ci vengono in aiuto nella riflessione, sostenendo che «la norma giuridica qualifica un fatto "naturale" [...] non ha un significato, è un significato» (Cottino A., 2019, p. 403) e in secondo luogo che «l'associazione diritto-norma», «lungi dall'essere universale, è specifica della nostra cultura» (ibidem). Se quindi si scioglie l'associazione diritto-norma si consente di restituire complessità, includendo la molteplicità di fattori sinora elencati: il sacro, gli obblighi sociali, la responsabilità verso gli altri collettivi.

In conclusione, la tutela dei diritti della natura dovrebbe basarsi, più che su norme universali la cui matrice è sempre euro-americana, sulla molteplicità di principi locali – analizzati nei paragrafi precedenti – che costituiscono le ontologie giuridiche indigene: i principi di responsabilità e custodia; la dimensione relazionale e

genealogica tra collettivi; la sacralità dell'ambiente ecologico; le sue leggi interne. Le esperienze oceaniane qui analizzate sembrano suggerire un superamento del pluralismo giuridico in nome del riconoscimento di una soggettività all'ambiente, a patto che sia garantita la sovranità territoriale e alimentare delle comunità che con questo si interfacciano. Un sacro(santo) diritto che include un diritto del sacro, potremmo dire.

Note

¹ <https://anthropocene.mast.org/mostra/>.

² Simbolo della decostruzione dell'immagine delle isole del Pacifico come piccole e isolate, scrive un celebre saggio dal titolo *Smallness is a state of mind* nel 1993.

³ Si veda il dibattito sul prospettivismo, che individua nella dimensione innata dell'anima e del corpo la differenza fondamentale tra ontologie amerindiana ed europea (Viveiros de Castro, 2009).

⁴ *Thinking*, 2003 (in Matapo, 2016). Traduzione: Dici di pensare/quindi sei/ma il pensare appartiene/ai meandri della terra/noi semplicemente prendiamo in prestito/ciò che abbiamo bisogno di conoscere/queste isole il cielo/il mare attorno/le piante gli uccelli/e tutto ciò che è libero/ la pioggerella/ il fiume in piena/ le vasche presso i soffioni/ un fiore nascosto/ hanno il loro pensiero/ sono diverse strutture/ di pensiero che non calzano in un mondo piccolo ed egoista.

⁵ Per un approfondimento sui *fatongia* si veda: Favole, 2007b, pp. 109-122.

⁶ L'attuale famiglia reale vanta una discendenza dai Tu'i Tonga, pertanto nella contemporaneità questo termine viene usato per indicare la famiglia reale.

⁷ Cui ho avuto occasione di assistere durante la biennale di danza di Venezia nel 2010,

⁸ Per *marae* (termine maori che ricorre, con diverse consonanti, in tutte le isole polinesiane) si intende un centro cerimoniale in cui importanti funzioni sociali vengono esplesate. Anne Salmond ricorda che il termine è più ampio, e indica un luogo impregnato di sacralità: «l'oceano Pacifico era un *marae*, uno spazio sacro» (in Brunt, Thomas, 2018, p. 42).

⁹ Teaiwa qui si riferisce ai due intellettuali di spicco del mondo nativo oceaniano, Epeleli Hau'ofa e Albert Wendt, che hanno avviato un processo di revisione della storia coloniale e postcoloniale europea sul Pacifico.

¹⁰ In inglese viene posta come la differenza tra l'uso dei termini *knowledge* e *ways of knowing*.

¹¹ Lo stato dell'Ecuador, per esempio, ha inserito in costituzione la soggettività giuridica della natura.

¹² Sahlins M., 2014, pp. 281-290.

¹³ Per un approfondimento su questo dibattito, nel contesto delle attività di pesca in Polinesia Francese, si veda Gaspar&Bambridge, 2008.

¹⁴ Infatti, le contestazioni anti-aristocratiche interne all'apparato statale avvenute nel regno nel 2006 sono state portate avanti da gruppi localizzati della Nuova Zelanda e della Nuova Caledonia (Bambridge, 2007).

Minerali conflittuali, atmosfere perturbanti
e acque depredate

Il legame tra conflitti armati e minerali pregiati: recenti strumenti internazionali di contrasto

Valentina Grado

1. Introduzione

Come noto, numerosi conflitti armati sviluppatasi soprattutto nell'area subsahariana a partire dalla fine degli anni Novanta del secolo scorso vanno collegati non solo a elementi di carattere etnico e di sicurezza, ma anche a fattori economici. Infatti lo sfruttamento – ovvero l'estrazione, la produzione e il commercio – di alcune risorse naturali minerarie pregiate (come i diamanti, ma anche l'oro, lo stagno, il tantalio e il tungsteno, minerali divenuti indispensabili per la realizzazione dei nostri prodotti elettronici) ha costituito e costituisce a tutt'oggi un'importante fonte di finanziamento per l'acquisto di armi ed equipaggiamenti militari, alimentando in tal modo conflitti caratterizzati da gravissime violazioni dei diritti umani, da enormi masse di sfollati e rifugiati e dall'uso di soldati-bambino¹. A differenza di altre risorse naturali, le particolari modalità di produzione e commercializzazione di tali minerali pregiati si prestano al facile “depredamento” da parte dei vari combattenti (gruppi armati ribelli, membri dell'esercito regolare, forze armate straniere). Sul versante della produzione, occorre ricordare che questi minerali si ricavano non soltanto da giacimenti situati in profondità, ma anche da miniere “artigianali/alluviali”, praticamente prive di infrastrutture, in cui migliaia di estrattori operano con strumenti a bassa tecnologia; pertanto il controllo delle miniere, ma anche delle sole vie attraverso cui il minerale viene trasportato, mediante semplici posti di blocco, può essere fonte di enormi guadagni. Sul versante della commercializzazione, basti segnalare che i diamanti e l'oro (allo stato grezzo) sono tra le

merci più facili, e di gran lunga le più redditizie, da contrabbandare; inoltre possono essere usate come mezzo diretto di scambio per ottenere armi con cui perpetrare violenze e abusi.

Per quanto concerne l'oro, lo stagno, il tantalio e il tungsteno (ormai noti come *conflict minerals*), il loro sfruttamento ha alimentato (e continua ad alimentare) diverse situazioni conflittuali, in particolare quelle in corso dalla fine degli anni Novanta del secolo scorso nelle regioni orientali della Repubblica Democratica del Congo². Come documentato da numerosi rapporti delle Nazioni Unite, il finanziamento di questi conflitti attraverso l'estrazione e il commercio dei *conflict minerals* avviene secondo due principali modalità. In primo luogo, gruppi armati ribelli e membri delle forze armate estorcono denaro o minerali dagli estrattori alluvionali, spesso anche bambini, costretti a lavorare nelle miniere artigianali. In secondo luogo, essi estorcono denaro ai commercianti e agli intermediari lungo tutta la filiera che va dalla miniera fino al luogo di esportazione. Successivamente, i *conflict minerals* vengono esportati e/o contrabbandati nei paesi limitrofi (quelli della regione dei Grandi Laghi africani) e poi acquistati dalle fonderie/raffinerie operanti principalmente in Asia, America settentrionale ed Europa. Le fonderie/raffinerie trasformano ulteriormente questi minerali, insieme a quelli provenienti da altre parti del mondo, al fine di produrre metalli. Questi metalli sono infine impiegati dai produttori di componenti che riforniscono i produttori finali di numerosi beni di consumo, quali automobili, gioielli e prodotti di informatica ed elettronica.

Al fine di spezzare il legame esistente tra (la continuazione dei) conflitti armati e sfruttamento dei *conflict minerals*, a partire dal 2010 sono state adottate diverse iniziative nazionali e internazionali: la risoluzione 1952 (2010) del Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite; la sezione 1502 della legge statunitense Dodd-Frank sulla riforma dei mercati finanziari e sulla protezione dei consumatori (2010); i Principi guida delle Nazioni Unite su imprese e diritti umani (approvati dal Consiglio per i diritti umani nel 2011); le Linee guida dell'OCSE sul dovere di diligenza per una catena di approvvigi-

gionamento responsabile di minerali provenienti da zone di conflitto o ad alto rischio (approvate dal Consiglio dell'OCSE nel 2011); il meccanismo regionale di certificazione, adottato dalla Conferenza Internazionale sulla Regione dei Grandi Laghi del 2011; ed, infine, le Linee guida sul dovere di diligenza per le catene di fornitura dei minerali, adottate nel 2015 dalla Camera di Commercio cinese degli importatori ed esportatori di metalli, minerali e prodotti chimici. Tutti questi strumenti mirano a promuovere l'approvvigionamento responsabile, fra l'altro, dei *conflict minerals* provenienti da zone di conflitto. Inoltre, è in questo contesto che il 17 maggio 2017 l'Unione europea ha adottato il "Regolamento (UE) 2017/821 del Parlamento europeo e del Consiglio che stabilisce obblighi in materia di dovere di diligenza nella catena di approvvigionamento per gli importatori dell'Unione di stagno, tantalio, tungsteno, dei loro minerali, e di oro, originari di zone di conflitto o ad alto rischio"³ (d'ora in poi Regolamento dell'UE sui *conflict minerals*).

Lo scopo di questo breve scritto è quello di analizzare le disposizioni maggiormente rilevanti del suddetto Regolamento, al fine di evidenziarne i principali punti di forza e di debolezza.

2. Le principali disposizioni del Regolamento dell'UE sui *conflict minerals*

Il Regolamento dell'UE sui *conflict minerals* istituisce un sistema dell'Unione sul dovere di diligenza nella catena di approvvigionamento al fine di: a) ridurre le possibilità per i gruppi armati e le forze di sicurezza di praticare il commercio di *conflict minerals*; b) garantire la trasparenza e la sicurezza, relativamente alle pratiche di approvvigionamento, degli importatori dell'Unione e delle fonderie/raffinerie che utilizzano minerali provenienti da zone di conflitto o ad alto rischio⁴. Tale sistema è stato applicato dal primo gennaio 2021, in modo da consentire agli operatori economici e alle autorità competenti degli Stati membri preposte al controllo degli adempimenti un congruo periodo di adeguamento alla relativa normativa europea⁵.

Per quanto concerne l'ambito di applicazione materiale del Regolamento⁶, esso si applica ai minerali e ai metalli di tantalio, tungsteno, stagno e oro (spesso abbreviati come 3TG), siano questi sotto forma di minerali grezzi, concentrati o metalli lavorati, definiti con specifici codici doganali (elencati nell'allegato I del Regolamento). La nuova normativa non si applica ai metalli riciclati e agli stock costituiti prima del primo febbraio 2013.

Relativamente alla sua portata geografica⁷, il Regolamento si applica ai suddetti quattro minerali o metalli potenzialmente provenienti da qualsiasi zona di conflitto o ad alto rischio, ovvero da zone teatro di conflitti armati, aree fragili in quanto reduci da conflitti, o zone caratterizzate da una *governance* e una sicurezza precarie o inesistenti, come uno Stato in dissesto, e da violazioni generalizzate e sistematiche del diritto internazionale, incluse quelle dei diritti umani. Al fine di offrire chiarezza e rendere coerenti le pratiche degli operatori economici, la Commissione – in consultazione con il Servizio europeo per l'azione esterna e l'OCSE – predispone orientamenti non vincolanti, sotto forma di un manuale per gli operatori economici in cui si spiega come applicare al meglio i criteri per l'individuazione delle zone di conflitto o ad alto rischio⁸. Inoltre, la Commissione ricorre a periti esterni che forniscono un elenco indicativo, non esaustivo e regolarmente aggiornato di zone di conflitto o ad alto rischio⁹.

Infine, con riguardo all'ambito di applicazione *ratione personae*¹⁰, il Regolamento si indirizza a tutti gli importatori dell'Unione dei quattro minerali o metalli, il cui volume annuo di importazioni superi una specifica soglia (definita nell'allegato I). Pertanto questa normativa si applica: a) agli importatori di minerali grezzi, inclusi i commercianti e le (circa) venti fonderie/raffinerie con sede nell'UE; b) agli importatori di metalli processati al di fuori dell'UE, come i commercianti di metalli e i produttori di componenti che utilizzano i quattro metalli. Secondo le stime della Commissione il Regolamento riguarderà un numero di importatori compreso fra 600 e 1000 (mentre – è utile sottolinearlo – il numero delle imprese che usano i quattro minerali/metalli nei loro prodotti finiti ammonta a 880000).

La nuova normativa, come vedremo di seguito, impone obblighi agli importatori e agli Stati membri; e stabilisce impegni per la Commissione europea.

2.1. *Gli obblighi per gli importatori previsti dal Regolamento dell'UE sui conflict minerals*

Il Regolamento dell'UE sui *conflict minerals* prevede l'applicazione di un dovere di diligenza nella catena di approvvigionamento da parte degli importatori dell'Unione, individuati nelle persone fisiche o giuridiche che dichiarano i minerali o i metalli ai fini della loro ammissione in libera pratica nel mercato interno¹¹. In generale, è utile precisare che il dovere di diligenza si riferisce alle misure che le imprese dovrebbero adottare per individuare e affrontare gli impatti negativi – effettivi o potenziali – nelle loro catene di approvvigionamento minerario, al fine di evitare di contribuire o di essere associati agli effetti negativi legati all'estrazione, alla produzione, al commercio, alla trasformazione, al trasporto e all'esportazione di minerali originari di zone di conflitto o ad alto rischio, o di ridurre tali effetti. I rischi sono definiti in relazione agli effetti potenzialmente negativi delle operazioni di una determinata impresa, derivanti dalle attività proprie dell'impresa o direttamente collegati a operazioni, prodotti o servizi nel quadro delle sue relazioni commerciali con terzi, compresi i fornitori e altri soggetti della catena di approvvigionamento¹². Con riguardo ai 3TG associati a zone di conflitto o ad alto rischio, occorre sottolineare l'esistenza di un elevato pericolo di produrre effetti negativi “significativi”, quali il finanziamento diretto o indiretto di gruppi armati e forze di sicurezza, nonché la facilitazione della commissione di gravi violazioni dei diritti umani (ad es. peggiori forme di lavoro minorile, lavoro forzato, tortura, stupri di massa) e del diritto internazionale umanitario (ad es. crimini di guerra, crimini contro l'umanità, genocidio)¹³.

Il Regolamento dell'UE sui *conflict minerals* richiede agli importatori dell'Unione di esercitare il dovere di diligenza nella catena

di approvvigionamento¹⁴, come raccomandato dalle Linee guida dell'OCSE (d'ora in poi Linee guida dell'OCSE sul dovere di diligenza). Tale dovere si articola nelle seguenti “cinque fasi”.

In primo luogo, le imprese importatrici devono predisporre efficaci sistemi di gestione aziendale e adottare e comunicare ai fornitori e al pubblico la propria strategia in materia di minerali o metalli potenzialmente originari di zone di conflitto o ad alto rischio¹⁵. Ciò comprende l'identificazione delle circostanze concrete legate all'estrazione, al trasporto, al commercio, alla trasformazione, alla fusione, alla raffinazione e formazione di lega, alla fabbricazione di componenti che contengono minerali provenienti da zone di conflitto o ad alto rischio.

In secondo luogo, gli importatori dell'UE devono – sulla base delle informazioni raccolte – individuare e valutare i rischi di effetti negativi nella loro catena di approvvigionamento¹⁶.

In terzo luogo, essi devono stabilire e attuare una strategia per far fronte ai rischi individuati, destinata a prevenirli o a ridurli, grazie all'adozione e all'attuazione di un piano di gestione del rischio¹⁷. Ciò può tradursi nella decisione di proseguire gli scambi commerciali, adottando al contempo misure di riduzione del rischio, o di risolvere il contratto con un fornitore dopo il fallimento dei tentativi di riduzione del rischio, o qualora il fornitore stia commettendo gravi violazioni dei diritti umani o fornisca sostegno diretto o indiretto a gruppi armati non statali.

In quarto luogo, gli importatori dell'UE devono eseguire o ottenere un *audit* da parte di soggetti terzi indipendenti sulle attività dell'impresa, nonché sui processi e sui sistemi da questa utilizzati per l'esercizio del dovere di diligenza nella catena di approvvigionamento, in particolare per quanto riguarda le pratiche relative al dovere di diligenza delle fonderie/raffinerie¹⁸. Sempre con riguardo agli obblighi connessi alla realizzazione di *audit*, è importante segnalare che gli importatori di metalli dell'Unione sono esonerati dall'obbligo di *audit*, qualora si riforniscano da fonderie/raffinerie presenti nell'elenco delle c.d. fonderie/raffinerie responsabili (di cui diremo fra breve).

La quinta e ultima fase dell'esercizio del dovere di diligenza concerne gli obblighi di comunicazione: gli importatori dell'UE dei minerali o metalli devono fornire informazioni pubbliche sulle strategie e le pratiche relative al dovere di diligenza nella catena di approvvigionamento¹⁹.

Alla luce di quanto esposto, occorre porre in evidenza il fatto che il Regolamento dell'UE sui *conflict minerals* si applica “direttamente” agli importatori di 3TG con sede nell'UE e “indirettamente” agli operatori economici “a monte” delle loro catene di approvvigionamento, che abbiano o meno sede nell'UE. Ciò in quanto, ad esempio, gli importatori di metalli dell'UE sono tenuti ad individuare le fonderie/raffinerie delle loro catene di fornitura (molte delle quali con sede extra-UE) e a verificare se esse applichino le corrette pratiche di diligenza previste dalla nuova legislazione europea; qualora riscontrassero pratiche non conformi, essi devono – in presenza di determinate circostanze – escludere tali fonderie/raffinerie dalle loro catene di approvvigionamento. È evidente pertanto come l'obiettivo del nuovo Regolamento sia quello di promuovere l'approvvigionamento minerario responsabile “a livello globale”.

2.2. *Gli obblighi per gli Stati membri previsti dal Regolamento dell'UE sui conflict minerals*

Il Regolamento dell'UE 2017/821 prevede in primo luogo l'obbligo per gli Stati membri di designare una o più autorità responsabili dell'applicazione effettiva e uniforme della nuova normativa²⁰. Tali autorità devono: a) eseguire adeguati controlli *ex post*, incluse ispezioni in loco, allo scopo di garantire che gli importatori dell'Unione di minerali o metalli adempiano agli obblighi descritti in precedenza²¹; b) conservare la documentazione relativa ai controlli *ex post* per almeno cinque anni²²; c) assicurare una cooperazione e uno scambio di informazioni con le autorità competenti degli altri Stati membri, con le rispettive autorità doganali e con la Commissione europea sulle questioni riguardanti il dovere di diligenza nella catena di approvvigionamento e i controlli *ex post* effettuati²³.

Gli Stati membri, inoltre, devono prevedere norme relative a sanzioni da applicare in caso di infrazione alle disposizioni del Regolamento e notificarle alla Commissione; tuttavia le sanzioni previste in caso di infrazione si sostanziano in misure correttive emesse dalle autorità competenti e indirizzate agli importatori dell'Unione²⁴.

Infine, gli Stati membri devono presentare annualmente, entro il 30 giugno, una relazione sull'applicazione del Regolamento (e, in particolare, sulle notifiche di misure correttive emesse e sulle relazioni relative agli *audit* svolti da soggetti terzi)²⁵ nonché fornire alla Commissione informazioni doganali in merito al volume annuo di importazioni per ciascun importatore dell'Unione operante nel proprio territorio²⁶.

2.3. *Gli impegni della Commissione previsti dal Regolamento dell'UE sui conflict minerals*

Il Regolamento dell'UE sui *conflict minerals* prevede l'adozione, da parte della Commissione, di atti delegati e di esecuzione, al fine di integrare talune sue disposizioni e di garantirne l'applicazione uniforme.

La Commissione è tenuta in primo luogo ad adottare atti delegati volti a stabilire la metodologia e i criteri per determinare se i regimi sul dovere di diligenza nella catena di approvvigionamento, elaborati e controllati da governi, associazioni settoriali e altri gruppi di organizzazioni interessate (i cui aderenti sono anche fonderie/raffinerie con sede extra-UE), possano essere riconosciuti come equivalenti ai requisiti previsti dal nuovo Regolamento²⁷. Per essere riconosciuti tali, questi regimi devono: a) integrare i principi generali in materia di dovere di diligenza; b) garantire che i requisiti siano in linea con le raccomandazioni specifiche delle Linee guida dell'OCSE sul dovere di diligenza; c) rispettare i requisiti procedurali quali l'impegno dei soggetti interessati, il meccanismo di trattamento dei reclami e la reattività²⁸.

In secondo luogo, la Commissione – al fine di facilitare il rispetto, da parte degli importatori dell’Unione, del sistema sul dovere di diligenza – è tenuta a redigere, mediante atti di esecuzione, un elenco delle fonderie/raffinerie responsabili globali che si approvvigionano, almeno in parte, nelle zone di conflitto o ad alto rischio (la c.d. *white list*)²⁹. Tale elenco includerà innanzitutto le fonderie/raffinerie con sede nell’UE (se rispettose del sistema sul dovere di diligenza previsto dal Regolamento), ma anche quelle con sede extra-UE che aderiscono a regimi sul dovere di diligenza nella catena di approvvigionamento riconosciuti dalla Commissione come equivalenti. Questi due impegni, riguardando soprattutto le fonderie/raffinerie dei 3TG con sede extra-UE (circa 480), confermano ulteriormente che l’obiettivo del Regolamento è quello della promozione di un approvvigionamento minerario responsabile “a livello globale”. Sebbene la nuova normativa non si applichi direttamente alle fonderie/raffinerie dei 3TG con sede extra-UE, essa contribuisce all’applicazione extraterritoriale del regime europeo sul dovere di diligenza, ove si consideri che (come già detto) gli importatori di metalli dell’Unione sono esentati dagli “onerosi” obblighi di *audit* qualora si riforniscano da fonderie/raffinerie incluse nella *white list*.

Oltre all’adozione di atti delegati e di esecuzione, la Commissione è tenuta – entro il primo gennaio 2023 e successivamente ogni 3 anni – a riesaminare il funzionamento e l’efficacia del Regolamento³⁰, tenendo conto del suo impatto concreto, anche per quanto riguarda i costi dell’approvvigionamento responsabile dei 3TG provenienti da zone di conflitto o ad alto rischio, nonché dell’impatto sugli operatori economici dell’Unione, incluse le piccole e medie imprese. Il riesame deve anche comprendere una valutazione indipendente: a) del numero totale di operatori economici dell’Unione “a valle” (inclusi i produttori finali di merci), aventi i 3TG nella loro catena di approvvigionamento, che hanno adottato regimi sul dovere di diligenza; b) l’adeguatezza e l’attuazione di questi regimi sul dovere di diligenza, così come la necessità di disposizioni vincolanti supplementari

al fine di assicurare un effetto leva sufficiente del mercato complessivo dell'Unione sulla catena di approvvigionamento minerario responsabile a livello globale.

3. Meriti e demeriti del Regolamento dell'UE sui *conflict minerals*

L'analisi delle disposizioni del Regolamento dell'UE sui *conflict minerals* consente di evidenziare i principali punti di forza e di debolezza di questa nuova normativa.

Iniziando dai primi, occorre subito sottolineare che il Regolamento (UE) 2017/821 introduce per gli importatori dell'Unione dei quattro minerali o metalli un sistema “obbligatorio” sul dovere di diligenza. Si tratta di un elemento assai significativo ove si consideri che la maggior parte degli strumenti internazionali relativi ai *conflict minerals* (e, più in generale, in materia di imprese e diritti umani) prevedono un'adesione volontaria al sistema di diligenza.

In secondo luogo, il nuovo Regolamento recepisce il concetto di “dovere di diligenza basato sul rischio”, previsto (fra l'altro) dai Principi guida delle Nazioni Unite su imprese e diritti umani e dalle Linee guida dell'OCSE sul dovere di diligenza. Ciò è particolarmente rilevante per due motivi. Innanzitutto, il Regolamento consolida gli standard internazionali sul dovere di diligenza nella catena di approvvigionamento, supportando le imprese nell'attuazione del proprio impegno a rispettare i diritti umani anche quando gli effetti negativi “significativi” (come le gravi violazioni dei diritti umani), associati allo sfruttamento dei *conflict minerals*, sono direttamente collegati al quadro delle loro relazioni commerciali con terzi (fornitori e altri soggetti della catena di approvvigionamento). Inoltre, la nuova normativa rende più agevole l'attuazione del regime sul dovere di diligenza da parte dei partner commerciali degli importatori dell'Unione, basandosi sulle Linee guida dell'OCSE sul dovere di diligenza – Linee divenute ormai lo standard globale di riferimento per il settore minerario.

Infine, il Regolamento dell'UE sui *conflict minerals* tenta di incidere sul comportamento non solo degli operatori economici del mercato interno europeo (obbligando gli importatori dell'Unione ad approvvigionarsi in maniera responsabile), ma anche su quello degli operatori economici dei mercati esteri (promuovendo pratiche responsabili di approvvigionamento da parte delle fonderie/raffinerie con sede extra-UE).

Per quanto riguarda i principali punti di criticità, invece, il primo è costituito dal fatto che il sistema sul dovere di diligenza non si applica agli importatori dell'Unione dei quattro minerali o metalli, qualora il loro volume annuo di importazioni sia inferiore alle soglie definite nell'allegato I. Sebbene la *ratio* sia riconducibile alla volontà di non prevedere oneri burocratici eccessivi per le imprese, tale esenzione potrebbe creare delle "falle" nel sistema sul dovere di diligenza, rendendo possibile l'immissione nel mercato interno di minerali originari di zone di conflitto ad opera di importatori che frazionano il loro volume d'importazione in "piccoli" quantitativi.

La seconda significativa criticità è legata al fatto che il sistema sul dovere di diligenza si applica solo ad alcuni anelli della catena di approvvigionamento dei 3TG, gli importatori di minerali o metalli, ma non agli operatori più "a valle" (come le imprese assemblatrici di prodotti finiti). Il limitato ambito di applicazione *ratione personae* del Regolamento rischia, innanzitutto, di creare ulteriori e ampie "falle" nel sistema sul dovere di diligenza dato che consente l'immissione nel mercato interno di prodotti finiti contenenti stagno, tantalio, tungsteno od oro originari di zone conflittuali. Inoltre, esso riduce enormemente l'efficacia del Regolamento, in quanto: a) non incentiva i suddetti operatori economici "a valle" a rendere maggiormente trasparenti le loro catene di approvvigionamento e a fare pressioni sui loro fornitori, inclusi quelli esteri, relativamente all'utilizzo di sistemi di diligenza; b) non previene la possibilità che tali operatori economici si approvvigionino da fonderie/raffinerie extra-UE, molte delle quali localizzate nei paesi asiatici non dotati di una legislazione nazionale vincolante sui *conflict minerals*.

Il terzo punto di debolezza concerne la prevista compilazione di un elenco di zone di conflitto o ad alto rischio, che corre il pericolo di stigmatizzare interi paesi (come ad es. la Repubblica Democratica del Congo) e conseguentemente di incentivare le imprese ad abbandonare totalmente il mercato dei paesi inseriti nell'elenco. In altri termini, esso potrebbe creare delle "distorsioni del mercato", impedendo la realizzazione di uno dei principali obiettivi del nuovo Regolamento, ossia quello di incoraggiare l'approvvigionamento responsabile da aree afflitte da conflitti e instabilità.

Un ulteriore punto di debolezza è rappresentato dalla c.d. *white list* delle fonderie/raffinerie responsabili globali, composta prevalentemente (come detto in precedenza) da fonderie/raffinerie con sede extra-UE aderenti a regimi sul dovere di diligenza riconosciuti dalla Commissione come equivalenti. Non importando direttamente metalli nel mercato interno, le pratiche di *due diligence* delle fonderie/raffinerie con sede extra-UE non sono soggette a controlli *ex post* ad opera delle autorità competenti degli Stati membri, a differenza di quelle delle fonderie/raffinerie con sede nell'UE. Di conseguenza, il non frequente monitoraggio dei regimi industriali riconosciuti come equivalenti potrebbe consentire a fonderie/raffinerie irresponsabili di continuare ad operare in quanto inserite nella *white list*.

L'ultimo aspetto problematico del nuovo Regolamento concerne la sua incisività. Come detto in precedenza, se l'autorità competente di uno Stato membro rileva casi di infrazione riguardo ai requisiti sul dovere di diligenza notifica all'importatore dell'Unione le misure correttive che egli è tenuto a seguire. Pertanto il Regolamento 2017/821 adotta un approccio che predilige la promozione dell'adempimento rispetto alla punizione del trasgressore. L'assenza della previsione di sanzioni efficaci, dissuasive e proporzionate alla gravità della violazione del Regolamento, che accompagna molti atti normativi dell'UE, rischia tuttavia di trasmettere un messaggio errato in merito agli importatori dell'Unione che non garantiscono catene di approvvigionamento tracciabili e trasparenti.

Alla luce dei suddetti punti critici, non sorprende come il Regolamento dell'UE sui *conflict minerals* sia stato accolto da diversi *stakeholders* con poco entusiasmo. Al riguardo, tuttavia, a nostro avviso non va sottovalutata l'ipotesi di introduzione di un meccanismo di monitoraggio e revisione del Regolamento³¹ che potrebbe incidere positivamente su tali punti critici, prevedendo: a) la modifica delle soglie relative ai volumi annui di importazione; b) l'ampliamento dell'ambito di applicazione della nuova normativa, includendovi anche gli operatori economici "a valle"; c) la possibilità per le autorità competenti degli Stati membri di imporre sanzioni in caso di reiterata inadempienza da parte degli importatori dell'Unione dei loro obblighi di diligenza.

Note

¹ V. al riguardo anche V. Grado, 2015, p. 901 ss., p. 906 ss., testo a cui si rinvia anche per ulteriori riferimenti bibliografici.

² Su tali vicende conflittuali v., fra l'altro, V. Grado, 2016, p. 833 ss., testo a cui si rinvia anche per ulteriori riferimenti bibliografici.

³ V. Gazzetta Ufficiale delle Comunità Europee (GUCE) L 130, 19 maggio 2017, p. 1 ss. Per un commento v., fra l'altro, T. Voland, S. Daly, 2018, p. 37 ss., p. 49 ss.; V. Grado, 2018, p. 235 ss., p. 244 ss.

⁴ Art. 1.

⁵ Art. 20.

⁶ Art. 1.

⁷ Art. 2, lett. f).

⁸ Tali orientamenti sono stati pubblicati il 10 agosto 2018; v. GUCE L 208, 17 agosto 2018, p. 94 ss.

⁹ Art. 14.

¹⁰ Art. 1.

¹¹ Art. 2, lett. l).

¹² Per ulteriori approfondimenti v. UN Human Rights Council, *Guiding Principles on Business and Human Rights: Implementing the United Nations "Protect, Respect, Remedy" Framework*, UN Doc. A/HRC/17/31 (2011), p. 13 ss.; Organisation for Economic Co-operation and Development, *OECD Due Diligence Guidance for Responsible Supply Chains of Minerals from Conflict-Affected and High-Risk Areas*, 2016, p. 12 ss.

¹³ Per maggiori indicazioni su tali effetti negativi "significativi" v. Organisation for Economic Co-operation and Development, *ivi*, p. 20 ss.

¹⁴ Art. 3.

¹⁵ Art. 4.

¹⁶ Art. 5.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Art. 6.

¹⁹ Art. 7.

²⁰ Art. 10.

²¹ Art. 11.

²² Art. 12.

²³ Art. 13.

²⁴ Art. 16.

²⁵ Art. 17.

²⁶ Art. 18.

²⁷ Art. 8.

²⁸ Il regolamento delegato è stato adottato l'11 gennaio 2019; v. GUCE L 75, 19 marzo 2019, p. 59 ss.

²⁹ Art. 9.

³⁰ Art. 17.

³¹ Art. 17.

Soggetti atmosferici nella crisi climatica

Mauro Van Aken

*Abbiamo trasformato o sfruttato il mondo
a sufficienza, è giunto il tempo di comprenderlo.
O meglio di comprendere che comprende*
M. Serres

1. Introduzione. Nature nell'Antropocene

I cambiamenti dei sistemi climatici provocati dai gas climalteranti di origine antropica mostrano la crisi del rapporto tra società e ambiente in una dimensione planetaria, ma con forti impatti nei contesti locali. La “natura”, padroneggiata come “roba muta” a disposizione, si mostra iperattiva, perturbante e spaesante; le dinamiche di cambiamento accelerato che arrivano dal cielo e che modificano gli ecosistemi rimangono “impensabili” socialmente e la credenza di dominare la natura, come campo separato a disposizione, crolla di fronte a molteplici soggetti non-umani con cui ci riscopriamo interdipendenti. Emergono nuovi attori, soggetti, azioni, movimenti di cui riscopriamo l'interdipendenza.

Con fatica o distrazione, da un decennio abbiamo iniziato ad acquisire consapevolezza del fatto che la relativa stabilità di dieci millenni di era geologica sembra concludersi e un nuovo tempo profondo, una nuova epoca geologica, denominata Antropocene, si diparte verso un futuro incerto, «un'era in cui gli esseri umani agiscono tutto ad un tratto come forza nel determinare il clima dell'intero pianeta» (Creutzen, 2002, p. 23). Un'accelerazione testimoniata dai riscontri geofisici, dal collasso della biodiversità e delle barriere coralline, dall'innalzamento e dall'acidificazione dei mari: «Antropocene non è l'era degli umani, ma l'era di crisi, era di gran velocità e grandi utilizzi di energia, è la storia di una formidabile accelerazio-

ne» (Lorius, Carpentier, 2010, p. 116). Questa accelerazione è alla base del senso di spaesamento, incertezza e paura, dal momento che «l'Antropocene ci obbliga non solamente a ripensare la storia, a riconsiderare i nostri modelli economici ma anche a reimparare a vivere assieme» (ibidem, p. 197), come scrive il famoso glaciologo francese: riscopriamo un collettivo che deve includere altri soggetti con cui ci ritroviamo interdipendenti nei processi di vita.

Più che un'ennesima conferma del ruolo prometeico dell'Anthropos dell'economia fossile, questa definizione si presenta come un cambiamento epocale della visione del mondo, un'ammissione del ruolo dell'uomo all'interno dell'economia del carbonio nel costruire qualcosa di inedito, l'inizio di un'epoca che apre anche la profonda ferita etica ed esistenziale del non essere padroni della natura. Con ironia, Latour (2014b) ci ricorda come le teorie geologiche dell'Antropocene interpellino più che mai la stessa antropologia, dal momento che l'umano, nelle sue forme sociali e dell'economia del carbonio, si staglia al centro non solo in quanto forza sociale, ma anche per le tracce, preoccupanti e accelerate, che lascia nella stratigrafia geologica e climatica, assumendo quindi un ruolo "naturale". Si comporta, ci comportiamo, come forza naturale e atmosferica nelle emissioni di carbonio con un'ampia ricaduta negativa proprio sulle popolazioni meno responsabili storicamente dell'abuso energivoro e fossile, già marginalizzate dai processi di globalizzazione capitalistica. L'Antropocene quindi obbliga a prendere atto di una perdita e di un lutto: non esiste più una natura domata, oggettiva, distante dalle nostre relazioni, crolla l'ordine delle cose e delle parole suddiviso secondo i cassetti ben separati delle due sfere della natura e della cultura, non tiene più la promessa di salvazione della modernità come crescita infinita: l'ordinato *gran partage* (Latour, 1995) svela disordine fuori controllo e dimensioni di crisi (Serres, 2009).

I cambiamenti climatici sono inoltre un moltiplicatore e un amplificatore delle dinamiche di disuguaglianza, di impoverimento e di marginalità di tante comunità, rurali o sempre più metropolitane, studiate dall'antropologia, che testimoniano il rischio stesso di perdita di senso comunitario e di prospettive sul futuro, una tenu-

ta della capacità di “presenza” nei cambiamenti accelerati, un’accentuazione delle dinamiche di conflitto sociale e difesa “dall’altro” nel sud quanto nel nord del mondo. Tutto ciò «[...] rende i nostri tempi estremamente differenti da qualunque altra epoca passata dell’umanità» (Mc Neill J.R., Engelke P., 2018, p. 11), una discontinuità storica radicale.

2. Un pullulare di soggetti

Questa epoca in cui già siamo come condizione permanente, e che abbiamo co-costruito proprio con la nostra modernità e “libertà” del carbonio, apre una riflessione profonda sulla condizione umana e sulle relazioni che intratteniamo con altri esseri viventi, con cui siamo interdipendenti: ciò che era distanziato come “roba” (Illich, 1988), a disposizione, riemerge come molteplicità di soggetti vibranti, pulsanti, caotici o in via di estinzione o collasso. La natura, come campo di “oggetti” di gestione della modernità capitalistica, pullula tutto ad un tratto di soggetti che riemergono, tra cui le stesse dimensioni atmosferiche, tanto da assoggettare l’uomo e mettere a repentaglio le forme di vivibilità sociali. Da un unico, solitario, soggetto umano del cambiamento e della padronanza, singolo attore con potere di valutazione, altri soggetti mai sopiti emergono come interdipendenti.

L’idea dell’uomo come misura di ogni cosa si rivela rappresentazione perturbante, nel momento in cui l’uomo si ritrova di fronte ad altri attori non-umani a cui è intimamente relazionato, dipendente, senza sapere più leggere e accogliere le relazioni e le misure della Terra come organismo vivente. La Terra stessa si impone come soggetto di diritto accanto agli uomini (Porro, 2019), facendo tremare il nostro antropocentrismo nel momento in cui ci accorgiamo dei suoi limiti, di essere coinvolti in relazioni di interdipendenza, o a fronte di scenari di collasso ambientale.

L’ambiente, compresa l’atmosfera, mostra tutto ad un tratto la sua agency, i suoi cambiamenti, così dipendenti dalle forme di sur-

riscaldamento globale: ciò destabilizza, rende incerte le categorie, prima ben ordinate e ora sempre più sgretolate, di cultura e natura, saperi dell'uomo e saperi della natura, aprendo un temporale di incertezze, un terremoto nel mondo e nel modo di comprenderlo. «La materia dell'Antropocene si è animata, si è presa lei la nostra in/capacità di *agency*» (Bougluex, 2017, p. 92), dove ciò che avevamo tradotto in magazzino e discarica silente, come se fosse in equilibrio e distante, si ripresenta pieno di caotiche interdipendenze sulla nostra vita: un eccesso di relazioni che impauriscono, una in-azione e inerzia nell'avviarsi verso una transizione ecologica accanto al sentimento di *essere-agiti-da*, quasi passivizzati dalla re-attività ambientale, senza disporre di un pensiero delle relazioni. L'Antropocene apre quindi ad uno scacco, anche angoscioso e catastrofico, ai deliri di onnipotenza, di dominio, di certezza del progresso razionale e, come scrive lo storico Chakrabarty, «a collectivity whose commitment to fossil-fuel based, energy-consuming civilization is now a threat to that civilization itself» (2012, p. 1).

2.1. *Nature che assoggettano*

I cambiamenti climatici esaltano la dissonanza e l'incapacità di comprensione sociale di ciò che accade alla "natura" quando si ripresenta come una molteplicità di soggetti: qualcosa di familiare ma tradotto come muto, passivo, diventa un perturbante perenne (Van Aken, 2017), familiare e straniero assieme, proprio a causa delle categorie di comprensione del nostro naturalismo (Descola, 2013). Ciò proprio perché il dispositivo "natura" è al centro del nostro ordinamento sociale e simbolico, da dove abbiamo rimosso altre metafore per capire la forza e l'interdipendenza con altre forme di vita a noi interrelate; e naturalizzare è un lavoro continuo e faticoso di "purificazione" (Latour, 1995), di classificazione dicotomica, di oggettivazione e di rimozione delle relazioni (Van Aken, 2018): se "natura" è campo separato dall'uomo, e l'uomo è soggetto indipendente e autonomo, le relazioni, le interazioni e anche le emozioni con soggetti non-umani – acqua, fiumi, ghiacciai, un bosco o at-

mosfera e vento – diventano invisibili, e riusciamo sempre meno a dare senso socialmente dei cambiamenti atmosferici.

La natura non esiste come campo separato ma sono proprio le dimensioni di soggettività dei contesti ambientali, le dimensioni relazionali del nostro abitare e vivere insieme ad altre forme viventi a tornare al centro nella crisi, e anche a riconsegnare significato all'ambiente, come mostra bene la stessa etimologia inglese *environment*: ciò che ci circonda, dove *vironing* è appunto “attorniare”, “essere avvolti” da altri agenti come processo. Siamo coinvolti e *com/presi* da un sistema di relazioni che riscopriamo solo ora con scandalo, dopo il festival del fossile e del carbonio che ha galvanizzato la nostra padronanza, appunto, su uno “sfondo” separato, costruito come natura. E le forze del cambiamento arrivano oggi dall'atmosfera, in una rete di retroazioni dei sistemi ecologici, di cui riscopriamo l'importanza in quanto ambiente in cui siamo immersi, non staccati, e in cui riversiamo volatile ed invisibile CO₂, ombra di sistemi economici, merci, privilegi però molto tangibili.

Ci riscopriamo avviluppati in una rete in vita, tutto ad un tratto in movimento, che da infinita e gestita riemerge finita e interdependente, e non riusciamo più a eludere un contesto dinamico, anzi molto accelerato, di ciò che ci circonda. Siamo in un “aperto” atmosferico e ambientale di forme di vita interdipendenti in accelerato cambiamento globale.

La nostra idea di natura si è ridotta ad un mono-naturalismo, un pensiero *unico*, una dicotomia tra tante culture (il multiculturalismo) e una sola natura pensata come universale (Viveiros de Castro, 2000). Il naturalismo è la cosmologia che non ci raccontiamo, dove la cultura è definita in opposizione ad un campo ben distante e oggettivo della natura.

L'idea stessa di natura riflette perciò i valori dominanti della nostra società e da qui la difficoltà che abbiamo di fronte ad un ambiente che non “riconosciamo più”, che si presenta come minaccia, come potenza o come cambiamento della stessa atmosfera che davamo per scontata, come le stagioni e le sue forme cicliche o temperate. La natura nella nostra cosmologia è posta come grande al-

terità nei nostri sistemi produttivi o di pensiero: si caratterizza quindi come un oggetto, in gran parte passivo, all'azione umana, non soggetto di relazione e di azione, o di retro-azione. In secondo luogo, la natura è pensata come “a disposizione dell'uomo” per l'esplorazione scientifica, per lo sfruttamento intensivo o per la conservazione ambientale, in recinti verdi ben delimitati alla cui base vige un ideale prometeico dell'uomo, un'idea di padronanza tecnologica e dominio cartesiano su ciò che non è umano: di riflesso, si è costruita una nozione “divina” dell'uomo come “creatore” nata proprio con l'economia del carbonio¹, che ha fatto dell'elusione e “liberazione” dei limiti, in quanto unico soggetto tra tanti oggetti del mondo, un valore identificante, legittimo e messianico allo stesso tempo.

Ciò porta però, nel trascendere le nostre relazioni ambientali, a rimuovere la finitezza, elemento cruciale in molti saperi locali ed economici delle culture, senza che sia connessa ad idee di “armonia” o di “fusione con la natura”, concetti invece propri dell'ambiguità del nostro naturalismo. Infine, la natura è pensata come equilibrio, fissità, continuità di cicli e aspetti credenziali che poco coincidono sia con i tanti saperi ambientali di altre culture, sia con i nostri stessi saperi scientifici, che hanno mostrato la dinamicità, la discontinuità, le interdipendenze e le reti anche caotiche dei sistemi ecologici.

La nozione di natura è quindi fondante, “roccia stabile” del nostro comprendere il mondo umano e l'ambiente, e del modo in cui ci pensiamo come “moderni”: da qui il disorientamento nel sostituire questo modello di senso del mondo, posto come mito fondativo, foraggiato dalla potenza liberata dei combustibili fossili, un potere anche di reimmettere inusitati quantitativi di CO₂ in atmosfera.

La nostra nozione monodimensionale di natura nel confronto con altre culture si staglia come continuo processo e bisogno di alterizzazione, di rendere soggetti non-umani vicini e interdipendenti a noi come Altri distanti da tradurre in oggetti. Natura è l'atto di rendere straniero e distante ciò che è familiare e costitutivo

delle nostre relazioni nel mondo: le forme di vita che si ripresentano oggi come minaccia e come soggetti catastrofici e perturbanti, proprio perché abbiamo dimenticato di com/prenderli come soggetti interdipendenti e ci ritroviamo socialmente analfabeti rispetto a queste relazioni e dipendenze.

2.2. *Quando il tempo atmosferico è soggetto di cambiamento*

Gli elementi che sembravano i più fondativi del ciclo naturale, come le stagioni, i cicli piovani, le correnti e i venti, e la loro influenza sulle temperature, si ripresentano come cambiamenti minacciosi che arrivano dal cielo, un tempo che cambia in forma inedita e disorientante.

Il tempo fa sempre più “senso” nell’ambivalenza di significati che l’espressione italiana apre: fa paura dove il clima di preoccupazione per le molteplici crisi economiche e sociali (terrorismo, precariato, povertà) si combina sempre più con una paura del clima. Fa “senso” in quanto destruttura i saperi, i proverbi, le abitudini nell’intimità con un tempo mai regolare ma riconoscibile, reso “familiare” nelle storie agrarie o pastorali, ad esempio. Proprio ciò che in modo tacito e nascosto è alla base della nostra familiarità con i luoghi – certe nebbie, i venti con il loro nome, paesaggi e nuvole, tipologie di freddo o di caldo, cibi e colture e le loro connessioni stagionali, modi di vestirsi, rituali – e con abitudini culturali e di appartenenza culturale, si mostra come ripetutamente estraneo, dis-orientante. In breve, fa paura e non abbiamo le strutture di significato per darne rappresentazioni significative. Fa “senso”, inoltre, perché i dati quantitativi meteorologici cercano di costruire significati dei processi in atto ma si traducono, senza volerlo, in una “scarica di senso” (Morton, 2018) che terrorizza e distanzia. Fa “senso” il tempo che cambia anche perché le temperature – i dati quantitativi – non coincidono con il nostro sentire, non costruiscono “senso”. È un terremoto dei sensi, dove l’imprevedibile e l’irregolare arrivano dall’aria (Crate S.A., Nuttal M., 2009; Strauss S., Orlove B., 2003). Inoltre, i cambiamenti atmosferici per-

turbano e spaventano proprio perché non li sappiamo più leggere socialmente; non riusciamo a comprendere un clima che come tale “non si vede” proprio perché modello scientifico distante e distinto dalle percezioni e dai saperi locali dell’ambiente.

E un altro aspetto, questo sì generativo, è incluso in un tempo che fa “senso”: tutte le culture hanno addomesticato il tempo che cambia, si sono confrontate con la dimensione più aleatoria, potente, la più sensibile quanto meno “materiale”, consapevoli di dipendere dalle risorse e dai rischi dei flussi e delle perturbazioni aleatori. Le culture hanno reso il “tempo che cambia” familiare, significativo, primo attore a cui relazionarsi proprio attraverso saperi locali e istituzioni.

«Ed eccoci ad un tratto spaventati da lui, perché diventato soggetto ci cade sulla testa! È rovesciamento!» (Serres, 2009, p. 60): così il filosofo Serres, in un suo testo significativamente intitolato *Tempo di crisi*, ben rappresentava i nostri “tempi”, sociali e atmosferici assieme. Ciò che abbiamo messo a distanza e reso oggetto ben regolato, la natura-atmosfera, si ripresenta come soggetto che impone relazioni di paura e di disorientamento. Proprio ciò che era base della ciclicità e dell’equilibrio, si rivela attivo, vibrante, vicino piuttosto che distante, estraneo piuttosto che familiare, potente piuttosto che sotto padronanza, e soprattutto, così interrelato e interdipendente, quasi intimo, nelle nostre relazioni comuni, piuttosto che fuori dalla società e della cultura. In questa vertigine riscopriamo perciò la dimensione atmosferica in cui siamo avviluppati, che diventa attore e oggetto politico, all’interno degli sforzi internazionali di ridurre drasticamente le emissioni di carbonio.

Le culture sono sempre state climatiche o relazionate ai sistemi atmosferici attraverso strutture simboliche e sistemi culturali, aspetto di cui oggi ci sentiamo orfani e senza alfabeto sociale. Nelle forme più diverse, le culture hanno addomesticato il proprio tempo per abitare, fare cibo, incorporare i propri ambienti, con strutture di significato che hanno investito i cambiamenti metereologici o gli eventi estremi.

Di fatto, siamo come granchi sul fondale di una vasca d'acqua: ci muoviamo solamente appoggiati per terra in un ambiente innanzitutto e fundamentalmente atmosferico. Ciò significa ribaltare lo sguardo e accorgerci di abitare una vasca capovolta, intimamente immersi e radicati in un mare atmosferico, per due ragioni principali: siamo noi oggi, quotidianamente, ad alterare in modo accelerato questa sfera; e un cambiamento generativo, desiderabile, mobilitabile può solo mettere al centro le relazioni culturali nell'atmosfera e quelle, così invisibili e mondane assieme, dell'economia del carbonio. L'aria si fa oggi intimamente politica, ma ciò porta a riscoprire i significati culturali conferiti al cielo, al vento, alle nuvole, a ciò che sta in alto, a ciò che sembra invadere oggi la nostra quotidianità in modalità silenziosa o irruente, comunque incomprensibile.

Siamo interconnessi all'atmosfera oggi più che mai proprio nella necessità di sottrarre e ridurre, fino a sostituire completamente, le emissioni di gas climalteranti. L'atmosfera si è trasformata in una grande *common*-sfera ma, come spesso accade, se un bene comune è orfano di comunità e di sistemi di cooperazione si tramuta in un "male comune" che rende interdipendenti nella competizione e nel conflitto (Beck, 2017). A fronte di questi cambiamenti, non abbiamo le metafore significative per pensare le relazioni con soggetti in movimento, che quindi rimangono insensati, minacciosi, fantasmatici, e perciò da allontanare emotivamente in una dimensione "impensabile" (Ghosh, 2016).

Come mostra Serres (1996), il sapere di ciò che sta in alto, anticamente definito dalle Meteore, abitate un tempo anche dalle divinità, è profondamente mutato. Con la nascita della meteorologia, si è distinto in un tempo atmosferico, con lo studio delle sue forze, e in un tempo cronologico, misurabile e standardizzabile. Ma ciò che ha sempre caratterizzato il rapporto con l'atmosfera è la relazione con alcuni suoi aspetti fondamentali: i fenomeni caotici al di sopra dell'umano, l'aleatorio, l'erratico per la complessità dei flussi in cui siamo immersi, l'idea di circolazione piuttosto che di fissità, il vorticoso mescolato rispetto al separato e al confinabile. Ci sono poi molteplici caratteri connessi anche ad incertez-

za, a dinamiche di flusso e del *molle* rispetto alle scienze *dure*, di interazione tra gli attori ambientali, dove aria, fuoco, terra e acqua interagiscono in forme di mescolanza. Alle metafore del fluido – aereo o liquido – si sono sostituite quelle del solido, a quelle circolari e caotiche, le metafore lineari. “Abbiamo espulso lo sguardo sulle meteore” e allo stesso tempo abbiamo divaricato la distinzione tra tempo cronologico e tempo meteorologico: il tempo-*time* ha escluso il tempo-*weather*. Così scrive Serres (1995, p. 385): «Temperare, temperanza, temperamento, tempesta, intemperie, temperatura, tutti termini della stessa famiglia del tempo, elementare, che li compone, designano, insieme, infatti, una miscela, il cui funzionamento o la figura precedono, associano e federano i due sensi, cronologico e meteorologico, del termine tempo, unico nelle lingue latine, e corrispondente a due vocaboli separati, nelle lingue germaniche: *time* o *Zeit* e *weather* o *Wetter*, linguaggi che hanno dimenticato o lasciato volentieri questa comunanza forte».

Oggi misuriamo il tempo e abbiamo pre-visioni del tempo ma socialmente non sappiamo più spiegarci il “tempo”, non solo perché cambia, ma anche perché lo abbiamo delegato ad un ambiente-natura a parte, distante e dissociato là sopra, composto da un vuoto piuttosto che un pieno di mescolanze e interdipendenze. Abbiamo perso il nostro radicamento nell’atmosfera nel costruire significati e pensare le culture. Le società, nei più diversi ambienti, hanno elaborato culturalmente il tempo atmosferico come base delle dimensioni produttive, ma anche emotive e identitarie; nello scegliere di abitare i luoghi proprio “leggendo” il tempo che cambiava. La presa di distanza dal cielo, che si è consolidata nel secolo scorso nel mondo occidentale con i combustibili fossili, lo ha spogliato di significati di interdipendenza e lo ha tradotto in entità regolari e misurabili: ha trasformato un ambiente di interdipendenza in un campo logistico e, nel momento in cui i cambiamenti climatici mettono in evidenza l’aspetto distruttivo della modernità fossile, si apre un’incertezza spaesante, alla base della nostra inerzia di fronte alle minacce del surriscaldamento globale.

2.3. *Weatherworld: aria come medium culturale*

Tim Ingold (2010) definisce questa nostra interrelazione ambientale come *weatherworld*, un mondo culturale ed atmosferico assieme, con alcuni connotati che ribaltano i nostri modelli, cornici e immaginario “materiale”. L’aria non è oggetto, o semplicemente (atmo)sfera, ma è sempre stato un *medium* in cui le culture si sono pensate co-involte e co-avvolte. Le cosmologie non-occidentali confermano come «it is through the interiority of this medium, and not across the earth’s exterior surface, that life is conducted» (Ingold, 2005, p. 103). Ed in effetti, noi sentiamo per suo tramite (luce, vento, temperatura, acqua nelle sue forme molteplici) ma abbiamo anche navigato, coltivato e abitato attraverso questo medium. Le dinamiche atmosferiche non sono quindi solo forze o soggetti, ma medium, inteso come processualità in cui gli esseri viventi sono avvolti.

Con il XX secolo noi pensiamo il mondo come terra separata dal cielo, in una dissociazione tra ciò che è razionale-materico e un campo irrazionale-volatile, che è anche un distanziamento nella nostra cosmologia implicita, tra atmosfera e biosfera. E così il nostro cielo è diventato il vuoto rispetto al pieno apparentemente stabile della materia, mentre la maggior parte delle culture ha sempre concepito l’ambiente atmosferico come un pieno, la sfera esperienziale dell’uomo ma anche una delle più intense valorizzazioni culturali, oltre che fonte di risorse, acqua, trasporti via vela, gestione dei rischi. Se il sapere e le culture nascono proprio nell’immersione comune nel *weatherworld*, l’ontologia materialistica che abbiamo sviluppato rende «letteralmente l’aria impensabile» (Ingold, 2010, p. 102). Il cielo è stato svuotato di significati, tradotto in uno spazio di conquista umano e poi caricato di nuovi significati “poco seri” e stabili – aleatorio, volatile, irrazionale, esterno a noi –, pertanto adesso abbiamo difficoltà a “prendere sul serio” le nostre interazioni e i nostri limiti nell’economia del carbonio.

Le culture, e ce ne siamo dimenticati, sono da sempre atmosferiche, dal momento che hanno costruito reti simboliche e pratiche,

tutte culturali, per addomesticare, familiarizzare, relazionarsi al tempo che cambia. È proprio la relazione con l'aria che rende significative le dimensioni *terra terra*, compreso il senso di fiducia del luogo. Il tempo è la base quindi del senso della località, «the weather has a special relationship with place. At its most elementary level the weather is itself a feature of place» (Hulme, 2017, p. 371). Da qui la dimensione culturale delle questioni atmosferiche: esse toccano le nostre relazioni di fiducia, di “appaesamento”, di protezione o rischio con i luoghi che abitiamo.

Il clima inoltre non è il tempo: mentre il primo è una modellizzazione scientifica basata sempre più sul calcolo statistico di metadati, il tempo è la dimensione su cui si sono costruiti localmente i saperi e le istituzioni sociali e lo percepiamo nell'esperienza multisensoriale nei contesti locali². Oggi, i saperi del tempo in molte culture convivono con saperi meteorologici, modelli e sistemi di interpretazione non opposti ma non sempre coincidenti. I primi sono dipendenti dal contesto, profondamente locali, gli altri sono astratti e liberi e non sempre percepibili nella loro dimensione locale.

Come ha mostrato Hulme, le società intrattengono un “coinvolgimento” multisensoriale con il tempo e la presa di distanza da esso comporta anche una mancanza di parole e di modelli culturali e cognitivi per definire questi cambiamenti. I saperi dell'aria sono costituiti da interazioni pratiche, da coinvolgimenti stagionali e generazionali, con l'aspettativa conferita dalle abitudini del tempo attraverso l'esperienza. Accanto a ciò, i modelli di sapere popolare hanno attribuito apparati simbolici a ciò che è più importante e strategico per la vita economica e sociale: l'acqua e la sua connessione con i cicli atmosferici. Ciò non per predire deterministicamente, ma per orientare in modo flessibile e strategico i lavori della terra, per ritualizzare i tempi sociali, ad esempio nei calendari agricoli o pastorali, e per simbolizzare anche i rischi e le fragilità sempre implicite nella relazione atmosferica. Hulme (2017) ben mostra la dimensione ampiamente culturale e storica del “clima” e del “tempo atmosferico” e ci aiuta proprio a capire il presente, in un'era

in cui rispunta non solo la nostra interdipendenza con i cambiamenti climatici, ma anche il nostro ruolo, tutto culturale e politico, nel produrre questa instabilità; oggi, infatti, siamo ancora più climatici di prima dal momento in cui la nostra relazione con l'atmosfera compone «diverse cultural interpretations of human's sensory experience of the atmosphere's restless weather», «an experience of ephemeral weather» (Hulme, 2017, p. XIII): un contesto dove il tempo non è più unicamente *wild* ("selvatico"), ma è *weird*, estraneo e perturbante proprio per le dimensioni inedite di angoscia e minaccia.

Le culture dell'atmosfera hanno sempre costruito un sapere tecnico, economico, ma anche morale, trasformando la variabilità e mutevolezza atmosferica in una dimensione "familiare", sociale piuttosto che aliena all'umano. Inoltre, il tempo è addomesticato, non dominato, nelle culture locali: un tentativo di dare "ordine" all'incertezza e imprevedibilità delle piogge, riconoscendo le sentinelle atmosferiche, per anticipare e ri-orientare, come vedremo, le pratiche agricole.

Le culture dell'aria sono ciò che rendono le popolazioni solidali ai territori, mettono in risonanza, permettono di elaborare passaggi, lutti e generazioni, rivelano l'aspetto del sentirsi protetti e minacciati, si confondono fino a coincidere continuamente con le dimensioni del tempo cronologico del vissuto e della memoria sociale. Proprio ciò che è più invisibile ed effimero, icona della potenza e dell'ambiguità, contraltare del nostro materialismo e confinamento territoriale, è quello che nella storia più ci denota e attraverso cui le culture si sono orientate nel mondo. «Climate – as it is imagined, studied and acted upon – needs to be understood, first and foremost, culturally» (Hulme, 2017, p. XIII) e questo vale tanto più in un'epoca di crisi climatica.

Molteplici significati sono stati attribuiti a ciò che sta in alto, o al mare di movimenti di aria e umidità in cui siamo immersi. Il clima ha composto «a malleable idea which humans use to stabilise cultural relationship with their weather» (ibidem, p. XIII). Proprio perché navighiamo in questo mare, che fornisce acqua e cicli del

nostro abitare, abbiamo fondato saperi e capacità di fare proprio dentro, e attraverso, l'atmosfera, con pratiche rituali, tempi sociali delle stagioni, memoria sociale ancorata agli eventi, anche catastrofici o di abbondanza. Ma l'idea culturale del clima ha stabilizzato o costruito come scontato e stabile ciò che non lo è mai stato, tanto meno ora.

Rispetto ai saperi non occidentali che hanno “coltivato il cielo”, addomesticando le sue perturbazioni, proprio per familiarizzare con una dimensione emotiva, esistenziale e psicologica di fiducia nel mondo, noi “coltivatori del cielo” col carbonio abbiamo pensato di stabilizzare il tempo in uno schema ordinato, misurabile, desocializzato e dissociato da terra. Le culture atmosferiche hanno offerto modelli di familiarità fondati sui flussi, con equilibri assieme a forme di imprevedibilità, sistemi simbolici di riti, nomi, classificazioni, relazioni, risorse attraverso cui «the unsettling arbitrariness of the restless weather is interpreted and tamed» (ibidem, p. 3). Proprio per questo aspetto, il cambiamento atmosferico si mostra così perturbante e minaccioso: «the climate helps stop the word falling apart. This is why the climate changing is so unsettling: it undermines the trust people place in climate as cultural symbol of large-scale orderliness» (ibidem, p. 5).

L'atmosfera ha da sempre caratterizzato l'emblema del flusso vorticoso, dell'invisibile, dell'immateriale, del cangiante, ma quindi anche della potenza, della vulnerabilità a cui si sottostà, del sacro e del divino, non a caso. Nel surriscaldamento globale è proprio la difficoltà a rendere pensabile e socializzabile l'atmosfera che cambia e che mette in luce ciò che Ingold ha definito «il nostro perturbante materialismo» (Ingold, 2005): abbiamo fondato le nostre metafore per abitare il mondo su immagini materiche, misurabili, conquistabili e sfruttabili, idee di terraferma distaccata dal cielo, reso indifferente e insignificante in un'epoca in cui lo stesso cielo agisce prepotentemente. Se il rassicurante, il fondante del sapere scientifico o del senso comune è la dimensione materica e misurabile della vita, diventa ancora più perturbante accettare il fatto che il cambiamento avvenga dall'alto. Se l'ambiente è perturban-

te è perché è stato rimosso come interlocutore, come inter-attivo; e togliere il nascondimento, la censura, la mancanza di riconoscimento è sì un lavoro “radicale”, ma generativo.

2.4. *Aria di cambiamento, cambiamento dell'aria*

Per comprendere la distanza che attribuiamo all'aria oggi e il vuoto di significati che conferiamo ai cambiamenti atmosferici è utile riprendere un'altra breve storia dimenticata delle culture del carbonio del secolo scorso, definito proprio il “secolo dell'aria” (Vegetti, 2017) per le nuove forme di utilizzo tecnologico e di significazione in cui l'atmosfera si è tradotta nel pensiero occidentale.

Il secolo dell'*american way of life* e dell'economia del carbonio è anche il secolo dell'aria per altri molteplici fattori interconnessi: è il secolo in cui tecnologicamente avviene una conquista dell'atmosfera con l'aviazione – a scopo bellico nella Seconda Guerra Mondiale e poi come spazio logistico –, si hanno la visione satellitare e la prima prospettiva della Terra come pianeta del *earthraise* e la possibilità di immaginarci visivamente come “fuori dal mondo”; inoltre, si verificano l'occupazione dell'etere, la colonizzazione del cosmo e l'invenzione dello spazio virtuale. Nell'idea di spazio occidentale, la stessa politica è passata da metafore del *nomos* della terra – in relazione al mare e all'aereo – ad una conquista e secolarizzazione dell'aria, poiché gli stessi poteri imperiali sono partiti da imperi d'aria. Avviene una secolarizzazione e svalutazione del cielo: ciò ha comportato la perdita delle relazioni di interdipendenza e dei saperi dell'aria nelle dimensioni locali e quindi il passaggio dello spazio del cielo come arena sociale, anche popolare, a campo di esperti, di prospettive tecniche e linguaggi esotici rispetto al senso comune.

Anche Sloterdijk caratterizza la centralità, nel XX secolo, di pensare il mondo come bolle e serre proprio a partire dalla «grande mutazione dell'immagine del mondo del XIX e XX secolo, radicale cambiamento dei centri di gravità della coscienza» (2004, p. 9). L'aria con la Prima Guerra Mondiale si fa il *medium* principa-

le del conflitto e della distruzione (la guerra chimica via aria), dove il cielo stesso diventa, tanto più con la bomba atomica, il “locus del rischio” e del pericolo, e così rimarrà anche in periodo di pace. Nell’aria e dall’aria hanno luogo le catastrofi ecologiche e militari, il “tremore nell’aria” (ivi, p. 81) viene ad essere un potenziale significato coincidente (il produrre “ambienti invivibili” alle trincee della Prima Guerra Mondiale) come guerra atmosferica dove si esplora l’ambiente aereo per distruggerlo.

Si costruisce nel secolo scorso una “serrologia estesa”, “spazi climatizzati dell’umano”, dove case, centri commerciali, o ogni luogo, si trasformano in “serre culturali”: abbiamo sempre più organizzato la nostra esistenza della città moderna in serre, in un’auto-produzione di clima. Ci siamo già climatizzati quindi all’interno di più vaste politiche di padroneggiamento di clima e natura,, che oggi trovano una riproduzione nei progetti di ingegneria climatica. Già dal secolo scorso perciò ci siamo trasformati in “designer del clima”.

Abbiamo costruito un’idea di umano come se fosse in un “dentro” separato, ben confinato, climatizzato, *in-door*, rispetto ad un “fuori”, *outdoor*, senza relazioni se non gestite e padroneggiate. Il condizionamento diventa l’emanatore di *comfort* a qualsiasi latitudine e progettare case e spazi diventa una questione di *air design*, piuttosto che interazioni nell’atmosfera: sono bolle chiuse, case climatizzate, in cui creiamo “lo stato dell’aria da soli” come i *milieu* d’aria dei *shopping malls* immersi in uno stato gassoso, una realtà co-isolata di “isole atmosferiche”.

2.5. Radici atmosferiche

Oggi è trasversale ai saperi il bisogno di ribaltare lo sguardo sul mondo, proprio a fronte di cambiamenti climatici che rimettono al centro ciò che abbiamo culturalmente posto a distanza, le nostre relazioni atmosferiche. L’analisi di Coccia (2018) sullo status ontologico dell’atmosfera dal punto di vista vegetale, permette di evidenziare alcuni aspetti delle relazioni atmosferiche che sono stati valoriz-

zati tanto dalle varie culture quanto dalla stessa storia del nostro pensiero filosofico. Ribaltando non solo l'antropocentrismo, ma lo stesso zoocentrismo in cui si situa il pensiero occidentale, Coccia mostra come "la vita delle piante" riveli le dimensioni e le radici fondativamente aeree dell'abitare nella mescolanza atmosferica. Sono le piante infatti a fare il mondo, anche in termini di massa tropica: «Il nostro mondo è un fatto vegetale, prima di essere un fatto animale» (ivi, p. 17). Veri mediatori evolutivi, sono loro stesse ad avere co-creato il mondo, dal momento che non solo si adattano all'ambiente atmosferico ma lo hanno prodotto con la fotosintesi e la rivoluzione dell'ossigeno. La separatezza tra terra e cielo che abbiamo costruito come fatto culturale, elude con fatica e isolamento la dinamica ecologica che le piante insegnano: costruiscono il mondo aderendo al mondo atmosferico, ancorate a terra, dove il mondo è proprio l'interdipendenza con le "vite altrui" attraverso l'atmosfera.

Se noi abbiamo costruito, o pensato di costruire, il nostro stesso ambiente, le piante mostrano una "breccia aperta all'autoreferenzialità del vivente", dove l'atmosfera si mostra come fatto ontologico: «il cosmo non è fondamento delle cose, è la loro mescolanza, la loro respirazione» (ivi, p. 92)³. «Al contrario, le piante dimostrano che la climatizzazione è il più semplice atto di esistenza del vivente» (ivi, p. 84): il clima è fatto naturale e fondativo del pensiero se preso dal punto di vista delle piante, maestre atmosferiche. Con il loro metabolismo e la loro evoluzione, esse mostrano una vita "che circola tra viventi" (ivi, p. 19), hanno trasformato il Pianeta attraverso l'ossigeno, espongono la priorità del vivente (le interazioni) sull'ambiente (il contenente); dalle foglie "si scopre il segreto che chiamiamo clima" (ivi, p. 32) attraverso la "purificazione e *airconditioning* della fotosintesi" (ivi, p. 60), «un grande laboratorio atmosferico di trasformazione di energia solare in materia vivente». E quindi riscopriamo, attraverso questo modello conoscitivo della vita che le piante evidenziano, come «noi non abitiamo la terra. Attraverso l'atmosfera, abitiamo l'aria. Vi siamo immersi proprio come il pesce nel mare» (ivi, p. 48). Appunto per la sua invisibilità e la sua dimensione di dinamica e forza principale non ne

siamo coscienti, ma tutte le culture hanno sempre elaborato saperi di questa dimensione trasparente, che però è anche la più sensoriale e percepibile. In sintesi, «le piante impongono di ripensare di nuovo le relazioni che intercorrono tra mondo e vivente» (ivi, p. 55) in forma generativa e come modello di sapere, come lo impongono oggi le nostre familiari emissioni climalteranti che raccontano le stesse interdipendenze, seppur in forma inedita.

3. Esposti al cielo: coltivare il tempo nei Territori Occupati palestinesi

Tra i rifugiati palestinesi in Giordania avevo ritrovato un calendario atmosferico, *murba'ania*, utilizzato storicamente in Palestina per definire il calendario agricolo connesso ai cicli piovani invernali (Van Aken, 2018). Tipico dei saperi metereologici locali, l'antico calendario definiva una serie di fasi attese dell'arrivo e dell'intensificarsi delle piogge, connesse alle tipologie di venti, all'abbassarsi delle temperature e al riconoscimento del comportamento di diversi agenti non-umani dell'ambiente, considerati come molteplici sentinelle utili per orientare il lavoro agricolo e la produzione di cibo per la sussistenza e il mercato.

Nei Territori Occupati in Cisgiordania⁴, dove hanno origine questi saperi piovani, l'agricoltura "tradizionale" si è oggi trincerata in orti o piccoli appezzamenti di terra vicini a casa dove è ancora possibile la produzione di cibo per la famiglia estesa (*'aila*). Qui forte è la rivendicazione del cibo *baladii*, locale o di villaggio, contrapposto a quello del mercato, per lo più proveniente da Israele e da sistemi irrigui intensivi locali. I saperi rurali si sono ritirati in questi intensi e piccoli terreni, spazi d'intimità culturale che rimangono cruciali per la sussistenza della famiglia, per la vendita di un piccolo surplus sul mercato, ma soprattutto per la riproduzione "del proprio cibo": una riaffermazione del "locale" in mancanza di un territorio per come possiamo concepirlo per omogeneità, continuità, controllo delle risorse base, tra cui l'acqua.

Gli spazi orticoli si caratterizzano oggi per una produzione diversificata e intensa pur in piccoli appezzamenti di terra, grazie alla com-

presenza, anche verticale, di ortaggi (estivi o invernali), erbe domestiche (alimentari e terapeutiche), frutteto e ulivi, erbe da foraggio (per le poche capre e pecore rimaste) o post-raccolto e, infine, erbe selvatiche che sconfinano negli appezzamenti, ma di cui si conoscono varietà, percorsi, stagioni e luoghi. In questi ambienti si coltiva il “caos”, in due accezioni: da un lato, perché coltivare nel contesto coloniale è soggetto ad una continua discrezionalità delle normative dell’occupante, che siano la giurisdizione militare o i coloni israeliani “vicini di casa”; ma soprattutto perché ciò che sembra confusione e promiscuità è spesso un’altra forma di interconnessione tra piante, di costruzione di spazi d’ombra, di accoppiamento tra colture, un “lasciar crescere” il selvatico. In tutto ciò predomina, nelle prospettive locali, il “saper fare” le cose con i propri mezzi, l’autosufficienza delle poche ma essenziali risorse in un’economia circolare.

Gli orti, inoltre, sono abitati. Innanzitutto perché sono pensati come estensione, o inizio, della cucina domestica della famiglia ampliata. Ciò mostra un aspetto molto conservatore della cultura palestinese: quello che si coltiva viene pensato in relazione a come può essere conservato, a come rientra nella dieta familiare, a come comporrà il magazzino composito per l’anno⁵; oppure l’orto disegna le preferenze familiari e i cibi rituali, dove si scandiscono le colture in vista del periodo e delle feste del Ramadan (i rapanelli o le tante foglie da avvolgere, o le colture da cucinare ripiene). Inoltre, gli orti sono spazi abitati perché lì si sta, si ospita, si beve il tè, si controlla il paesaggio: sono un luogo di ospitalità e di scambio di informazioni, estensione pubblica dello spazio domestico.

Murba’nia definiva socialmente un periodo di 40 giorni di abbassamento delle temperature a segnare l’arrivo dell’inverno, seguiti da un’altra periodizzazione di 50 giorni ad orientare le attività agricole più importanti. Il sapere della “propria” atmosfera era una socializzazione della variabilità e imprevedibilità dello strategico periodo delle piogge in un contesto arido e semi-arido, ed era parte integrante del proprio sapere agricolo e del territorio; anzi, questo si radicava e si fondava proprio sugli eventi del cielo in un’agricoltura per lo più piovana e quindi calibrata sui ritmi dell’umidità.

Murba'nia pone al centro le dimensioni di relazionalità, non come sapere indigeno idealizzato (tanto più perché ormai segnato dall'oblio), ma per ripensare l'intimità sociale tra uomo e ambiente atmosferico e rimettere in dubbio i nostri modelli materialisti nel leggere gli eventi terrestri sconnessi da ciò che è aereo e, in quanto volatile, ambiguo e "impensabile". Innanzitutto, la relazionalità tra sistemi agricoli e attori atmosferici, il loro radicarsi per aria; in secondo luogo, la "relazionalità" delle forme di circolazione delle risorse nei sistemi agricoli locali.

Le relazioni tra lavoro agricolo e dimensioni atmosferiche erano ben presenti nei Territori Occupati nella generazione più anziana di *fellahin* (contadini), soprattutto nei giardini orticoli dedicati al cibo per la famiglia estesa; qui la disponibilità dell'acqua è sempre scarsa per le dimensioni coloniali di espropriazione idrica e della terra, oltre che per l'aumento di variabilità della stagione delle piogge.

Le stagioni in Palestina sono sempre state demarcate, come definizione sociale del tempo, da un'estate torrida, secca e senza piogge (*sef*), interrotta dalla stagione della pioggia, definita *shitta*, che significa appunto sia "inverno" che "pioggia": l'inverno definiva quindi l'inizio dell'anno nelle percezioni locali⁶; la fine della lunga stagione secca e arida e l'avvio dei lavori sulla terra per prepararla all'assorbimento e alla raccolta di acqua in vista della primavera, lussureggiante e verde, ma anche anticamera della scomparsa delle piogge per il resto dell'anno. Questo calendario agricolo mostra come i saperi dell'aria siano stati centrali nel rendere familiare la sfera sempre aleatoria e non dominabile, e come siano tradizionalmente costituiti da interazioni pratiche, da coinvolgimenti stagionali e generazionali con il tempo che cambia e con l'aspettativa di buone piogge nei saperi locali. Accanto a ciò, *murba'nia* ha definito dei modelli di sapere popolare per conferire significato a ciò che è più importante e strategico per la vita economica e sociale, l'acqua: non per predire deterministicamente, ma per orientare in modo flessibile e pragmatico i lavori sulla terra, per ritualizzare il senso di crisi e il rischio sempre implicito nella relazione atmosferica. Un sistema di

sapere tecnico quindi, ma anche sociale, morale ed emozionale, che ha reso storicamente la variabilità e la mutevolezza atmosferica “familiare” e sociale, piuttosto che perturbante, aliena ed esterna all’umano. Inoltre, nelle culture locali il tempo era addomesticato, non dominato. I saperi delle stagioni facevano parte di una relazione attiva in un *weatherworld* che in Palestina è stato caratterizzato dall’interazione, sulla terra o negli orti, con i flussi di umidità in un mare di aridità. Ciò componeva un tentativo di dare “ordine” all’incertezza e alla storica imprevedibilità e variabilità delle piogge per anticipare e ri-orientare come vedremo, le pratiche agricole.

3.1. *Tra terra e aria: disconnessioni e relazionalità*

Nel contesto coloniale *high-tech* della West Bank l’ambiente e i cambiamenti climatici sono l’ultimo dei problemi: emblema delle forme di confinamento della terra a livello globale, esperimento di de-territorializzazione e di confinamento contiguo di comunità militari, coloni e palestinesi, queste terre vivono altre crisi quotidiane, più prossime e dirette, tra esproprio e frammentazione della terra e l’impossibilità di un’autonomia nazionale sotto occupazione. La terra quinon è terreno stabile di ancoraggio, ma sentimento ormai generazionale di “perdere la terra sotto i piedi”, di difesa e lotta (Van Aken, 2019, 2018). La stessa percezione dell’aria è mutata in un “*locus* del rischio” (Sloterdijk, 2004): ciò che sta nell’alto delle colline sono le colonie-città israeliane securizzate e in estensione per il continuo esproprio di terra palestinese, base del controllo visivo con telecamere di sicurezza; dall’aria arrivano gli attacchi degli elicotteri dell’IDF, i gas che uccidono il bestiame, o i droni a sorvegliare e monitorare il paesaggio di casa propria.

Nonostante la sperimentale e arbitraria disciplina e frammentazione del controllo del territorio, *murba’nia* ci ricorda come l’atmosfera sia difficilmente confinabile e come i saperi dell’atmosfera rimangano una sorgente di significati nel costruire queste terre. In questa regione è tale l’investimento e la dimensione di idolatria della terra, e così forte l’instabilità della terra per i palestinesi.

si per il continuo e arbitrario esproprio coloniale, che poco tempo si ha per guardare su in alto nel cielo, come i contadini nella *murb'ania* son sempre stati obbligati a fare.

La terra stessa ha assunto qui una dimensione extra-territoriale: il territorio è disciplinato sempre più in forme esclusive connesse alla spoliazione delle popolazioni palestinesi in nome della modernizzazione del paesaggio. Questo a partire dalla nuova giurisdizione della terra da parte del Jewish National Fund, che gradualmente ha espropriato il controllo del territorio, e soprattutto dell'acqua, alle comunità *fellahin* palestinesi. Negli ultimi decenni ciò ha portato ad un territorio "difficile da immaginare", nonostante le discipline dello spazio qui sperimentate diventino sempre più modelli globali esportati altrove. Un "territorio verticale" (Weizmann, 2009) caratterizza oggi la Cisgiordania, dove il sottosuolo, la terra e l'aria sono tre dimensioni staccate tra loro a livello giuridico e politico, e dove la nostra nozione classica e geografica di territorio "piatto" (un terreno dove coltivare, ad esempio) è complicata da una duplice disgiunta tripartizione della terra verticale dei coloni e di quella dell'enclave palestinese. In Cisgiordania, chi ha la terra non può automaticamente controllare l'acqua sotto, o l'aria sopra (radio, mobilità aerea, visioni satellitari, ad esempio) ad essa, e allo stesso tempo è confinato dalla logistica e dalla terra delle colonie.

Oggi l'occupazione è caratterizzata da espropriazione, integrazione ed esternalizzazione: espropriazione delle risorse, in particolare acqua e terra; integrazione delle due economie attraverso un mercato e una manodopera palestinesi, dipendenti e senza la minima autonomia da quelli israeliani; e «esternalizzazione dei costi ambientali» (Temper, 2009, p. 100). Nell'area C si piantano ordini militari e il cibo è militarizzato. Ciò ha comportato la sostituzione delle sementi e del cibo locale, l'introduzione delle ideologie irrigazioniste a detrimento dell'antica storia di agricoltura piovana, ben espressa dai saperi della *murb'ania*, e l'immissione di un'agricoltura volta al mercato come unico modello di sviluppo.

Per comprendere la lezione storica della *murba'nia* è indispensabile esplicitare alcuni aspetti specifici delle politiche della natura che qui hanno preso piede; aspetti specifici di questa tragica sperimentazione di *facts on the ground*, ma sempre più modelli globali. L'appropriazione coloniale della West Bank è stata legittimata proprio dalle ideologie moderniste della natura: sviluppare l'agricoltura per un nuovo cibo moderno, transcendendo e sostituendo i saperi e le istituzioni locali categorizzati come fossili sociali da sostituire.

Nell'immaginazione coloniale sionista, già prima della creazione di Israele nel 1948, l'agricoltura si pose come imperativo dalle forti valenze simboliche. Lo spirito pionieristico è alla base dell'ideologia della conquista della terra, con due significati principali: trasformare un paesaggio immaginato come abbandonato, "primitivo", e perciò moralmente degenerato rispetto alle potenzialità bibliche; allo stesso tempo, costruire attraverso il lavoro agricolo un uomo nuovo israeliano e radicarlo in una nuova e antica natura attraverso il lavoro della terra: un radicamento materiale, ma soprattutto immaginale, dove addomesticare la terra promessa e il "ritorno alla terra" si presentarono come atto biologico e politico assieme. Ciò definisce oggi l'agricoltura di sicurezza per Israele, intesa come capacità di produrre il proprio cibo, ma anche come agricoltura offensiva: modernizzare il paesaggio sottraendo risorse ai palestinesi, una dinamica di spoliazione che si è accentuata negli ultimi decenni con il processo di pace. Oggi la maggior parte dei territori agricoli, dove si coltiva utilizzando diverse fonti d'acqua, è in area C, che, all'interno delle complicate e discrezionali partizioni di autorità dei Territori Occupati, è controllata dall'esercito israeliano e dai coloni, i quali agiscono quindi come autorità sul territorio.

Le ideologie agrarie che qui hanno preso piede si fondano su una nuova immaginazione del paesaggio locale che parte da una sottrazione: "a land without a people for a people without land": un vuoto di popolazioni locali, ma anche un vuoto ambientale del "deserto", che torna nel famoso "*to make the desert bloom*", che le-

gittimerà la modernizzazione del territorio come liberazione dai vincoli ambientali. Il deserto è reinventato come antitesi alla vita sociale e ambientale, in piena opposizione con i saperi locali, per i quali rappresentava piuttosto una molteplicità di ambienti aridi e semi-aridi percepiti storicamente come un insieme di risorse e stagioni nell'economia agro-pastorale.

Nel contesto di radicale perdita di autonomia, il *fellah* (contadino) è diventato un'ancora identitaria su cui si è proiettato un intenso investimento simbolico nella lotta di indipendenza. Nonostante questa forte enfasi dei valori contadini e rispetto alla terra, poco si sa e si è scritto su come questo coltivi, su quali saperi e tecniche conosca e su quali relazioni intrattenga con l'ambiente nella dimensione locale. Un'ignoranza certamente incrementata con il processo di decontadinizzazione e di colonizzazione, ma che si appoggia sulle narrative della modernizzazione, che hanno esulato dai saperi e dai sistemi rurali e ambientali. Questo processo di idealizzazione crescente del *fellah* è inversamente proporzionale all'esplicita devalorizzazione dei contadini reali come soggetti reali, anche all'interno delle seppur fragili politiche rurali dell'Autorità Nazionale Palestinese⁷ per il desiderio di consumo di modernità e di cibo occidentale e di modernità agricola uniformata al modello intensivo. Perciò, il *fellah* oscilla oggi tra un'idealizzazione mitica e nostalgica, in cui si fa appello alla ricerca di cibo "locale", "palestinese", e la svalutazione e stigmatizzazione del lavoro agricolo reale e quotidiano, accanto al progressivo esproprio coloniale delle risorse rurali. In mezzo a queste due narrative predominanti ci sono i piccoli agricoltori, che persistono a coltivare il cibo per la propria "casa" e famiglia. Un capitale simbolico denso, ma sempre più astratto dai contesti locali: ciò ha certamente permesso di definire una "comunità immaginata" nella resilienza (*sumud*), di legittimare la difesa dei villaggi e dei terrazzamenti ad ulivi a rischio di esproprio e di rivendicare un'unica identità nell'offesa coloniale.

3.2. Murba'nia: *il cielo dell'agri/cultura*

Murba'nia calendarizzava i 90 giorni di abbassamento delle temperature e il graduale aumento delle piogge, dell'umidità e delle tipologie di vento intimamente connesse alle attività agro-pastorali dell'inizio dell'anno. La storica variabilità e imprevedibilità della pioggia era addomesticata in una classificazione numerica di giorni e fasi, quasi a voler fissare l'andamento delle nuvole: in realtà, allo schema rigido e quantitativo corrispondeva un adattamento flessibile delle pratiche lavorative alla mutevolezza della stagione dell'acqua. Le pratiche lavorative erano quindi *weathered*, agite dal tempo, e il lavoro consisteva nel raccogliere e trattenere più acqua possibile nelle sue diverse forme in vista di una certezza: dopo marzo e fino a novembre l'estate sarebbe stata torrida, arida e senza pioggia. Inoltre, mentre oggi la confusa cosmologia che orienta l'economia agricola guarda sì lontano e in alto ma ai "mercati" (senza una vera autonomia di mercato), ai fondi dell'aiuto allo sviluppo così strutturali nell'economia della rendita umanitaria in Palestina, *Murba'nia* era connessa ad un'altra cosmologia e le denominazioni delle fasi riprendevano quelle antiche delle costellazioni.

L'inverno di 90 giorni veniva fatto partire dal 21/12: i primi 40 giorni componevano il periodo strategico per preparare il terreno e consolidare i sistemi cooperativi (anche di suddivisione dell'acqua e di riabilitazioni di eventuali infrastrutture idriche), seguiti poi dagli ultimi 50 giorni (dal 1° Febbraio al 21 Marzo) che erano a loro volta suddivisi in 4 fasi di "12 giorni e mezzo", a caratterizzare il periodo di maggiore raccolta d'acqua. I saperi locali creano un sistema di orientamento altamente flessibile, dove schemi apparentemente rigidi sono funzionali ad adattare giorno per giorno le strategie lavorative in relazione alla mutevolezza del tempo. Indubbiamente, i primi 40 giorni di alto investimento di "fasi" rivelano la strategica importanza temporale in un doppio senso: raccogliere più tempo meteorologico possibile nello stretto tempo cronologico, prima della siccità. Quella invernale è una stagione riconosciuta per i suoi capricci: «One hour rain, one hour sun» come ap-

punta Dalman (1928, p. 117), definendo allo stesso tempo una modalità culturale per “ordinare” e comprendere la mutevolezza e variabilità del tempo piovano. Questo calendario era il prodotto sincretico, poi assorbito all’interno delle pratiche rituali e religiose dei tre monoteismi nati su queste terre, di concezioni animiste rivolte all’antica divinità della fertilità e della pioggia, *Baal*, nella quale confluivano il legame tra pratiche agricole, le credenze sul cosmo e la centralità dell’acqua. *Murba’nia* era quindi un’aspettativa strategica, anche pragmatica, delle piogge, che potevano essere molto abbondanti, tanto da provocare il dissesto dei terrazzamenti, o al contrario irregolari e insufficienti, aspetto confermato dalla statistica pluviometrica.

Interessante analizzare il concatenarsi delle fasi. La prima, *Sa’d al dhabib* (dalla costellazione del Capricorno), dal 1-12.5/02, caratterizzava il primo intensificarsi del freddo, spesso anticipato dal vento dell’est proveniente dal mar Mediterraneo, definito come “portatore d’acqua” (*esh-sberqiye mu brak es-shitta*). Questa era seguita da *Sa’d al sau’d* (Aquario), dal 12.5-25/02, caratterizzata dall’arrivo del vento occidentale *Khamsin*, che, arrivando dalle steppe, era freddo ma dissecante e portatore di minore umidità. Ciò connotava questo periodo e il mese di febbraio come il “precursore della pioggia”, nel quale l’intensificarsi del freddo era segno dell’attesa dell’acqua: una *proper rain* (Dalman, 1928), definita in base all’ambita giusta acqua nel giusto periodo e all’inizio della crescita delle colture nei campi.

La terza fase, *Sa’d al bala*, dal 25/02 al 8.5/03, era un periodo strategico e di passaggio tra la fine dell’inverno, durante il quale raccogliere più acqua possibile, e l’inizio dei segnali della primavera, lussureggiante e verde, ma anche passaggio verso l’assenza estiva d’acqua; una fase che poteva prendere a “prestito”, in caso di piogge poco abbondanti, alcuni giorni in più nel mese più breve dell’anno, il *Mustaqrida’att* (dal 25 febbraio fino al 4 marzo) per “prolungare la sua età” (Kurzon, 2012). Questa fase transitoria e cruciale, estendibile strategicamente in relazione al cielo, è definita ancor oggi come “terra che si scalda”, che “inizia

a bere” e ben assorbe, se i lavori di preparazione son stati ben condotti. Anche qui il vento demarca, parla del tempo: l’ultimo vento freddo anticipa il cambio stagionale, la coda dell’inverno e l’inizio del tepore sui campi. In ultimo, *sa’d al kbabaieh*, dal 8.5 al 21 Marzo, “quando i serpenti e gli scorpioni (*kbabaieh*) escono dopo aver dormito nell’inverno”, sentinelle del riscaldamento dell’aria e del suolo. Nonostante la numerazione a mezze giornate, molte sono le variabili di questo calendario proprio perché “sensibile” ai luoghi, alle vallate, oltre che nella variabilità insita alla meteorologia locale.

L’ultima fase è la porta dell’estate, annunciata dal “rinverdire” del paesaggio in un tripudio di colture, piante e fiori selvatici, che spesso tornano nei proverbi locali quanto nell’iconografia del “tempo”: è la stagione della *kbodra*, che significa tanto il colore verde (*akhdar*), quanto la “verdura” e ancor più il “verdume” del paesaggio, a ben demarcare visivamente la doppia stagione umido/secco annuale. Marzo è anche il periodo in cui i contadini facevano i conti con le fortune e sfortune dell’inverno e del loro lavoro: «The fertilizer of the year is march. March is its fertilizer, but also its barrenness» (Dalman, 1928, p. 308): questo in quanto ogni fase era correlata a strategie lavorative per affrontare al meglio l’assorbimento dell’acqua o limitare i rischi della sua abbondanza. Il detto locale “move hard with your land work, peasant, for there is no more time to count before the winter sets in”, ricorda al contadino che il conto alla rovescia invernale è finito (Kurzom, 2012, p. 12): le “relazioni” con il tempo definiscono sia le pratiche lavorative sia le indicazioni morali, le pratiche collettive che come modalità di affrontare il rischio agricolo.

Murb’ania definisce quindi una modalità sociale nell’affrontare situazioni che sempre sono state anche “estreme”, data la vulnerabilità della relazione con l’acqua; modalità che hanno avuto spesso successo dal momento che anche queste aree hanno fornito cibo alle più antiche città della Terra Santa: i saperi dell’aridità sono saperi fertili dell’umidità. Inoltre, il sapere del tempo non era una definizione di certezza o di “predittività”, ma un gioco di adattamen-

to di saperi generazionali temprati dal clima con le variabilità del contesto atmosferico ad ogni stagione, dove gli attori delle relazioni sono individuati in una rete di agenti a terra e nel cielo di cui riconoscere risorse e rischi. Dal momento che storicamente «*rain is unpredictable in its occurrence or absence*» (Dalman, 1928, p. 313), il calendario componeva una modalità di navigare nel cielo, attraverso pratiche “terra terra”, tra piogge anticipate, sentinelle ambientali, segni di dinamiche dell’ecosistema, speranza di “piogge appropriate”, il rischio di ghiacciate per le piante, l’utilizzo sapiente della condensa notturna; in sintesi, un agire e reagire all’erratico «*coming and going*» (Dalman, 1928, p. 117) dei flussi atmosferici, che diventano “familiari”, di casa, e non perturbanti eventi distanti.

3.3. *Esposti al tempo: semenze baali e raccolte d’acqua*

In questi orti sopravvivono e si riproducono le semenze *baali*: semenze piovane (dipendenti dalla pioggia) selezionate nel e col “tempo”, che “bevono di meno” rispetto alle nuove e predominanti semenze irrigue delle multinazionali e sono dipendenti da tecniche e saperi colturali specifici per essere radicate più in profondità nelle sacche di umidità conservatesi. Storicamente erano definite dalla *ard ba’al* (*exposed to rain*, Dalman, 1928), dove la “es-posizione” del terreno ben rivela il loro guardare in alto ed essere “radicate” in un tempo meteorologico della *murba’nia*, e dipendente dalle sue piogge. «I semi *baladi* sono figlie del posto» (*bixr bint al-mintaka*), come mi diceva un vivaista, sono dipendenti dal contesto e relazionate a specifiche tecniche colturali spesso andate perse.

Esse prendono il nome dall’antica divinità della pioggia e della fertilità della religione canaanita, *Baal*, che stabiliva una connessione molto forte tra ciclo meteorologico, agricoltura e sistema di credenze. *Baal* infatti era il “portatore d’acqua”, anche tempestoso, o “dei capricci dell’aridità”, facendo della pioggia una benedizione quanto il rischio di maledizione di una pioggia eccessiva, aspetti rimasti anche nelle pratiche islamiche e cristiane delle preghiere per la pioggia.

Le semenze *Baal*, riprodotte solo in questi spazi familiari, non sono meramente biodiversità preservata, ma la riproduzione nel mare dell'oblio di pratiche colturali relazionate tanto all'aridità quanto "temperate" dall'atmosfera.

Al muhimm al bire! ('La cosa più importante è la cisterna!'), è una normale esclamazione, che amplifica la dimensione centrale e storica della raccolta dell'acqua in vista della stagione siccitosa: nella contemporanea perdita di autonomia d'acqua, sottratta per lo sviluppo di città-colonie israeliane, raccoglierla, dal cielo o dall'Autorità Palestinese, è l'unica possibilità di poter avere un raccolto e quindi è centrale l'investimento costoso in cisterne di cemento. Ma le cisterne sono radicate nella storia della *murba'nia*, come tecniche di lavoro e di costruzione del paesaggio, utili a raccogliere più acqua piovana possibile, come fosse raccolta dall'atmosfera ma "terra terra". Ciò compone ancora un "saper-fare" centrale: mantenere e riabilitare i terrazzamenti sostenuti da muretti di pietra (*sensii*) per evitare frane o erosione e degrado del suolo; ma anche utilizzare tecniche di organizzazione del terreno come bacino di captazione per condurre più acqua possibile attraverso scoli per via gravitazionale verso la cisterna. Storicamente costruiti nella roccia, con coperture per prevenire l'evaporazione, questi bacini mostrano l'importanza di trattenere ogni goccia d'acqua, da preservare per la stagione secca, base della possibilità di successo nel raccolto. Raccogliere acqua non era una semplice operazione tecnica ma un organizzare il terreno, attraverso il lavoro, affinché accogliesse e captasse più pioggia possibile, come obbligo morale e non solo come strategia agricola.

Anche l'aratura a mulo, l'operazione più radicata nella terra, era immersa nell'atmosfera, e ancora oggi è segnata dai suoi variabili ritmi. Le tecniche di aratura a mulo continuano a essere lavori centrali per permettere al terreno di assorbire e mantenere la maggiore umidità possibile. Anch'esse erano interrelate alla *murba'nia*: per le colture, la prima aratura a Novembre, alle porte dell'inverno locale, era pensata per "aprire la terra" e prepararla ad accogliere le prime piogge, seguita da un'altra spesso in direzione trasversale,

per “tirare fuori l’erba”, ma anche per chiudere la terra e permettere di mantenere l’umidità raccolta alla fine della stagione delle piogge. Erano possibili una “seconda” (*Al-itbnaia*) aratura tra le due indicate, “per permettere alla terra di bere” dopo la prima pioggia, e anche una quarta (*Fakkus*), per le piante che avevano bisogno di maggiore acqua. Nonostante il lavoro con il mulo sia diventato un’icona del tradizionalismo, nonché dell’arretratezza e del primitivismo locale, è ancor oggi spesso il miglior sistema di accesso e di lavoro sui piccoli terrazzamenti scoscesi, tanto che gli aratori sono richiesti anche dai coloni della porta accanto.

Murba’nia è una testimonianza storica di quanto le culture siano “atmosferiche”, cioè costruiscano strumenti di comprensione e di adeguamento all’incertezza a partire non solo dalla stabilità del territorio, come base materiale fondante, ma anche dal suo radicarsi nell’aria e nei suoi flussi: relazioni atmosferiche che hanno trovato in questo calendario un orizzonte di senso comune, pratiche collettive per difendersi dal rischio (dell’aridità in questo caso), riscoperta continua dei limiti come parte integrante delle relazioni ambientali (relazioni con l’aria, il vento, le forme dell’umidità per pratiche “terra terra”).

Ciò sollecita a riconsiderare il nostro materialismo, tanto più a partire da un contesto coloniale dove terra è icona di contesa, instabilità e incertezza. E l’atmosfera in questi saperi locali non era una certezza in equilibrio, neanche una realtà distante e aliena, come oggi appare a noi il cambiamento climatico, ma una dimensione relazionale, emotiva, morale, credenziale quanto pragmatica e lavorativa nell’aria.

Note

¹ La natura come nozione storica si sviluppa proprio all'interno della storia del capitalismo, come economia del carbonio che scopre una "natura" ed un'"energia" a basso costo, una potenza liberabile che sta alla base stessa dell'invenzione della nozione di natura, la sua possibilità di immaginare il mondo attraverso questo dualismo molto recente e il potere liberatorio ed emancipatorio della tecnica e dei combustibili fossili.

² Il tempo atmosferico, ha occupato, come e più intensamente di altri attori ambientali, un ruolo di "assenza-presenza" nelle scienze umane: assenza in quanto oggetto delle scienze del clima e della natura, nel momento che il tempo delle meteore diventava un oggetto misurabile nei modelli scientifici; e di presenza, perché ogni cultura si accasa proprio in un ambiente che è atmosferico, dove temperature, abitudini stagionali, piogge o periodi di aridità compongono le dimensioni dell'habitat locale.

³ Questi elementi sono ben presenti anche nella storia del nostro pensiero, che ha enfatizzato con Anassagora e Ippocrate gli aspetti di interrelazione del vivente e dell'umano come sfera poco autonoma: il nostro fondamento è nel non-umano attraverso e nell'aria.

⁴ Queste brevi considerazioni sui sistemi agricoli nei Territori Occupati palestinesi prendono spunto dal lavoro etnografico svolto nel villaggio di Battir, Betlemme, tra il 2015 e il 2016 (Van Aken, 2017, 2018).

⁵ Essiccazione (*tajfif*), sottaceti o *pickles* (*takhlil*), *magdab* (passate), marmellate (*mrabba*), colture surgelate (*tagmidh*), *malban* (mosto d'uva cotto), *dbes* (fogli di mosto d'uva essiccato).

⁶ «The end of the year is the end of the summer» (Dalman, 1920, p. 24). Tra le poche testimonianze scritte di questa tradizione orale della *murba'nia*, si staglia un lavoro di quasi un secolo fa dell'antropologo tedesco Dalman che nel descrivere i *Work and customs in Palestine*, tipici dell'epoca, divide i suoi due volumi secondo le stagioni atmosferiche e agricole assieme, dove quindi le tradizioni si presentavano come orientate dalle dinamiche atmosferiche.

⁷ Complicato, proprio perché strutturalmente ambiguo, definire in cosa consista oggi la Palestinian National Authority, sorta in seguito agli accordi e al "processo di pace" di Oslo nel 1993: importante dire che è un'autorità nazionale senza nazione, che amministra una misera parte del territorio dei maggiori centri urbani palestinesi e quindi non l'area agricola e rurale compresa in area denominata "C", cioè sotto il controllo dell'esercito: questo compone i tre quarti del territorio palestinese che virtualmente avrebbe dovuto diventare, appunto, stato nazionale, e che invece è sempre più un paesaggio di città-fortee, le colonie appunto, esclusivamente israeliane.

Diritto all'acqua e *water grabbing*: principi e norme di diritto internazionale applicabili

Marianna Pace

1. Il fenomeno del *water grabbing* e l'emersione di un diritto umano all'acqua: un quadro giuridico frammentato

Dai recenti dati resi noti da alcune agenzie delle Nazioni Unite, entro il 2030 il 47% della popolazione mondiale vivrà in zone ad elevato stress idrico, segno che un'inversione di tendenza che miri ad un'adeguata tutela, gestione e sfruttamento della risorsa idrica è tutt'altro che raggiunta, nonostante gli sforzi della Comunità Internazionale e le importanti pronunce di Tribunali internazionali e interni [si pensi alle Corti Supreme di Jakarta (Indonesia), Cochabamba (Bolivia), Dar es Salaam (Tanzania), Kuala Lumpur (Malaysia), Berlino (Germania), Accra (Ghana)], che affermano con sempre maggior vigore come l'acqua sia da considerarsi un diritto umano fondamentale anche per l'esercizio di altri diritti umani, in primo luogo quello alla vita.

Analizzando le norme e i principi internazionali in materia di acqua, si può rilevare la mancanza di una disciplina uniforme, dal momento che gli strumenti di regolamentazione esistenti tendono a diversificare il proprio approccio a seconda dell'uso e del contesto in cui questa risorsa è trattata.

Il diritto all'acqua¹ sta assumendo sempre maggiore rilievo nell'ambito dell'ordinamento internazionale, tanto da far parlare una parte della dottrina, seppur minoritaria, di configurazione di una norma *erga omnes*, ovvero una norma consuetudinaria dalla quale discendono obblighi sugli Stati della Comunità internazionale.

Il 30 settembre del 2010, il Consiglio dei diritti umani ha adottato una risoluzione nella quale, per la prima volta, ha riconosciuto

to ufficialmente l'esistenza del diritto all'accesso all'acqua potabile sicura e ai servizi igienico-sanitari di base². Tale tappa rileva una crescente consapevolezza nella Comunità internazionale dell'importanza che la risorsa acqua riveste nei più vari settori dell'attività e della vita dell'uomo, nonché per l'equilibrio dell'intero ecosistema, alla luce della scarsità di tale risorsa, insufficiente a sostenere la crescente domanda mondiale, e all'iniquinata della sua distribuzione, legata non solo a fattori ambientali ma anche di scelte di politica economica ascrivibili al processo di liberalizzazione.

L'affermazione del diritto all'acqua e alle misure igieniche rappresenta il culmine di anni di elaborazioni in seno al dibattito internazionale e, soprattutto, apre nuove prospettive per l'analisi giuridica, in ragione della possibilità di riuscire a colmare la mancanza di una disciplina uniforme e, soprattutto, di configurare obblighi ben precisi per gli Stati e gli attori economici privati. Tali strumenti chiariscono che il diritto all'acqua e alle misure igieniche deriva dal diritto ad uno standard di vita adeguato, tutelato dalla Dichiarazione universale dei diritti umani (art. 25) e dal Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali (art. 11); riferimenti espliciti all'acqua e alle misure igieniche sono, invece, inseriti in altri strumenti internazionali in materia di diritti umani, quali la Convenzione sui diritti del fanciullo (art. 24), la Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione nei confronti della donna (art. 14.2) e il *General Comment* No. 15, redatto dal Comitato per i diritti economici, sociali e culturali nel 2002. Analizzando quanto disposto in tali documenti, si possono delineare gli elementi essenziali del diritto all'acqua: una quantità di acqua sufficiente per i bisogni identificati, la disponibilità dei servizi igienico-sanitari, la qualità (anche dal punto di vista culturale) dell'acqua e dei servizi igienici, l'accessibilità fisica ed economica, la vicinanza fisica, la sicurezza nell'utilizzo, la non discriminazione.

Per quanto riguarda gli obblighi derivanti dal diritto all'acqua, si può affermare pacificamente che, sebbene la risoluzione in analisi non ne faccia menzione esplicita, anche per questo diritto val-

ga la tradizionale tripartizione dell'*obligation to respect, protect e fulfil* (rispettivamente: rispettare, proteggere, realizzare). Ciò che, invece, la risoluzione indica è una serie di principi che devono regolare ed indirizzare l'azione dello Stato in tale materia (rispettare i principi della non-discriminazione, della parità dei sessi, riservare un'attenzione particolare ai gruppi vulnerabili, prevedere meccanismi di monitoraggio e rimedi effettivi in caso di violazioni) e che lo Stato deve assicurare siano garantiti anche quando ad agire sono soggetti non-statali nella cd. valutazione di impatto.

Pur non essendo contenuta in atti giuridicamente vincolanti, l'affermazione esplicita e definitiva del diritto umano all'acqua, nei documenti delle Nazioni Unite impegna gli Stati ad adottare misure idonee a consentire l'esercizio effettivo del diritto, nel rispetto degli obblighi di rispettare, proteggere, realizzare, i quali implicano di: astenersi dal compiere qualsiasi azione che possa impedire l'accesso delle persone all'acqua (obbligo di rispettare); prevenire la violazione del diritto da parte di terzi, siano essi individui, gruppi, multinazionali o altro (obbligo di proteggere); facilitare l'esercizio del diritto da parte di ognuno, pur nei limiti delle effettive possibilità materiali dei singoli governi (obblighi di realizzare)³. Già prima dell'adozione della risoluzione sul diritto umano all'acqua (risoluzione n. 64/292), il Comitato sui diritti economici, sociali e culturali, nel suo *General Comment* n. 15, aveva chiarito la base giuridica del diritto all'acqua, individuandola nell'articolo 11 del Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali, il quale sancisce il diritto di ogni individuo ad un tenore di vita adeguato⁴. Il diritto umano all'acqua risulta, inoltre, inestricabilmente connesso con il diritto al conseguimento del più elevato standard di salute fisica e mentale possibile (art. 12 del Patto), nonché alla vita e alla dignità umana (artt. 3 e 23 della Dichiarazione universale dei diritti umani) ed è contenuto in varie Convenzioni internazionali aventi un diverso fine principale (es. la Convenzione sui diritti dell'infanzia).

Le risorse idriche, ed i servizi che esse garantiscono, costituiscono, infatti, uno strumento indispensabile per ridurre la pover-

tà, garantire una crescita economica inclusiva, tutelare la dignità della persona umana, la salute pubblica e la sicurezza alimentare. Il presente contributo, nell'affrontare gli aspetti più delicati connessi all'uso della risorsa idrica a livello mondiale, dedica più di un passaggio ai problemi creati dalla concorrenza tra i vari usi dell'acqua ed i diversi utenti; e, con specifico riferimento all'America latina, rende conto del proliferare di conflitti, molti dei quali riguardanti la presenza di investitori stranieri. In particolare, il contributo si sofferma sul fenomeno del *water grabbing*, ovvero l'allocazione (o riallocazione)⁵ a favore di investitori stranieri di risorse idriche situate in un determinato territorio e già utilizzate dalle popolazioni locali per il proprio sostentamento, o comunque a proprio beneficio; il tutto in assenza di procedure aperte e trasparenti⁶. E ciò anche quando, come avviene di norma, a cedere i diritti d'uso (spesso illimitati) sulla terra e le risorse naturali ivi presenti sono gli stessi governi nazionali.

La questione dell'accaparramento delle risorse naturali è stata principalmente riconosciuta in relazione all'appropriazione delle terre nei paesi del sud del mondo messa in atto da parti interessate straniere, ma dovrebbe anche essere associata all'appropriazione delle risorse di acqua dolce. È un dato di fatto, infatti, che la spinta della produzione agricola – a causa della crescente domanda di cibo e biocarburanti, unita a problemi di scarsità d'acqua – ha portato gli investitori privati e statali a investire in terreni agricoli all'estero. In effetti, quando si tratta di agricoltura, «[...] land is only a small part of the equation [...] and without water, land has absolutely no value to the investors.»⁷.

L'appropriazione delle risorse idriche, spesso denominata *water grabbing*, può essere definita come la presa di controllo delle acque da parte di potenti attori – come Stati e società multinazionali – a detrimento delle comunità locali i cui mezzi di sussistenza dipendono da queste risorse⁸.

Nonostante gli impatti negativi generati dall'accaparramento delle risorse naturali, e dell'acqua in particolare, sui diritti delle comunità locali, i governi nazionali (in particolare quelli dei paesi del Sud

del mondo) sono stati spesso riluttanti o incapaci di proteggere e far rispettare i diritti umani, spinti dalla necessità di attrarre investimenti esteri.

In linea con il principio di sovranità permanente sulle risorse naturali, che si basa sul concetto di sovranità territoriale, gli Stati sono liberi di scegliere come gestire le proprie risorse naturali. Di fatto, la sovranità permanente sulle risorse naturali implica il potere esclusivo degli Stati di sfruttare e controllare beni e risorse all'interno del loro territorio⁹; il diritto all'autodeterminazione e il diritto allo sviluppo forniscono le basi per il riconoscimento di tale principio. Lo strumento più importante a questo proposito è la risoluzione 1803 (xvii) dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite sulla sovranità permanente sulle risorse naturali, che afferma il diritto dei popoli e delle nazioni alla sovranità permanente sulla loro ricchezza e sulle loro risorse naturali.

Tuttavia, tale sovranità non è un diritto assoluto ma deve essere esercitato nell'interesse dello sviluppo nazionale (e del benessere del popolo) e in conformità con i diritti e i doveri dello Stato, in base a quanto previsto dal diritto internazionale¹⁰.

Tuttavia, prima di considerare i diversi limiti alla sovranità statale posti dal diritto internazionale, e per meglio comprenderli, sono necessarie alcune riflessioni preliminari sulla risorsa acqua e il fenomeno del *water grabbing*.

L'uso del termine *grabbing*, che riporta alle *enclosures* inglesi – ovvero, la recinzione, da parte dei grandi proprietari terrieri, delle terre comuni utilizzate dalle comunità locali –, mira a connotare negativamente il fenomeno, conosciuto come *land grabbing*¹¹, recentemente associato all'acquisizione incontrollata di terra coltivabile da parte di governi stranieri, multinazionali e fondi di investimento. La relazione esistente tra l'accaparramento di terre arabili e le risorse idriche situate al loro interno, o in loro prossimità, è stata documentata fin da uno studio del 2012, incrociando i dati relativi all'acquisizione di terra su larga scala e alla quantità di risorse idriche necessarie a coltivarla¹². Secondo tali dati, i principali Paesi oggetto dell'accaparramento (*grabbed countries*) sarebbero quel-

li con economia in via di sviluppo o mercati emergenti, Argentina e Brasile in prima linea¹³. L'acqua, di cui l'America latina è particolarmente ricca (oltre il 10% dell'intero ammontare di acqua dolce del Pianeta è, infatti, collocato in Brasile), è un fattore determinante, essendo il fine del *land grabbing* la produzione di materie prime agricole, a scopi alimentari o per usi energetici. Un accesso spesso incontrollato, garantito ai *land grabbers* attraverso la concessione di diritti d'uso della terra e della risorsa idrica¹⁴, viene, in tal modo, ad incidere negativamente sul diritto di accesso all'acqua da parte delle popolazioni locali¹⁵. Tali diritti possono essere assimilabili a quelli di proprietà¹⁶: sebbene le acque superficiali restino prevalentemente demanio pubblico, in alcuni Stati (come Stati Uniti, Brasile, Cile, Messico, Australia e Sudafrica) ad essere soggette a proprietà privata è la loro gestione¹⁷; la stessa Banca mondiale sottolinea che riconoscere diritti ad investitori stranieri sulla risorsa idrica significa riconoscere un diritto d'uso e non un diritto di proprietà dell'acqua¹⁸.

È noto che la concessione a privati dei diritti sulla risorsa acqua è altamente controversa. Da un lato, i sostenitori della privatizzazione delle risorse idriche sostengono che nelle regioni in cui l'acqua scarseggia il conferimento a privati di diritti sulla risorsa può essere risolto con l'elargizione di un contributo sociale¹⁹. Coloro che si oppongono ai diritti sull'acqua concessi al mercato privato, invece, concentrano le proprie giustificazioni sul ruolo essenziale che essa svolge per la sopravvivenza umana, rispetto a qualunque altro diritto, primi fra tutti quelli di proprietà. Si sostiene, infatti, che il conferimento di diritti sull'acqua a soggetti privati non riesca a bilanciare le ragioni dell'efficienza con quelle dell'equità, in particolare per i soggetti particolarmente vulnerabili che rischiano di non avere accesso al bene, ad esempio, per motivi economici²⁰. Un ulteriore problema da rilevare è legato alla concessione dei diritti sulle risorse idriche al governo straniero o agli investitori privati. A ben vedere, in genere, i diritti sulle risorse idriche non sono concessi agli investitori stranieri in quanto tali, ma sono associati all'acquisizione della terra che circonda le fonti o i corsi d'acqua;

l'accesso al bene può essere implicito – il proprietario del terreno conserva anche il diritto di utilizzare le acque che vi circolano – o esplicitamente concesso da disposizioni specifiche di un accordo stipulato sulla terra tra lo Stato ospitante e l'investitore/i straniero/i²¹.

Il fenomeno del *land grabbing* ha avuto un'esponenziale crescita con la crisi alimentare del 2007-2008, che ha, infatti, comportato una crescente preoccupazione, per gli Stati importatori di materie prime alimentari, di acquisire terre agricole straniere. Stati quali la Cina, l'Arabia Saudita, la Corea del Sud hanno deciso di acquistare/affittare migliaia di ettari di terra all'estero o di sostenere gli investitori privati a farlo, soprattutto a seguito delle preoccupazioni legate all'aumento dei prezzi dei prodotti alimentari e ad alcuni divieti di esportazione delle colture²². Poiché la produzione alimentare implica l'uso di elevate quantità di acqua (circa il 70% dell'utilizzo mondiale)²³, l'importazione di cibo coltivato all'estero equivale anche all'importazione dell'acqua virtualmente necessaria per produrlo. Pertanto, gli accordi sulla terra che non danno accesso alle risorse idriche, non hanno alcun valore per gli investitori che mirano a produrre cibo o biocarburanti, e si può ragionevolmente sostenere che la scarsità d'acqua rappresenta un fattore trainante dei flussi internazionali di investimenti in terreni agricoli²⁴.

Ciò che risulta, come in precedenza accennato, è che l'assegnazione dei diritti sulle risorse idriche a seguito dell'acquisizione dei diritti di proprietà fondiaria rischia di ledere i diritti delle popolazioni locali (un forte impatto si registra in Africa), e dei popoli indigeni in particolare, che non traggono vantaggio da tali accordi e che basano la propria sussistenza su questi terreni e sulle risorse idriche in essi presenti, sia per uso alimentare che per scopi diversi, ad esempio, per l'irrigazione dei campi²⁵. Da tali considerazioni preliminari si può a ben ragione sostenere che il cosiddetto *water grabbing* può essere considerato un fenomeno più ampio, nonché presentarsi disconnesso dal fenomeno del *land grabbing*.

I paragrafi che seguono descriveranno brevemente norme e principi internazionali applicabili all'acquisizione delle risorse idriche, prendendo in considerazione tre settori del diritto internazionale in grado di affrontare la questione: il diritto internazionale dell'economia, il diritto internazionale che si occupa delle acque dolci e il diritto internazionale dei diritti umani.

Nell'economia di mercato globalizzata, non si può non arguire che l'acqua è vista più come una merce che come una risorsa naturale essenziale per l'esistenza umana²⁶. La scarsità di risorse idriche ha contribuito alla mercificazione di questo bene, che viene venduto come prodotto sotto forma di acqua in bottiglia o scambiato tra paesi attraverso il trasferimento di masse d'acqua. Il commercio transnazionale di masse d'acqua²⁷ è stato suggerito come un modo per risolvere almeno i bisogni più urgenti di alcuni paesi *water stressed* che, attraverso le importazioni, possono compensare la loro mancanza di disponibilità²⁸. La scarsità di tale risorsa fondamentale l'ha trasformata, di fatto, in una redditizia opportunità di investimento, con l'ascesa di nuovi attori e nuovi strumenti finanziari (come fondi di investimento mirati all'acqua e società idriche transnazionali)²⁹.

In un tale scenario, si pone la questione di quel che accadrebbe qualora l'acqua fosse considerata un bene negoziabile: una volta entrata in commercio, infatti, le regole del GATT, l'accordo Generale sulle Tariffe Doganali e sul Commercio, diventerebbero applicabili anche a tale risorsa. Pertanto, a meno che non fossero soddisfatte le condizioni elencate in base alle norme sulle eccezioni – come quelle dell'articolo XX (b) e (g) – allo Stato sarebbe vietato non consentire (o restringere) l'esportazione di acqua in virtù di un interesse pubblico e per necessità interne. In tali casi il regime applicabile è ancora poco chiaro e pacifico³⁰. Nell'impossibilità di stabilire in quale momento l'acqua diviene merce, è quindi anche parallelamente incerto se il trasferimento di grandi quantità di tale risorsa tra le nazioni debba essere soggetto alle norme GATT³¹.

Strettamente collegato è il fenomeno del trasferimento transnazionale di masse d'acqua, che ha destato preoccupazione per il suo

potenziale impatto in termini ambientali e umani. Si pensi al caso della società Sun Belt Water Inc. che ha contestato l'azione del Canada, ai sensi del capitolo 11 dell'Accordo NAFTA, sostenendo che i suoi investimenti nel settore idrico erano stati limitati dalla legislazione interna sulla protezione delle acque della Provincia della Columbia Britannica. In estrema sintesi, per brevità di trattazione, la Provincia, dopo aver rilasciato le licenze per esportare acqua dal Canada agli Stati Uniti, ha imposto una moratoria permanente su tale esportazione³². In effetti, l'azione della Provincia si è basata sulla considerazione che il commercio di elevate quantità d'acqua può rischiare di impoverire le risorse idriche interne e/o alterare la disponibilità per la popolazione locale³³.

A ben vedere, la maggior parte delle attività transnazionali riguardano accordi internazionali di investimento, in genere di natura bilaterale (BIT), spesso considerati asimmetrici nei loro obblighi dal momento che, generalmente, all'investitore ne sono attribuiti minori rispetto allo Stato³⁴. Il diritto di espropriazione, un trattamento equo e una "clausola ombrello" possono effettivamente svolgere un ruolo cruciale nel pregiudicare il potere statale di regolamentazione a spese di interessi pubblici, in particolare per quanto riguarda la protezione e il rispetto dei diritti umani³⁵.

In merito al fenomeno del *water grabbing* nello specifico, esso ha principalmente riguardato l'acquisizione di terreni su larga scala, industrie agroalimentari, infrastrutture idriche (come impianti idroelettrici e dighe) e privatizzazioni dei servizi idrici³⁶. L'aumento di questo tipo di investimenti ha dimostrato un crescente impatto negativo sulla risorsa: acqua potabile insufficiente, costosa e non sicura, reinsediamento forzato delle comunità locali, espropriazione delle risorse delle popolazioni indigene e cambiamenti climatici sono solo alcuni degli effetti di tale impatto, che hanno fortemente condizionato negativamente l'esercizio dei diritti umani dei gruppi vulnerabili che vivono nei Paesi del Sud del mondo. In che modo, quindi, conciliare gli obblighi dello Stato contratti attraverso accordi internazionali sugli investimenti con l'obbligo di pro-

teggere e rispettare i diritti umani e in particolare l'accesso all'acqua? E in caso di conflitto, quali sono le ripercussioni sulla sovranità degli Stati?

Lo Stato, in tali casi, si trova di fronte al dilemma di essere responsabile della mancata adozione di misure conformi ai diritti umani o di essere contestato dall'investitore per aver adottato tali misure, magari operando una parallela restrizione dei diritti degli investitori. Nel primo caso, lo Stato può essere chiamato a giustificare, di fronte ad un organo giurisdizionale o quasi giurisdizionale, il proprio mancato adempimento degli obblighi sui diritti umani; nel secondo caso, invece, può sollevare il dovere necessario di difesa dei diritti umani per giustificare l'eccezione all'adempimento dei suoi obblighi nei confronti dell'investitore straniero³⁷.

Tradizionalmente i Tribunali sugli investimenti sono stati riluttanti a prendere in considerazione le questioni relative ai diritti umani, in quanto non tenuti a pronunciarsi sull'impatto di tali diritti derivanti dall'esecuzione del Trattato, laddove non vi siano disposizioni in merito in esso inserite³⁸. A ben vedere, è prassi recente che molti trattati sugli investimenti vedano l'introduzione di disposizioni in materia di diritti umani, tuttavia, benché si tratti di una prassi dai passi ancora incerti, si possono leggere i segni di un cambiamento di rotta in favore dei diritti umani.

Passando, invece, al diritto internazionale, che si occupa delle acque dolci, l'"acquisizione" delle acque può derivare dalla deviazione delle vie navigabili naturali da parte delle autorità locali, regionali o statali o di attori privati – persone fisiche o giuridiche –, previa autorizzazione rilasciata dalle autorità pubbliche. Diverse ragioni possono determinare le alterazioni dei corsi d'acqua; tra i più comuni ci sono la costruzione di centrali idroelettriche o dighe. Qualunque sia la causa, la deviazione dei fiumi può cagionare un depauperamento o un esaurimento delle fonti d'acqua e quindi una lesione del diritto di accesso ad essa per le comunità locali (e/o le popolazioni indigene) sottoposte alla giurisdizione di altri Stati.

Sul punto va detto che principi consuetudinari che riguardano i corsi d'acqua sono stati codificati dalla Commissione delle Nazioni Unite di diritto internazionale³⁹ nella Convenzione delle Nazioni Unite sul diritto degli usi diversi dalla navigazione dei corsi d'acqua internazionali (di seguito Convenzione dei corsi d'acqua)⁴⁰ – che, a sua volta, ha ispirato numerosi accordi transfrontalieri⁴¹ – e dalla Convenzione di Helsinki UNECE, già vincolante per gli Stati europei⁴², che è stata aperta all'adesione di tutti i membri delle Nazioni Unite⁴³.

Mentre la Convenzione sui corsi d'acqua tiene conto in particolare dei bisogni umani vitali, sia nel determinare l'equo utilizzo dei corsi d'acqua sia nell'attuare misure preventive⁴⁴, un Protocollo a tale Convenzione richiede espressamente agli Stati di perseguire l'obiettivo di fornire accesso all'acqua potabile per tutti⁴⁵.

In effetti, resta da capire se un approccio basato sui diritti umani possa essere più efficace di un approccio alla risorsa acqua in quanto bene ambientale, oppure in quanto bene economico, per affrontare il problema dell'accaparramento dell'acqua.

A questo proposito, l'emergente diritto umano all'acqua cerca di fornire una qualche forma di protezione. Per quanto riguarda l'esigibilità del diritto in questione – a parte i casi pertinenti dinanzi ai Tribunali nazionali e agli organismi internazionali per i diritti umani⁴⁶ – vale la pena menzionare l'entrata in vigore del protocollo opzionale al Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali (ICESCR)⁴⁷, che istituisce un meccanismo per presentare reclami contro gli Stati per le violazioni dei diritti previsti dal Patto. Dato che le comunicazioni sono indirizzate al Comitato – che ha chiaramente considerato il diritto all'acqua come incorporato nel diritto al più alto livello di salute raggiungibile (art. 12, comma 1 dell'ICESCR) e nel diritto a uno standard adeguato di vita (art. 11, comma 1 dell'ICESCR) – vi sono motivi per sostenere che, qualora dovesse essere presentato un ricorso per violazione del diritto all'acqua, il Comitato lo esaminerebbe in quanto rientrante nella sua competenza.

In conclusione, sembra che l'approccio basato sui diritti umani fornisca un migliore quadro giuridico per affrontare il problema dell'"accaparramento" dell'acqua, in particolare in ragione dell'emergente diritto umano a tale bene.

2. Accesso all'acqua e dinamiche di *water grabbing* in America latina

Il diritto all'acqua (nella sua accezione specifica di diritto umano all'acqua) non ha trovato, finora, espresso riconoscimento nelle Costituzioni nazionali di gran parte degli Stati europei, mentre in America latina, è richiamato esplicitamente nelle Costituzioni di Nicaragua, Bolivia, Ecuador e Uruguay⁴⁸. In particolare, in Bolivia, la nuova Costituzione riconosce nell'accesso all'acqua un diritto umano, la cui garanzia non può prescindere da servizi di fornitura oggetto di concessione e privatizzazione (artt. 16.I e 20)⁴⁹. Nelle Costituzioni del Brasile e dell'Argentina non si ritrova alcun riferimento espresso a tale diritto, tuttavia le Corti nazionali hanno implicitamente ricavato il diritto costituzionale di accesso all'acqua da altri diritti costituzionalmente garantiti, quali quelli alla vita e ad un ambiente salubre⁵⁰.

Come si è detto nel paragrafo precedente, l'accesso spesso incontrollato garantito ai *land grabbers* ai diritti d'uso della terra, comporta il venir meno della disponibilità di questa risorsa, e delle acque su di essa insistenti per le popolazioni locali, incidendo negativamente sull'esercizio da parte di quest'ultime del diritto all'acqua, inteso nella sua dimensione "collettiva" oltre che individuale⁵¹. Quindi, la garanzia del diritto fondamentale della persona di aver accesso ad un quantitativo essenziale di acqua salubre viene, *de facto*, trasferita all'esterno, al privato, con esiti non sempre positivi e a vantaggio delle popolazioni locali, come dimostrano, tra gli altri, il caso della *green grabbing* in Brasile e la fornitura di acqua potabile da parte delle *water corporations* in Argentina⁵². Si pensi, inoltre, al caso della costruzione della diga di Belo Monte e al trasferimento forzato delle comunità locali a vantaggio delle attività delle imprese energivore, molte delle quali straniere.

A differenza di altre esperienze di accaparramento delle terre (ad esempio in Africa), la caratteristica distintiva del Brasile è il fine del *land grabbing*, individuato non tanto nel soddisfacimento della domanda di cibo, quanto piuttosto nella produzione di materie prime agricole che trovano più facilmente sbocco sul mercato⁵³. In Brasile, infatti, il principale fattore di spinta al *water grabbing* è stato individuato nella produzione di agro-combustibili e di materie prime agricole a destinazione multipla (c.d. *flex-crops* come la canna da zucchero, che può essere impiegata tanto per l'alimentazione quanto per la produzione di energia elettrica), settori dominati direttamente o indirettamente dalle multinazionali dell'*agribusiness* e dell'energia (Cargill e Royal Dutch Shell). A ciò possiamo aggiungere la produzione di energia idroelettrica, che nei paesi dell'America latina si aggira intorno al 65% di quella totale⁵⁴. Ciò che va rilevato è che, in entrambi i casi, la veste di tali attività è *green*, vale a dire che l'appropriazione dell'acqua viene giustificata facendo ricorso a motivazioni di ordine ambientale, come, appunto, la produzione di energia "pulita" da fonti rinnovabili, quali l'acqua e le biomasse⁵⁵.

In tale contesto, va evidenziata la fragilità, ancor più evidente in situazioni di scarsità, della regolamentazione che presiede alla garanzia del diritto umano all'acqua. Si pensi alla grave siccità che nel 2014 ha colpito Sao Paulo e Rio de Janeiro, entrambe interessate a garantirsi l'accesso al bacino idrico del Rio Jaguari (il primo per assicurare alla popolazione l'approvvigionamento idrico, il secondo la fornitura di energia idroelettrica). Senza entrare, per brevità, nel merito dei fatti⁵⁶, ciò che è emerso nella concorrenza tra i vari usi, e gli utenti, è che ad avere la peggio è l'acqua destinata al consumo umano (secondo il *World Water Assessment Programme*, in generale, non meno di 20-50 lt. al giorno a persona)⁵⁷; nonostante in Brasile, come nel nostro ordinamento, la legislazione attribuisca all'acqua quale uso prioritario quello per l'approvvigionamento umano e degli animali⁵⁸.

In merito ai processi di privatizzazione, inoltre, l'esperienza di molti Paesi, principalmente quelli del Sud del mondo, dimostra che, attraverso la privatizzazione dei servizi di fornitura dell'acqua po-

tabile, il controllo sulle risorse idriche passa, *de facto* e in alcuni casi, come si è visto, anche *de jure*, dalle autorità pubbliche agli investitori privati, spesso *water corporations*⁵⁹. La gestione e la fornitura dei servizi idrici da parte delle *corporations* ha assunto proporzioni significative anche in America latina, dove la privatizzazione delle risorse idriche è stata accompagnata da contratti pluridecennali per l'erogazione dei servizi di fornitura di acqua potabile alle maggiori multinazionali americane ed europee.

In tale contesto, gli Stati hanno sospeso i loro obblighi derivanti dalle concessioni all'investitore straniero in virtù di una maggiore protezione assegnata all'acqua in quanto diritto umano, fondamentale per l'esercizio di altri diritti, primo fra tutti quello alla salute. Tali sospensioni, ovviamente, non sono prive di conseguenze sul piano giurisdizionale. Tra i casi giurisdizionali più emblematici, in sede ICSID, sono da ricordare i casi *Azurix c. Argentina*⁶⁰ e *Suez c. Argentina*⁶¹.

Senza entrare nel merito delle controversie, in entrambi i casi la difesa addotta dagli Stati include l'argomentazione secondo cui gli obblighi in materia di diritti umani imponevano di adottare misure incompatibili con le disposizioni in tema di investimento; inoltre, è stata definita la priorità della protezione dell'interesse pubblico come uno "stato di necessità"⁶².

Nel primo caso, il Tribunale si è espresso respingendo le giustificazioni addotte dallo Stato, non nel merito ma solo perché l'eventuale incompatibilità tra diritti umani e obblighi del Trattato non poteva essere valutato. Nel secondo caso, invece, ha ritenuto che obblighi in materia di diritti umani e obblighi in materia di investimento possano entrare in conflitto, ma lo Stato è tenuto al rispetto di entrambi⁶³. Infine, vale la pena menzionare il caso *Saur c. Argentina*, in cui il Tribunale ha stabilito che i diritti umani in generale, e il diritto all'acqua in particolare, sono inclusi nei principi generali del diritto internazionale, fissando in tal modo un precedente importante in termini di rispetto degli obblighi derivanti dal diritto internazionale di natura consuetudinaria e, pertanto, validi *erga omnes*⁶⁴.

Sebbene questo debole “riconoscimento” possa sembrare un passo avanti verso la riduzione del conflitto tra obblighi derivanti dalle norme in materia di diritti umani e obblighi in materia di investimenti (e anche verso un riequilibrio del potere degli investitori sugli Stati)⁶⁵, le controversie su quest'ultimo tema presentano ancora elementi comuni che rivelano un grave squilibrio tra le parti: la pratica del *best forum shopping* adottata dagli investitori; il fatto che i governi ospitanti non possono avere accesso agli stessi mezzi di protezione degli investitori che agiscono in qualità di ricorrenti; i significativi costi politici e finanziari che lo Stato potrebbe sostenere durante il procedimento arbitrale; la mancanza di un meccanismo di appello. L'assenza di questi elementi, crea incertezza sugli esiti del procedimento⁶⁶.

Restando sul tema degli obblighi gravanti sugli Stati, come già detto questi devono proteggere, rispettare e realizzare i diritti umani di tutti gli individui che operano sul loro territorio; quando si tratta di diritti economici, sociali e culturali (come l'accesso all'acqua), tali obblighi impongono agli Stati di intraprendere azioni positive, al fine di garantire la progressiva realizzazione di tali diritti. Nel contesto dell'uso e della gestione delle risorse naturali, possono verificarsi casi in cui questi obblighi si scontrano con quelli derivanti dai trattati di investimento conclusi dagli Stati. Tuttavia, le protezioni garantite agli investitori stranieri sembrano minare la capacità degli Stati di emanare regolamenti nazionali per la protezione dei diritti umani e degli interessi pubblici, con il risultato di invadere quelle aree e quelle funzioni che appartengono tradizionalmente alla sovranità degli Stati.

Sono state proposte numerose soluzioni, accompagnate da un invito a un'armonizzazione più rigorosa tra le diverse branche del diritto internazionale; tuttavia, nessuna singola soluzione può soddisfare tutte le esigenze e nessun cambiamento nel diritto internazionale potrebbe essere immediatamente efficace e rimuovere i conflitti analizzati. Come da più parti evidenziato, esistono diverse raccomandazioni che sollecitano un nuovo modo di concepire la legge sugli investimenti: l'inclusione del-

le clausole sui diritti umani nel quadro degli accordi consentirebbe ai Tribunali di investimento di tenere in debito conto le eventuali politiche adottate dagli Stati a tutela di tali diritti. Sebbene questa soluzione sia sicuramente da prediligere, l'adozione di singole misure correttive potrebbe garantire risultati più rapidi e una maggiore efficacia: una più profonda interazione tra arbitri (che hanno il più delle volte un background di diritto commerciale) e consulenti per i diritti umani migliorerebbe la consapevolezza su tali diritti e gli interessi pubblici.

Inoltre, una partecipazione più ampia dei difensori dei diritti umani e una maggiore trasparenza consentirebbero anche alle ONG che si occupano dei diritti umani, aldilà del loro ruolo di *amicus curiae*, di monitorare i governi nazionali nella promozione e difesa dell'interesse pubblico già nella fase di negoziazione del contratto. In effetti, questo permetterebbe di superare il velo societario che caratterizza le fasi di negoziazione degli accordi di investimento e una partecipazione pubblica al *decision making* nella fase di conclusione del contratto, come spesso accade nei consessi internazionali (basti ricordare la forte influenza che le ONG hanno avuto nei processi di elaborazione della maggior parte dei trattati ONU sui diritti umani)⁶⁷.

In definitiva, gli *UN Principles on Responsible Contract*, volti a gestire i rischi di violazione dei diritti umani nelle negoziazioni Stato-investitori, prevedono una serie di "settori chiave" in cui i diritti umani dovrebbero essere considerati, sia durante la fase di negoziazione che in quella di esecuzione dell'accordo⁶⁸.

In questa prospettiva, la sovranità dello Stato, nella sua accezione tradizionale, viene ad essere ridefinita sulla base del principio della sovranità permanente dei popoli sulle risorse naturali; gli Stati sono ormai ampiamente intesi come strumenti al servizio dei loro popoli e non viceversa⁶⁹. Ciò è particolarmente vero per quanto riguarda i gruppi vulnerabili o minoritari, come i popoli indigeni, i cui rapporti con la terra, l'acqua e l'ambiente naturale svolgono un ruolo principale nella loro vita e nella loro connessione spirituale con Madre Natura⁷⁰.

In questo quadro, è stato sostenuto che «Investment Law and Human Rights Law are the branches of International Law that have most contributed to imposing new limitations on sovereign States. Though often considered as “conflicting” bodies, they share a great number of values and principles: both are indeed conceived as a protection against the state arbitrium and both share important values and legal principles, such as the protection of individual, the right to property and non-discrimination»⁷¹. Tuttavia, si tratta di settori che si sono evoluti e sviluppati secondo linee parallele, che delineano limiti concreti che lo Stato si trova a dover affrontare nell'esercizio della sua sovranità⁷².

Il caso più emblematico è quello argentino, dove vari investitori stranieri, tra cui le multinazionali dell'acqua Veolia ed Azurix, si sono aggiudicati contratti decennali per la fornitura dell'acqua potabile (nelle specifiche province di Tucumán e Buenos Aires), terminati con la rimunicipalizzazione del servizio ed un contenzioso internazionale sfociato nel riconoscimento di risarcimenti milionari in favore delle due società. Tutto questo nonostante i continui aumenti delle tariffe e la mancata garanzia di una qualità sufficiente del servizio⁷³.

Da richiamarsi, seppur diverso, il caso boliviano di Cochabamba, dove le proteste dei cittadini boliviani, che si erano visti in poche settimane incrementare i costi in bolletta di oltre il 50%, hanno condotto alla revoca del contratto quarantennale con il quale il governo aveva affidato la fornitura del servizio idrico ad Aguas del Tunari (sussidiaria della multinazionale americana Bechtel) e ad un arbitrato internazionale abbandonato dagli investitori stranieri dietro pagamento simbolico di una somma di 30 centesimi⁷⁴.

Da quanto detto, lungo tutto il processo di privatizzazione dei servizi idrici e di *land e water grabbing*, sarebbe fondamentale garantire, da un lato, la trasparenza e la partecipazione degli interessati e, dall'altro, il controllo da parte delle autorità pubbliche sul consumo razionale delle risorse, in modo tale che, seppur nella competizione tra i vari usi (*agribusiness, water corporations, ecc.*), venga comunque, assicurato, il diritto di accesso equo ed effettivo dei cittadini al bene pubblico. Particolare importanza riveste l'operato del-

le istituzioni nazionali, ed in particolare delle Corti, chiamate sempre più ad interpretare ed applicare la legislazione nazionale in linea con le norme e i principi di diritto internazionale, in particolare modo quelle che sanciscono un diritto umano all'acqua.

In un recente report del Relatore speciale ONU sul diritto all'acqua, il *land grabbing* è individuato tra le fattispecie che configurano una violazione degli obblighi di rispettare, dal momento che è concretamente verificato che tale fenomeno interferisce direttamente con la possibilità di consentire l'accesso all'acqua⁷⁵. La violazione degli obblighi da parte dello Stato di rispettare il diritto umano all'acqua, attraverso l'adozione di misure idonee a consentire l'accesso effettivo alla risorsa, è stata sanzionata dalle Corti argentine, con riferimento alla sospensione del rifornimento idrico con autocisterne ad un insediamento informale nella città di Buenos Aires (la Villa 31 *bis*) e alla contaminazione fognaria dell'acqua potabile nei quartieri più poveri della città di Córdoba⁷⁶. In entrambi i casi, il giudice ha fatto riferimento al *General Comment* n. 15 per sottolineare la natura del diritto umano all'acqua e la sua indispensabilità al fine di garantire il diritto alla salute e ad una vita dignitosa⁷⁷. Sempre in Argentina, i giudici hanno ritenuto che la disconnessione dalla rete idrica per il mancato pagamento della tariffa di fornitura del servizio all'operatore privato costituisca una violazione degli obblighi di protezione derivanti dal diritto internazionale, nella fattispecie dall'art. 11 del Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali⁷⁸. Rientra, infatti, nella violazione del dovere di proteggere anche la mancata fornitura, da parte dei privati concessionari del servizio idrico, di acqua idonea al consumo umano (ovvero in linea con i parametri dell'Organizzazione mondiale della sanità)⁷⁹. Il coinvolgimento dei privati nella fornitura di acqua comporta, infatti, l'attribuzione ad essi di precise responsabilità in termini di rispetto dei diritti umani⁸⁰. Più in generale, qualsiasi attività (agricola, industriale o di altro genere) posta in essere dai privati, in grado di incidere negativamente sull'effettivo accesso all'acqua, è considerata, nel quadro del diritto internazionale, una violazione del diritto umano a tale risorsa⁸¹.

Di particolare interesse sotto il profilo del *water grabbing* è una sentenza con la quale la Corte suprema del Costa Rica ha intimato alle autorità pubbliche di valutare la compatibilità con la garanzia del diritto dei cittadini di accesso all'acqua, per uso personale e domestico, di un progetto per la costruzione di un nuovo acquedotto destinato a convogliare l'acqua della falda acquifera che riforniva la comunità di Sardinal verso i complessi turistici della zona di playa del Coco e Ocotal. In assenza di uno studio tecnico che dimostrasse il contrario, la Corte ha ritenuto che la costruzione dell'acquedotto (finanziato con il contributo di investitori stranieri) costituisse una violazione dei diritti all'acqua e ad un ambiente sano ed ecologicamente equilibrato (art. 50 Cost. Repubblica Costa Rica)⁸².

Infine, per quanto riguarda l'obbligo degli Stati di assicurare l'effettività del diritto all'acqua (obbligo di realizzare), le Corti sono intervenute varie volte per sanzionare la mancata garanzia, da parte delle autorità pubbliche nazionali, del diritto di accesso a livelli minimi essenziali della risorsa, per cause riconducibili all'assenza di un adeguato contesto regolatorio o alla cattiva gestione delle risorse disponibili. La Corte costituzionale colombiana, per esempio, ha imposto all'impresa pubblica titolare della fornitura del servizio idrico nella città di Medellín, di connettere all'acquedotto cittadino una famiglia che ne aveva fatto più volte richiesta invano, vedendo violare, di conseguenza, il proprio diritto fondamentale di accesso all'acqua, e con esso il diritto alla vita, alla dignità e alla salute⁸³. Secondo la Corte, il diritto all'acqua gode, infatti, di un duplice livello di protezione costituzionale: il primo coincidente con la garanzia del contenuto minimo del diritto, vale a dire l'accesso ad una quantità minima e di buona qualità di acqua per uso alimentare e igienico; il secondo connesso con l'attuazione, in concreto, delle misure necessarie atte ad assicurare la disponibilità, l'accessibilità e la qualità della risorsa idrica (in termini di infrastrutture, ma anche di politiche pubbliche). In assenza di tali misure, la realizzazione del diritto all'acqua ad opera dello Stato non può ritenersi completa.

3. Quale sovranità? Stati, popoli indigeni, *water grabbing* e *water rights*

Dopo l'analisi della disciplina e dei problemi che si accompagnano ai fenomeni di *water grabbing*, risulta utile soffermarsi sul coinvolgimento delle popolazioni indigene nella protezione dei loro diritti in relazione all'accesso all'acqua. In particolare, attraverso il tentativo di definire i diritti dei popoli indigeni a livello internazionale e l'analisi del quadro giuridico interessato, si cercherà di dimostrare in che misura la sovranità statale potrebbe essere limitata, o altrimenti influenzata, dalle rivendicazioni indigene sulle risorse naturali.

Come riportato dal Dipartimento per gli affari economici e sociali delle Nazioni Unite, le popolazioni indigene sono circa 370 milioni, sparse in oltre 70 Stati in tutto il mondo e, sebbene stimate come meno del 6% della popolazione mondiale, ne costituiscono il 15% delle fasce più povere⁸⁴. Tuttavia, è molto difficile dare una definizione chiara ed esaustiva dei popoli indigeni⁸⁵.

Sebbene il gruppo di lavoro delle Nazioni Unite sui popoli indigeni⁸⁶ – composto da rappresentanti degli Stati e delle organizzazioni indigene – abbia sorprendentemente rifiutato di definirli formalmente, il progetto di Dichiarazione dei diritti dei popoli indigeni riconosce il loro diritto ad identificarsi come indigeni e ad essere riconosciuti come tali⁸⁷. In definitiva, l'unico strumento vincolante che prevede una definizione di popolazioni indigene è la Convenzione ILO n. 169⁸⁸, che nell'articolo 1, par. a li identifica come persone le cui condizioni sociali, culturali ed economiche li distinguono da altri segmenti della comunità nazionale e il cui status è regolato in tutto o in parte dai loro costumi o tradizioni, o da leggi o regolamenti speciali.

Al fine di delineare le concettualizzazioni a sostegno dell'esistenza di una sovranità intrinseca dei popoli indigeni, è necessario analizzare le pertinenti norme e i principi di diritto internazionale, in particolare quello di *terra nullius* e il riconoscimento del diritto all'autodeterminazione dei popoli indigeni, intesi come autogoverno. A seguito dell'opinione consultiva della Corte internazio-

nale di giustizia relativa al principio di *terra nullius*⁸⁹, la dottrina sviluppata attorno alla giurisprudenza di alcuni tribunali nazionali – come quelli statunitensi, canadesi, australiani, sudafricani e colombiani – ha riconosciuto alle comunità tribali il potere, definito come “sovranià intrinseca”, di esercitare i propri diritti sulle loro terre.

Tale riconoscimento si fonda sul fatto che queste popolazioni erano presenti sui territori di insediamento prima che avvenisse la colonizzazione, e attribuisce loro il diritto alla proprietà, alla terra, all'acqua, oltre a quello di dare un consenso libero, preventivo e informato.

Per quanto riguarda il diritto all'autodeterminazione, bisogna dire che gli Stati vi si sono sempre opposti fortemente (e continuano a farlo), in particolare facendo riferimento alla sua connotazione esterna⁹⁰, come chiaramente espresso e sancito dall'articolo 1 della convenzione ILO n. 169⁹¹.

A questo proposito, a causa delle preoccupazioni degli Stati africani per il riconoscimento dell'autodeterminazione esterna, o secessione, le disposizioni relative all'autodeterminazione interna nella versione finale della Dichiarazione delle Nazioni Unite sui popoli indigeni (articolo 3) dovrebbero essere lette in combinato con l'articolo 4, che garantisce il «[...] right to autonomy or self-government in matters relating to internal and local affairs»⁹². Infine, e più recentemente, l'Associazione di diritto internazionale ha adottato una risoluzione che per la prima volta ha superato l'originale dicotomia tra Stato e individuo – come affermato nella Dichiarazione francese dei diritti dell'uomo e dei cittadini del 1789 – basata sul concetto che i diritti definiti “collettivi” sono gli unici essenziali per la piena realizzazione di se stessi e della propria vita (come da sempre sostenuto dai popoli indigeni)⁹³.

Inoltre, la Risoluzione specifica anche una serie di diritti che sono entrati a far parte del diritto consuetudinario internazionale, inclusi quelli all'autodeterminazione, all'autonomia e all'autogoverno, insieme all'obbligo statale di «recognize, respect, safeguard, promote and fulfil the rights of indigenous people to their traditio-

nal land, territories and resources»⁹⁴. In particolare, quest'ultima risoluzione si riferisce al legame speciale e spirituale di queste popolazioni con le aree in cui vivono. Una volta adottati (la Dichiarazione delle Nazioni Unite, nonché la Convenzione ILO e la Risoluzione dell'Associazione di diritto internazionale), tali strumenti hanno costituito un terreno comune per i legislatori nazionali nella definizione di un contenuto condiviso di una nuova norma consuetudinaria internazionale, in particolare per quanto riguarda i diritti e lo status di popolazioni indigene.

I popoli indigeni, infatti, dovrebbero essere considerati titolari di diritti e doveri collettivi ai sensi del diritto internazionale. Ciò è stato avvalorato a livello regionale, da un lato dalla giurisprudenza della Commissione interamericana per i diritti umani, nelle sentenze Mayagna (Sumo), Comunità di Awas Tingni contro Nicaragua (2001)⁹⁵ e, dall'altro, dal carattere collettivo dei diritti delle popolazioni indigene sulla loro terra, come sottolineato dalla Commissione africana per i diritti umani e dei popoli⁹⁶. Infine, un numero considerevole di strumenti di *soft law* proclama il dovere degli Stati di rispettare l'autonomia delle popolazioni indigene, implicando in tal modo un riconoscimento più o meno limitato della sovranità a loro favore.

Da quanto detto, la base giuridica per la rivendicazione della sovranità indigena non potrebbe fondarsi né sull'invalidità del principio di *terra nullius* né sul principio di autodeterminazione, sebbene ciò implicherebbe una mancanza di coerenza tra il sistema internazionale e il diritto interno. In effetti, in dottrina si discute molto della (co)esistenza di sovranità parallela o di una terza sovranità delle popolazioni indigene⁹⁷, tuttavia il diritto internazionale non supporta questo tipo di affermazioni, come dimostrato dal fatto che le opinioni sulla possibile coesistenza della doppia sovranità, ovvero quella della comunità statale e quella delle comunità tribali, sono piuttosto frammentate.

Tuttavia, alcune norme che si riferiscono ai popoli indigeni vengono cristallizzate attraverso la prassi e l'*opinio juris* degli Stati, nonché attraverso l'attenzione posta dalle principali Organizzazioni in-

ternazionali. Ad esempio, secondo l'interpretazione dell'articolo 27 del Patto internazionale sui diritti civili e politici (ICCPR), data dal precedente Comitato per i diritti umani delle Nazioni Unite nel suo Commento generale n. 23, un ricorso individuale per la violazione del diritto all'autodeterminazione non è consentito, a causa della natura collettiva di questo diritto (art. 1 di ICCPR)⁹⁸. Inoltre, il Comitato delle Nazioni Unite ha chiarito che gli Stati devono astenersi da qualsiasi atto che possa avere un impatto negativo sul diritto degli indigeni di godere dell'ambiente in cui vivono, in particolare per quanto riguarda il pieno sfruttamento delle risorse naturali, l'uso della terra e l'accesso all'acqua⁹⁹.

In questo modo, il diritto dello Stato di esercitare la propria sovranità sulle risorse naturali è limitato dall'obbligo di astenersi dall'adottare qualunque misura che possa influire sui diritti delle popolazioni indigene. Infatti, come è stato affermato a livello regionale dalla giurisprudenza della Commissione interamericana per i diritti umani e della Commissione africana sui diritti umani e dei popoli¹⁰⁰, i popoli indigeni dovrebbero essere considerati titolari di diritti e doveri collettivi ai sensi del diritto internazionale. Per quanto riguarda il livello nazionale, il diritto all'autogoverno è riconosciuto da alcuni sistemi latinoamericani, in particolare da quello colombiano; i territori indigeni sono considerati entità statali con un alto livello di autonomia rispetto all'autogoverno e allo sfruttamento delle risorse, compresi i diritti delle popolazioni indigene per preservare la loro identità culturale¹⁰¹.

Inoltre, alcune Costituzioni latinoamericane attribuiscono direttamente il diritto all'acqua a tutti i loro cittadini, comprese le comunità indigene (ad es. Costituzione boliviana Art. 30 i; Costituzione messicana Art. 2; e Costituzione venezuelana Art. 119); diversamente, un riferimento indiretto al diritto all'acqua tra i principi fondamentali riconosciuti a livello costituzionale è fornito nelle Costituzioni colombiana, argentina ed ecuadoriana (rispettivamente: art. 96.2c e art. 246; art. 75 (1); art. 1). Sebbene non sia previsto dal diritto internazionale consuetudinario, un certo grado di sovranità può essere, quindi, assicurato alle popolazioni indigene,

limitando la “piena” sovranità dello Stato, seppur in conformità alla Costituzione e alle disposizioni nazionali.

In conclusione, i cosiddetti “diritti minimi” di cui sarebbero titolari le popolazioni indigene, riconosciuti e protetti dal diritto internazionale, potrebbero essere riassunti come segue: a) il diritto di vivere e mantenere la proprietà sulle loro terre tradizionali (comprese le risorse naturali) senza alcuna interferenza esterna; b) il diritto di mantenere la propria identità e di godere, manifestare, preservare e trasmettere alle generazioni future la propria cultura; c) il diritto all’autogoverno secondo la propria consuetudine, incluso il diritto di utilizzare le proprie procedure giudiziarie tradizionali; d) il diritto a un’effettiva partecipazione, a tutti i livelli del processo, alle decisioni che possono riguardarli.

Di conseguenza, quando questo nucleo essenziale di sovranità effettiva non è soddisfatto, vi è una violazione del diritto internazionale da parte del governo territoriale. La sovranità dei popoli indigeni, pertanto, dovrebbe essere esercitata all’interno dell’area più ampia di quella dello Stato territoriale. In questo senso, la sovranità dei popoli indigeni potrebbe essere considerata parallela a quella statale, poiché il governo nazionale può interferire con il suo esercizio solo in determinate condizioni e casi, ma sempre in misura limitata.

A parte la mera prospettiva tecnico-giuridica, vale la pena ricordare le preoccupazioni dei rappresentanti delle comunità indigene di tutto il mondo relativamente all’interconnessione tra i diritti delle popolazioni indigene e il *water grabbing*. La Dichiarazione finale del terzo Water Forum, tenutosi a Kyoto nel marzo 2003 (*Indigenous People Kyoto Water Declaration*), ha sostenuto che gli indigeni si sono impegnati a «recognize, honor and respect water as sacred and sustaining of all life». Dal punto di vista giuridico, la Dichiarazione ha affermato il libero esercizio del diritto all’autodeterminazione al fine di preservare la vita e l’accesso all’acqua. Inoltre, si riferiva anche ad una sovranità permanente sulle risorse naturali e «[...]the exercise of authority to govern, use, manage, regulate [...] water sources, without inter-

ference» (paragrafo 11). La Dichiarazione ha quindi confermato il diritto delle popolazioni tribali ad essere consultate a tutti i livelli (dalle autorità statali e locali, dalle ONG, ecc.) e di essere coinvolte in tutti i processi decisionali riguardanti le attività che li riguardano e potrebbero loro cagionare pregiudizio nell'esercizio dei loro diritti (paragrafo 16).

Inoltre, in una legge del 2012 approvata dal Parlamento boliviano¹⁰², per la prima volta è stato espresso il riconoscimento dei diritti della Madre Terra (*PachaMama*) insieme ai diritti umani: tra gli altri diritti elencati, è stato riconosciuto anche quello all'acqua salubre, come richiesto dal Pacto de Unidad, un'associazione boliviana che rappresenta oltre 3 milioni di persone e i 36 gruppi indigeni boliviani.

L'obbligo previsto dal General Comment n. 15¹⁰³ richiede che gli Stati assicurino un determinato comportamento o risultato attraverso l'attuazione di una strategia nazionale per l'acqua, prestando attenzione ai gruppi e alle comunità più vulnerabili e svantaggiati nel loro territorio¹⁰⁴.

Tra i vincoli già identificati che potrebbero sorgere, è possibile individuare la proibizione e la prevenzione della discriminazione nell'accesso all'acqua, l'adozione di programmi mirati sull'acqua a favore di gruppi vulnerabili e la prevenzione di malattie legate all'acqua inquinata. Inoltre, lo stretto legame tra i diritti territoriali delle popolazioni indigene e il pieno godimento delle risorse di superficie e del sottosuolo è confermato principalmente dall'appartenenza ancestrale delle comunità tribali alla Madre Terra per la loro vitale dipendenza dalle risorse naturali.

Ciononostante, il numero crescente di casi riguardanti la violazione dei diritti umani, con riferimento particolare al diritto all'acqua e alla terra, e di quelli delle popolazioni indigene dimostrano che i bisogni e i diritti di tali comunità restano esclusi dalla pianificazione e dai processi decisionali riguardanti investimenti e progetti di sviluppo economico, che sono controllati da attori economici pubblici e privati¹⁰⁵. Poiché il diritto all'acqua è stato concesso alle comunità indigene attraverso il dovere dello Stato di garan-

ture l'accesso alle loro terre ancestrali, lo Stato deve quindi adottare misure efficaci per garantire tali diritti.

Come affermato nella relazione della Commissione interamericana per i diritti umani¹⁰⁶ (IACHR), il fallimento dello Stato nell'adottare tali misure, oltre a violare l'art. 1 e 2 della Convenzione interamericana sui diritti umani, potrebbe anche portare alla mancanza di un adeguato meccanismo di salvaguardia per garantire lo sfruttamento legittimo e sicuro delle risorse naturali senza danneggiare l'ambiente. In conclusione, il riconoscimento e l'effettivo godimento del diritto alla proprietà, interpretato come libero accesso alle fonti d'acqua e alla terra, insieme all'uso delle sue risorse naturali, è la base giuridica fondamentale per lo sviluppo delle comunità indigene, per la loro sopravvivenza economica e l'integrità culturale.

In questo modo, è stata data maggiore rilevanza a una norma consuetudinaria internazionale che vincola gli Stati a garantire un certo grado di sovranità alle popolazioni indigene. Sebbene tale sovranità debba essere esercitata nella sfera di giurisdizione dello Stato territoriale, assegnando ai popoli indigeni alcune importanti prerogative sovrane precedentemente assegnate allo Stato, essa potrebbe presentarsi come uno spostamento o una condivisione di competenze che, almeno in teoria, potrebbe contrapporsi allo Stato in base al diritto internazionale generale¹⁰⁷.

4. Conclusioni

L'uso razionale della risorsa idrica, nel rispetto dei principi dello sviluppo sostenibile, impone ai governi nazionali, inclusi i Paesi in cui l'acqua è presente in quantitativi ingenti, di amministrarla con responsabilità e accortezza, privilegiando, nella concorrenza tra i vari usi, la destinazione per il consumo umano e mantenendo – anche quando diritti d'uso, più o meno estesi, sono concessi agli investitori stranieri – il controllo effettivo sulla sua gestione.

Negli ultimi decenni il concetto e la centralità della sovranità statale hanno dovuto affrontare ostacoli complessi: a livello interna-

zionale la necessità di affrontare sfide globali, come i diritti umani, la protezione dell'ambiente, la migrazione di massa e il commercio, aumentando i limiti alla tradizionale costruzione di sovranità.

Si è potuto dimostrare che gli Stati nazionali non sono liberi di disporre delle proprie risorse naturali: di fatto, da un lato, gli Stati sono responsabili della protezione e del rispetto dei diritti umani, mentre dall'altro affrontano i limiti posti dalla legge sugli investimenti. Nel primo caso, l'analisi dell'accesso all'acqua – dove questa è concepita non solo come una risorsa di base per la sopravvivenza umana, ma anche come un elemento essenziale della connessione spirituale con la Madre Terra – ha mostrato come, specialmente per quanto riguarda le popolazioni indigene, l'erosione della sovranità ha portato a uno spostamento o a una condivisione delle competenze, fornendo alcune prerogative pertinenti precedentemente assegnate allo Stato. Nel secondo caso, la questione dell'accesso all'acqua è stata analizzata dal punto di vista della privatizzazione dei servizi idrici, al fine di dimostrare come il ruolo degli investitori ai sensi del diritto internazionale degli investimenti potrebbe minare definitivamente il potere sovrano del processo decisionale e dell'interesse pubblico.

In conclusione, il *water grabbing* rappresenta quindi un caso in cui la sovranità non viene erosa, ma altrimenti allocata: è in atto uno spostamento di poteri tra Stati, organizzazioni e istituzioni internazionali e attori privati (indipendentemente dal fatto che siano incorporati in società o comunità locali e gruppi vulnerabili). Il risultato è la creazione di un nuovo equilibrio di potere, in cui gli Stati mantengono il loro ruolo primario, agendo come un mediatore strategico nel far rispettare le regole della comunità internazionale¹⁰⁸.

Note

¹ Per approfondimenti sul tema si veda Marianna Pace (2019) e in lingua inglese tra i più recenti il volume a cura di Langford e Russell (2017).

² V. Assemblea generale, *The Human Right to Water and Sanitation*, 28/07/2010, Risoluzione n. 64/292 dell'Assemblea Generale del 28 luglio 2010; risoluzione n. 15/9 del Consiglio dei diritti umani del 6 ottobre 2010; risoluzioni nn. 68/157 del 18 dicembre 2013 e n. 27/7 del 25 settembre 2014 del Consiglio dei diritti umani.

³ Gli obblighi di “rispettare, proteggere, realizzare” in relazione al diritto all'acqua sono ben illustrati nel GC n. 15, E/C.12/2002/11, 26 novembre 2002, par. 21-29.

⁴ E/C.12/2002/11, cit., par. 3.

⁵ Secondi alcuni, ad esempio S. M. Borrás Jr, J.C. Franco, S. Gómez, C. Kay, M. Sporor (2012) il *land grabbing* non implica necessariamente l'accaparramento della terra e delle risorse naturali ivi presenti, ma semplicemente un potere di controllo sulle stesse (così detto *control grabbing*); cfr. WWAP (2015). Sul tema di particolare evidenza: M. Bordignon, R. Greco, G. Lepore (2015); F. Spagnuolo (2016).

⁶ L'assenza di adeguate procedure di consultazione pubblica è documentata anche dalle organizzazioni internazionali, cfr., per es., lo studio condotto nell'ambito della Banca Mondiale da K. Deininger, D. Byerlee, J. Lindsay, A. Norton, H. Selod, M. Stickler (2011).

⁷ Smaller (2010); <http://www.iisd.org/itn/2010/12/16/a-global-thirst-how-water-is-driving-the-new-wave-of-foreign-investment-in-farmland/>.

⁸ L. Mehta et al. (2012).

⁹ F.X. Perez (1996): «[...] permanent sovereignty is an economic concept dealing with the economic rights of sovereign nations in their natural resources, with the goal to establish a new international economic order, and may be called “economic sovereignty”».

¹⁰ UNGA, Res. 1803 (xvii), (14 December 1962), 17th Sess., Supp. No. 15, un Doc. A/5217.

¹¹ In generale sul *land grabbing* v. O. De Schutter (2011).

¹² M.C. Rulli, A. Saviori, P. D'Odorico (2013).

¹³ Per gestire il fenomeno il Parlamento argentino, nel 2011, ha adottato una legge (legge n. 26.737) che regola l'acquisizione di terra da parte di investitori stranieri, ai quali è consentito detenere, complessivamente, non oltre il 15% di tutta la terra arabile argentina e, individualmente, non più di 1000 ettari in un unico sito. Analogamente in Brasile, una legge del 2010 stabilisce un limite alle acquisizioni di terra da parte degli investitori esteri, ed impone la richiesta di autorizzazione alle autorità nazionali (cfr. N.M. Perrone (2013).

¹⁴ *Water Right Definition*, Oxford Dictionaries.com, <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/water-right>.

¹⁵ R.C. Griffin et al. (2013); J.W. Dellapenna (2013), p. 209.

¹⁶ A.D. Tarlock (2005); L. Boisson de Chazournes (2013).

¹⁷ World Bank, 1 January 2004, p. 1, 24; Cfr. A. Hilderling (2005).

¹⁸ World Bank, op. cit. (2004, pp. 1, 16).

¹⁹ «[O]nce established, such rights give rise to a series of fundamental and healthy changes. First, those requiring additional resources (such as growing cities) will frequently be able to meet their needs by acquiring the rights of those who are using water for low value purposes. Second, there are strong incentives for low-value water users to voluntarily desist, making reallocation both politically attractive and practical. Third, the establishment of formal water rights gives rise to strong pressures for improving the data required

to manage the resource. And fourth, this reduces the pressures of a 'race to the bottom' since those who have rights have a powerful interest in sustainability», World Bank (2004, p. 16); cfr. L. Mehta (2003).

²⁰ «Land deal may be defined as a contract signed between the host State and the foreign investor which leases or purchases the land», si veda J. Skinner, L. Cotula (2011); L. Cotula (2012).

²¹ Cfr. J. Skinner, L. Cotula (2011); L. Cotula (2012).

²² C. Smaller (2009).

²³ M. Antonelli, F. Greco (2013).

²⁴ P. Woodhouse (2012).

²⁵ Cfr. M. Bordignon, R. Greco, G. Lepore (2015).

²⁶ Global Water Market (2014). Il Report è disponibile su: <http://www.snetglobalwaterindexes.com/market.html>.

²⁷ Secondo Brown Weiss, il trasferimento di masse di acqua può essere definito come «[R]emoval [of water] by human-made diversions, including canals, tanker ships, trucks, o pipeline». E. Brown Weiss, (2005), pp. 63, 66-67.

²⁸ F. Costamagna, F. Sindico (2010), 267, 274-277.

²⁹ Come riportato dal report del Dipartimento degli affari economici e sociali *International Decade for Action 'Water For Life' 2005–2015*: «[A]n increasing number of region is chronically short of water: by 2025, 1,8 billion of people will be living in countries with absolute water scar-city and two/third of the population could be under conditions of water stressed», reperibile su: <http://www.unwater.org/downloads/escarcity.pdf>.

³⁰ E. Brown Weiss (2005, p. 63).

³¹ P. Cullet (2010, pp. 26, 27-31).

³² NAFTA, Sun Belt Water Inc. v. Her Majesty the Queen in Right of Canada, Notice of Intent to Submit a Claim to Arbitration of 27 November 1998.

³³ Hilderling (2005, p. 228).

³⁴ Tale asimmetria deriva da una scelta deliberata delle parti contraenti (investitore e Stato), ovvero, quella di non includere obblighi sui diritti umani in capo agli investitori; tuttavia, questi ultimi operano, come è stato osservato, una significativa influenza sullo Stato durante i negoziati.

³⁵ J. Wong (2006), p. 135, 138; T. Allee, C. Peinhardt (2010), pp. 1-26.

³⁶ Si veda tra gli altri: S. Kay, J. Franco (2012).

³⁷ In materia di sviluppo e rapporto tra diritto internazionale degli investimenti e diritti umani nell'ambito dell'operato dei tribunali sugli investimenti, si veda P.-M. Dupuy, J.E. Viñuales (2015).

³⁸ Cfr. M. Fitzmaurice, P. Merkouris (2014), p. 341.

³⁹ UNGA, Res. 2669 (xxv) (8 December 1970).

⁴⁰ *Convention on the Law of the Non-Navigational Uses of International Watercourses* (adottata il 21 maggio 1997, entrato in vigore il 17 agosto 2014), artt. 5–8. Cfr. A. Tanzi, M. Arcari (2001); S.C. McCaffrey (2007).

⁴¹ S.C. McCaffrey (2013, pp. 125, 133).

⁴² *Convention on the Protection and Use of Transboundary Watercourses and International Lakes* (adottata il 17 marzo 1992, entrata in vigore il 6 ottobre 1996), artt.2, para.2(a)(c), 9.

⁴³ Emendamenti agli articoli 25 e 26 della *Convention on the Protection and Use of Transboundary Watercourses and International Lakes* (adottata il 28 novembre 2003, entrata in vigore il 6 febbraio 2013).

⁴⁴ *Convention on the Law of the Non-Navigational Uses of International Watercourses*, art. 10, para. 2 (adottata il 21 maggio 1997, entrata in vigore il 17 agosto 2014). Secondo la Dichiarazione relativa ad alcuni articoli della Convenzione, nella determinazione dei bisogni umani vitali «special attention is to be paid to providing sufficient water to sustain human life, including both drinking water and water required for production of food in order to prevent starvation». UN Report of the Sixth Committee convening as the Working Group of the Whole, para. 8. Cfr. A. Tanzi (2010), p. 267, 271; C. Leb (2012), p. 640, 648.

⁴⁵ *Protocol on Water and Health to the Convention on the Protection and Use of Trans boundary Watercourses and International Lakes* (adottato il 17 giugno 1999, entrato in vigore il 4 agosto 2005), art. 6.

⁴⁶ Cfr. L. Boisson de Chazournes (2013, pp. 153-155); I.T. Winkler (2012), pp. 237-272.

⁴⁷ UNGA, Res. 63 (10 dicembre 2008), *Optional Protocol to the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights* (entrato in vigore il 5 maggio 2013). Cfr., M. Odello, F. Seatzu (2014).

⁴⁸ Artt. 16 e 20 Cost. Bolivia; art. 12 Cost. Ecuador; art. 105 Cost. Nicaragua; art. 47 Cost. Uruguay.

⁴⁹ Sulla vicenda di Cochabamba cfr., tra i molti, O. Olivera-T. Lewis (2004).

⁵⁰ SCJ Appeal n. 70011759842 Rio Grande do Sul, 1 dicembre 2005; SCJ Appeal n. 70012091278 Rio Grande do Sul, 25 gennaio 2006; Mendoza, 2008, M 1569, 8 luglio 2008.

⁵¹ Sui contenuti del diritto v. General Comment n. 15, 4 ss; cfr. F. Spagnuolo (2016); D. Casalini (2014).

⁵² J. Vidal (2008); F. Spagnuolo (2016).

⁵³ Cfr. S. Borrás, J.C. Franco, C. Wang (2013, pp. 161-179).

⁵⁴ Si v. il database dell'agenzia *online* su: www.iea.org/statistics/.

⁵⁵ S. Kay, J. Franco (2014).

⁵⁶ Cfr. per es. S. Romero (2015).

⁵⁷ WWAP (World Water Assessment Programme UNESCO), *Water for People, Water for Life*, 2003.

⁵⁸ Art. 1.III, Lei n. 9.433, 8 gennaio 1997.

⁵⁹ *Dublin Statement, Principle* n. 4. Già nel 2000, 300 milioni di persone erano rifornite da imprese multinazionali, v. M. Barlow, T. Clarke (2002).

⁶⁰ ICSID, *AzurixCorp. v Argentine Republic*, Award of 14 July 2006, ICSID Case No. ARB/01/12, para. 124.

⁶¹ ICSID, *Sociedad General de Aguas de Barcelona, S.A. and Vivendi Universal S.A. v. Argentina*, Award of 30 July 2010, ICSID Case No. arb/03/19, para. 262.

⁶² Per un'approfondita analisi delle più importanti controversie in materia di investimenti nel settore idrico si veda F. Marrella (2010, p. 355); H.L. Bray (2014).

⁶³ Un progressivo riconoscimento della rilevanza dei diritti umani nelle controversie in materia di investimenti si è sviluppato anche in altri casi non legati necessariamente all'acqua: cfr. ICSID, *Siemens A.G. v. The Argentine Republic*, Award of 6 February 2007, ICSID Case No. arb/02/8, para. 79; ICSID, *Sempra Energy International v. The Argentine Republic*, Award of 28 September 2007, ICSID Case No. ARB/02/16, paras 344-354.

⁶⁴ ICSID, *Saur International SA v. Republic of Argentina*, Award of 22 May 2014, ICSID Case No. arb/04/4.

⁶⁵ In merito alla prassi dei Tribunali sugli investimenti che mirano a bilanciare gli interessi dei investitori privati con l'interesse pubblico dello Stato, si veda A. Tanzi (2013), p. 831.

⁶⁶ M. Jacob (2010).

⁶⁷ Si segnala l'adozione delle nuove Regole UNCITRAL Rules on Transparency in Treaty-based investor-State Arbitration (entrato in vigore il 1° aprile 2014), che prevedono un insieme di regole procedurali che garantiranno la trasparenza e l'accessibilità al pubblico all'arbitrato investitore-Stato.

⁶⁸ Rapporto del Rappresentante speciale delle Nazioni Unite del Segretario generale sulla questione dei diritti umani e delle società transnazionali e altre imprese, J. Ruggie, 25 maggio 2011, un Doc. A/HRC/17/31/Add.3, 2011.

⁶⁹ M. Bordignon, R. Greco, G. Lepore (2015); A. Cassese (1981), p. 103; E. Duruigbo (2006), p. 38.

⁷⁰ M. Bordignon, R. Greco, G. Lepore (2015).

⁷¹ M. Bordignon, R. Greco, G. Lepore (2015), p. 114; cfr. Dupuy, Vinales, "Human Rights and Investment Disciplines," op. cit.

⁷² E.U. Petersmann (2011).

⁷³ B. Morgan (2006, pp. 215-246).

⁷⁴ Spagnuolo F. (2016).

⁷⁵ A/HRC/27/55/Add. 1, 30 giugno 2014.

⁷⁶ Rispettivamente CABA, *Asociación Civil por la Igualdad y la Justicia c/ GCBA s/ Amparo*, E. No. 20.898/0, e *Primera Instancia y Nominación en lo Civil y Comercial, Ciudad de Córdoba, MJ Bautista y Otros, Acción de Amparo*, E. No. 500003/36, 19 ottobre 2004.

⁷⁷ La Corte suprema, a partire dal disposto dei trattati internazionali sui diritti umani, la cui gerarchia costituzionale è riconosciuta dalla stessa Costituzione (sez. 75, 22° comma), ha affermato il diritto al mantenimento della salute, come parte essenziale del diritto alla vita.

⁷⁸ Juzgado de Primera Instancia de Paz de Moreno, Provincia de Bs.As., *Usuarios y consumidores en defensa de sus derechos contra Aguas del Gran Gobierno de Buenos Aires*, 21 agosto 2002.

⁷⁹ WHO, *Guidelines for Drinking-water Quality*, 3ª ed., Ginevra, 2008.

⁸⁰ A/HRC/27/55, cit., par. 25.

⁸¹ Office of the High Commissioner for Human Rights, *Guiding Principles on Business and Human Rights: Implementing the United Nations "Protect, Respect and Remedy" Framework*, 2011.

⁸² CSJ, *Gad Amit Kaufman y Otros c/ Municipalidad de Carrillo y Otros*, 14 gennaio 2009. Una commissione tecnica istituita dal Ministero dell'ambiente ha concluso che la costruzione del nuovo acquedotto non pone rischi a lungo termine per la fornitura di acqua alle comunità locali, purché l'acqua estratta dall'acquifero interessato non superi un livello massimo di 371,75 lt./s. Progetti come quello di Sardinal sono, tuttavia, guardati con preoccupazione e attenzione non solo dalle comunità locali ma anche dall'esperta indipendente sui diritti umani, incaricata dalle Nazioni Unite di monitorare il rispetto degli obblighi relativi al diritto di accesso all'acqua potabile (v. *Report A/HRC/12/24/Add.1* del 23 giugno 2009).

⁸³ Corte Const. Rep. de Colombia, *H. Galeano Díaz c/ Empresas Públicas de Medellín ESP y M. Gómez Otero y Otros c/ Hidropacífico SA ESP y Otros*, 5 agosto 2010.

⁸⁴ UNDESA, *State of the World's Indigenous Peoples*, 2009, UN Doc. st/esa/328, Sales No. 09.vi.13.

⁸⁵ F. Lenzerini (2007).

⁸⁶ UNGA, *The UN Working Group on Indigenous Peoples elaborated a draft of the Declaration on the Rights of Indigenous People that was endorsed by the un General Assembly in September 2007*, Res. 61/295, UN Doc. A/RES/61/295.

⁸⁷ UN Doc. E/cn.4/Sub.2/1997/14, para.129 e UN Doc. E/cn.4/Sub.2/1996/21, para. 153-154.

⁸⁸ ILO *Indigenous and Tribal Peoples Convention* n.169, adottata nel 1980 ed entrata in vigore nel 1991.

⁸⁹ ICJ, *Western Sahara, Advisory opinion* del 16 ottobre 1975, ICJ *Reports*, 1975, 12, para. 81.

⁹⁰ Il diritto internazionale si riferisce al diritto all'autodeterminazione esterna quale aspirazione a formare uno Stato indipendente. Inoltre, questo aspetto dell'autodeterminazione richiede un'azione concreta e impone obblighi agli Stati e alla Comunità internazionale per sostenere e facilitare le aspirazioni di indipendenza.

⁹¹ Ai sensi della Convenzione ILO n. 169, art. 1: «[t]he use of the term 'peoples' in this Convention shall not be construed as having any implications as regards the rights which may attach to the term under international law».

⁹² Art. 3: «[Self-determination is defined as the right to] freely determine their political status and freely pursue their economic, social and cultural development».

⁹³ ILA, Res. 5/2012, (August 2012), Conclusion No.1.

⁹⁴ *Ibid.*, Conclusion No.7.

⁹⁵ IACHR, *Mayagna (Sumo) Community of Awas Tingni v. Nicaragua*, Judgment of 31 August 2001, (Ser. C) No. 79.

⁹⁶ Cfr. ACHPR, Decision Regarding Communication 155/96 of 27 May 2002, Case No. ACHPR/ comm/A044/1, para.63.

⁹⁷ S. Wiessner (2008), 114. F. Lenzerini (2006, p. 155).

⁹⁸ UNHR Committee, *Lubicon Lake Band v. Canada*, Communication of 26 March 1990 No. 167/1984, UN Doc. Supp. No. 40 (A/45/40) at 1 (1990).

⁹⁹ UNHR Committee (50th Session), "General Comment 23," Article 27, 1994, Compilation of General Comments and General Recommendations Adopted by Human Rights Treaty Bodies, UN Doc. hri/gen/1/Rev.1.

¹⁰⁰ IACHR, *Mayagna (Sumo) cit.*, ACHPR, Decision Regarding Communication 155/96, cit.

¹⁰¹ La Costituzione colombiana riconosce come inalienabili i diritti di proprietà collettiva (art. 329).

¹⁰² Legge No. 300, 15 ottobre 2012.

¹⁰³ ESCR Committee, *General Comment No. 15 The Right to Water*, cit., para.12c(iii).

¹⁰⁴ *Ibid.*, para.16a.

¹⁰⁵ IACHR, *Yake Axa indigenous community v. Paraguay*, Merits, Reparations and Costs, sentenza del 27 giugno 2005; IACHR, *Sawhoyamaya indigenous community v. Paraguay*, Merits, Reparations and Costs, sentenza del 29 marzo 2006; IACHR, *Pueblo Indígena Kichwa De Sarayaku v. Ecuador*, Merits, Reparations and Costs, sentenza del 27 giugno 2012. UNHR, *Poma Poma v. Perù*, Comm. 1457/2006 of 9 April 2009, UN Doc. CCPR/C/95/D/1457/2006.

¹⁰⁶ IACHR, *Indigenous and Tribal Peoples' Rights over their ancestral lands and natural resources. Norms and jurisprudence of the Inter-American Human Rights System*, (30 dicembre 2009), oea/Ser.L/v/ii. Doc. 56/09.

¹⁰⁷ M. Bordignon, R. Greco, G. Lepore (2015).

¹⁰⁸ Spagnuolo F. (2016).

Riferimenti bibliografici

- AA.VV., 2011, *Implementación del Monitoreo Socioambiental Indígena en la TCO Charagua Norte*, CEJIS, APG, La Paz-Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.
- AA.VV., 2012, *Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial*, IWGIA-IPES (<https://www.iwgia.org/es/recursos/publicaciones/317-libros/3096-pueblos-indgenas-en-aislamiento-voluntario-y-contacto-inicial.html>).
- AA.VV., 2017, *Rights of Symposium Proceedings: Recognizing an Reinforcing the Rights of Nature*, CELDF&Tulane Law School, New Orleans.
- Aalbersberg W., Nuun P., Ravuvu A., 1993, *Climate & agriculture in the Pacific Islands. Future perspectives*, Institute of Pacific Studies, Suva.
- Abbagnano N., *Governo, forme di*, in Id., *Dizionario di filosofia*, vol 11 della *Storia della filosofia*, Editoriale l'Espresso, Novara 2006, pp. 294-296.
- Ackerman J., 2018 (ed or. 2016), *Il genio degli uccelli*, La Nave di Teseo Editore, Milano.
- Acosta A., Martínez E. (a cura di), 2009, *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora*, Ediciones Abya-Yala, Quito.
- Acosta A., Martínez E. (a cura di), 2011, *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*, Ed. Abya Yala, Quito.
- Aguiló Bonet A., 2017, *Descolonizar la democracia: apuntes sobre demodiversidad y nuevo constitucionalismo en Bolivia*, in «Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía», n. 19, pp. 26-36.
- Akimichi T., 1996, *Image and reality at sea: fish and cognitive mapping in Carolinian navigational knowledge*, in Ellen R., Fukui K. (a cura di), *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*, Berg, Oxford, pp. 493-514.
- Alimonda H., 2011, *La colonialidad de la naturaleza: una aproximación a la ecología política latinoamericana*, in Alimonda H. (a cura di), *La naturaleza colonizada: ecología política y minería en América Latina*, CLACSO, Buenos Aires.
- Allee T., Peinhardt C., 2010, *Delegating Differences: Bilateral Investment Treaties And Bargaining Over Dispute Resolution Provisions*, in «International Studies Quarterly», vol. 54, pp. 1-26.

- Allison E.A., 2015, *The spiritual significance of glaciers in an age of climate change*, in «Wiley Interdisciplinary Review Climate Change», vol. 6, 5, pp. 493-508.
- Aluli-Meyer M., 2014, *Indigenous Epistemology: Spirit Revealed*, in «Enhancing Mātauranga Māori and Global Indigenous Knowledge», NZQA, Wellington, pp. 151-164.
- Amirante D., 2013, *Profili costituzionali dell'ambiente*, in Dell'Anno P., Picozza E. (a cura di), *Trattato di diritto dell'ambiente*, vol. I, CEDAM, Padova, pp. 233-284.
- Amirante D., 2019, *L'ambiente «preso sul serio». Il percorso accidentato del costituzionalismo ambientale*, in «Diritto Pubblico Comparato ed Europeo», Speciale, pp. 1-32.
- Amselle J.L. 2012, *Contro il primitivismo*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. orig. 2010, *Retrovolutions. Essais sur les primitivismes contemporains*, Editions Stock, Paris).
- Amselle J.L., M'Bokolo E. (a cura di), 2008, *L'invenzione dell'etnia*, Meltemi, Roma (ed. orig. 1985, *Au cœur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*, La Découverte, Paris).
- Andruetto G., 2018, *Droni, laser e raggi X: così possiamo salvare i nostri alberi*, https://rep.repubblica.it/pwa/generale/2018/11/06/news/droni_laser_e_raggi_x_cosi_possiamo_salvare_i_nostri_alberi-210940710/.
- Anker K., 2005, *The Truth in Painting: Cultural Artefacts as Proof of Native Title*, in «Law Text Culture», vol. 9, pp. 91-124.
- Antonelli G., 2020, *Parole, l'influenza delle parole*, I Solferini, Corriere della sera, Milano.
- Antonelli M., Greco F., 2013, *Non tutte le gocce d'acqua sono uguali*, in Antonelli M., Greco F. (a cura di), *L'acqua che mangiamo. Cos'è l'acqua virtuale e come la consumiamo*, Edizioni Ambiente, Milano, pp. 23-32.
- APG, 2008, *Plan Estratégico de la Nación Guaraní. Plan de vida Guaraní*, Chaco Boliviano, Camiri.
- APG, 2009, *Estatuto Orgánico de la Capitanía Charagua Norte*, Charagua, Bolivia.
- Arbor J.L., 1986, *Animal Chauvinism. Plants-regarding Ethics and the Tortures of Trees*, in «Australian Journal of Philosophy», vol. 64, n. 3, pp. 335-369.
- Argyrou A., Hummels H., 2019, *Legal personality and economic livelihood of the Whanganui River: a call for community entrepreneurship*, in «Water International», vol. 44, n. 6-7, pp. 752-768.
- Arhem K., 1990, *Ecosofía Makuna*, in Correa F. (a cura di), *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, pp. 105-122.

- Arinos de Mello Franco A., 1937, *O índio brasileiro e a revolução francesa*, José Olympio Editora, Rio de Janeiro.
- Austin J.L., 1962, *How to do Things with Words*, Clarendon Press, Oxford.
- Austin J.L., 1987 (1962), *Come fare cose con le parole. Le "William James Lectures" tenute alla Harvard University nel 1955*, Casa Editrice Marietti, Bologna.
- Autonomía Guarani Charagua Iyambae, 2014, *Estatuto*, Charagua, Bolivia.
- Azzariti G., 2002, *Verso un governo dei giudici?*, in *Scritti in onore di A. Pace*, Editoriale Scientifica, Napoli, pp. 367 ss.
- Bachtin M. (a cura di Holquist M.), 1981, *The Dialogic Imagination: Four Essays by M.M. Bakhtin*, University of Texas Press, Austin.
- Bakoff M., 2000, *Animal emotions: exploring passionate Natures*, in «BioScience», n. 50, pp. 861-870.
- Baldin S., 2009, *Il Buen Vivir nel costituzionalismo andino. Profili comparativi*, Giappichelli, Torino.
- Baldin S., 2014a, *I diritti della natura nelle costituzioni di Ecuador e Bolivia*, in «Visioni LatinoAmericane», vol. 10, pp. 25-39.
- Baldin S., 2014b, *I diritti della natura: i risvolti giuridici dell'etica ambientale exigente in America Latina*, in Baldin S., Zago M. (a cura di), *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino nella prospettiva europea*, Filodiritto Editore, Bologna, pp. 155-183.
- Baldin S., Zago M., 2014, *Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, in Baldin S., Zago M. (a cura di), *Le sfide della sostenibilità*, Filodiritto Editore, Bologna, pp. 101-117.
- Balée W., 1993, *Indigenous transformation of Amazonian forests: an Example from Maranhão, Brazil*, in «L'Homme», pp. 126-128, 231-254.
- Balocchi E., 1988, *Animali (protezione degli)*, in *Enciclopedia Giuridica*, vol. II, p. 1.
- Bambridge T., 2007, *Emergence des états et mobilité des sociétés: la démocratie en question en oceanie insulaire*, in «Hermès», n. 47, pp. 193-199.
- Bambridge T. (a cura di), 2016, *The rabui, legal pluralism in Polynesian traditional management of resources and territories*, ANU Press, Canberra.
- Barlow M., Clarke T., 2002, *Blue Gold. The Battle against corporate theft of the world's water*, Routledge, London.
- Barthes R., 1973, *Lezione*, Einaudi, Torino.
- Bartra R., 1974, *Estructura agraria y clases sociales en México*, Editorial Era, Mexico City.
- Bascopé Sanjinés I., 2010, *Lecciones aprendidas sobre consulta previa*, CEJIS, La Paz, Bolivia.

- Bascopé Sanjinés I., 2012, *Consulta previa: reto de democracia comunitaria*, in Santos B. de S., Exeni Rodríguez J.L. (a cura di), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*, Fundación Rosa Luxemburg/ Abya-Yala, Quito-Ecuador, pp.381-406.
- Bassi M., 2016, *Nuove frontiere nella conservazione della biodiversità: Patrimoni di comunità e assetti fondiari collettivi*, in «Archivio Scialoja-Bolla. Annali di studi sulla proprietà collettiva», n. 1, pp. 111-136.
- Basso K.H., 1996, *Wisdom Sits in Places. Landscape and Language Among the Western Apache*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Battaglia L., 1988, *La questione dei diritti degli animali. Una sfida per l'etica contemporanea*, Satyagraha editrice, Torino.
- Battaglia L., 1999, *Etica e diritti degli animali*, Laterza, Roma-Bari.
- Bay C., *Needs, wants and political legitimacy*, in *Canadian Journal of Political Science*, 1968, pp. 241-260.
- Beamer K., 2014, *No Mākou ka mana Liberating the Nation*, Kamehameha Publishing, Honolulu.
- Beblawi H., Luciani G. (a cura di), 1987, *The Rentier State*, Croom Helm, London-New York-Sydney.
- Beck U., 2017, *La metamorfosi del mondo*, Laterza, Torino.
- Benadusi M., Lutri A., Sturm C., 2016, *Composing a common world? Reflections around the ontological turn in anthropology*, in «ANUAC», vol. 5, n. 2, pp. 79-98.
- Bengoa J., 2007, *La emergencia indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Bermejo Gómez de Segura R., 2014, *Del desarrollo sostenible según Brundtland a la sostenibilidad como biomimesis*, Hegoa-UPV, Bilbao.
- Berndt R.M., 1964, *The Gove Dispute: The Question of Australian Aboriginal Land and the Preservation of Sacred Sites*, in «Anthropological Forum», vol. 1, n. 2, pp. 258-295.
- Berque A., 1986, *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Éditions Gallimard, Paris.
- Berry W., 2018, *L'unico mondo che abbiamo*, Piano B Edizioni, Prato.
- Berto G., 1964, *Il male oscuro*, Rizzoli, Milano.
- Bertonio L., 1603, *Arte y Gramática muy copiosa de la lengua Aymara*, Luis Zanetti, Roma.
- Bertonio L., 1612, *Vocabulario de la lengua Aymara*, Juli, Francisco del Canto (ristampa 2004, Ediciones El Lector, La Paz).
- Bettini M., 2012, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Einaudi, Torino.

- Bezerra de Melo G.D., 2012, *Nature and culture intertwined or redefined? On the challenges of cultural primatology and sociocultural anthropology*, in «Revue de Primatologie», n. 4, pp. 1-15 [http://journals.openedition.org/primatologie/1029].
- Biggs S., 2011, *The rights of nature: the case for a Universal Declaration of the Rights of Mother Earth*, The Council of Canadians/Fundación Pachamama/Global Exchange, Ottawa.
- Biggs S., Goldtooth T.B.K., Lake O.O., 2017, *Rights of Nature & Mother Earth. Right-based law for systemic change*, Movement Rights/Indigenous Environment Network/WECAN, Oakland.
- Bin R., 2013, *Il governo delle politiche pubbliche tra Costituzione ed interpretazione del giudice costituzionale*, in *Le Regioni*, pp. 509-528.
- Bird-David N., 1999, *Animism Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology*, in «Current Anthropology», n. 40, pp. 67-91.
- Bjørst L.R., 2010, *The tip of the iceberg: Ice as a non-human actor in the climate change debate*, in «Études/Inuit/Studies», vol. 34, n. 1, pp. 133-150.
- Blaser M., 2013, *Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology*, in «Current Anthropology», vol. 54, n. 5, pp. 547-568.
- Bobbio L., 1996, *La democrazia non abita a Gordio*, Franco Angeli, Milano.
- Boege E., 2008, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México D.F.
- Boege E., 2017, *El patrimonio biocultural y los derechos culturales de los pueblos indígenas, comunidades locales y equiparables*, in «Diario de Campo», quarta epoca, n. 1, pp. 39-69.
- Boisson de Chazournes L., 2013, *Fresh Water in International Law*, Oxford University Press, Oxford.
- Bona M., 2009, *Argo, gli aristogatti e la tutela risarcitoria dalla perdita/ menomazione dell'animale d'affezione alla questione dei pregiudizi c.d. «bagatellari» (crepe nelle sentenze delle SSUU di San Martino)*, in *Responsabilità civile e previdenza*, p. 1016.
- Bonfil Batalla G., 2005 (1987), *México profundo. Una civilización negada*, Random House Mondadori, México.
- Bonnardel Y., 2005, *En finir avec l'idée de Nature, renouer avec l'éthique et la politique*, in «Les Temps Modernes», mars-juin, pp. 1-10.
- Bookchin M., 1997, *The Politics of Social Ecology: Libertarian Municipalism*, Black Rose Books, Montreal.

- Bordignon M., Greco R., Lepore G., 2015, *Water Grabbing and Water Rights: Indigenous 'Sovereignty' v. State Sovereignty?*, in Romanin Jacur. F., Bonfanti A., Seatzu F. (a cura di), *Natural Resources Grabbing: An International Law Perspective*, Brill, Nijhoff.
- Borras Jr. S.M., Franco J.C., Wang C., 2013, *The Challenge of Global Governance of Land Grabbing: Changing International Agricultural Context and Competing Political Views and Strategies*, in «Globalizations», vol. 10, n. 1, pp. 161-179.
- Borras Jr. S.M., Franco J.C., Gómez S., Kay C., Spoor M., 2012, *Land grabbing in Latin America and the Caribbean*, in «Journal Peasant Studies», vol. 39, n. 3-4, pp. 845-872.
- Bougleux E., 2015, *Issues of scale in the Anthropocene*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», vol. 17, n. 1, pp. 67-73.
- Bougleux, E., 2017, *Incertezza e cambiamento climatico nell'era dell'Antropocene*, in «EtnoAntropologia», vol. 5, n. 1, pp.79-93.
- Boulding K., 1966, *The Economics of the Coming Spaceship Earth*, in Jarret H. (a cura di), *Environmental Quality in a Growing Economy*, John Hopkins University Press, Baltimore, pp. 3-14.
- Boyd D.R., 2017, *The rights of nature: a legal revolution that could save the world*, Kindle Edition, from ECW Press.
- Braverman I., 2009, *Planting flags. Trees, land and law in Israel/ Palestine*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bray H.L., 2014, *ICSID and the Right to Water: an Ingredient in the Stone Soup*, in «ICSID Review», vol. 29, pp. 474-483.
- Breda N., 2000, *I respiri della palude*, CISU, Roma.
- Breda N., 2016, *The plant in between: Analogism and entanglement in an Italian community of anthroposophists*, in «ANUAC», vol. 5, n. 2, pp. 131-157.
- Brigati R., Gamberi V. (a cura di), 2019, *Metamorfosi: La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Roma.
- Brown M.F., 1996, *On resisting resistance*, in «American Anthropologist», vol. 98, n. 4, pp. 729-34.
- Brown Weiss E., 2005, *Water Transfer and International Trade Law*, in Brown Weiss E., Boisson de Chazournes L., Bernasconi-Osterwalder N. (a cura di), *Fresh Water and International Economic Law*, Oxford University Press, Oxford, pp. 66-67.
- Bruckner P., 2008., *Il singbiozzo dell'uomo bianco*, Guanda, Milano.
- Buarque de Holanda S., 1969, *Visão do paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, Companhia Editora Nacional - USP, São Paulo.

- Buoso E., 2003, *La tutela degli animali nel nuovo art. 20 del Grundgesetz*, in *Quaderni costituzionali*, p. 371.
- Burdon P., 2010, *The rights of nature: reconsidered*, in «Australian Humanities Review», vol. 49, pp. 69-89.
- Burenhult N. (a cura di), 2008, *Language and landscape. Geographical ontology in cross-linguistic perspective*, in «Language Sciences» (Special Issue), 30 (2/3), pp. 135-382.
- Burgat F., 1997, *La protection de l'animal*, PUF, Parigi.
- Burghardt G.M., 2002, *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*, The MIT Press, Cambridge.
- Burman A., 2017a, *La ontología política del vivir bien*, in Munter K. de, Michaux J., Pauwels G., *Ecología y Reciprocidad: (Con)vivir Bien, desde contextos andinos*, Plural Editores, La Paz, pp. 155-173.
- Burman A., 2017b, *The political ontology of climate change: moral meteorology, climate justice, and the coloniality of reality in the Bolivian Andes*, in «Journal of Political Ecology», vol. 24, pp. 921-938.
- Burtynsky E., Baichwal J., de Pencier N., 2018, *Antropocene*, ed. it. Saint-Pierre L., Rotondo M.F. (a cura di), Toronto-Bologna, AGO, National Gallery of Canada, Musée des beaux-arts, du Canada, MAST.
- Cafagno M., 2007, *Principi e strumenti di tutela dell'ambiente*, Giappichelli, Torino.
- Caia G., Roversi Monaco F.A., 1988, *Aspetti della semplificazione dei procedimenti amministrativi e del coordinamento degli interessi pubblici: insediamenti energetici ed esigenze di tutela ambientale*, in AA.VV., *Studi in ricordo di Enzo Capaccioli*, Milano, p. 495.
- Cajete G., 2000, *Native Science: Natural Laws of Interdependence*, Clear Light Publishers, Santa Fe.
- Callow A.L., 2019, *La lingua che visse due volte. Fascino e avventure dell'ebraico*, Garzanti, Milano.
- Cammarata R., 2012, *Indigeno a chi? Diritti e discriminazioni allo specchio*, Giappichelli, Torino.
- Campaña F.S., 2013, *Derechos de la naturaleza: ¿Innovación trascendental, retórica jurídica o proyecto político?*, in «Juris Diction», 12, n. 15, pp. 9-38.
- Cano Pecharroman L., 2018, *Rights of Nature: Rivers that can stand in Court*, Basel, MDPI AG, pp. 4-41 [<http://orcid.org/0000-0001-9018-0241>].
- Cardona G.R., 1976, *Introduzione all'etnolinguistica*, Il Mulino, Bologna.
- Cardona G.R., 1979, *Categorie conoscitive e categorie linguistiche in huave*, in Signorini I. (a cura di), *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, Franco Angeli, Milano, pp. 238-61, 263-75 [= Appendici I-II].

- Carducci M., 2014, *Il buen vivir come "autoctonia" costituzionale e limite al mutamento*, in Baldin S., Zago M. (a cura di), *Le sfide della sostenibilità*, Filodiritto Editore, Bologna, pp. 101-117.
- Carducci M., 2017, *Natura (diritti della)*, in AA.VV., *Digesto delle Discipline Pubblicistiche*, UTET, Torino, pp. 486-521.
- Carducci M., 2018a, «*Demodiversità*» e futuro ecologico, in Bagni S. (a cura di), *Come governare l'ecosistema? Un approccio multidisciplinare*, Cospe onlus, Il cerchio, Dipartimento di Scienze giuridiche, Università di Bologna.
- Carducci M., 2018b, *È (im)possibile la repubblica dei beni comuni? Da Kouroukanfouga alle autogestioni locali e ritorno*, in «H-ermes. Journal of Communication», n. 11, pp. 41-62.
- Cartay B., 2012, *La Naturaleza. Objeto o sujeto de derechos*, in Garza Orimaldo J.G., Rodriguez Saldana R. (a cura di), *Los derechos de la naturaleza (un mundo sin insectos)*, Laguna, México, pp. 21-38.
- Casalini D., 2014, *Fondamenti per un diritto delle acque dolci*, Giappichelli, Torino.
- Cassese A., 1981, *The Self-Determination of Peoples*, in Henkin L. (a cura di), *The International Bill of Human Rights: The Covenant on Civil and Political Rights*, Columbia University Press, New York, pp. 101-103.
- Castiello U., 2019, *La mente delle piante. Introduzione alla psicologia vegetale*, Il Mulino, Bologna.
- Castignone S., 1996, *Nuovi diritti e nuovi soggetti. Appunti di bioetica e biodiritto*, ECIG, Genova.
- Castro M., 2010, *Consultoría monitoreo socio ambiental participativo*, Proyecto EAP Banco Mundial.
- Cavaliere P., 1999, *La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti umani*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Cavaliere P., Singer P. (a cura di), 1994, *Il progetto grande scimmia. Eguaglianza oltre i confini della specie umana*, Teoria, Milano.
- CEJIS, 2011, *El monitoreo socioambiental indígena. Una herramienta de control y vigilancia a las actividades Hidrocarburiíferas*, La Paz, Bolivia.
- CEPAL, FILAC, 2020, *Los pueblos indígenas de América Latina – Abya Yala y la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible. Tensiones y desafíos desde una perspectiva territorial* [ONU, http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/45664/17/S2000125_es.pdf].
- Cerini D., 2012, *Il diritto e gli animali: note gius-privatistiche*, Giappichelli, Torino, p. 63.
- Ceruti M., 1995, *Evoluzione senza fondamenti. Soglie di un'età nuova*, Laterza, Bari-Roma.

- Chabert T. et al., 2015, *Size does matter: crocodile mothers react more to the voice of smaller offspring*, in «Scientific Reports», n. 5, 15547, pp. 1-15.
- Chakrabarty D., 2012, *Postcolonial studies and the challenges of climate change*, in «New Literary History», vol. 43, n. 1, pp. 1-18.
- Chamovitz D., 2012, *Quel che una pianta sa. Guida ai sensi nel mondo vegetale*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Chapin M., Lamb Z., Threlkeld B., 2005, *Mapping Indigenous Land*, in «Annual Reviews of Anthropology», vol. 34, pp. 619-638.
- Chindemi D., 2007, *Perdita dell'animale d'affezione: risarcibilità ex art. 2059 c.c.*, in «Responsabilità civile e previdenza», n. 11, p. 2272.
- Choubanchy C., 2008, *La sciabola e la virgola, La lingua del Corano è all'origine del male arabo?*, O barra O edizioni, Milano.
- CIDOB, 1993, *Proyecto de Ley de Pueblos Indígenas del Oriente, Chaco y Amazonia Boliviana*, Edición El País, Santa Cruz-Bolivia.
- Cimatti F., 2018, *La vita estrinseca. Dopo il linguaggio*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- CIPCA, 2005, *Plan de Gestión Territorial Indígena de la TCO Kaaguasu*, Ministerio de Desarrollo Sostenible. Proyecto de Inversión rural participativa (PDCR-III), Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia.
- Cisneros Vidales A., Barriga Albuja V., 2018, *Oil Exploitation in Yasuni Biosphere Reserve. Impact on Ecuador's Commitment with Sustainability*, in Leal Filho W., Noyola-Cherpitel R., Medellín-Milán P., Ruiz Vargas V. (a cura di), *Sustainable Development Research and Practice in Mexico and Selected Latin American Countries*, Springer, Cham (Switzerland), pp. 167-84.
- Clastres P., 1985 (1978), *La società contro lo stato*, Feltrinelli, Milano.
- Clavero B. 2012, *Consulta y consentimiento previo libre e informado a la luz del Derecho Internacional*, in Clavero B., Paz S., Almaraz A., Alcoreza R.P., *En defensa de la verdadera consulta*, Somos Sur, Bolivia.
- Coccia E., 2018, *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, Il Mulino, Bologna.
- Coccia E., 2019a, *L'expérience du monde*, in Albert B., Chandès H., Gaudefroy I. (a cura di), *Nous les Arbres*, Fondation Cartier pour l'art contemporain, Paris, pp. 24-31.
- Coccia E., 2019b, *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, in Venturi R., *La parola per mondo è foresta. Intervista con Emanuele Coccia*, in «Doppiozero», 22 novembre 2019.
- Colajanni A., 2015, *La restituzione delle terre alle popolazioni indigene in America Latina. Un non facile problema di antropologia giuridica*, in «L'Uomo», n. 2, pp.73-101.

- Colajanni A., 2019, *Tierra, Territorio y Territorialidad en la relación reciente de los pueblos indígenas con el Estado en América Latina: el punto de vista de la antropología jurídica*, in Mura F., Narcondes de Araújo S., Barbosa da Silva A., *Povos Indígenas e relações de poder: olhares sobre a América do Sul*, Edupeb, Campina Grande, pp. 27-65.
- Colque G., 2011, *Territorios Indígena Originario campesino en Bolivia entre la Loma Santa y la Pachamama*, Fundación TIERRA, La Paz.
- Commoner B., 1971, *The Closing Circle: Nature, Man, and Technology*, Knopf, New York.
- Condillac É. Bonnot de, 1816, *Il commercio e il governo, considerati l'uno relativamente all'altro* (1776), nuova edizione italiana, Stamperia Bolognesi, Genova.
- Contieri A., Napolitano S., 2015, *La tutela dell'ambiente e realizzazione delle infrastrutture strategiche*, in Pastore F. (a cura di), *La tutela dell'ambiente*, Carocci, Roma, pp. 102 ss.
- Cordini G., 2009, *Principi costituzionali in tema di ambiente e giurisprudenza della Corte Costituzionale italiana*, in «Rivista giuridica dell'ambiente», vol. 5, p. 611 ss.
- Cosgrove D. (a cura di), 1999, *Mappings*, Reaktion Books, London.
- Costamagna F., Sindico F., 2010, *The Linkages between Access to Water and Water Scarcity with International Investment Law and the WTO Regime*, in Cullet P., Gowlland-Gualtieri A., Madhav R., Ramanathan U. (a cura di), *Water Governance in Motion, Towards Socially and Environmentally Sustainable Water Laws*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 274-277.
- Cottino A. (a cura di), 2019, *Lineamenti di sociologia del diritto*, Zanichelli, Bologna.
- Cottino G., 2013, *Il peso del corpo*, Unicopli, Trezzano sul Naviglio.
- Cottino G., 2017, "Noi tongani coltiviamo cose grosse". *Orticoltura e contrasto al cambiamento climatico alle isole Tonga*, in «L'Uomo», n. 2, pp. 123-140.
- Cotula L., 2012, *Human Rights, Natural Resources and Investment Law in a Globalised World. Shades of Grey in the Shadow of the Law*, Routledge, London.
- Couret A., Daigueperse C., 1987, *Le tribunal des animaux: les animaux et le droit*, Thissot, Parigi.
- Couret A., Ogé F., 1988, *Droit et animal*, Presses de l'Institut d'études politiques, Toulouse.
- Crate S.A., 2011, *Climate and Culture: Anthropology in the Era of Contemporary Climate Change*, in «Annual Review of Anthropology», n. 40, pp. 175-194.
- Crate S.A., Nuttall M. (a cura di), 2009, *Anthropology and Climate Change: From Encounters to Actions*, Left Coast Press, Walnut Creek CA.

- Crespo Plaza R., 2009, *La naturaleza como sujeto de derechos: ¿Símbolo o realidad jurídica?*, in «Juris Dictio. Revista de Derecho», vol. 8, n. 12 [http://revistas.usfq.edu.ec/index.php/iurisdiccion/article/view/685/979].
- Cricenti G., 2008, *Il danno al valore di affezione. Il cavallo ed il congiunto*, in «La nuova giurisprudenza civile commentata», n. 2, p. 211 ss.
- Crocker J.C., 1985, *Vital souls: Bororo cosmology, natural symbolism and shamanism*, University of Arizona Press, Tucson.
- Crosby A.W., 1992, *Lo scambio colombiano. Conseguenze biologiche e culturali del 1492*, Einaudi, Torino (ed. orig. 1972, *The Columbian exchange: Biological and Cultural consequences of 1492*, Greenwood Press, Westport CT).
- Crosetti A., Ferrara R., Fracchia F., Olivetti Rason N., 2018, *Introduzione al diritto dell'ambiente*, Laterza, Bari-Roma.
- Cruikshank J., 1990, *Getting the Words Right: Perspectives on Naming and Places in Athapaskan Oral History*, in «Arctic Anthropology», vol. 27, n. 1, pp. 52-65.
- Cruikshank J., 2005, *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination*, UBC Press, Vancouver.
- Crumley C.L. (a cura di), 1994, *Historical ecology. Cultural knowledge and changing landscapes*, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico.
- Crutzen, P.J., 2002, *Geology of mankind*, in «Nature», vol. 415, p. 23.
- Crutzen P.J., Stoermer E. F., 2000, *The Anthropocene*, in «IGBP Newsletter», n. 41, pp. 17-18.
- Cullet P., 2010, *Water Law - Evolving Regulatory Framework*, in Cullet P., Golland-Gualtieri A., Madhav R., Ramanathan U. (a cura di), *Water Governance in Motion, Towards Socially and Environmentally Sustainable Water Laws*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 27-31.
- Cullinan C., 2012, *Diritti della Natura*, Piano B Edizioni, Prato.
- Cusihuamán A., 1976, *Diccionario Quechua; Cuzco-Collao*, Ministerio de Educación e Instituto de Estudios Peruanos (I.E.P.), Lima.
- Cuturi F.G., 1981, *Metafore, proiezioni e rideterminazione nella terminologia anatomica*, in «La Ricerca Folklorica», vol. 4, n. 2, pp. 25-31.
- Cuturi F.G., 1990, *Dalla laguna delle Sirene al mercato dei gamberi*, in «La Ricerca Folklorica», vol. 4, n. 2, pp. 25-31.
- Cuturi F.G., 2003, *Juan Olivares. Un pescatore scrittore del Messico indigeno*, Meltemi, Roma.
- Cuturi F.G., 2007, *Modalità dell'agentività nelle pratiche discorsive buone*, in Donzelli A., Fasulo A. (a cura di), *Agency e linguaggio: etnoteorie della soggettività e della responsabilità nell'azione sociale*, Meltemi, Roma, pp. 61-83.

- Cuturi F.G., 2015, *Unanimité et multivocité dans la prise de décisions ikoots (Huave, Oaxaca, Mexique)*, in Jean-Léo Léonard J.L., Avilés González K.J. (a cura di) 2015, *Documentation et revitalisation des «langues en danger»: épistémologie et praxis*, Michel Houdiard Éditeur, Paris, pp. 162-192.
- Cuturi F.G., Gnerre M., Wüx y ti-, *dos adposiciones del ombeayiüts (huave de San Mateo del Mar): entre gramaticalizaciones y lexicalizaciones*, in Atti del Congresso internazionale *Lenguas Otomagues y oaxaqueñas ante el siglo XXI*, *Maria Fernández de Miranda* (Oaxaca, 12-13 aprile 2008), A. López Cruz y M. Swanton (in corso di pubblicazione).
- D'Agostino F., 1994, *I diritti degli animali*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», n. 71, p. 78.
- Dalman G., 1928, *Work and customs in Palestine. The course of the year and the course of the day*, Dar al Nasher, Ramallah.
- Daly Bezerra de Melo G., 2012, *Nature and Culture intertwined or redefined? On the challenges of cultural primatology and sociocultural anthropology*, in «Revue de primatologie», n. 4.
- Danowski D., Viveiros de Castro E., 2017, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Milano.
- David D., 2012-13, *La lente consécration de la nature, sujet de droit*, in «Revue Juridique de l'Environnement», vol. 37, n. 3, pp. 469-485.
- Deininger K., Byerlee D., Lindsay j., Norton A., Selod H., Stickler M., 2011, *Rising Global Interest in Farmland: Can it Yield Sustainable and Equitable Benefits?*, World Bank, Washington, <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/2263>.
- Dellapenna J.W., 2013, *The myth of markets for water*, in Maestu J., *Water Trading and Global Water Scarcity*, Routledge, London, pp. 199-213.
- De la Cadena M., 2010, *Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond 'politics'*, in «Cultural Anthropology», vol. 25, n. 2, pp. 334-370.
- De Martino E., 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- De Mauro T., 2000, *Il dizionario della lingua italiana*, Paravia, Milano.
- De Pretis D., 2012, *Discrezionalità e ambiente*, in De Carolis D., Ferrari E., Pollice A. (a cura di), *Ambiente, attività amministrativa e codificazione*, Giuffrè, Milano, p. 458.
- De Sousa Santos B., 2020, *Diritti della natura, diritti dell'uomo*, Castelvecchi, Roma.
- De Waal F., 2020, *L'ultimo abbraccio. Cosa dicono di noi le emozioni degli animali*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

- Deloria V. Jr., 1999, *Spirit & Reason: The Vine Deloria, Jr. Reader*, Fulcrum Publishing, Golden.
- De Schutter O., 2011, *How not to Think of Land-Grabbing: Three Critiques of Large-Scale Investments in Farmland*, in «Journal Peasant Studies», vol. 38, n. 2, pp. 249-279.
- Descola P., 1986, *La nature domestique, Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.
- Descola P., 1992, *Societies of nature and the nature of society*, in Kuper A. (a cura di), *Conceptualizing society*, Routledge, London-New York, pp. 107-126.
- Descola P., 1996, *Constructing natures. Symbolic ecology and social practice*, in Descola P., Palsson G. (a cura di), *Nature and Society. Anthropological perspectives*, Routledge, London-New York, pp. 82-102.
- Descola P., 2000, *Un dialogue entre lexiques. Ethnographies Croisées d'un dictionnaire espagnol-shuar*, in Monod Becquelin A., Erikson P. (a cura di), *Les Rituels du dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*, Société d'ethnologie, Nanterre, pp. 313-328.
- Descola P., 2005, *Par-delà Nature et Culture*, Gallimard, Paris.
- Descola P., 2011a, *Diversità di natura, diversità di cultura*, Book Time, Milano.
- Descola P., 2011b, *Prologue*, in Houdart S., Thierry O. (a cura di), *Humains, non-humains. Comment repeupler les sciences sociales*, La Découvert, Parigi, pp.17-21.
- Descola P., 2013, *L'ecologia degli altri. L'antropologia e la questione della natura*, Linaria, Roma.
- Descola P., 2014a, *Oltre natura e cultura*, Seid Editori, Firenze.
- Descola P., 2014b, *Modes of Being and Form of Predication*, in «HAU. Journal of Ethnographic Theory», vol. 4, n. 1, pp. 271-280.
- Descola P., 2017, *¿Humano, demasiado humano?*, in «Desacatos. Revista de Ciencias Sociales», n. 54, pp. 16-27.
- Descola P., Palsson G. (a cura di), 1996, *Nature and society. Anthropological perspectives*, Routledge, London-New York.
- Donadoni P., 2008, *Famiglia e danno interspecifico*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», n. 2, p. 529.
- Donadoni P., 2010a, *È risarcibile il danno «interspecifico»?* , in «La responsabilità civile», n. 11, p. 779.
- Donadoni P., 2010b, *Una nuova frontiera per la Corte di Cassazione: il danno non patrimoniale «interspecifico»*, in «Nuova giurisprudenza civile», n. 12, p. 577.
- Donadoni P., 2011, *Notazioni minime ed stravaganti sul danno non patrimoniale «interspecifico» per l'uccisione dell'animale d'affezione*, in «Politica del diritto», n. 2, p. 353.

- Dooling D.M., Smith P.J., 1989, *I Become Part of It: Sacred Dimensions in Native American Life*, Harp Collins, New York.
- Duclos D., 1996, *Nature et démocratie des passions*, PUF, Paris.
- Duclos V., Sánchez Criado T., Nguyen V.K., 2017, *Speed An Introduction*, in «Cultural Anthropology», vol. 32, n. 1, pp. 1-11.
- Dumont L., 1989, *Homo Hierarchicus, il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano (ed. orig. 1967).
- Dunlap A.D., 2017, *The town is surrounded: from climate concerns to life under wind turbines in La Ventosa, Mexico*, in «Human Geography», vol. 10, n. 2, pp. 16-36.
- Dupuy P.-M., Viñuales J.E., 2015, *Human Rights and Investment Disciplines: Integration in Progress*, in Bungenberg M. et al. (a cura di), *International Investment Law*, C.H. Beck, pp. 1739-1767.
- Dweyer P.G., 1996, *The invention of Nature*, in Ellen R., Fukui K. (a cura di), *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*, Berg, Oxford, pp. 157-186.
- Ebbing J.E., 1981, *Gramatica y diccionario aimara*, Editorial “Don Bosco”, La Paz.
- Echeverri J.O., 2004, *Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: Dialogo intercultural?*, in Surralles A., García Hierro P. (a cura di), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, IWGIA, Copenhagen, pp. 259-275.
- Eco U., 1990, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano.
- Eco U., 2003, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienza di traduzione*, Bompiani, Milano.
- Edelman B., Hermitte M.H., 1988, *L'Homme, la Nature, le Droit*, Christian Bourgois, Paris.
- Editorials of Nature, 2008, *Open to interpretation. The use of 'dignity' as the foundation for an ethical law in Switzerland is compromising research*, in «Nature», vol. 453, p. 824.
- Ellen R., Fukui K. (a cura di), 1996, *Redefining Nature. Ecology, Culture and domestication*, Berg, Oxford.
- Environmental Justice Atlas: <https://ejatlas.org/>.
- Epstein L.A., 2001, *Resolving Confusion in Pet Owner Tort Cases: Recognizing Pets' Anthropomorphic Qualities Under a Property Classification*, in «Southern Illinois University Law Journal», n. 26, p. 31.
- Eriksen T.H., 2017, *Fuori controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*, Einaudi, Torino.
- Escobar A., 2010, *Latin America at a Crossroads: Alternative Modernizations, Post-Liberalism, or Post-Development*, in «Cultural Studies», vol. 24, n. 1, pp. 1-65.
- Estupiñán Achury L., Storini, C., Martínez Dalman R., de Carvalho Dantas F.A. (a cura di), 2019, *La naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático*, Universidad Libre, Bogotá.

- Fabietti U., 1998, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma.
- Fargione D., Concilio C. (a cura di), 2018, *Antroposcenari. Storie, paesaggi, ecologie*, il Mulino, Bologna.
- Fasciolo M., Gros G., 2020, *La sintassi del lessico*, UTET, Milano.
- Favole A., 2007a, *Oceania: isole di creatività*, Laterza, Bari-Roma.
- Favole A., 2007b, *Démocratie et coutume à Futuna*, in «La Ricerca Folklorica», 109-122.
- Favole A., 2010, *Oceania. Isole di creatività culturale*, Laterza, Bari-Roma.
- Favole A., 2018, *Vie di fuga*, UTET, Milano.
- Favre D., 2010, *Living Property: A New Status for Animals Within the Legal System*, in «Marquette Law Review», n. 93, p. 1021 ss.
- Fedi B., Corsini M., 2019, *L'errore antropocentrico. Uomo-Natura-Altri viventi*, Mimesis, Milano.
- Feinberg J., 1985, *Gli animali possono avere diritti?*, in Castignone S. (a cura di), *I diritti degli animali*, il Mulino, Bologna, p. 241.
- Feld. S., 1982, *Sound and Sentiment, Birds, weeping, poetics and song in Kaluli expression*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Ferrajoli L., 2004, *Diritti fondamentali e multiculturalismo*, in *Limitazioni di sovranità e processi di democratizzazione*, Atti del Convegno di Teramo, Giappichelli, Torino, pp. 217-225.
- Ferrara R., 2010, *Il diritto alla salute: i principi costituzionali*, in Ferrara R. (a cura di), *Salute e sanità*, Giuffrè, Milano, p. 3 ss.
- Ferrara, R., Sandulli M.A., 2014, *Trattato di diritto dell'ambiente*, Giuffrè, Milano.
- Finucane M., 2009, *Why science alone won't solve the climate crisis: managing the climate risks in the Pacific*, in «Asia Pacific Issues», n. 89, pp. 1-8.
- Fitz-Henry E., 2014, *Decolonising Personhood*, in Maloney M., Burdon P. (a cura di), *Wild Law – in Practice*, Routledge, London, pp. 133-148.
- Fitzmaurice M., Merkouris P., 2014, *Uniformity versus Specialization (1): The Quest for a Uniform Law of inter-State Treaties*, in Tams C.J., Tzanakopoulos A., Zimmermann A. (a cura di), *Research Handbook on the Law of Treaties*, Edward Elgar Publishing, pp. 341-374.
- Flipo F., 2012, *Pour des droits de la nature*, in «Mouvements», 70, pp. 122-139.
- Foffa R., 2008, *Il danno non patrimoniale per l'uccisione di un animale d'affezione*, in «Danno e responsabilità», vol. 13, n. 1, p. 36 ss.
- Fortes M., 1987, *On the Concept of the Person among the Tallensi*, in id. *Religion, Morality and the Person*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Fotopoulos T., 2002, *Vers une démocratie générale*, Seuil, Paris.
- Fracchia F., 2002, *Sulla configurazione giuridica unitaria dell'ambiente: art. 2 Cost. e doveri di solidarietà ambientale*, in «Il Diritto dell'Economia», n. 22, p. 215 e ss.
- Fracchia F., 2006, *The Legal Definition of Environment: From Rights to Duties*, in «Icfa Journal of Environmental Law», 2006, p. 17 ss.
- Fracchia F., 2010, *Lo sviluppo sostenibile: la voce flebile dell'altro tra protezione dell'ambiente e tutela della specie umana*, Editoriale Scientifica Italiana, Napoli.
- Fracchia F., 2013, *Introduzione allo studio del diritto dell'ambiente*, Editoriale Scientifica, Napoli.
- Fracchia F., Cafagno M., D'Orsogna D., 2018, *Nozione giuridica di ambiente e visione sistemica*, in «Diritto e processo amministrativo», n. 3, p. 713 e ss.
- Francescotti R., 2007, *Special Issue on Animal Mind and Animal Ethics*, in «Journal of Ethics», vol. 11, n. 3, pp. 239-252.
- Francis S., 2006, *People and Place in Tonga: The Social Construction of Fonua in Oceania*, in Reuter T. (a cura di), *Sharing the Earth Dividing the Land*, ANU Press, Canberra, pp. 345-364.
- Fraser N., 1990, *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, in «Social Text», n. 25-26, pp. 56-80.
- Freeman M.M.R., 1976, *The Inuit Land Use and Occupancy Project: Report (3 vol.)*, Minister of Supply and Services, Department of Indian and Northern Affairs, Ottawa, Canada.
- Freud S., 2011, *Totem e tabù e altri saggi di antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 1913).
- Funtowicz S., Ravetz J.R., 1994, *The Worth of a Songbird: Ecological Economics as a Post-normal Science*, in «Ecological Economics», n. 10, pp. 197-207.
- Gallo P., 2011, *Soggetto di diritto*, in «Digesto civile», vol. I, Agg., p. 838 ss.
- Garatti F., 2014, *La questione animale e le funzioni della responsabilità civile*, in «Contratto e impresa/Europa», n. 2, p. 735 ss.
- García Hierro P., Surrallés A., 2009, *Antropología de un derecho. Libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano*, IWGLA, Copenhagen.
- Gargallo F., 2003, *L'ambiente come diritto fondamentale dell'uomo*, in «Diritto dell'ambiente», pp. 1-3.
- Gaspar C., Bambridge T., 2008, *Territorialités ed aires marine protégées à Moorea (Polynésie française)*, in «Le journal de la Société des Océanistes», 126/127, pp. 231-245.
- Gell A., 1985, *How to Read a Map: Remarks on the Practical Logic of Navigation*, in «Man», n. 20, pp. 271-286.

- Gemma G., 2004, *Costituzione e diritti degli animali*, in «Quaderni Costituzionali», p. 615.
- George S., 1990, *Getting things done in Naples. Action, language and context in discourse description*, Editrice CLEUB, Bologna.
- Georgescu-Roegen N., 1971, *The Entropy Law and the Economic Process*, Harvard University Press, Cambridge Ma.
- Germain M., 2019, *Georgescu-Roegen versus Solow/ Stiglitz: Back to a Controversy*, in «Ecological Economics», n. 160, pp. 168-182.
- Ghosh A., 2016, *The Great Derangement. Climate Change and the Unthinkable*, University of Chicago Press, New York.
- Ghosh A., 2017, *La grande Cecità. Il cambiamento climatico e l'impensabile*, Neri Pozza, Vicenza.
- Giannini M.S., 1973, «Ambiente»: saggio sui suoi diversi aspetti giuridici, in «Rivista trimestrale di diritto pubblico», n. 1, p. 15 e ss.
- Gibson D., 2018, *Towards plant-centered methodologies in anthropology*, in «Anthropology Southern Africa», vol. 41, n. 2, pp. 92-103.
- Ginn, F., Demeritt D., 2009, *Nature: a contested concept*, in Clifford N.J. (a cura di), *Key concepts in geography*, Sage, London, pp. 300-311.
- Gladio G., 2004, *Costituzione e diritti degli animali*, in «Quaderni Costituzionali», vol. 24, n. 3, p. 615.
- Gnerre M., 1989, «Nosotros también tenemos nuestra culturita», in Cardona G.R. (a cura di), *La trasmissione del sapere*, Bagatto Libri, Roma, pp. 167-179.
- Gnerre M., 2003, *La saggezza dei fiumi. Miti, nomi e figure dei corsi d'acqua amazonici*, Meltemi, Roma.
- Gnerre M., 2011, *La traduzione della modernità: la sfida linguistica della resa di concetti del mondo occidentale in una lingua di tradizione orale*, in Vallini et al. (a cura di), *Traduttori e traduzioni*, Liguori, Napoli, pp. 151-160.
- Godfrey-Smith P., 2018, *Altre menti. Il polpo, il mare e le remote origini della coscienza*, Adelphi, Milano (ed or. 2016).
- González Holguin, D. 1952 (1609), *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru*, Edición del Instituto de Historia, Lima.
- González M., Burguete Cal y Mayor A., Pablo Ortiz-T. (a cura di), 2010, *La autonomía a debate: Autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina*, Flacso, GTZ, IWGIA, CIESAS, UNICH, Quito.
- Goodale M., Postero N., 2013, *Neoliberalism Interrupted: Social Change and Contested Governance in Contemporary Latin America*, Stanford University Press, Stanford.

- Gordon G.J. 2018, *Environmental Personhood*, in «Columbia Journal of Environmental Law», vol. 43, n. 1, pp. 49-92.
- Grado V., 2015, *Strumenti internazionali volti a contrastare il legame fra minerali pregiati e conflitti armati*, in «Ordine internazionale e diritti umani», n. 5, pp. 901-933.
- Grado V., 2016, *Conflict minerals e responsabilità sociale d'impresa: le azioni dell'ONU, dell'OCSE e della Conferenza internazionale sulla Regione dei Grandi Laghi*, in «Ordine internazionale e diritti umani», n. 5, pp. 833-860.
- Grado V., 2018, *The EU "Conflict Mineral Regulation": Potentialities and Limits in the Light of the International Standards on Responsible Sourcing*, in «The Italian Yearbook of International Law», vol. XXVII, pp. 235-257.
- Grasselli G., 2009, *Persone e animali*, in Cendon P. (a cura di), *Il risarcimento del danno non patrimoniale*, UTET, Torino, 2009, p. 2659.
- Grassi P., 2017, *La invenzione del diritto: a proposito della funzione dei giudici*, in «Riv. trim. di dir. e proc. civ.», n. 3, p. 839.
- Grassi S., 1996, *Introduzione*, in Pepe V., *Politica e legislazione ambientale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- Grassi S., 2017, *Ambiente e Costituzione*, in «Rivista quadrimestrale di diritto dell'ambiente», n. 3, p. 9.
- Gregor T., 1980, *The Mehinaku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*, University of Chicago Press, Chicago.
- Griffin R.C. et al., 2013, *Introduction*, in Maestu J. (a cura di), *Water Trading and Global Water Scarcity: International Experiences*, Routledge, London, pp. 1-4.
- Grim J.A., 2001, *Indigenous Traditions and Ecology*, MA: Harvard University Press, Cambridge.
- Grumbine R.E., 1997, *What is Ecosystem Management?*, in «Conservation Biology», vol. 11, n. 1, pp. 41-47.
- Gruzinski S., 1994, *La colonizzazione dell'immaginario. Società indigene e occidentalizzazione nel Messico spagnolo*, Einaudi, Torino.
- Gudynas E., 2009, *El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, AbyaYala, Quito.
- Gudynas E., 2011, *Buen Vivir: Today's Tomorrow*, in «Development», vol. 54, n. 4, pp. 441-447.
- Gudynas E., Acosta A., 2011a, *La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa*, in «Utopía y Praxis Latinoamericana», año 16, n. 53, 71-83.
- Gudynas E., Acosta A., 2011b, *El buen vivir o la disolución de la idea del progreso*, in Rojas M. (a cura di), *La medición del progreso y del bienestar. Propuestas desde América Latina*, Foro consultivo científico y tecnológico, México, pp. 103-110.

- Gustafson B., 2009, *New languages of the State. Indigenous Resurgence and the Politics of Knowledge in Bolivia*, Duke University Press, Durham-London.
- Haberman D.L., 2013, *People Trees: Worship of Trees in Northern India*, Oxford University Press, Oxford.
- Hadot P., 2004, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Gallimard, Paris.
- Hagège C., 1984, *The Language Builder. An essay on the Human Signature in Linguistic Morphogenesis*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia.
- Hagège C., 2002, *Morte e rinascita delle lingue. Diversità linguistica come patrimonio dell'umanità*, Feltrinelli, Milano.
- Hale C., 2011, *Resistencia para que? Territory, Autonomy and Neoliberal Entanglements in the "Empty Spaces" of Central America*, in «Economy and Society», vol. 40, n. 2, pp.184-210.
- Hall M., 2009, *Plant Autonomy and Human-Plant Ethics*, in «Environmental Ethics», vol. 31, n. 2, pp. 169-181.
- Hall M., 2011, *Plants as a Persons: A philosophical bounty*, State University of New York Press, Albany.
- Hall M., 2019, *In Defence of Plant Personhood*, in «Religious», n. 10, 317, pp. 1-12.
- Hallam R., 2020, *Altrimenti siano fottuti. Manifesto di disubbidienza civile per salvare il pianeta*, Chiarelettere, Milano.
- Hallé F., 1999, *Éloge de la plante. Pour une nouvelle biologie*, Seuil, Parigi.
- Hallé F., 2005, *Plaidoyer pour l'arbre*, Actes Sud, Parigi.
- Hallé F., 2019, *Une vie à dessiner les arbres. Entretien avec Emanuele Coccia*, in Albert B., Chandès H., Gaudefroy I. (a cura di), *Nous les Arbres*, Fondation Cartier pour l'art contemporain, Paris, pp. 32-47.
- Hallowell A.I., 1960, *Ojibwa ontology, Behavior and World View*, in Diamond S. (a cura di), *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, Columbia University Press, New York, pp. 19-52.
- Halvaksztz J., Young-Leslie H., 2008, *Thinking ecographically: places, ecographers, and environmentalism*, in «Nature and Culture», vol. 3, n. 2, pp. 183-205.
- Handy E.S.C., Handy E.G., Puku 'I M.K., 1972, *Native Planters in Old Hawaii: Their Life, Lore, and Environment*, Bernice P. Bishop Museum Press, Honolulu.
- Haraway D., 2019, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero, Roma.
- Harner M., 1972, *The Jívaro, People of the Sacred Waterfalls*, Doubleday / Natural History Press, New York.
- Haskell D.G., 2018, *Il canto degli alberi. Storie dei grandi connettori naturali*, Einaudi, Torino.

- Hau'kali N., 2014, *Everyday weather. An ethnography of knowledge and environment in a fijian village*, MA Thesis dissertation, University of Bergen.
- Hau'ofa E., 1993, 'Our sea of islands', in *A new Oceania: Rediscovering our sea of islands*, School of Social and Economic Development, The University of the South Pacific pp. 2-16.
- Held D., Fane Hervey A., 2009, *Democracy, Climate Change and Global Governance*, Policy Network Paper, London.
- Hercus L., Hodges F., Simpson J. (a cura di), 2009, *The Land Is a Map: Place-names of Indigenous Origin in Australia*, ANU Press, Canberra.
- Hereniko V., Schorch P., 2018, *The Canoe, The Wind, And The Mountain: Shunting the "Rashomon Effect" of Mauna Kea*, in «Pacific Studies», vol. 41, n. 3, pp. 119-130.
- Hermitte M.A., 2017, *La nature, sujet de droit?*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», vol. 66, n. 1, pp. 173-212.
- Herrera Ospina de J., Rodriguez A.I., 2015, *Diversas concepción en torno a la naturaleza como sujeto político. De la necesidad de cambio de paradigma*, in «AGO.USB», vol. 15, n. 2, pp. 537-555.
- Heyden D., 1983, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispanico*, UNAM, México.
- Hilderling A., 2005, *Water as an Economic Good*, in Boisson de Chazournes L., Salman S.M.A. (a cura di), *Water Resources and International Law*, Brill, Nijhoff, pp. 209-212.
- Holbraad M., Pedersen M.A., Viveiros de Castro E., 2014, *The Politics of Ontology: anthropological Positions*, Theorizing the Contemporary, *Fieldsights, January 13*, in «Society for Cultural Anthropology», [<https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>].
- Holbraad M., Pedersen, M.A., 2017, *The ontological turn: an anthropological exposition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Holt J.D., 1974, *On Being Hawaiian*, Topgallant Publishing Company, Honolulu.
- Hsiao E.C., 2012, *Whanganui river agreement: Indigenous rights and rights of nature*, in «Environmental Policy and Law», vol. 42, n. 6, pp. 371-375.
- Hulme M., 2017, *Weathered. Cultures of climate*, Sage, London.
- Hunn E.S., 1996, *Columbia plateau Indian place names. What can they teach us?*, in «Journal of Linguistic Anthropology», vol. 6, n. 1, pp. 3-26.
- Hustak C., Myers N., 2012, *Involutionary Momentum: Affective Ecologies and the Science of Plant/Insect Encounters*, in «Differences», vol. 23, n. 3, pp. 74-118.
- Hviding E., 2003, *Between knowledges: Pacific Studies and academic disciplines*, in «The Contemporary Pacific», vol. 15, n. 1, pp. 43-73.

- Ichikawa M., 1996, *The co-existence of Man and Nature in the African rain forest*, in Ellen R., Fukui K. (a cura di), *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*, Berg, Oxford, pp. 467-492.
- IGEM Report, 2019, *Overview*, in *iGEM Report*, in «IGEM Annual Review 2019», p. 5: https://2019.igem.org/Annual_Review.
- Illich I., 1988, *H2O e le acque dell'oblio*, Umbertine Macroedizioni, Perugia.
- Informe: Juicio Popular Comunitario Contra el Estado y las Empresas Mineras en Oaxaca*, 2018, a cura di Comunidades y Organizaciones asistentes al Segundo Encuentro de Pueblos, Comunidades y Organizaciones “Aquí Decimos Sí a la Vida, No a la Minería”. Oaxaca <https://www.educaoaxaca.org/informe-juicio-popular-comunitario-contradel-estado-y-las-empresas-mineras/>.
- Ingold T., 1992, *Culture and the perception of the environment*, in Croll E., Parkin D. (a cura di), *Bush base: forest farm. Culture, environment and development*, Routledge, London-New York, pp. 39-56.
- Ingold T., 1996, *Hunting and gathering as ways of perceiving the environment*, in Ellen R., Fukui K. (a cura di), *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*, Berg, Oxford, pp. 117-155.
- Ingold T., 2000, *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, Routledge, London-New York.
- Ingold, T., 2005, *The eye of the storm: visual perception and the weather*, in «Visual Studies», vol. 20, n. 2, pp. 97-104.
- Ingold, T., 2007, *Earth, Sky, Wind, and Weather*, in «The Journal of the Royal Anthropological Institute», vol. 13, pp.19-38.
- Ingold T., 2010, *Footprints through the weather-world: walking, breathing, knowing*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», vol. 16, n. 1, pp. 121-139.
- Ingold T., 2016, *Ecologia della cultura*, Meltemi, Roma.
- Ingold T., 2019, *Sogno di una notte circumpolare*, in Brigati R., Gamberi V. (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata, pp. 53-92 (ed. orig. *A circumpolar Night's Dream*, in Id. 2000, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*, Routledge, New York, pp. 89-110).
- Ingold T., Palsson G., (a cura di), 2013, *Biosocial becomings: Integrating social and biological anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ingold T., Vergunst J. (a cura di), 2008, *Ways of Walking: Ethnography and Practice on Foot*, Ashgate, Aldershot UK.

- Instituto Bilingüe Intercultural Shuar, 1988, *Chicham nekatai apach chicham-shuar chicham = Diccionario comprensivo castellano-shuar*, Instituto Bilingüe Intercultural Shuar, Bomboiza, Ecuador.
- Jacob M., 2010, *Investment Agreements and Human Rights*, in INEF Research Paper Series, marzo 2010, www.humanrights-business.org/files/international_investment_agreements_and_human_rights.pdf.
- Jahoda M., 2020, *Balene salvateci! I cetacei visti da un'altra prospettiva*, Mur-sia, Milano.
- Jaulin R., 1972, *La pace Bianca. Introduzione all'etnocidio*, Laterza, Bari-Roma.
- Jonas H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino, 2009.
- Jones O., Clocke P., 2002, *Tree cultures. The place of trees and the trees in their place*, Oxford International Publishers, Oxford.
- Jullien F., 1989, *Procès ou Création. Une introduction à la pensée des Lettrés chinois*, Éditions du Seuil, Parigi.
- Kamehiro S.L., 2009, *The Arts of Kingship: Hawaiian Art and National Culture of the Kalakaua Era*, University of Hawaii Press, Honolulu.
- Kanehe L.M., 2014, *Kū'ē Mana Māhele: The Hawaiian Movement to Resist Bio-colonialism*, in Goodyear-Ka'ōpua N., Hussey I., Kahunawaika'ala Wright E., (a cura di), *A Nation Rising*, Duke University Press, Durham-London, pp. 331-353.
- Kapā'anaokalāoekoala Nākoa Oliveira K.R., 2014, *Ancestral Places understanding Kanaka Geographies*, Oregon State University Press, Corvallis.
- Kari J., Fall J.A. (a cura di), 2003 (1987), *Shem Pete's Alaska. The Territory of the Upper Cook Inlet Dena'ina*, University of Alaska Press, Fairbanks.
- Ka'ili T., 2005, *Tabui va: nurturing tongan sociospatial ties in Maui and beyond*, in «The Contemporary Pacific», vol. 17, I, pp. 83-114.
- Kay S., Franco J., 2012, *The Global Water Grab*, Transnational Institute (March 2012), www.tni.org/sites/www.tni.org/files/download/watergrabbingprimer-altcover2.pdf.
- Kay S., Franco J., 2014, *The Global Water Grab: A Primer*, www.tni.org/en/publication/the-global-water-grab-a-primer.
- King S. et al., 2018, *Bottlenose Dolphins Retain Individual Vocal Labels in Multi-level Alliances*, in «Current Biology», n. 28, pp. 1993-1999.
- Kirch P.V., 2009, *Human Impacts Pre-European*, in Gillespie R., Clague, D. (a cura di), *Encyclopedia of Islands*, University of California Press, Berkeley, pp. 414-420.

- Knappett C., Lambros M. (a cura di), 2008, *Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach*, Springer, Berlin.
- Koch H., Hercus L. (a cura di), 2009, *Aboriginal Placenames. Naming and Renaming the Australian Landscape*, ANU Press, Canberra.
- Kohák E., 1993, *Speaking to Trees*, in «Critical Review», n. 6, pp. 317-88.
- Kohn E., 2013, *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, University of California Press, Berkeley.
- Kohn E., 2015, *Anthropology of Ontologies*, in «Annual Review of Anthropology», vol. 44, pp. 311-27.
- Kolbert E., 2014, *La sesta estinzione. Una storia innaturale*, Neri Pozzi, Vicenza.
- Kopenawa D., Albert B., 2003, *Yanomami, l'esprit de la forêt*, Fondation Cartier pour l'Art Contemporaine, Paris.
- Kopenawa D., Albert B., 2010, *La Chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*, Plon, Paris (ed. it. *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*, trad. di A. Lucera e A. Palmieri, Nottetempo, Roma, 2018).
- Kothari A. (a cura di), 2003, *Community Conserved Areas*, in «Parks» (special issue), vol. 16, n. 1, pp. 1-84.
- Kotzé L. (a cura di), 2017, *Environmental Law and Governance for the Anthropocene*, Hart Publishing, Oxford.
- Krenak A., 1996, *Recuperação física e ambiental da terra Krenak*, in Ricardo C.A. (a cura di), *Povos Indígenas no Brasil: 1991/1995*, Instituto Socioambiental, São Paulo, pp. 697-9.
- Krenak A., 2019, *Ideias para adiar o fim do mundo*, Companhia Das Letras, San Paolo.
- Krenak A., 2020a, *A vida não é útil*, Companhia Das Letras, San Paolo.
- Krenak A., 2020b, *Idee per rimandare la fine del mondo. L'identità esemplare di un piccolo popolo per il futuro delle società umane*, Aboca, Sansepolcro.
- Kuper A. (a cura di), 1992, *Conceptualizing Society*, Routledge, London.
- Kurzom G., 2012, *Climate Change in the Arab Countries Defense and Confrontation Mechanisms. The Palestinian case*, MA'AN Development Center, Ramallah.
- Laastad S., 2016, *Nature as subject of rights. A discourse analysis on Ecuador's Constitutional Rights of Nature*, Master Thesis in Human Geography, Department of Sociology and Human Geography, University of Oslo.
- Lalander R., 2017, *Indigeneidad, descolonización y la paradoja del desarrollismo extractivista en el Estado Plurinacional de Bolivia*, in «Revista chilena de derecho y ciencia política», vol. 8, n. 1, pp. 47-81.
- Langford M., Russell A.F.S. (a cura di), 2017, *The Human Right to Water*, Cambridge University Press, Oxford.

- Latouche S., 2019, *I nostri figli ci accuseranno?*, Castelveccchi-Lit Edizioni, Roma.
- Latour B., 1995, *Non siamo mai stati moderni*, Eleuthera, Milano (ed. orig. 1991, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Éditions La Découverte, Paris).
- Latour B., 1998 (1987), *La scienza in azione. Introduzione alla sociologia della scienza*, Einaudi, Torino.
- Latour B., 2000, *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, Raffaello Cortina, Milano.
- Latour B., 2014a, *Agency at the time of the Anthropocene*, in «New Literary History», n. 45, pp. 1-18.
- Latour B., 2014b, *Anthropology at the Time of the Anthropocene. A personal View of what is to be Studied*, in Brightman M., Lewis J. (a cura di), *The Anthropology of Sustainability*, Palgrave Studies, London, pp. 35-51 [<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/139-AAA-Washington.pdf>].
- Latour B., 2015, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte - Les Empêcheurs, Paris.
- Latour B., 2017, *Facing Gaïa*, Polity Press, Cambridge.
- Latour B., 2018, *Tracciare la rotta*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Latour B., 2019, *Essere di questa Terra. Guerra e pace al tempo dei conflitti ecologici*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Latour B., 2020a, *La fabbrica del diritto. Etnografia del Consiglio di Stato*, PM Edizioni, Montaldo Dora (ed. or. 2002, *La fabrique du droit. Un ethnographie du Conseil d'État*, La Découverte, Paris).
- Latour B., 2020b, *La sfida di Gaïa. Il nuovo regime climatico*, Meltemi, Milano.
- Lawrence M.G., Schäfer S., 2019, *Promises and perils of the Paris Agreement*, in «Science», n. 6443, pp. 829-830.
- Leakey E., Lewin R., 1995, *The Sixth Extinction: Patterns of Life and the Future of Humankind*, Orion Publishing Co, London.
- Leb C., 2012, *The Right to Water in a Transboundary Context: Emergence of Seminal Trends*, in «Water International», p. 640-648, www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/02508060.2012.710950#.U7C4v2NeFYc.
- Ledda F., 2002, *La giurisdizione amministrativa raccontata ai nipoti*, in *Scritti giuridici*, CEDAM, Padova, pp. 392 ss.
- Lefort-Martine T., 2018, *Des droits pour la Nature? L'expérience écuatorienne*, L'Harmattan, Paris.
- Leiris M., 1937, *The sacred in everyday life*, in «The College of Sociology», n. 39, pp. 24-31.

- Lenzerini F., 2006, *Sovereignty Revisited: International Law and Parallel Sovereignty of Indigenous Peoples*, in «Texas International Law Journal», vol. 42, pp. 155-189.
- Lenzerini F., 2007, *Reparation for Indigenous Peoples in International and Comparative Law: an Introduction*, in Lenzerini F. (a cura di), *Reparations for Indigenous Peoples: International and Comparative Perspectives*, Oxford University Press, Oxford.
- Lenzi Grillini F., 2010, *I confini delle terre indigene in Brasile*, CISU, Roma.
- Leonardi E., Barbero A., 2017, *Introduzione. Il sintomo-Antropocene*, in Moore W., *Antropocene o Capitalocene. Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, Ombrecorte, Verona, pp. 7-25.
- Leopold A., 1990, *A Sand County Almanac*, Random House, New York.
- Lerner G., 2013, *Chico Mendes*, ZoomMacro, Feltrinelli [https://www.feltrinellieditore.it/opera/opera/chico-mendes/].
- Levinson S., Meira S., 2003, *Natural concepts' in the spatial topological domain - adpositional meanings in crosslinguistic perspective: An exercise in semantic typology*, in «Language», vol. 79, n. 3, pp. 485-516.
- Lévi-Strauss C., 1969, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano (ediz. orig. 1947).
- Lewis S., Maslin M., 2019, *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l'Antropocene*, Einaudi, Torino (ed. orig. 2018, *The Human Planet: How We Created the Anthropocene*, Yale University Press, London).
- Lima T.S., 1966, *Os dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi*, in «Mana», vol. 2, n. 2, pp. 21-47.
- Lima T.S., 2005, *Um peixe olhou para mim. O povo Yujá e a perspectiva*, UNESP, São Paulo.
- Livingston M., 2004, *The Calculus of Animal Valuation: Crafting a Viable Remedy*, in «Nebraska Law Review», n. 82, p. 825.
- Locke J. (a cura di Casalini B.), 2007, *Due trattati sul governo*, Pisa University Press, Pisa [http://bfp.sp.unipi.it/ebooks/].
- Lorius C., Carpentier L., 2010, *Voyage dans l'antropocene. Cette nouvelle ère dont nous sommes les héros*, Actes Sud, Paris.
- Louvin R., 2018, *Aqua aequa. Dispositivi giuridici, partecipazione e giustizia per l'elemento idrico*, Giappichelli, Torino.
- Lovelock J., 1979, *Gaia. A new look at life on Earth*, Oxford University Press, Oxford.
- Lovvorn J.R., 2005, *Animal Law in Action: The Law, Public Perception, and the Limits of Animal Rights Theory as a Basis for Legal Reform*, in «Animal Law Review», n. 12, p. 133.

- Loy D.R., 1995, *On the duality of culture and nature*, in «Philosophica», n. 55, pp. 9-35.
- Lucio C., 2018, *Winds of Resistance in the Isthmus of Tehuantepec*, in Tetreault D., McCulligh C., Lucio C. (a cura di), *Social Environmental Conflicts in Mexico. Resistance to Dispossession and Alternatives from Below*, Palgrave Macmillan, London, pp. 81-107.
- Lucio López C., 2019, *El corredor Eólico del Istmo y los vientos de resistencia. Los casos de Union Hidalgo y de San Dionisio del Mar*, in Tetreault D., McCulligh C., Lucio C., (a cura di) 2019, *Despojo, conflictos socioambientales y alternativas en México*, Universidad Autónoma de Zacatecas, MAPorrúa, Città del Messico, pp. 141-172.
- Lugaresi N., 2015, *Diritto dell'ambiente*, CEDAM, Padova.
- Lupo A., 2013, *L'armadillo e il serpente. Seduzione modelli di genere nella narrativa di un gruppo indigeno messicano (Huave di Oaxaca)*, in «Lares», n. 79, 2-3, pp. 241-266.
- Lutri A., Acerbi A., Tonutti S., 2009, *“Umano troppo umano”. Riflessioni sull'opposizione natura/cultura in antropologia*, SEID, Firenze.
- Luzzati T., 2005, *Leggere Karl William Kapp (1910-1976). Per una visione unitaria di economia, società e ambiente*, Discussion Papers n. 56, Dipartimento di Scienze Economiche dell'Università di Pisa, Pisa.
- Mahina O., 1992, *The Tongan traditional story tala-e-fonua: a vernacular ecology-centered historic-cultural concept*, Tesi dottorale, ANU.
- Mahina O., 2010, *Ta, va and moana: temporality, spatiality and indigeneity*, in «Pacific Studies», vol. 33, 2-3, pp. 168-202.
- Maldonado C.E., 2014, *Biodiversidad, economía y política. Los países reserva y el estudio de la crisis del agua*, in «Le Monde Diplomatique», agosto 2014 [<https://www.eldiplo.info/portal/index.php/component/k2/item/638-biodiversidad-econom%C3%ADa-y-pol%C3%ADtica-los-pa%C3%ADses-reserva-y-el-estudio-de-la-crisis-del-agua>].
- Marcato G., 2003, *Ruzante, la “femena pavana” e la questione della lingua*, in Marcato G. (a cura di), *Italiano, strana lingua?*, Padova University Press, Padova, pp. 113-120.
- Mancuso A., 2014, *L'animismo rivisitato e i dibattiti sulla ontologie indigene*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», vol. 16, n. 1, pp. 5-30.
- Mancuso A., 2016, *Antropologia, “svolta ontologica”, politica. Descola, Latour, Viveiros de Castro*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», vol. 18, n. 2, pp. 97-132.

- Mancuso A., 2018, *Altre persone. Antropologia, visioni del mondo e ontologie indigene*, Mimesis, Milano.
- Mancuso S., 2003, *La sorprendente vita delle piante*, in «Biologia - Kos», pp. 20-24.
- Mancuso S., 2014, *Uomini che amano le piante. Storie di scienziati del mondo vegetale*, Giunti Editore, Firenze.
- Mancuso S., 2017, *Plant Revolution. Le piante hanno già inventato il nostro futuro*, Giunti, Firenze.
- Mancuso S., 2018, *L'incredibile viaggio delle piante*, Laterza, Roma-Bari.
- Mancuso S., 2019, *La nazione delle piante*, Laterza, Roma-Bari.
- Mancuso S., Viola A., 2013, *Verde Brillante. Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*, Giunti, Firenze.
- Marder M., 2013, *Plant-Thinking. A Philosophy of Vegetal Life.*, Columbia University Press, New York.
- Marrella F., 2010, *On the Changing Structure of International Investment Law: the Human Right to Water and ICSID Arbitration*, in «International Community Law Review», vol. 12, pp. 335-359.
- Marella M.R., 2017, *Who is the contracting party? A trip around the transformation of the legal subject*, in Monateri P.G., *Comparative Contract Law*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, pp. 205 ss.
- Margenau J.P., 2009, *Les animaux sont-ils des biens? Prendre au sérieux la sage réponse du droit Suisse*, in *Animaux. Les animaux et les droits européens. Au-delà de la distinctions entre hommes et choses*, Pedone, Paris.
- Mariátegui J.C., 1973, *Sette saggi sulla realtà peruviana e altri scritti politici*, Einaudi, Torino.
- Mark D.M., Turk A.G., Burenhult N., Stea D. (a cura di), 2011, *Landscape in Language. Transdisciplinary perspectives*, John Benjamins Publishing Co, Amsterdam-Philadelphia.
- Martin L., 2011, *Dog Damages: The Case for Expanding the Available Remedies for the Owners of Wrongfully Killed Pets in Colorado*, in «University of Colorado Law Review», n. 82, p. 931.
- Martines T., 1996, *L'ambiente come oggetto di diritti e di doveri*, in Pepe V., *Politica e legislazione ambientale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, p. 23 e ss.
- Martínez E., Acosta A., 2017, *Los derechos de la naturaleza como puerta de entrada a otro mundo posible*, in «Direito & Praxis», vol. 8, n. 4, pp. 2927-2961.
- Martínez R. 1997, *The concept of nature between science and theology. The need for a mediation*, in Gregersen N., Parsons M., Wassermann C. (a cura di), *The*

- Concept of Nature in Science & Theology*, Part I, Labor et Fides, Ginevra, pp. 66-77.
- Martini G., 2017, *La configurabilità della soggettività animale: un possibile esito del processo di "giuridificazione" dell'interesse alla loro protezione*, in «Rivista critica di diritto privato», vol. 35, n. 1, p. 109 ss.
- Matapo J., 2016, *Becoming post-human: navigating Pacific epistemology in Pasifika research*, PESA Conference Proceedings, Fiji.
- Max-Neef M.A., 1991, *Human Scale Development*, The Apex Press, New York-London.
- Mazzola R., 2015, *Atto probatorio vs. atto ostensivo: Fra epistemologia ed antropologia giuridica*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», vol. 92, n. 3, pp. 305-312.
- Mazzola R., 2018, *Il "diritto" aborigeno come manufatto: la prova del native title in Australia*, in Manzin M., Puppo F., Tomasi S. (a cura di), *Studies on Legal Argumentation & Legal Philosophy/3: Multimodal Argumentation, Pluralism and Images in Law*, Università degli Studi di Trento, Quaderni della Facoltà di Giurisprudenza, pp. 289-308.
- Mazzolai B., 2019, *La natura geniale. Come e perché le piante cambieranno (e salveranno) il pianeta*, Longanesi, Milano.
- Mazzoni C.M., 2011, *La questione dei diritti degli animali*, in «Rivista critica di diritto privato», anno XXIX, n. 4, p. 505.
- McCaffrey S.C., 2007, *The Law of International Watercourses - Non-Navigational Uses*, Oxford University Press, Oxford (seconda edizione).
- McCaffrey S.C., 2013, *The codification of universal norms: a means to promote cooperation and equity?*, in Boisson De Chazournes L., Leb C., Tignino M. (a cura di), *International Law and Freshwater: The Multiple Challenges*, Edward Elgar Publishing, pp. 23-37.
- McComb K., Baker L., Moss C., 2006, *African Elephants show high levels of interest in the skulls and ivory of their own species*, in «Biological Matters», 22, 2, 1, pp. 26-28.
- McCormack F., 2011, *Rahui: a blunting of teeth*, in «The Journal of the Polynesian Society», vol. 120, n. 1, pp. 43-55.
- McCormack C., Strathern M., 1980, *Nature, culture and gender*, Cambridge University Press, Cambridge.
- McLuhan M., 1967, *Capire i media*, Il Saggiatore, Milano.
- McNeill J.R., Engelke P., 2018, *La grande accelerazione. La storia ambientale dell'Antropocene dopo il 1945*, Einaudi, Torino.
- McPhee J., 1995, *Il controllo della natura*, Adelphi, Milano (ediz. orig. 1989).

- Medici A., 2012, *La Constitución horizontal*, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, San Luis Potosí.
- Mehta L., 2003, *Problems of Publicness and Access Rights: Perspectives from the Water Domain*, in Kaul I., Conceição P., Le Goulven K., Mendoza R.U. (a cura di), *Providing Global Public Goods: Managing Globalization*, Oxford University Press, Oxford, pp. 556-569.
- Mehta L. et al., 2012, *Introduction to the Special Issue: Water Grabbing? Focus on the (Re)appropriation of Finite Water Resources*, in «Water Alternatives», pp. 193-207, www.water-alternatives.org/index.php/alldoc/articles/vol5/v5issue2/165-a5-2-1/file.
- Mera J.L., 1861, *La Virgen del sol; Leyenda Indiana*, Imprenta del Gobierno, Quito.
- Merusi F., 1975, *Commento all'art. 9*, in Branca G. (a cura di), *Commentario della Costituzione*, Zanichelli, Bologna, 1975, pp. 446 ss.
- Millán S., 2007, *El cuerpo de la nube: Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*, INAH, México D.F.
- Milton J.R., 1981, *The origin and development of the concept of the 'laws of nature'*, in «European Journal of Sociology», 22, n. 2, pp. 173-195.
- Money N.P., 2020, *La scimmia egoista. Perché l'essere umano deve estinguersi*, Il Saggiatore, Milano.
- Moore J.W., 2017, *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, Ombre Corte, Verona (ed. orig. 2016, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland CA).
- Moore T., 1974, *Should trees have standing? Toward legal rights for natural objects*, in «Florida State University Law Review», vol. 2, n. 3, pp. 673-675.
- Morbidelli G., 1996, *Il regime amministrativo speciale dell'ambiente*, in AA.VV., *Scritti in onore di Alberto Predieri*, Giuffrè, Milano, vol. II, p. 1121 e ss.
- Moreno M.M., 1925, *È lecito ai musulmani tradurre il Corano?*, in «Oriente Moderno», V, pp. 532-543.
- Morgan B., 2006, *Turning Off the Tap: Urban Water Service Delivery and the Social Construction of Global Administrative Law*, in «EJIL», vol. 17, n.1, pp. 215-246.
- Morphy F., 2007, *Enacting Sovereignty in a Colonized Space: The Yolngu of Blue Mud Bay Meet the Native Title Process*, in Fay D., James D. (a cura di), *The Rights and Wrongs of Land Restitution: "Restoring What Was Ours"*, Taylor & Francis Group, Abingdon UK, Routledge, pp. 99-122.
- Morphy H., 1983, *"Now You Understand": An Analysis of the Way Yolngu Have Used Sacred Knowledge to Retain Their Autonomy*, in Peterson N., Langton

- M. (a cura di), *Aborigines, Land and Land Rights*, Australian Institute of Aboriginal Studies, Canberra, pp.110-133.
- Morton, T., 2016, *Dark Ecology: for a Logic of Future Coexistence*, Columbia University Press, New York.
- Morton T., 2018, *Noi, esseri ecologici*, Laterza, Bari-Roma.
- Moscovici S., 1973, *La società contro natura*, Ubaldini, Roma (ediz. orig. 1972).
- Munn D.N., 1970, *The Transformation of Subjects into Objects in Walbiri and Pitjantjara Myth*, in Berndt R.M. (a cura di), *Australian Aboriginal Anthropology. Modern Studies in the Social Anthropology of the Australian Aborigines*, University of Western Australia Press, Nedlands, pp. 141-163.
- Myers N, 2015, *Conversations on Plant Sensing. Notes From the Field*, in «Nau-reCultura», vol. 3, pp 35-66.
- Nakashima D.J., Krupnik I., Rubis J.T. (a cura di) 2018, *Indigenous Knowledge for Climate Change Assessment and Adaptation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Nash R.F., 1989, *The rights of Nature: a history of environmental ethics (History of American Thought and Culture)*, University of Wisconsin.
- Nazzaro D., 2004, *L'animale "essere senziente" quale oggetto di tutela*, in «Il nuovo diritto», II, p. 117.
- Nealon J.T., 2013 (review to Marder M.), *Plant-Thinking. A Philosophy of Vegetal Life*, Columbia University Press, New York, in «Notre Dame Philosophical Reviews» [<https://ndpr.nd.edu/news/plant-thinking-a-philosophy-of-vegetal-life/>].
- Nelissen N., Van Straaten J., Klinkers L. (a cura di), 1997, *Classics in Environmental Studies. An Overview of Classic Texts in Environmental Studies*, International Books, Utrecht.
- Nepstad D. et al., 2006, *Inhibition of Amazon deforestation and fire by parks and indigenous lands*, in «Conservation Biology», vol. 20, n.1, pp. 65-73.
- Nettle D., 2009, *Beyond nature versus culture: cultural variation as an evolved characteristic*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», n.s., 15, pp. 223-240.
- Niglia G., Vatiere M., 2007, *K. William Kapp e Ronald H. Coase: un tentativo di riconciliazione*, in «Studi e Note di Economia», n. 3, pp. 369-383.
- Noyer R., 2015, *Diccionario Etimológico y Comparativo de las Lenguas Huaves del Estado de Oaxaca, México* [<https://www.lingupenn.edu/~rnoyer/huave/Huave-DictionaryWebPageIntro.htm>].
- Odello M., Seatzu F., 2014, *The UN Committee on Economic, Social and Cultural Rights: The Law, Process and Practice*, Routledge, London.

- O'Donnell E.L., Talbot-Jones J., 2018, *Creating legal rights for rivers: lessons from Australia, New Zealand, and India*, in «Ecology and Society», vol. 23, n. 1, p. 7.
- Odum E.P., 1969, *The strategy of Ecosystem Development. An Understanding of Ecological Succession Provides a Basis for Resolving Man's Conflict with Nature*, in «Science», n. 164, pp. 262-270.
- Odum W.E., 1982, *Environmental Degradation and the Tyranny of Small Decisions*, in «BioScience», vol. 32, n. 9, pp. 728-729.
- Oliveira J.P. de (a cura di), 1998, *Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniales no Brasil Contemporaneo*, ContraCapa, Rio de Janeiro.
- Olivera O., Lewis T., 2004, *Cochabamba! Water War in Bolivia*, South End Press, Cambridge, Massachusetts.
- Olivetti M., 2003, *La protezione animale entra nella Costituzione tedesca*, in «Dialoghi», n. 92-97.
- Olivetti Rason N., 2018, *La disciplina dell'ambiente nella pluralità degli ordinamenti giuridici*, in Crosetti A., Ferrara R., Fracchia F., Olivetti Rason N., *Introduzione al diritto dell'ambiente*, Laterza, Bari-Roma, pp. 3-78.
- Onida P.P., 2002, *Studi sulla condizione degli animali non umani nel sistema giuridico romano*, Giappichelli, Torino, p. 201.
- Onida P.P., 2007, *Macellazione rituale e status giuridico dell'animale non umano*, in «Diritto e Storia», n. 6 [<http://www.dirittoestoria.it/6/Contributi/Onida-Macellazione-rituale-status-giuridico-animale.htm>].
- Onida P.P., 2008, *Dall'animale vivo all'animale morto: modelli filosofico-giuridici di relazioni fra gli esseri animati*, in «Diritto e Storia», n. 7 [<http://www.dirittoestoria.it/7/Tradizione-Romana/Onida-Animale-vivo-morto-modelli-relazioni-esseri-animati.htm>].
- Onida V., 1982, *Voce, Giurisdizione speciale*, in N. mo dig. ital. Appendice, Torino, pp. 1074 ss.
- Organisation for Economic Co-operation and Development, 2016, *OECD Due Diligence Guidance for Responsible Supply Chains of Minerals from Conflict-Affected and High-Risk Areas*, 3rd ed., Paris.
- Ortiguez E., 1963, *Nature et culture dans l'oeuvre de Claude Lévi-Strauss*, in «Critique», 19, 189, pp. 142-157.
- Ortner S., 1995, *Resistance and the Problem of ethnographic refusal*, in «Comparative Studies in Society and History», vol. 37, n. 1, pp. 173-93.
- Pace M., 2019, *Il diritto umano all'acqua: principi generali e prospettive di applicazione*, in Cataldi G. (a cura di), *I diritti umani a 70 anni dalla Dichiarazione Universale dei diritti umani*, Editoriale Scientifica, Napoli, pp. 253-286.

- Padgett A.G., 2003, *The roots of the Western concept of the 'Laws of Nature': from the Greeks to Newton*, in «Perspectives on Science and Christian Faith», 55, n. 4, pp. 212-221.
- Panikkar R., 2003, *La nozione dei diritti dell'uomo è un concetto occidentale?*, in Latouche S. (a cura di), *Il ritorno dell'etnocentrismo. Purificazione etnica versus universalismo cannibale*, MAUSS # 1 (Movimento Antiutilitarista nelle Scienze Sociali), Bollati Boringhieri, Torino, pp. 168-197.
- Papa Francesco, 2015, *Laudato Si'. Lettera Enciclica del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Parez Camacho E., 2013, *Derecho ambiental ecuatoriano: introducción*, Corporación de Estudios y Publicaciones, Quito.
- Parini G.A., 2012, *Morte dell'animale di affezione e tutela risarcitoria: è ancora uno scontro tra diritto e sentimento?*, in «La Nuova Giurisprudenza Civile Commentata», n. 9, p. 612.
- Pasquino G., 1983, *Forme di governo*, in Bobbio N., Matteucci N., Pasquino G. (a cura di), *Dizionario di politica*, UTET, Torino, pp. 439-442.
- Passmore J., 1974, *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Tradition*, Duckworth, London (ed. it. 1991, *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano).
- Paye L. et al., 2011, *Compendio de espaciomas de TCO en Tierras bajas*, CEDLA, La Paz.
- Pellegrino G., Di Paola M., 2018, *Nell'Antropocene. Etica e politica alla fine del mondo*, DeriveApprodi, Roma.
- Pellegrino G., Di Paola M., 2019, *Etica e politica delle piante*, DeriveApprodi, Roma.
- Pellizzi G.L., 1993, *Soggettività giuridica*, in *Enciclopedia Giuridica*, vol. XXIX, p. 2.
- Pellizzoni L., 2015, *Ontological conflicts in a disposable world. The new mastery of Nature*, Ashgate, Farnham and Burlington.
- Peralto L.N., 2014, *Mauna a Wākea: Hānau Ka Mauna, The Piko of our Ea*, in Goodyear-Kaopua N., Hussey I., Kahunawaika'ala Wright E., *A Nation Raising*, Duke University Press, Durham, pp. 233-243.
- Perazzi A., 2019, *Il paradiso è un giardino selvatico. Storie ed esperimenti di botanica per artisti*, UTET, Milano.
- Perazzi A., 2020, *Nel giardino dell'anarchia*, in «Il Sole 24 ore», 20 luglio 2020 [https://www.ilsole24ore.com/art/nel-giardino-dell-anarchia-ADANIgb].
- Pérez E., 2008, *Derecho ambiental ecuatoriano. Introducción*, Corporación de Estudios y Publicaciones, Quito.

- Perez F.X., 1996, *The Relationship between 'Permanent Sovereignty' and the Obligation not to Cause Transboundary Environmental Damage*, in «Environmental Law», pp. 1190-1193, www.iew.unibe.ch/unibe/rechtswissenschaft/dwr/iew/content/e3870/e3985/e4139/e6395/sel-topic_3perrezpermsovereign_ger.pdf.
- Perez Monguio J.M., 2005, *La tutela del benessere degli animali nei codici penali italiano e spagnolo*, in «Foro it.», II, c. 296 ss.
- Perrone N.M., 2013, *Restrictions to Foreign Acquisitions of Agricultural Land in Argentina and Brazil*, in «Globalizations», vol. 10, n. 1, pp. 205-209.
- Petersmann E.U., 2011, *Human Rights, Trade and Investment Law and Adjudication: the judicial task of administering justice*, in *Discussion Paper BIICL Conference (9 September 2011)*, www.biicl.org/files/5636_ernst-ulrich-petersmann.pdf.
- Peterson N., Langton M. (a cura di), 1983, *Aborigines Land and Land Rights*, AIAS, Canberra.
- Pezzillo L., 1987, *Rousseau e Hobbes. Fondamenti razionali per una democrazia politica*, Editions Slatkine, Geneve-Paris.
- Philippopoulos-Mihalopoulos A. (a cura di), 2011, *Law and Ecology: New Environmental Foundations*, Routledge, Abingdon.
- Philippopoulos-Mihalopoulos A., 2017, *Critical Environmental Law in the Anthropocene*, in Kotzé L. (a cura di), *Environmental Law and Governance for the Anthropocene*, Hart Pub Ltd, Oxford, pp. 117-136.
- Pievani T., 2011, *La vita inaspettata. il fascino di un'evoluzione che non ci aveva previsto*, Raffaele Cortina Editore, Milano.
- Pievani T., 2019, *La terra dopo di noi*, Contrasto, Roma.
- Pievani T., 2020, *Intervista a Frans de Waal. Siamo bestie ma non feroci*, in «Corriere della Sera-La Lettura», n. 435, p. 27.
- Plumwood V., 1993, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, London-New York.
- Plumwood V., 2002, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, Routledge, London-New York.
- Pocar V., 1993, *Gli animali come soggetti di diritti e la legislazione italiana*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», vol. 1, p. 226.
- Pocar V., 1994, *Gli animali come soggetti di diritto e la legislazione italiana*, cit., p. 226.
- Pokorny J., 1959, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, 2 voll, Francke Verlag, Bern und Stuttgart.
- Police A., 2000, *Il ricorso di piena giurisdizione davanti al giudice amministrativo*, CEDAM, Padova.

- Pollan M., 2014, *La botanica del desiderio. Il mondo visto dalle piante*, Il saggia-tore, Milano.
- Polo de la Riva M., 2011, *Monitoreo Socioambiental en territorio indígena guaraní*, in «Artículo Primero, Revista de Debate Social y jurídico», año 14, n. 21, pp. 35-56.
- Poltorak M., 2007, *Nemesis, speaking, and tabui vaba'a: interdisciplinarity and the truth of "mental illness" in Vava'u, Tonga*, in «The contemporary pacific», vol. 19, I, pp. 1-36.
- Poma de Ayala, F.G., 1993 (1615), *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, Fondo de Cultura Económica, México, vol. II, p. 676 [690].
- Porena D., 2017, *Il principio della sostenibilità*, Giappichelli, Torino.
- Porro M., 2019, *La Terra come soggetto di diritto, Dall'ecologia all'etica*, in «Doppiozero», 30 Marzo 2019 [<https://www.doppiozero.com/materiali/la-terra-come-soggetto-di-diritto>].
- Povinelli E., 1995, *Do Roks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor*, in «American Anthropologist», vol. 97, n. 3, pp. 505-518.
- Povinelli E., 2002, *The Cunning of Recognition. Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, Duke University Press, Durham.
- Povinelli E., 2016, *Geontologies. A Requiem to Late Liberalism*, Duke University Press, Durham-London.
- Predieri A., 1969, *Significato della norma costituzionale sulla tutela del paesaggio*, in *Studi per il XX anniversario dell'Assemblea Costituente*, Vallecchi, Firenze 1969, vol. II, p. 387.
- Predieri A., 1981, *Paesaggio* (voce), in *Enciclopedia del diritto*, XXXI, Giuffrè, Milano, p. 503 e ss.
- Pukui M.K., Elbert S.H., 1986, *Hawaiian Dictionary*, University of Hawai'i Press, Honolulu.
- Puleo T.J., 2019, *Incorporating Nonhuman Subjectivity into World Society: The Case of Extending Personhood to Plants*, in Dietrich Jung D., Stetter S. (a cura di), *Modern Subjectivities in World Society: Global Structures and Local Practices*, Palgrave Studies in International Relations, Cham, Springer International Publishing, pp. 211-27.
- Qleibo A., 2009, *Canaanites, Christians, and the Palestinian Agricultural Calendar*, in «Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies», vol. 3, n. 1, pp. 9-20.
- Quine W., 1960, *Word and Object*, MIT Press, Cambridge MA.

- Ramat P., 2004, *Della traducibilità interlinguistica*, in Bordone E., Rossi E. (a cura di), *Oltre le culture. Valori e contesti della comunicazione interculturale*, Ibis, Como-Pavia.
- Ramirez Castañeda E. 1987, *El fin de los Montioc. Tradición oral de los buaves de San Mateo del Mar*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México (prima edizione).
- Ramirez Castañeda E. 2018, *El fin de los Montioc. Tradición oral de los buaves de San Mateo del Mar*, Alias, México (seconda edizione).
- Rampioni G., 2018, *La biologia sintetica: dai batteri ingegnerizzati alle cellule sintetiche in grado di interagire con le cellule naturali* [elearning.uniroma1.it].
- Ransom J.E., 1940, *Derivation of the word 'Alaska'*, in «American Anthropologist», vol. 42, pp. 550-551.
- Rasch W., 2012, *Luhmann's Ontology*, in «Revue Internationale de Philosophie», n. 259, pp. 85-104.
- Raworth K., 2018, *Doughnut Economics*, Penguin, London.
- Regan T., 1976, *The Case for Animal Rights*, in Regan T., Singer P., *Animal Rights and Human Obligation*, Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey.
- Regan T., 1979, *An Examination and Defense of One Argument Concerning Animal Rights*, in «Inquiry», vol. 22, p. 189.
- Regan T., 1983, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley.
- Reid L., 1962, *The Sociology of Nature*, Penguin Books, Harmondsworth.
- Rescigno F., 2005, *I diritti degli animali. Da res a soggetti*, Giappichelli, Torino.
- Rescigno F., 2006, *Una nuova frontiera per i diritti essenziali: gli esseri animali*, in «Giurisprudenza costituzionale», n. 4, p. 3183.
- Rescigno F., 2014, *Il riconoscimento dello status giuridico agli esseri animali*, in Santoloci M., Campanaro C. (a cura di), *Tutela giuridica degli animali*, Diritto all'Ambiente Edizioni, Milano, p. 198.
- Rettberg R., 2019, *Report*, in «IGEM Annual Review 2019», p. 5, https://2019.igem.org/Annual_Review.
- Ribeiro D., 1970, *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro (ed. it 2017, *Frontiere indigene della civiltà. Gli indios del Brasile fino agli anni '60*, Jaka Book, Milano).
- Richardson B.J., Razaque J., 2006, *Public Participation in Environmental Decision Making*, in Richardson B.J., Wood S., *Environmental Law for Sustainability*, Hart Publishing, Oxford, pp. 165-194.
- Rijnhout L. (a cura di), 2019, *Who is paying the Bill? (Negative) Impacts of EU Policies and Practices in the World*, Report published by SDG Watch Europe.

- Roa Avendaño T., 2009, *¿Derecho a la naturaleza o derechos de la naturaleza?*, in «Ecología Política», Dicembre, pp. 1-13.
- Rockström J. et al., 2009, *Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity*, in «Ecology and Society», vol. 14, n. 2, pp. 1-33.
- Rodgers C., 2017, *A new approach to protecting ecosystems: The Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act 2017*, in «Environmental Law Review», vol. 19, n.4, pp. 266–279.
- Rolston H., 1988, *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*, Temple University Press, Philadelphia.
- Rolston H., 1997, *Nature for real: is nature a social construct?*, in Chappell T.D.J. (a cura di), *The philosophy of the environment*, University of Edinburg Press, Edinburg, pp. 38-64.
- Romero S., 2015, *Taps Start to Run Dry in Brazil's Largest City*, in «The New York Times», 16 febbraio 2015.
- Roncal Vattuone E.X., 2013, *La naturaleza... un sujeto con derechos. Apuntes para la reflexión*, in «Integra Educativa», vol. 6, n. 3, pp. 121-136.
- Rose D., 1999, *Indigenous Ecologies and an Ethic of Connection*, in Low N. (a cura di), *Global Ethics and Environment*, Routledge, London, pp. 175-87.
- Rose D., 2005, *An Indigenous Philosophical Ecology: Situating the Human*, in «The Australian Journal of Anthropology», 16, pp. 294-305.
- Rossi Landi F., 1967, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Bompiani, Milano.
- Roversi Monaco M., 2018, *La tutela dell'ambiente nella giurisprudenza amministrativa. Profili ricostruttivi*, Cacucci Editore, Bari.
- Ruggie J., 2011, *Principles for Responsible Contracts: Integrating the Management of Human Rights Risks into State-Investor Contract Negotiations: Guidance for Negotiators*, 25 maggio 2011, Report A/ HRC/17/31/Add.3, 2011.
- Rulli M.C., Savioli A., D'odorico P., 2013, *Global Land and Water Grabbing*, in «PNAS», vol. 110, n. 3, pp. 892-897.
- Rumsey A., Weiner J. (a cura di), 2001, *Emplaced Myth. Space, Narrative and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*, University of Hawai'i Press, Honolulu.
- Rutherford A., 2019, *Umani. La nostra storia*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Safina C., 2015, *Al di là delle parole*, Adelphi, Milano.
- Safran Foer J., 2019, *Possiamo salvare il mondo, prima di cena. Perché il clima siamo noi*, Ugo Guanda Editore, Milano.
- Sahlins M., 2010, *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, Eleutheria, Milano (ed. orig. 2008, *The Western Illusion of Human Nature*, Prickly Paradigm Press, Chicago).

- Sahlins M., 2014a, *La parentela. Cos'è e cosa non è*, Eleuthera, Milano (ed. orig. 2013, *What Kinship Is—And is Not*, University of Chicago Press, Chicago).
- Sahlins M., 2014b, *On the ontological scheme of Beyond nature and culture*, in «Haw», vol. 4, n. 1, pp. 281-290.
- Sai D.K., 2011, *Ua Mau Ke ea Sovereignty Endures: An Overview of the Political and Legal History of the Hawaiian Islands*, Pū'ā Foundation, Honolulu.
- Sai D.K., 2004, *American Occupation of Hawaiian State: A Century Unchecked*, in «Hawaiian Journal of Law and Politics», n. 46, pp. 53-63.
- Sajeva G., 2019, *Un passo Avanti e un passo indietro nell'Antropocene: Rights for Ecosystem Services, comunità locali e REDD*, in «Diritto e Questioni Pubbliche», vol. 19, n. 1, pp. 275-289.
- Sandulli A.M., 1967, *La tutela del paesaggio nella Costituzione*, in «Rivista Giuridica dell'Edilizia», 2, pp. 62 ss.
- Sandulli A.M., 1989, *Manuale di diritto amministrativo*, Jovene Editore, Napoli.
- Sandulli M.A. 2006, *La tutela coercitiva dell'ambiente: sanzione pecuniarie e ripristino*, in AA.VV., 2006, *Ambiente, attività amministrativa e codificazione*, Atti del convegno AIDU (Teramo il 29-30 aprile 2005), Milano.
- Sandulli M.A., 2017, *Principi e regole dell'azione amministrativa: riflessioni sul rapporto tra diritto scritto e realtà giurisdizionale*, in «Federalismi.it», n. 23, p. 5.
- Sanga G., Ortalli G., 2003 (a cura di), *Nature Knowledge. Ethnoscience, Cognition, and Utility*, Berghem Books, New York-Oxford.
- Santo Thomás, Fray D. de, 2006 (ed. or. 1560), *Lexicon, O Vocabulario de la lengua general del Peru*, Editado por Jan Szemiński, Convento de Santo Domingo, Cusco.
- Santos B. de S., 2010, *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, Programa Democracia y Transformación Global, Lima.
- Santos-Granero F. (a cura di), 2009, *The Occult Life of Things. Native Amazonian theories of materiality and personhood*, University of Arizona Press, Tucson.
- Schavelzon S. 2012, *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente, Bolivia*, CLACSO/Plural/CEJIS, IGWIA, La Paz.
- Schlieben-Lange B., 1980, *Linguistica pragmatica*, il Mulino, Bologna.
- Schön D., Rein M., 1994, *Frame Reflection: Toward the resolution of intractable policy controversies*, Basic Books, New York.
- Schwartzman S., Zimmerman B., 2005, *Conservation Alliances with Indigenous Peoples of the Amazon*, in «Conservation Biology», vol. 9, n. 3, pp. 721-727.

- Scionti F., 2016, *Pluralismo giuridico e pratica giuridica indigena. Il caso dei guaraní del Chaco Boliviano*, in «Etnoantropologia», vol. 4, n. 1, pp. 111-130.
- Scionti F., 2017, *Alleanza e conflitto nella costruzione dell'Autonomia Guarani Chiriguano Iyambae (Bolivia)*, in «DADA», volume speciale n. 1/2017, 281-314.
- Scionti F., 2019, *Mborookuai Iya. Pratica giuridica guaraní nel Chaco Boliviano*, Franco Angeli, Milano.
- Scoca F.G., 2017, *Giustizia amministrativa*, Giappichelli, Torino.
- Scott J.C., 1990, *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*, New Haven, CT, Yale.
- Scott J.C., 2018, *Le origini della civiltà. Una contro storia*, Einaudi, Milano.
- Sebeok T., 1972, *Perspectives in Zoosemiotics*, Mouton de Gruyter, L'Aja.
- Seki L., 1992, *Notas para a história dos botocudo (Borom)*, in «Boletim do Museu do Índio, Rio de Janeiro», Museu do Índio, 4, pp. 1-20.
- SERBISH, 1984, *Diccionario técnico Castellano-Sbuar*, Publicaciones Serbish, Sucúa.
- Serres M., 1991, *Il contratto naturale*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1990, *Le contrat naturel*, Éditions François Bourin, Paris).
- Serres M., 1995, *Meteore*, in «Iride», VIII, n. 5, pp. 373-393.
- Serres M., 1996, *Atlas*, Flammarion, Paris.
- Serres M., 2009, *Tempo di crisi*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Sheldrake M., 2020, *Entangled Life. How Fungi Make our Worlds, Change Our Minds and Shape Our Future*, Random House, New York.
- Shipley W.E., 2005, *Recovery for Mental Shock or Distress in Connection with Injury to or Interference with Tangible Property*, in «Animal Law Review», n. 28, p. 1070.
- Sieder R., Barrera Vivero A., 2017, *Legalizing Indigenous Self-Determination: Autonomy and Buen Vivir in Latin America*, in «The Journal of Latin American and Caribbean anthropology», vol. 22, n. 1, pp. 9-26.
- Sieferle R.P., 2001, *The Subterranean Forest Energy Systems and the Industrial Revolution*, The White Horse Press, Cambridge.
- Signorini I. (a cura di), 1979, *Gente di laguna: Ideologia e istituzioni sociali dei Huaive di San Mateo del Mar*, Franco Angeli, Milano.
- Signorini I., 1990, *Al Messico con Cardona: riflessioni sulle tassonomie degli animali degli Huave*, in «L'Uomo», 3ns, 2, pp. 323-338.
- Simard S.W. et al., 1997, *Net transfer of carbon between ectomycorrhizal tree species in the field*, in «Nature», n. 388, pp. 579-582.
- Simoncini A., Longo E., 2006, *Articolo 32 della Costituzione*, in Bifulco R., Celotto A., Olivetti M. (a cura di), *Commentario alla Costituzione*, UTET, Torino.

- Singer P., 1975, *Animal Liberation*, HarperCollins, New York.
- Singer P., 1983, *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*, Oxford University Press, Oxford-Melbourne.
- Sletto B., 2009, "Indigenous People don't Have Boundaries": Reborderings, Fire Management, and Productions of Authenticities in Indigenous Landscapes, in «Cultural Geographies», vol. 16, n. 2, pp. 253-277.
- Sletto B., 2014, *Mapas y memoria en la Sierra de Perijá, Venezuela: La cartografía participativa y el rescate del territorio Yukpa*, in «Antropológica», vol. LVIII, n. 121-122, pp. 89-121.
- Sletto B., Bryan J., Torrado M., Hale C., Barry D., 2013, *Territorialidad, mapeo participativo y política sobre los recursos naturales: la experiencia de América Latina*, in «Cuadernos de Geografía. Revista colombiana de geografía», voll. 22, n. 2, pp. 193-209.
- Sloterdijk P., 2004, *Sfere III Schiume*, Raffaello Cortina, Milano.
- Skinner J., Cotula L., *Are Land Deals Driving 'Water Grabs'?*, International Institute for Environment and Development Briefing, 2011, <http://pubs.iied.org/pdfs/17102IIED.pdf>.
- Smaller C., 2010, *A Global Thirst: How Water is Driving the New Wave of Foreign Investment in Farmland*, in «Investment Treaty News», www.iisd.org/itn/2010/12/16/a-global-thirst-how-water-is-driving-the-new-wave-of-foreign-investment-in-farmland/.
- Smaller C., Mann H., 2009, *A Thirst for Distant Lands. Foreign Investment in Agricultural Land and Water*, 6, www.iisd.org/sites/default/files/pdf/2009/thirst_for_distant_lands.pdf.
- Somma A., 1996, *Lo status dell'animale*, in Alpa G. (a cura di), *Corso di sistemi giuridici comparati*, Giappichelli, Torino, p. 469.
- Spagnuolo F., 2016, *Accesso all'acqua e water grabbing nel contesto dello sviluppo sostenibile: spunti di riflessione sulla tutela del diritto umano all'acqua a partire dall'esperienza dell'America Latina*, in Cerrina Feroni G., Frosini T.E., Mezzetti L., Petrillo P.L. (a cura di), *Ambiente, Energia, Alimentazione. Modelli giuridici comparati per lo sviluppo sostenibile*, Fondazione Cesifin, Cesifin.online, vol. II, pp. 525-535.
- Spanò M., 2020, "Perché non rendi quel che prometti allora?" Tecniche e ideologie della giuridificazione della natura, in Thomas Y., Chiffolleau J., *L'istituzione della natura*, Quodlibet, Macerata.
- Sperber D., 1999, *Il contagio delle idee. Teoria naturalistica della Cultura*, Feltrinelli, Milano.
- Spitzer L., 2009 (1963), *L'armonia del mondo*, il Mulino, Bologna.

- Staal A. et al., 2020, *Hysteresis of tropical forests in the 21st century*”, in «Nature Communications», 11, 4978, pp. 1-8.
- Staiano S., 2008, *Costituzionalismo e diritto giurisprudenziale nel tempo storico*, in *Studi in onore di L. Labruna*, pp. 5381 ss.
- Stalin J., 1968, *Il Marxismo e la linguistica*, Feltrinelli, Milano.
- Stavenhagen R., 2002, *The return of the native: the indigenous challenge in Latin America*, ILAS, Occasional Papers 27.
- Stephen L. et al., 2019, *Archaeological Assessment Reveals Earth's Early Transformation through Land Use*, in «Science», n. 365, pp. 897-902.
- Stone C., 1972, *Should trees have standing? Towards legal rights for natural objects*, in «Southern California Law Review», n. 45, pp. 450-501.
- Stone C., 1985, *Should Trees Have Standing? Revisited: How Far Will Law and Morals Reach? A Pluralist Perspective*, in «Southern California Law Review», n. 59.
- Stone C., 2010, *Should Trees Have Standing? Law, Morality, and the Environment*, Oxford University Press, Oxford.
- Strathern M., 1989, *The Gender of the Gift*, University of California Press, Berkeley.
- Strauss S., Orlove B., 2003, *Weather, climate, culture*, Berg, New York.
- Strehlow T.G.H., 1970, *Geography and the Totemic Landscape in Central Australia: a Functional Study*, in Berndt R.M. (a cura di), *Australian Aboriginal Anthropology. Modern Studies in the Social Anthropology of the Australian Aborigines*, University of Western Australia Press, Nedlands, pp. 92-140.
- Stutzin G., 1984, *Un imperativo ecológico. Reconocer los derechos de la naturaleza*, in «Ambiente y Desarrollo», vol. 1, n. 1, pp. 97-114.
- Surrallés A., García Hierro P., 2004 (a cura di), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, IWGIA, Document n. 39, Copenhagen.
- Sutton P., 2003, *Native Title in Australia. An Ethnographic Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Tallacchini M., 1996, *Diritto per la natura. Ecologia e filosofia del diritto*, Giapichelli, Torino.
- Tallacchini M., 2001, *Appunti di filosofia della legislazione animale*, in A. Manucci A., Tallacchini M. (a cura di), *Per un codice degli animali*, p. 36 ss., Giuffrè, Milano.
- Tallè C., 2004, *Observaciones sobre la terminología toponímica de los Huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca)*, in «Cuadernos del Sur», vol. 20, pp. 51-70.
- Tallè C., 2016, *Sentieri di parole. Lingua, paesaggio e senso del luogo in una comunità indigena di pescatori nel Messico del sud*, SEID, Firenze.

- Tallè C., 2017, *L'anatomia del paesaggio fuor di metafora. L'uso dei termini anatomici negli enunciati locativi in ombeayiiüts (Oaxaca, Messico)*, in «Lares», n. 2, pp. 235-268.
- Tallè C., 2018, *Voci da una terra inquieta. Nomi di luogo e diritti nativi ai tempi dell'antropocene*, in «Illuminazioni», n. 43, pp. 194-252.
- Tallè C., 2019, *Tiül müüt, tiül mindek mijehtiiüts. En las tierras y en las lagunas de nuestros antepasados. Atlas de los nombres de lugares de los ikoots de San Mateo del Mar (Oaxaca)*, Secretaría de Cultura-INALI, Ciudad de México.
- Tamasese Ta'isi Efi, T.A.T., 2009, *Bioethics and the Samoan indigenous reference*, Blackwell Publishing, UNESCO.
- Tamburini L., 2019, *Atlas Sociopolítico sobre los territorios indígenas en las tierras bajas de Bolivia*, CEJIS, IWGIA, Bosque del Mundo, DIAKONÍA, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.
- Tamisari F., 2009, *Names and Naming: Speaking Forms into Place*, in Hercus L., Hodges F., Simpson J. (a cura di), *The Land is a Map: Placenames of Indigenous Origin*, Pandanus Press with Pacific Linguistics, Canberra, pp. 98-102.
- Tamisari F., Bradley J., 2005, *To Have and to Give the Law. Animal Names, Place and Event*, in Minelli A., Ortalli G., Sanga G. (a cura di), *Animal Names*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia, pp. 419-438.
- Tanasescu M., 2016, *The rights of nature in Ecuador*, in Id., *Environment, political representation, and the challenge of rights*, Palgrave Macmillan, London, pp. 85-106.
- Tanzi A., 2010, *Reducing The Gap Between International Water Law and Human Rights Law: The UNECE Protocol on Water And Health*, in «International Community Law Review», pp. 267-271.
- Tanzi A., 2013, *Reducing The Gap Between International Investment Law And Human Rights Law In International Investment Arbitration?*, in «Latin American Journal of International Trade Law», www.derecho.unam.mx/revista_ldci/pdf/Art_6_Inglés.pdf.
- Tanzi A., Arcari M., 2001, *The United Nations Convention on the Law of International Watercourses*, Springer, Berlino.
- Tarlock A.D., 2005, *Water Transfers: A Means to Achieve Sustainable Water Use*, in Brown Weiss E., Boisson de Chazournes L., Bernasconi-Osterwalder N. (a cura di), *Fresh Water and International Economic Law*, Oxford University Press, Oxford, pp. 35-60.
- Tassin J., 2016, *À quoi pensent les plantes?*, Odile Jacob, Paris (ed. it. 2018, *Come pensano le piante?*, Edizioni Sonda, Milano).

- Tauli-Corpuz V. 2012, *I popoli indigeni alle soglie del terzo millennio. Quale modello di sviluppo?* (a cura di Cossiga A.M.), Eurilink, Roma (ed. orig. 2010, *Indigenous People's Self-determined Development*, Tebtebba Foundation, Baguio City).
- Temper L., 2009, *Creating Facts on the Ground: Agriculture in Israel and Palestine (1882-2000)*, in «Historia Agraria», vol. 48, pp.75-110.
- Terán Vásquez A., 2016, *Iyambae (sin dueño): experiencia de Monitoreo Socioambiental Indígena en Charagua Norte*, CEJIS, OXFAM, Bolivia.
- Terracini B., 1983 (1957), *Il problema della traduzione* (a cura di Mortara Garavelli B.), Serra e Riva Editori, Milano.
- Tesla N., 1900, *The Problem of Increasing of Human Energy*, in «Century Magazine», 1 Giugno 1900, pp. 175-211.
- Tetreault D., McCulligh C., Lucio C. (a cura di), 2019, *Despojo, conflictos socioambientales y alternativas en México*, Universidad Autónoma de Zacatecas, MAPorra, Città del Messico.
- Teubner G., 2018, *Soggetti giuridici digitali? Sullo stato privatistico degli agenti software autonomi* (tr. it. a cura di Femia P.), Edizioni Scientifiche Italiane Napoli.
- Thomas Y., 1980, *Res, chose et patrimoine (Note sur le rapport sujet-objet en droit romain)*, in «Archives de philosophie du droit», n. 25, Parigi, pp. 413-426.
- Thoreau H.D., 2016 (1854), *Walden. La disobbedienza civile*, Mondadori, Milano.
- Thornton T.F., 1997, *Anthropological Studies of Native American Place Naming*, in «American Indian Quarterly», vol. 21, n. 2, pp. 209-228.
- Tomasello M., 2014, *Unicamente umano. Storia naturale del pensiero*, Il Mulino, Bologna.
- Torrance J., 1992, *The concept of nature. The Herbert Spencer Lectures*, Clarendon Press, Oxford.
- Tramontano F., 2015, *Riflessioni metodologiche intorno al concetto di natura fra religioso e profano*, in «Lessico di Etica Pubblica», 2, pp. 96-103.
- Tranfo L., 1979, *Tono e nagual*, in Signorini I. (a cura di), *Gente di laguna: Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, Franco Angeli, Milano, pp. 136-163.
- Travi A., 2018, *Lezioni di giustizia amministrativa*, Giappichelli, Torino.
- Trewavas A., 2003, *Aspects of Plant Intelligence*, in «Annals of Botany», n. 92, pp. 1-20.
- Tsing Lowenhaupt A., 2015, *The mushroom at the end of the World. On the possibility of life in Capitalist ruins*, Princeton University Press, Princeton.
- Tunbridge D., 1987, *Aboriginal Place Names*, in «Australian Aboriginal Studies», vol. 2, pp. 2-13.

- Turner T., 2000, *Indigenous rights, indigenous cultures and environmental conservation: convergence or divergence? The case of Brazilian Kayapó*, in Conway J., Keniston K., Marx L. (a cura di), *Earth, air, fire and water*, University of Massachusetts Press, Cambridge.
- Twining W., Miers D., 2012, *How to do Things with Rules*, Cambridge University Press, Cambridge.
- UN Human Rights Council, 2011, *Guiding Principles on Business and Human Rights: Implementing the United Nations "Protect, Respect, Remedy" Framework*, UN Doc. A/HRC/17/31.
- Urban G., 1986, *Xokleng coral performance of origin myth*, in Sherzer J.R., Urban G. (a cura di) *Native South American Discourse*, Mouton de Gruyter, Berlin- New York, pp. 180-210.
- Valastro A., 2005, *I vari livelli della riflessione giuridica sulla tutela degli animali: dagli statuti regionali alla Costituzione, "passando" per il legislatore statale*, in *Quaderni costituzionali*, p. 25.
- Valastro A., 27 luglio 2004, *Animali e Costituzione* [www.forumcostituzionale.it/contributi].
- Valencia A., 1978, *La plateria tradicional en un pueblo del sur del Peru*, in Ravines R. (a cura di), *Tecnología andina*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, pp. 535-55.
- Van Aken M., 2012, *La diversità delle acque. Antropologia di un bene molto comune*, Altravista, Lungavilla.
- Van Aken M., 2017, *La natura come perturbante: relazioni e crisi tra uomo e ambiente*, in «Rivista di Psicoanalisi», vol. LXIII, pp. 685-696.
- Van Aken M., 2018, «*Down to air. Atmosfera e pratiche terra terra in Palestina*», in Zola L., *Ambientare. Idee, saperi, pratiche*, Franco Angeli, Milano, pp.178-196.
- Van Aken M., 2020 (in pubblicazione), *Down to air. Palestinian memories and practices of weather relatedness*, in Sillito P., *The Anthroposcene of Weather and Climate: Ethnographic Contributions to the Climate Change Debate*, Berghahn, Oxford.
- Van Meijl T., 2019, *Doing indigenous epistemology. Internal debates about inside knowledge in Maori society*, in «Current Anthropology», vol. 60, n. 2, pp. 155-173.
- Vannini P., Waskul D., Gottschalk S., Ellis-Newstead T., 2012, *Making Sense of the Weather: Dwelling and Weathering on Canada's Rain Coast*, in «Space and Culture», vol. 15, n. 4, pp. 361-380.
- Vargas Lima A.E., 2012, *El derecho del Medio Ambiente en la Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*, in «Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano», vol. 18, pp. 251-267.

- Vegetti M., 2017, *L'invenzione del globo. Spazio, potere e comunicazione nell'epoca dell'aria*, Einaudi, Torino.
- Velasco Lozano A.M.L., Nagao D., 2006, *Mitología y simbolismo de las flores*, in «Revista Arqueología Mexicana», vol. 13, pp. 28-35.
- Velázquez E. et. al. (a cura di), 2009, *El Istmo mexicano: una región inasequible. Estado, poderes locales y dinámicas espaciales (siglos XVI-XXI)*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, IRD, Città del Messico.
- Vermeulen S., 2017, *Materiality and the Ontological Turn in the Anthropocene: Establishing a Dialogue between Law, Anthropology and Eco-Philosophy*, in Kotzé L. (a cura di), *Environmental Law and Governance for the Anthropocene*, Hart Publishing, Oxford, pp. 137-162.
- Veronesi P., 2004, *Gli animali nei recinti della Costituzione, delle leggi e della giurisprudenza*, in *Quaderni Costituzionali*, p. 618.
- Vidal J., 2008, *The Great Green Land Grab*, in «The Guardian UK», 13 febbraio 2008.
- Vindal Ødegaard C., Rivera Andía J.J. (a cura di), 2019, *Indigenous Life Projects and Extractivism. Ethnographies from South America*, Palgrave Macmillan, Cham (Switzerland).
- Viola A., 2020, *Flower Power. Le piante e i loro diritti*, Einaudi, Torino.
- Vipiana P.M., 2011, *La messa in sicurezza d'emergenza: in particolare, i profili procedurali*, in «Ambiente & sviluppo», n. 10, p. 1252 ss.
- Vipiana P.M., 2015, *Tutela dell'ambiente e giudice amministrativo fra istruttoria processuale e sindacato sull'istruttoria procedimentale*, in «Dir. e Proc. Amm.», n. 2/3, pp. 837 ss.
- Vipiana P.M., 2015a, *Amministrazione comunale per ordinanza e bonifica dall'amianto degli immobili: profili procedurali e contenuti*, in «Istituzioni del federalismo», n. 1, p. 261.
- Viveiros de Castro E., 1996, *Images of nature and society in Amazonian ethnology*, in «Annual review of Anthropology», vol. 25, pp. 179-200.
- Viveiros de Castro E., 1996, *Os pronomes cosmologicos e o prospectivismo amerindio*, in «Mana», vol. 2, n. 2, pp. 115-144.
- Viveiros de Castro E., 1998, *Cosmological deixis and amerindian perspectivism*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», vol. 4, n. 3, pp. 469-488.
- Viveiros de Castro E., 2000, *La trasformazione degli oggetti in soggetti nelle ontologie amerindiane*, in «Etnosistemi», vol. 7, n. 7, pp. 47-58.
- Viveiros de Castro E., 2004a, *Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation*, in «Tipití», vol. 2, n. 1, pp. 3-22.

- Viveiros de Castro E., 2004b, *Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena*, in Surrallés A., García Hierro P. (a cura di), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, IWGIA, Copenhagen, Document n. 39, pp. 37-80.
- Viveiros de Castro E., 2014, *I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindio*, in Consigliere S. (a cura di), *Mondi multipli. Lo splendore dei mondi*, vol. 2, Kaiak Edizioni, Tiricase (LE), pp. 19-50 (ed. orig. 1996, *Os Pronomes Cosmológicos e o Prospectivismo Amerindio*, in «Mana», vol. 2, n. 2, pp. 115-144).
- Viveiros de Castro E., 2017, *Metafisiche cannibali*, Ombre Corte, Verona (ed. orig. 2009, *Metaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, PUF, Paris).
- Voland T., Daly S., 2018, *The EU Regulation on Conflict Minerals: The Way Out of a Vicious Cycle?*, in «Journal of World Trade», vol. 52, pp. 37-64.
- Vološinov V.N. (in collaborazione con Michail Bachtin), 1976, *Marxismo e filosofia del linguaggio*, Dedalo, Bari (ed. or. 1929).
- Von Bertalanffy L., 1968, *General System Theory*, George Braziller, New York.
- Von Frisch K., 1976, *Il linguaggio delle api*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Vulcani E., 1930, *The fellah's farm*, The Jewish Agency for Palestine, Tel Aviv.
- Ward S., 2003, *On shifting ground: changing formulations of place in anthropology*, in «The Australian journal of anthropology», vol. 14, n. 1, pp. 80-96.
- Warman A., 1980, *Ensayo sobre el campesinado en México*, Nueva Imagen, México D.F.
- Webber J., 2017, *Las gramáticas de la ley. Derecho, pluralismo y justicia*, Anthropos Editorial, Barcelona.
- Weizman E., 2009, *Architetture dell'occupazione. Spazio politico e controllo territoriale in Palestina e Israele*, Mondadori, Milano.
- West P., Igoe J., Brockington D., 2006, *Parks and Peoples: The Social Impact of Protected Areas*, in «Annual Review of Anthropology », vol. 35, pp. 251-77.
- Westerman G., White B., 2012, *Mni Sota Makoce- The Land of the Dakota*, Minnesota Historical Society Press, St. Paul.
- White L., 1967, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in «Science», vol. 155, 1203-1207.
- Whitehead A.N., 2006, *The concept of Nature*, The University of Illinois, Chicago.
- Whitt L.A. et al., 2001, *Indigenous perspectives*, in Jameson D. (a cura di), *A Companion to Environmental Philosophy*, Blackwell Publishers, London, pp. 3-20.

- Whorf B., 1956, *The relation of habitual thought and behavior to language*, in Carroll J.B. (a cura di), *Language, thought and reality: Selected writings of Benjamin Lee Whorf*, MIT Press, Cambridge, pp. 134-59.
- Wiessner S., 2008, *Indigenous Sovereignty: A Reassessment in Light of the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, in «Vanderbilt Journal of Transnational Law», vol. 41, p. 1141.
- Wilkinson M., Marika R., Williams N., 2009, *This place already has a name*, in Koch H., Hercus L. (a cura di), *Aboriginal Placenames: Naming and Re-naming the Australian Landscape*, ANU Press, Canberra, pp. 403-462.
- Winkler I.T., 2012, *The Human Right to Water: Significance, Legal Status and Implications for Water Allocation*, Hart Publishing, London, pp. 237-272.
- Wise M.S., 2002, *Drawing the line: Science and the Case for Animal Rights*, Basic Books, New York, p. 32.
- Wohlleben P., 2016, *La vita segreta degli alberi*, Gruppo Macro, Cesena.
- Wohlleben P., 2017, *La saggezza degli alberi*, Garzanti, Milano.
- Wong J., *Umbrella Clauses In Bilateral Investment Treaties: Of Breaches Of Contract, Treaty Violations And The Divide Between Developing And Developed Countries In Foreign Investment Disputes*, in «George Mason Law Review», n. 14, pp. 135-177.
- Wolf E.R., 1972, *Ownership and Political Ecology*, in «Anthropological Quarterly», n. 3, pp. 201-205.
- Wood D., 1992, *The Power of Maps*, The Guilford Press, New York.
- Woodhouse P., 2012, *Foreign agricultural land acquisition and the visibility of water resource impacts in Sub-Saharan Africa*, in «Water Alternatives», www.water-alternatives.org/index.php/volume5/v5issue2/166-a5-2-2/file.
- World Bank, 2004, *Water Resources Sector Strategy - Strategic Directions for World Bank Engagement*, World Bank Publications, 1 January 2004.
- Wright R., 1993, *Continenti rubati, Le Americhe viste dagli indiani dalla "scoperta" ai giorni Nostri*, Corbaccio, Milano.
- WWAP, 2003, *Water for People, Water for Life*, UNESCO, Paris.
- WWAP, 2015, *The United Nations World Water Development Report 2015: Water for a Sustainable World*, UNESCO, Paris.
- Yrigoyen Fajardo R. Z., 2009, *De la tutela indígena a la libre determinación del desarrollo, participación, consulta y consentimiento* [www.derechoysociedad.org/IIDS/Documentos/El_Derecho_a_la_Libre_Determinacion.pdf].
- Zaffaroni E.R., 2010, *La naturaleza como persona: Pachamama y Gaia*, in Chivi Vargas I.M. (a cura di), *Bolivia. Nueva Constitución Política del Estado. Concep-*

- tos elementales para su desarrollo normativo*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, La Paz, pp. 109-132.
- Zanotelli F., 2016, *Il vento (in)sostenibile: Energie rinnovabili, politica e ontologia nell'Istmo di Tehuantepec, Messico*, in «ANUAC», vol. 5, n. 2, pp. 159-194.
- Zanotelli F., Tallè C., 2019, *The Political side of the Landscape: Environmental and Cosmological Conflicts from the Huave point of view*, in Lounela A., Berglund E., Kallinen T. (a cura di), *Dwelling in Political Landscape: Contemporary Anthropological Perspectives*, Studia Fennica Anthropologica, Helsinki, pp. 110-133.
- Zárate Toledo E., Patiño R., Fraga J., 2019, *Justice, social exclusion and indigenous resistance: A case study of wind energy development on the Isthmus of Tehuantepec, Mexico*, in «Energy Research & Social Science», vol. 54, pp. 1-11.
- Zito A., 2006, *I limiti dell'antropocentrismo ambientale e la necessità del suo superamento nella prospettiva della tutela dell'ecosistema*, in De Carolis D., Ferrari E., Police A. (a cura di), *Ambiente, attività amministrativa e codificazione*, Giuffrè, Milano, pp. 3-8.
- Zizumbo Villareal D., Colunga Garcia-Marin P., 1982, *Aspectos etnobotánicos entre los Huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca, México*, in «Biotica», vol. 7, n. 2, pp. 223-270.
- Zizumbo Villareal D., Colunga Garcia-Marin P., 1982b, *Los Huaves. La apropiación de los recursos naturales*, Universidad Autónoma de Chapingo, Mexico.
- Zolla E., 1975, *Le meraviglie della natura. Introduzione all'alchimia*, Bompiani, Milano.

Note sugli autori

Emanuela Borgnino è Dottore di ricerca in Antropologia culturale e sociale, docente di *Pacific Studies* presso l'Università di Torino. È stata *visiting fellow* presso l'University of Hawai'i di Mānoa dal 2017 al 2019 ed è membro del Centro di Ricerca Arcipelago Europa. I suoi campi d'interesse e le sue ricerche nel Pacifico Settentrionale vertono sulla responsabilità ecologica, la socializzazione della natura e i diritti dei popoli indigeni. È autrice di “*Transported Landscapes*. Piante, persone e paesaggi in viaggio tra gli oceani (in *L'Europa d'Oltremare*, 2020), “*Ka wahina 'ai honua*: la donna che divora la terra: un'analisi eco-antropologica del mito di Pele” (in *Disasters in Popular Cultures*, 2019) e “Un'ipotesi concreta: la continuità d'esistenza del Regno delle Hawai'i” (*L'Uomo*, 2016).

Michele Carducci è Professore ordinario di Diritto costituzionale comparato nell'Università del Salento, dove dirige il CEDEUAM (Centro di Ricerca Euro Americano sulle Politiche Costituzionali, affiliato alla Red CLACSO e all'ASVIS), specializzato in analisi ecologica del diritto e delle politiche del diritto. È stato il coordinatore del progetto di redazione, promosso dal Comitato Economico e Sociale Europeo, di una “*Carta dei diritti della natura*” per la UE e fondatore della rete “*Legalità per il clima*” per la promozione delle “*climate change litigation strategies*” in Italia. Si occupa, tra le sue linee di ricerca, di comparazione costituzionale ed ecologia politica nonché di diritto climatico e diritti della natura.

Antonino Colajanni è Professore ordinario di Antropologia sociale nell'Università di Roma “La Sapienza” (oggi in pensione). È Presidente Onorario della Società Italiana di Antropologia Applicata (S.I.A.A.). Ha svolto ricerche sui processi di cambiamento socio-culturale in aree indigene e rurali dell'Ecuador, Colombia, Perù. I suoi interessi principali sono: Antropologia giuridica, Antropologia dei processi di sviluppo, Etnosto-

ria della regione andino-amazzonica. Tra le pubblicazioni recenti: [con A. Mancuso] *Un futuro incerto. Processi di sviluppo e popoli indigeni in America Latina* (2008); *Anthropology and Development Processes* (2009); *Gli usignoli dell'Imperatore. Lo studio dei mutamenti sociali e l'antropologia applicata nella tradizione britannica del contesto coloniale, dagli anni '30 agli anni '50* (2012); *El Virrey y los Indios del Perú. Francisco de Toledo (1569-1581)*(2018).

Gaia Cottino, Dottore di ricerca in Etnologia e Etnoantropologia, è docente a contratto presso l'Università di Milano Bicocca e la American University of Rome per l'insegnamento di corsi di antropologia del cibo e dell'Oceania. È in contesto oceaniano che ha svolto gran parte delle sue ricerche etnografiche, presso le isole Hawaii e poi nel regno di Tonga, interessandosi ai temi del cibo e delle pratiche agricole locali, del corpo e della salute. Negli ultimi due anni, come assegnista di ricerca dell'Università di Napoli "L'Orientale", ha svolto una ricerca sulle Alpi Occidentali, sulle dinamiche di convivenza in ambito montano, oggi al centro di flussi di migranti di diversa provenienza (sia dalle zone urbane, sia dai paesi extraeuropei), e sul loro ruolo nella produzione alimentare.

Flavia G. Cuturi è Professore ordinario di Antropologia Culturale dell'Università di Napoli "L'Orientale" e svolge ricerche sul campo con popoli indigeni, gli ikoots/huave (Oaxaca, Messico), gli shuar (Ecuador) e afro-discendenti (Colombia). Si interessa a temi sull'organizzazione socio-politica, le questioni di genere, i conflitti socio-ambientali. Ha realizzato inoltre ricerche di etnolinguistica su pratiche discorsive e di scrittura tra gli ikoots, di Antropologia del Cibo (Messico e Italia) ed etno-storiche sulle politiche coloniali e dell'evangelizzazione dei popoli amerindiani attuate dai domenicani nell'Istmo di Tehuantepec (Messico) e dai gesuiti nella Chiquitania (Bolivia). È attualmente Presidente del Centro Studi Cibo e Alimentazione del proprio Ateneo ed è autrice di numerose monografie e saggi.

Fabrizio Fracchia è Professore ordinario di Diritto amministrativo presso l'Università Bocconi di Milano. È autore di volumi e di altri scritti in materia di diritto amministrativo sostanziale (attività, procedimenti, servizi, contratti pubblici, organizzazione, lavoro presso le amministrazioni, autorizzazioni, responsabilità, scuola, accordi, società pubbliche), di giustizia amministrativa e di diritto dell'ambiente.

Maurizio Gnerre Professore ordinario di Linguistica generale ed Etno-linguistica presso l'Università di Napoli "l'Orientale", attualmente a riposo, ha insegnato in università del Brasile (Unicamp e Museu Nacional) e ha studiato antropologia a Berkeley (California). Ha condotto ricerche sul campo in Ecuador orientale (fra gli shuar ed achuar), in Brasile (afro-brasiliani del Cafundó), e in Messico (ikoots/huave, Oaxaca). In Italia ha insegnato nelle università di Firenze, Cassino, Roma "La Sapienza". È autore di libri e saggi (principalmente su lingue sudamericane) e di analisi linguistico-antropologica.

Valentina Grado è Professore associato di Diritto internazionale presso il Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dell'Università degli studi di Napoli "L'Orientale", dove è titolare dell'insegnamento di Diritto delle organizzazioni internazionali e dove ha da diversi anni un affidamento interno di Diritto internazionale (precedenti affidamenti interni in *Le relazioni esterne dell'Unione europea*, *Diritto dell'Unione europea e Diritto internazionale dell'economia*). Ha tenuto lezioni e seminari (su invito) presso altre università italiane ed estere. È stata responsabile di progetti di ricerca di Ateneo e partecipa a gruppi di ricerca caratterizzati da collaborazioni internazionali. È autrice di numerose pubblicazioni (in italiano e in inglese).

Roberta Montinaro è Professore associato di diritto privato presso il Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dell'Università di Napoli "L'Orientale". I principali interessi di ricerca ruotano attorno ai temi attinenti al diritto del *trust* e della responsabilità civile, al diritto dei consumatori e, più di recente, al diritto delle nuove tecnologie. Ha pubblicato monografie e numerosi saggi per riviste nazionali e internazionali. È socia corrispondente dell'*Associazione dei civilisti italiani*, membro del Comitato scientifico-editoriale della casa editrice *UniorPress*, nonché del Centro Studi *Cibo ed alimentazione*, del proprio Ateneo, e del centro di ricerca *ProTech*, dell'Università Suor Orsola Benincasa (Napoli). È co-redattrice capo della rivista (fascia A), *Nuovo diritto civile*. Dal 2020 è responsabile del Jean Monnet Module *DiCit - Digital Citizenship in the European Union*.

Marianna Pace (Phd) è borsista di ricerca in Diritto internazionale presso l'Università di Napoli "L'Orientale", già assegnista di ricerca in Diritto internazionale presso lo stesso Ateneo, è coordinatrice dei Proget-

ti Jean Monnet in tema di diritti umani. Ha svolto attività di ricerca partecipando alle attività dei Centri di elaborazione culturale dell'Università di Napoli "L'Orientale" e di alcuni Istituti del CNR (ISGI e IRISS). *Legal consultant* presso il Consiglio d'Europa sull'accesso alla giustizia per le donne rom, ha, inoltre, maturato dieci anni di esperienza nel settore della formazione ed educazione ai diritti umani. Le linee di ricerca si concentrano, sul diritto internazionale dei diritti umani e sul diritto internazionale dell'ambiente.

Francesca Scionti è Professore associato presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Foggia dove insegna Antropologia Culturale, Antropologia Applicata e Antropologia Sociale. Ha condotto indagini etnografiche nella Bolivia meridionale dedicandosi allo studio della pratica giuridica guaraní e alla formazione di un nuovo soggetto politico derivante dal paradigma indigeno-originario (*Mborookuai Iya. Pratica giuridica guaraní nel Chaco Boliviano*, 2019). I suoi interessi di ricerca, pubblicati in numerosi contributi, si incentrano su temi dell'antropologia giuridica come il pluralismo giuridico, il diritto e le pratiche giuridiche indigene, i processi di autodeterminazione indigeni, le dinamiche vendicatorie, le strategie di risoluzione dei conflitti, e pratiche e rappresentazioni dell'*habitus* mafioso.

Cristiano Tallè svolge ricerca in Messico dal 1999, nella comunità indigena *ikoots* di San Mateo del Mar (Oaxaca). In tale contesto ha approfondito lo studio della relazione fra lingua nativa, ambiente e scolarizzazione, come ambiti di negoziazione-costruzione del riconoscimento dei diritti nativi nei processi nazionali di inclusione e minorizzazione. È autore di vari articoli e saggi e di tre monografie fra cui, la più recente, è *Tiül miüüt, tiül mindek mixejchüüts. En la tierra y en las lagunas de nuestros antepasados* (INALI 2019), un Atlante bilingue del territorio comunitario di San Mateo del Mar, frutto di un lungo lavoro di mappatura partecipata. Ha insegnato antropologia culturale ed etnolinguistica all'Università di Napoli "L'Orientale" dove è stato assegnista di ricerca, ed antropologia politica all'Università di Torino

Mauro Van Aken, Professore Associato presso l'Università Milano-Bicocca, di Antropologia della Contemporaneità e Antropologia Economica e Sviluppo. Ho svolto ricerche sul campo nel Nord del Pakistan,

Giordania, Territori Occupati, Egitto, Italia sulle relazioni culturali, sociali e politiche con l'ambiente: l'acqua (*La diversità delle acque. Antropologia di un bene molto comune*, 2012), la terra (con Fiamingo, C., Ciabbarri, L., *I conflitti per la terra. Tra accaparramento, consumo e accesso indiscriminato*, 2014), il cibo e le semente (*Coltivare cibo baladii in Palestina. Le politiche della natura, tra terra e aria*, 2018). In seguito all'accentuarsi dei fenomeni legati ai cambiamenti e ai conflitti ambientali in vari contesti, le dinamiche culturali nella e della crisi climatica sono diventati un tema principale di ricerca e didattica (*Campati per aria*, 2020).

Francesco Zammartino è docente di Istituzioni di Diritto pubblico e di Diritto amministrativo, presso l'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale". È componente del Collegio dei Docenti del Dottorato in "Studi internazionali" presso il Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dello stesso Ateneo. Ha svolto docenza in Diritto pubblico dell'economia nell'ambito del Master in Local e Development presso la Scuola di Alta formazione "Stoà" di Ercolano. È membro di comitati redazionali e scientifici di riviste giuridiche di Fascia A, tra cui: *Diritto e processo amministrativo*, *Il diritto dell'economia*, *Nuove Autonomie*, *Munus*. È autore di tre monografie e di vari saggi e articoli in tema di autonomie locali, diritti sociali, leggi provvedimento, ordinamento giudiziario, servizi pubblici locali.

Finito di stampare nel mese di dicembre 2020
presso Digital Book srl - Città di Castello (Perugia)

