

DIRITTI BIOCULTURALI: PERCORRENDO LA STRADA CHE SEPARA DIVERSE TRADIZIONI

GIANFRANCESCO **ZANETTI**



Diritti bioculturali: percorrendo la strada che separa diverse tradizioni

Biocultural Rights: Walking the Distance Between Traditions

GIANFRANCESCO ZANETTI

Professore Ordinario di Filosofia del Diritto, Università di Modena e Reggio Emilia.

E-mail: fzanetti@mac.com

ABSTRACT

L'autore ripercorre alcune delle questioni principali affrontate nel testo. I diritti bio-culturali sembrano rappresentare un'alternativa rispetto alla tradizionale riflessione occidentale in tema di conservazione dell'ambiente, ma d'altra parte ci risultano perfettamente comprensibili, perché in essi allignano elementi e temi ben noti in tale tradizione. Questa complessità comporta la necessità di un esame di come i diritti bioculturali possono influenzare le relazioni tra l'individuo e il gruppo, la cultura e le istituzioni, i diritti e i doveri.

The author engages with some of the main theses that Sajeve faces in her book. Bio-cultural rights seem to realize an alternative approach, different from the traditional and "Western" one, when environment conservation is at stake. On the other hand, they are also perfectly understandable, because they seem to revolve around some key notions which are well-known within Western culture. Such a complexity calls for a scrutiny of the possible impact that bio-cultural rights may have on the relationships between individuals and groups, culture and institutions, rights and duties.

KEYWORDS

diritti bioculturali, *stewardship*, popoli indigeni, diritto di *entry*, cultura, natura

biocultural rights, *stewardship*, indigenous peoples, rights of *entry*, culture, nature

Diritti bioculturali: percorrendo la strada che separa diverse tradizioni

GIANFRANCESCO ZANETTI

I nuovi diritti generano sempre sospetto: sono, quasi per definizione e fin dal principio, *controversi*. I diritti bioculturali non fanno eccezione, e uno dei meriti del testo di Sajeva è che il tema viene affrontato senza servo encomio o codardo oltraggio, ma al contrario con un maturo, e quasi meticoloso equilibrio espositivo: viene dato spazio sia alla novità, alla possibile efficacia argomentativa di tali diritti in alcuni contesti politici («i diritti bioculturali sono meno politicizzati dei diritti delle popolazioni indigene, e quindi la loro rivendicazione può generare meno tensione da parte delle autorità governative» (SAJEVA 2018, 139), sia ai possibili effetti negativi – si tratta in ogni caso di categorie da “maneggiare con cautela”. Al termine della lettura si rimane intrigati e perplessi, desiderosi di saperne di più, di seguire il dibattito, e tuttavia in qualche modo sospettosi.

Proprio questa caratteristica fa di *When Rights Embrace Responsibilities* un testo di riferimento per chi voglia informarsi su questo dibattito: anche per via di caratteristiche estrinseche alle tesi ivi sostenute, come la brevità e l'agilità, la chiarezza, della scrittura – a volte lo stile si fa quasi didascalico, con la ripetizione deliberata dei concetti chiave. Dietro il testo si intravede sempre la figura di Sanjay Kabir Bavikatte, e del suo testo *Stewarding the Earth*¹. Il termine *biocultural* si deve invece inizialmente a Darrel A. Posey (*biocultural diversity*).

In un guscio di noce, i diritti bioculturali sono un gruppo (indeterminato, perché varia a seconda delle circostanze) di diritti umani, diritti “collettivi” (*group rights*), che protegge e si fonda sul ruolo di *stewardship* che alcune comunità locali e alcuni gruppi indigeni hanno mantenuto nei confronti dell'ambiente (xviii).

Questi diritti bioculturali sono una nozione che agisce *bottom up*, sono cioè costellazioni di diritti a contenuto e struttura variabile, caso per caso, e che vengono tuttavia sussunti entro la categoria che li nomina in quanto “emergenti” (da una serie di documenti normativi e di pratiche). La protezione dell'ambiente con modalità *top down* è tipicamente quella del *centralized management*, della conservazione di un determinato territorio o ecosistema (a volte *no matter what*). Le pratiche che hanno di mira i diritti bioculturali, invece, sono il prodotto di stili di vita eterogenei, di sistemi di conoscenza e concezioni del mondo che risultano in una conservazione dell'ambiente effettiva, ma non imposta da autorità esterne.

Il genere prossimo che nomina tali *biocultural rights* è naturalmente tipicamente “occidentale”: *rights*, i “diritti soggettivi”, “diritti umani”, “diritti collettivi”. Uno dei problemi teorici che il testo affronta è che si tratta di una categoria solo parzialmente predisposta e adatta a “catturare” questa realtà normativa. Questo non costituisce nessuno scandalo: i fenomeni normativi non sono vincolati a un'armonia prestabilita. Nel caso dei diritti bioculturali quello che emerge è per forza più o meno “occidentale”, emerge da documenti normativi, da testi perfettamente comprensibili e leggibili con le categorie tradizionali (dell'Occidente giuridico). Tuttavia quello

* Recensione a SAJEVA G. 2018. *When Rights Embrace Responsibilities. Biocultural Rights and the Conservation of Environment*, New Delhi, Oxford University Press.

¹ BAVIKATTE S.K. 2014. *Stewarding the Earth. Rethinking Property and the Emergence of Biocultural Rights*, New Delhi, Oxford University Press.

che emerge avrebbe l'ambizione di recepire, di catturare, qualcosa che tanto occidentale poi non è: la nozione (con implicazioni normative) di *stewardship* verso la terra, verso l'ambiente.

Va subito detto che la filosofia e, più in generale, la cultura occidentale classica conosce comunque molto bene (variamente declinati, s'intende) alcuni degli ingredienti, *disiecta membra*, del discorso sui diritti bioculturali.

Il rapporto, per esempio, fra identità, autodeterminazione, e natura (una natura fisica *del territorio* che viene sacralizzata con amore e venerazione), non è qualcosa di esotico e incomprendibile; non è qualcosa rinvenibile esclusivamente fra gli *iwi* della Nuova Zelanda, che «considerano il fiume [Whanganui] non solo una risorsa naturale, ma anche uno dei loro antenati, un essere vivente da proteggere e rispettare» (93). Si tratta di un genere di narrativa che allude a un approccio non individualistico, a un ideale di armonia con la natura, a un'inclusione degli interessi delle generazioni future (12).

Ora, l'idea del legato, che vincola e unisce generazioni diverse, costituente un'eredità che va tramandata e protetta, è ben presente nella cultura tradizionale occidentale, e anzi proprio in filosofia del diritto, per esempio in Edmund Burke. In Burke è pressoché assente il tema della conservazione della natura: quello che va conservato e tramandato integro sono piuttosto i *manners*, l'ethos normativo di un popolo. Burke, tuttavia, si era occupato anche di estetica, e segnatamente della nozione di sublime (categoria che deve la sua celebrità alla *Critica del Giudizio* di Kant): il sublime rimanda spesso a una nozione di natura "non disponibile", numinosa (e d'altra parte «notions of aesthetic value, the value of knowledge, and future generations extend the borders of environmental protection» (13), se pure con modalità ancora antropocentriche). Parallelamente vi è, in Burke, una compressione della nozione di individuo come unità atomica titolare di diritti universali, e una corrispondente espansione della rilevanza delle pratiche, delle istituzioni storicamente e geograficamente determinate, che i popoli devono ricevere, conservare e trasmettere in una specie di ecologia normativa – ecco una cerniera fra conservazione come *conservation of environment* e conservazione come conservatorismo normativo.

Un pezzo mancante, come si è notato, è invece la nozione di *stewardship* verso l'ambiente, un ambiente che tende a essere concepito come una rete di rapporti e relazioni, che a loro volta collegano il biotico e il non biotico (con buona pace di Jacques Monod) in un sistema armonioso. Questo elemento compare talvolta in alcune narrative – nella retorica – relativa, per così dire, al diritto di *entry*, un tema implicito nelle narrative dei difficili processi di integrazione di un individuo (occidentale e "civilizzato") in una cultura diversa (debitamente esotica e possibilmente indigena, con elementi di primitività ascritta). Solo gli individui si pongono il problema della *entry*: i gruppi non desiderano in primo luogo integrazione e assimilazione perché questo significherebbe che il gruppo cessa di esistere; la *entry* e la integrazione dell'individuo nel gruppo significa invece, per l'individuo, la possibilità della sopravvivenza e della fioritura.

Il cinema americano si è interessato a queste narrative, a volte fornendo versioni ingenuie del mito del buon selvaggio: per esempio in *Avatar* di James Cameron (2009). Pandora è un mondo abitato da indigeni che nutrono un rispetto ancestrale per la loro natura, per l'ecologia senziente di un pianeta dove gli esseri sono fra loro collegati. Il protagonista, Jake Sully, lotta per un diritto di *entry*, per diventare, con l'ausilio di un corpo creato *ad hoc*, membro della tribù Na'vi (invero ben pericolosamente vicini all'*ecologically noble savage* assai opportunamente evocato da Sajeve (71-73)). Lo sfruttamento anti-ecologico dell'ambiente del pianeta verrà impedito dall'integrazione spirituale del protagonista straniero nella comunità indigena, una comunità che invece preserva e rispetta, cura e conserva, trasmette e tramanda attraverso le generazioni.

In altre parole, poiché determinati concetti sono trovati o attribuiti a gruppi indigeni diversi dall'"uomo bianco", quest'ultimo li mette a tema entro una narrativa relativa al diritto di *entry*, una storia cioè di fortunata e riuscita integrazione in una cultura indigena, che così permette (la storia) di mettere in scena una coscienza duplice: quella "nativa" che preserva e conserva l'ambiente con le sue pratiche di (dovere di) *stewardship*, e quella "bianca" del protagonista, che

si sovrappone allo spettatore col meccanismo dell'identificazione, e che è capace di concettualizzarle come tali, cioè in alternativa alle (in contrasto colle) pratiche di sfruttamento e di non-conservazione dell'ambiente delle quali è in teoria culturalmente latore.

Insomma, i diritti bioculturali ci sono comprensibili perché, in primo luogo, anche se ne sono titolari comunità locali e gruppi indigeni, emergono da documenti e pratiche riconoscibili come tali da criteri occidentali, e in secondo luogo perché alcuni degli ingredienti culturali che ne sostanziano il discorso (naturalmente ricollocati e modificati nel ruolo sintattico entro di esso) allignano in narrative perfettamente comprensibili entro la cultura “bianca” e “occidentale”.

Detto questo, rimangono le difficoltà. Nel discorso dei diritti bioculturali la rivendicazione dei diritti, da parte delle popolazioni indigene e delle comunità locali, sulle terre e sulle risorse naturali è strettamente associato con il riconoscimento del loro ruolo come “conservatori” dei locali ecosistemi (78). Naturalmente si tratta di rivendicazioni e riconoscimenti rilevanti a livello globale ma radicati a livello locale (78): *think globally, act locally* è un grido di battaglia tipicamente ecologista, da Patrick Geddes a David Brower, il fondatore di *Friends of the Earth* (ma tra chi ne rivendicò la paternità c'è anche il teologo e storico delle istituzioni Jacques Ellul).

Quindi ci sono due rivendicazioni convergenti: il riconoscimento di diritti a comunità locali e popolazioni indigene e la fine di un uso insostenibile e distruttivo della biodiversità. Bavikatte offre un'utile immagine visuale: una ruota la circonferenza della quale è l'obiettivo della conservazione dell'ambiente nonché l'uso sostenibile della biodiversità, il perno centrale della quale è l'etica della *stewardship*, e i raggi della quale sono i differenti diritti bioculturali richiesti dalle comunità per proteggere il loro stile di vita (101). Non si tratta solo di diritti alla terra e alle risorse naturali, ma anche diritti di autodeterminazione e diritti all'identità culturale.

Ora, già questi ultimi diritti destano qualche problema. È certamente vero che: «una forte identità culturale conferisce un senso di orgoglio attraverso l'identificazione con un certo legato. Quando essa è forte e fiorente, l'identità culturale può implementare la conservazione delle pratiche culturali, dei saperi e dei linguaggi che regolano e mantengono l'uso sostenibile delle terre e delle risorse» (108, dove si rimanda agli studi di Maffi). In filosofia del diritto, si deve al magistero di Joseph Raz la consapevolezza dell'importanza dell'appartenenza a un *encompassing group* rispettato e fiorente per il *well-being* di un soggetto. Raz non si pone, in contesto, il problema della conservazione dell'ambiente, e non ne ha affatto bisogno per sostenere con efficacia la sua tesi; la correda però con un'enfasi sul diritto di *exit* dal “gruppo comprensivo” riservato al soggetto individuale. E si tratta di un punto importante. Perché l'integrità «dei valori e delle concezioni del mondo, delle pratiche e dei saperi dei popoli indigeni e delle comunità locali» (107) ricordata da Sajeveva può declinarsi in modi infernali, comportare la sottomissione della donna, stratificazioni sociali inique, regimi castali, forme di crudeltà. Anche se gli Spartani ci avessero lasciato documenti, testimonianze e pratiche mirabili in tema di conservazione dell'ambiente, l'istituto lacedemone della *krypteia* sarebbe egualmente atroce. Preservare una competenza linguistica tradizionale è ottimo: ma rendere difficile l'apprendimento di lingue franche può significativamente comprimere le possibilità di autonoma determinazione di un piano di vita. Uno dei pregi di *When Rights Embrace Responsibilities* è proprio l'assenza di ogni romantica feticizzazione delle *local communities and indigenous populations*; non solo si prende consapevolmente distanza dal mito pseudo-rousseauviano del buon selvaggio, ma si evita ogni rappresentazione *glamorous*, o ammiccante, dei titolari dei diritti bioculturali – la riflessione dell'autrice, in questi frangenti, ritorna sempre asciuttamente al documento, al materiale testuale normativo, o al caso concreto.

Con asciutta onestà intellettuale il testo di Sajeveva mostra, senza riguardi, gli elementi ambigui della nozione in esame: come può un diritto umano essere collegato a un “dovere” – ancorché nobile come quello di *stewardship* verso l'ambiente? Da un punto di vista retorico, anche solo citare la circostanza sembra un passo falso: se una tale *local community* cessa di conservare l'ecosistema dovrebbe forse perdere dei diritti concettualizzati come diritti *umani*? In

effetti, «enfaticamente il ruolo delle popolazioni indigene e delle comunità locali nella protezione dell'ambiente presenta in effetti il rischio di subordinare i loro diritti a considerazioni ambientaliste ed ecologiche» (121).

Qui si tratta di dipanare due problemi distinti. Un problema è quello teorico: il “duplice fondamento” dei diritti bioculturali ne fa un caso talmente *sui generis* di diritti umani da rendere legittima la domanda sulla correttezza di una concettualizzazione di tale fenomeno normativo emergente come “diritto umano”. Un fondamento è la promozione e la conservazione della identità culturale e della autodeterminazione delle popolazioni indigene e delle comunità locali. Un secondo fondamento è la protezione dell'ambiente e dell'ecosistema, che determina l'etica dello *stewardship*. I diritti, in generale, non sono connessi a doveri e responsabilità di questo tipo.

Un problema diverso è quello pratico: basta un passo falso retorico, e l'argomentare in base ai diritti bioculturali potrebbe avere conseguenze regressive.

Qualunque sia la posizione che si voglia assumere sui diritti bioculturali, il testo di Giulia Sajeve ha due meriti fondamentali. In primo luogo, è uno strumento efficace per poter formarsi un'opinione sull'argomento, che viene illustrato e analizzato nelle sue luci e nelle sue ombre. In secondo luogo, rende consapevoli dell'esigenza di mettere in sintonia il discorso ecologico sulla conservazione degli ecosistemi e quello dei diritti umani. La crisi ecologica del cosiddetto Antropocene ha molti effetti, e uno di questi effetti è quello di mettere in pericolo l'oscillante e ambigua effettività (147) dei diritti umani; una riflessione su questi ultimi che non li ponga in sincrono con un discorso di conservazione dell'ambiente (insomma un'assenza di dialogo fra la riflessione critica sul diritto e le scienze naturali) può comportare inediti rischi, e non solo per le generazioni che verranno.