



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA

DIPARTIMENTO DI SCIENZE GIURIDICHE ECCLESIASTICISTICHE,
FILOSOFICO-SOCIOLOGICHE E PENALISTICHE “CESARE BECCARIA”

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN
FILOSOFIA DEL DIRITTO – CURRICULUM SOCIOLOGIA DEL DIRITTO
CICLO XXII

TESI DI DOTTORATO DI RICERCA

ANTROPOLOGIE DEI DIRITTI UMANI. PERCORSI
AFRICANI.
SPS/12—IUS/20

DOTTORANDO
Riccardo CAPPELLETTI

TUTOR
Chiar.mo Prof. Luigi ALFIERI

CO-TUTOR
Chiar.ma Prof.ssa Maria Paola MITTICA

COORDINATORE
Chiar.mo Prof. Paolo DI LUCIA

ANNO ACCADEMICO 2009/2010

INDICE

INTRODUZIONE

1. Ragioni plurali. L'universo della ricerca p.6
2. Il tracciato della ricerca p.22

CAPITOLO 1. SENTIERI GIURIDICI DELLA CULTURA

- 1.1 Pensare una relazione complessa p.27
- 1.2 Figure (e intuizioni) precorritrici p.44

CAPITOLO 2. TEMI E PROBLEMI DELLA «CULTURA GIURIDICA»

- 2.1 Dentro la «cultura giuridica» p.80
- 2.2 Oltre la «cultura giuridica»? p.120

CAPITOLO 3. TESTI E CONTESTI

- 3.1 Logiche meticcie p.127
- 3.2 Reticoli significanti e testi culturali p.142

CAPITOLO 4. NARRAZIONI

- 4.1 La narrazione sociale della realtà p.166
- 4.2 Narrazioni giuridiche della realtà p.190
- 4.3 *Jurisgenesis* p.205

CAPITOLO 5. I DIRITTI UMANI TRA FLUSSI E FRIZIONI

- 5.1 Il “posto” dei diritti. Diretrici teoriche sulla problematica spaziale dei diritti umani p.222
- 5.2 Sentieri africani. Le ragioni della scelta del campo p.273

CAPITOLO 6.(CON)TESTI AFRICANI

- 6.1 Premessa metodologica p.283
- 6.2 La cornice storico-politica. Dall'Organizzazione dell'Unità Africana all'Unione Africana p.284
- a) La «Legge di Lagos» p.285

b) La creazione dell'Organizzazione dell'Unità Africana	p.287
c) La Dichiarazione Universale dei Diritti dei Popoli o «Carta di Algeri»	p.296
d) La nascita dell'Unione Africana	p.302
6.3 Gli assetti istituzionali. Un quadro in divenire	p.308
a) La Commissione africana dei diritti dell'uomo e dei popoli	p.308
b) Il Parlamento Panafricano (PAP)	p.314
c) La Corte africana dei diritti dell'uomo e dei popoli	p.317

CAPITOLO 7. LA CARTA AFRICANA DEI DIRITTI DELL'UOMO E DEI POPOLI. ANALISI DI UN CON-TESTO

7.1 Lo snodo popolo/individuo	p.331
a) Katangese People's Congress v. Zaire, African Commission on Human and Peoples' Rights, Comm. No. 75/92	p.346
b) African Commission Report on the Mission of Good Officers to Senegal of the African Commission on Human and Peoples' Rights Tenth Annual Activity Report	p.349
c) The Social and Economic Rights Action Center for Economic and Social Rights v. Nigeria, Commission on Human and Peoples' Rights, Comm. No. 155/96	p.353
7.2 Lo snodo diritti/doveri	p.362

CAPITOLO 8. LA «VARIABILE CULTURA» E LE SUE RIFRAZIONI NARRATIVE

8.1 Anticipazioni, disseminazioni e modificazioni	p.393
a) Il Manifesto Culturale Panafricano	p.393
b) La Carta Culturale dell'Africa	p.395
c) La Carta per la Rinascita Culturale	p.399
d) La Carta Africana dei diritti e del benessere del Bambino	p.404

e) Il Protocollo alla Carta Africana dei Diritti dell’Uomo e dei Popoli Relativo ai Diritti della Donna in Africa	p.406
f) La Carta Africana della Gioventù	p.409
8.2 Creatività e criticità dell’approccio africano	p.413
CAPITOLO 9. NOTE CONCLUSIVE	p.427
APPENDICE	
Charte Africaine des droits de l’homme et des peuples	p.439
African Charter on human and peoples’ rights	p.449
TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI	p.458
RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI	p.459

INTRODUZIONE

1. Ragioni plurali. L'universo della ricerca.

Quando si evoca una disciplina, per di più in forma plurale, corre l'obbligo di chiarire la propria visione dei saperi con essa chiamati in causa. In realtà, tale evocazione è volutamente fuorviante poiché figlia di una posizione sfumata e debitrice di molti apporti concorrenti. Ciò non toglie che l'antropologia, come riserva consolidata di teorie e pratiche, come modalità di indagine scientifica e (più in generale) come sensibilità nell'osservazione dei fenomeni sociali, eserciterà un influsso rilevante nel nostro percorso.

Il primo motivo della "pluralizzazione" riflette la ribollente situazione del settore in questione, inteso nella stretta accezione di cornice disciplinare. Essa si limita a fotografare la molteplicità di approcci che contraddistingue sia il lavoro etnografico sia la riflessione meta-antropologica sullo statuto dello studio specialistico delle realtà socio-culturali. Il dibattito che travaglia entrambi, con la messa in discussione di nozioni e metodi prima ritenuti cardinali, alimenta il frazionamento delle prospettive interne. Tale frammentazione sfocia nel progressivo aumento di sotto-ambiti specifici che, asserendo la propria conoscenza esclusiva di "ristretti" risvolti di carattere economico, politico o religioso, rischia di degenerare nella sterile compartimentazione. O, ancor più radicalmente, in un'improduttiva ignoranza reciproca. Superato lo straniamento da sovraffollamento, è comunque innegabile che la moltiplicazione di angoli di osservazione *dell'* e *sull'*uomo contribuisca ad affinare la conoscenza delle numerose concretizzazioni del suo *stare al mondo*. Ricorrendo a una metafora assai frequentata, si può tentare, di scomporre il tessuto sociale risalendo ai filamenti eterogenei da cui si sviluppa e alle peculiarità che ciascuno vi apporta. A patto di individuare con una certa precisione le proprie direttrici, diviene più agevole attingere con profitto a questo ampio ventaglio di teorie e strumenti in costante aggiornamento. Trattando di diritto e di diritti il presente contributo si nutrirà, in buona parte, di spunti specificamente riconducibili all'antropologia e alla sociologia giuridiche ma anche, in ossequio alla disseminazione appena ricordata, di altri apporti. Sarà sempre la necessità di sottrarsi ad appartenenze troppo soffocanti a guidarci nella scelta.

Il secondo motivo della proliferazione semantica trova la sua origine nel curioso raddoppiamento di senso innescato dall'accoppiare, nella stessa locuzione, «diritti umani»

e «antropologia». Se si riporta quest'ultima a una delle sue (possibili) etimologie, quella di discorso/ragionamento sull'uomo, ecco che il corto circuito e la "ridondanza" del «fattore umano» balzano immediatamente agli occhi. Entrambi gli elementi dell'espressione richiamano teorie sul posizionamento dell'uomo nel mondo¹, con asserzioni sulla sua natura e con impegnative dichiarazioni sul suo (dover) essere.

S'intuisce già, in filigrana, il senso ambivalente in cui intenderemo la locuzione: un'ambivalenza perfettamente supportata dalla "doppiezza" del genitivo espressamente impiegato a tale scopo.

Innanzitutto, essa sta a indicare come i diritti umani rappresentino un oggetto di studio quanto mai appropriato – e probante – per l'impresa antropologica, continuando a ispirare una discreta messe di studi in materia. Il rapporto di attrazione-repulsione tra sapere antropologico e diritti umani, con fasi di reciproco disinteresse più apparenti che reali, vanta, infatti, una storia piuttosto lunga. A guardare meglio, si potrebbe addirittura parlare di un esordio comune.

Il riferimento è al celebre *Statement on Human Rights* redatto dall'American Anthropological Association (d'ora in avanti AAA) nel 1947, alla vigilia della promulgazione della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo delle Nazioni Unite.² L'intervento dell'associazione, sorta di parere preventivo sul testo *in fieri* della dichiarazione stessa, rappresenta anche una forte rivendicazione di autorevolezza nel maneggiare il delicato tema dell'umanità. Pur non condivisa da tutte le componenti della stessa AAA, questa presa di posizione ha certamente segnato uno spartiacque, visti l'entità dell'oggetto in discussione e l'alto profilo del "destinatario" della comunicazione: la Commissione sui diritti umani della neonata ONU. Ciò non ha evitato alle raccomandazioni contenute nel testo di venire per la maggior parte accantonate, senza incidere sulla formulazione definitiva della Dichiarazione.

Scorrendo il documento non sfugge come anch'esso rappresenti, con le dovute proporzioni, una trattazione seminale capace di cogliere alcune problematiche che ancora contraddistinguono il dibattito sul tema. Su tutte, per necessità di sintesi, la mai sopita

¹Il riferimento è alla corrente di pensiero nota come antropologia filosofica e ai contributi di alcuni dei suoi esponenti di punta. Si vedano su tutti, per l'aderenza "letterale" e concettuale al tema in questione, M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, F. Angeli, Milano 2000, e A. Gehlen, *L'uomo: la sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.

² American Anthropological Association Executive Board, in «American Anthropologist», XLIX-4, 1947, pp. 539-543.

querelle tra prospettive ispirate al relativismo e quelle a vocazione universalistica; con lo *Statement* decisamente schierato con le prime. Una scelta di campo riconducibile al coinvolgimento diretto di quel Melville Herskovits il cui nome resta indissolubilmente legato, nella storia della disciplina, alla teorizzazione del «relativismo culturale» nella sua forma più nota e, per molti aspetti, sfortunata. Senza entrare dettagliatamente nel merito dello *Statement*, sarà sufficiente ricordare le tre proposizioni cardinali che ne costituiscono l'ossatura.

- 1) l'individuo realizza la sua personalità attraverso la sua cultura, per cui il rispetto per le differenze individuali comporta un rispetto per le differenze culturali.
- 2) il rispetto per le differenze tra le culture è convalidato dall'evidenza scientifica che nessuna tecnica di valutazione qualitativa delle culture è stata scoperta.
- 3) standard e valori sono relativi alla cultura da cui essi derivano per cui ogni tentativo di formulare postulati che si sviluppano dalle credenze o dai codici morali di una cultura deve per ciò stesso sminuire l'applicabilità di ogni Dichiarazione di Diritti Umani all'umanità come (un) tutto.

Figli del timore per la sottovalutazione della diversità degli standard normativi che informa il testo nella sua interezza, i tre passaggi indicano anche gli ambiti in cui approfondire necessariamente la riflessione, anticipando toni che colorano alcune rivendicazioni attuali del diritto all'autodeterminazione.³ Timori e settori che, con modifiche e aggiornamenti, ricompaiono in un documento che assomiglia ad un aggiornamento delle priorità contenute nel più conosciuto "progenitore": la Dichiarazione su *Antropologia e diritti umani*, approvata dalla AAA nel giugno 1999. In essa, i temi della cultura, dell'identità e della differenza sono rivisitati nella prospettiva di un'assunzione di responsabilità etiche dell'Associazione (e delle discipline antropologiche in generale) in tutti gli ambiti connessi alla promozione e protezione dei diritti dell'uomo.

Nel preambolo si riafferma l'universalità della capacità umana di produrre cultura, vista come abilità di far interagire apporti individuali e processi di creazione e trasmissione condivisi. La constatata onnipresenza di tale capacità è ciò che deve fondare l'impegno a tutelarne l'esercizio da parte di tutte le società, gruppi umani e singole persone. Segue la dichiarazione vera e propria che ribadisce le ragioni dell'affinità elettiva tra antropologia e diritti umani, incardinandola nell'interesse caratteristico della disci-

³ «Solo quando una dichiarazione del diritto degli uomini a vivere nei termini delle loro tradizioni sarà incorporata nella Dichiarazione proposta, il prossimo gradino nella definizione dei diritti e dei doveri reciproci dei gruppi umani potrà essere posto sopra il solido fondamento della presente conoscenza scientifica dell'Uomo»

plina per le «forme della diversità e dell'unità umana». Ma il passaggio più interessante è per noi condensato in un paragrafo che, elencando i trattati, le convenzioni, i patti internazionali, come pure alcuni istituti vigenti di diritto consuetudinario, sottolinea la necessità di attenersi a essi come base di partenza senza limitarsi all'approccio che li ispira.

L'AAA, infatti,

fonda il proprio approccio sui principi antropologici del rispetto per le differenze umane concrete, sia collettive che individuali, più che sull'astratta uniformità giuridica della tradizione occidentale. [...] I diritti umani non sono un concetto statico. La nostra comprensione dei diritti umani sta evolvendo costantemente, di pari passo alla maggior conoscenza della condizione umana che andiamo acquisendo.

«Sapere della differenza» o «studio dell'Altro», l'antropologia continua a volersi interessare all'ambizioso progetto di conferire un respiro planetario al riconoscimento, alla rivendicazione e alla tutela dei diritti umani; non è, però, in questa sua connotazione specifica che essa verrà impiegata qui. I temi dell'alterità e della differenza troveranno naturalmente spazio nella nostra riflessione, ma in una versione meno riduttiva e, si spera, più aperta al dialogo.

Particolarmente efficace ci sembra, con un simile obiettivo in vista, la seducente definizione che individua il tratto pertinente della disciplina nel suo essere «studio dell'“altrimenti”, della relazione tra il “possibile” e l'“attuale”, non meno «a casa» che lontano da essa»⁴. Colta da quest'angolo visuale, l'attenzione all'*altrimenti possibile* si traduce in un confronto continuo con i mutamenti in atto e con le loro immaginabili traiettorie a venire. La differenza, non più (inconsiamente) relegata in un rassicurante altrove, s'insedia in pianta stabile nel regno stesso del familiare, scompigliandone l'illusoria omogeneità e la presunta immutabilità. Da tale considerazione scaturisce un'inclinazione ad aggredire il *dato per scontato* con la sospensione del giudizio tipica della routine e del senso comune, anche nei contesti “domestici” in cui solitamente impera indisturbata.⁵ L'auspicata apertura dialogante trova un primo appiglio in questo invito alla *riflessività*, al “ritorno” dello sguardo sul *soggetto che si osserva mentre osser-*

⁴ C. J. Greenhouse and D. J. Greenwood, *The Ethnography of Democracy and Difference*, in C. J. Greenhouse with R. Kheshti (ed.), *Democracy and Ethnography. Constructing Identities in Multicultural Liberal States*, State University of New York Press, Albany 1998, pp. 1-24.

⁵ Per un'analisi a tutt'oggi insuperata della «realtà della vita quotidiana» e delle caratteristiche del «mondo del senso comune» (tra cui la celebre *epoché*, sopra suggerita) il riferimento obbligatorio rimane A. Schütz, *Saggi sociologici*, UTET, Torino 1974. Ma si veda anche, per la componente narrativo-letteraria

va: un'altra delle venature consustanziali, seppur non sempre assecondata, alla curiosità e all'immaginazione etnologiche.

In seconda battuta, la formulazione prescelta intende mettere in risalto come i diritti umani siano, nelle varie foggie (eminentemente testuali) che prendono le loro rivendicazioni, veicoli di assiologie, narrazioni fondamentali e visioni del mondo *plurali e molteplici*. Una conseguenza delle variegate strategie di abitare la sfera mondana che gli esseri umani hanno storicamente escogitato e continuano a escogitare. In quest'accezione complementare, le antropologie cui si guarda verranno intese nella declinazione "depo-tenziata", di non stretta filiazione accademico-disciplinare, di manufatti simbolico-culturali che operano di concerto ad altri meccanismi di costruzione sociale della realtà.⁶

La decisione di enfatizzare il ruolo della componente umana nell'economia di simili processi di creazione di senso merita un veloce approfondimento, tenuto conto di alcune influenti posizioni che sembrerebbero muovere, di primo acchito, in direzione opposta.

In un celebre e penetrante articolo del 1984, Raimon Panikkar pone un interrogativo radicale. Riformulando inquietudini striscianti ma rimaste sotterranee, egli si chiede se la nozione di "diritti dell'uomo", propugnata dalla Dichiarazione Universale del 1948, sia un concetto marcatamente occidentale.⁷ Dunque, incapace di prestare ascolto a formulazioni alternative di «essere umano», della sua dignità e della sua natura. Per evidenziare la parzialità e la limitatezza di un'idea sbrigativamente supposta come universale, il pensatore indo-catalano articola il suo ragionamento in due movimenti. Inizial-

che lo sorregge e per l'ispirata immediatezza che lo connota, Id., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, Armando, Roma 2002.

⁶ Un utilizzo analogo del raddoppiamento/sdoppiamento concettuale del termine, in riferimento ai diritti umani, si può trovare in T. Pitch, *L'antropologia dei diritti umani*, in Id., *I diritti fondamentali: differenze culturali, disuguaglianze sociali, differenza sessuale*, Giappichelli, Torino 2004, pp. 35-60. La discordanza "di numero" nei titoli dei due contributi cela più elementi di consonanza che di distanza. Se l'assunzione (al) singolare del termine e del concetto (ribadita dall'autrice nella convinzione che l'antropologia e la teoria politica dispiegate dalla Dichiarazione Universale del 1948 siano poco modificabili, pena lo «svuotamento di senso e di scopo dei diritti stessi») non ci convince fino in fondo, le suggestive e puntuali argomentazioni sull'«universalismo di percorso» e sull'«universalismo della molteplicità» si allineano perfettamente con il nostro orizzonte di ricerca. Si vedano anche, sul punto, N. Rouland, *Les fondements anthropologiques des droits de l'homme*, in «Revue générale de droit», XXV, 1994, pp. 9-47, Id. *L'archipel des droits de l'homme*, in «Revue québécoise de droit international», VIII-1, 1994, pp. 14-28, e E. Le Roy, *Les fondements anthropologiques et philosophiques des droits de l'homme - L'universalité des droits de l'homme peut-elle être fondée sur le principe de la complémentarité des différences?*, in «Recueil des cours de la Vingt-huitième Session d'Enseignement de l'Institut International des Droits de l'Homme de Strasbourg», 1997, pp. 13-30. Dello stesso Rouland si legga anche il denso capitolo *Droits et valeurs*, in Id., *Aux confins du droit: une anthropologie juridique de la modernité*, O. Jacob, Paris 1991, pp. 172-236.

⁷ R. Panikkar, *Is the notion of Human Rights a western concept?*, in «Diogenes», CXX, 1982, pp. 75-102.

mente, egli passa in rassegna le implicazioni (in gran parte *impensate*), del documento approvato dalle Nazioni Unite. Sintetizzando all'estremo i risultati del suo indagare, la via occidentale ai diritti umani appare affetta da quella che si potrebbe definire una "distorsione antropocentrica". Muovendo da presupposti liberali e individualistici di «matrice protestante»,⁸ essa astrarrebbe immotivatamente l'essere umano dal complesso delle forme viventi, facendone il centro di rotazione di ogni evento/fenomeno mondano e individuando in lui (e nelle sue necessità) l'unico soggetto degno di preoccupazione e tutela giuridiche.

In aggiunta a tali rilievi, Panikkar propone una serie di riflessioni a vocazione cross-culturale, inaugurando un filone d'indagine su cui avremo modo di tornare meglio in seguito. Il tentativo d'incrocio interculturale poggia sulla constatazione che, a differenza del "canone occidentale", sistemi di credenza o filosofie di diversa ispirazione postulano la necessaria interconnessione dell'elemento umano agli altri elementi naturali e/o *lato sensu* sovrannaturali. A seconda della prospettiva di osservazione del reale da cui ci si pone, saranno fattori alternativi a svolgere il ruolo di *primum mobile*. Nel caso della visione indiana, da lui impiegata come principale metro di paragone, sarà il cosmo come realtà organicamente integrata a fungere da cornice inglobante in cui inserire ogni speculazione sulla condizione umana. E sarà il *dharma*, idea polimorfa/polisemica di difficile traduzione, a fornire il parametro di valutazione per le azioni di ogni essere vivente e per ogni accadimento.

L'attenzione accordata alle cosmologie e alle teologie, come racconti fondativi e meccanismi di interpretazione – e regolazione – della realtà, porta Panikkar a caldeggiare il superamento del solo approccio "antropocentrato", in favore di un'impostazione «cosmoteoandrica». Questa chiave di lettura, ulteriormente sviluppata dall'autore in successivi interventi sul tema, ha conosciuto numerose rivisitazioni che hanno esteso la portata delle comparazioni, affiancando nuove sollecitazioni a quelle tratte, in origine, dal solo subcontinente indiano.

Il rimarchevole richiamo al "potenziale" mitologico dei diritti umani ispirerà costantemente, sotto traccia, anche il presente lavoro. Ciò nonostante, si continuerà a predili-

⁸ Per una ricostruzione del fondamentale apporto del Cristianesimo in generale e del Protestantesimo, nello specifico, (in particolare nella sua versione/radicalizzazione di matrice calvinista) allo sviluppo dell'individualismo moderno, di marca occidentale, il riferimento imprescindibile rimane L. Dumont, *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano 1993. Considerazioni interessanti anche in M. Benasayag, *Le mythe de l'individu*, La Découverte, Paris 2004.

gere, rispetto a termini e concetti più “ingombranti”, l’impiego della versione debole di «antropologie» per designare *i racconti sull’uomo che l’uomo stesso (si) racconta*. Senza ossessioni laiciste o gratuitamente iconoclaste, tale decisione vuole evitare ogni scorciatoia che tenda a incoraggiare un eccessivo distacco dalle pratiche della vita quotidiana. È nel tessuto dell’interazione sociale che le rappresentazioni e le «mondo-versioni»⁹ trovano la loro messa in opera, colorando comportamenti concreti tanto conseguenti quanto oppositivi. Pare dunque più produttivo insistere sul fenomeno generico e squisitamente antropologico del narrare inteso come *meccanismo ubiquitario – transculturale – e strutturante delle convivenze umane* per poi passare a osservare le tonalità idiosincratiche di cui esso si colora. L’*homo narrans* diviene, in questa prospettiva, la metafora unificante dell’umanità e della sua azione sul/nel mondo. Il «paradigma narrativo», cui faremo sovente ricorso, sostiene con forza che

lungi dall’essere un codice in mezzo ai molti che una cultura può utilizzare per riempire di significato l’esperienza, la narrazione è un meta codice, un universale umano sulla base del quale i messaggi circa la natura di una realtà condivisa possono essere trasmessi.[...] In quest’ottica l’assenza di capacità narrativa o il rifiuto della narrazione indicano l’assenza o il rifiuto del significato stesso.¹⁰

Che l’affabulare dell’uomo contempi (o meno) divinità e altri esseri viventi, costituisce un discrimine aggiuntivo, essendo l’oggetto di un successivo livello di analisi. Pur declinabile – ed effettivamente declinata – in modi, tempi e forme differenti, la competenza di produrre, interpretare e scambiare racconti si presta a illustrare alcune dinamiche culturali che risulterebbero, altrimenti, troppo elusive. La medesima componente religioso-sacrale, apparentemente depotenziata poco sopra, troverà la sua collocazione accanto alle sue tante omologhe.¹¹

⁹ N. Goodman, *Vedere e costruire il mondo*, Roma-Bari, Laterza, 2008. Per le scelte relative alla resa in traduzione dell’originale locuzione *world-version* si rimanda alle acute notazioni contenute nell’introduzione al volume a cura di Achille C. Varzi.

¹⁰ H. White, *The value of Narrativity in the representation of reality*, in «Critical Inquiry», VII, Autumn 1980, pp. 5-27.

¹¹ Per quanto attiene alla sfera del religioso e delle (reciproche) influenze con quella della giuridicità, ci pare fin da subito opportuno rimandare alla dettagliata ricostruzione della figura “sacerdotale” del *pontifex* romano (date le successive implicazioni nella storia del diritto romano e per i sistemi da esso influenzati), contenuta in A. Schiavone, *Ius. L’invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino 2005, come pure alla lettura di tale “commistione” proposta in due delle molte opere di Franco Cordero: *Gli osservanti: fenomenologia delle norme*, Giuffrè, Milano 1963, e Id., *Riti e sapienza del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1981. Si veda anche, per un’istruttiva ricostruzione del sostrato *lato sensu* etimologico di tali sovrapposizioni di “saperi”, la voce *Diritto* in E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Vol II., Einaudi, Torino 2000, pp. 357- 415.

Prima di accantonare il discorso preliminare sulle “parole e le cose” dell'antropologia ci siano concesse due ultime digressioni circa alcune delle urgenze (già) affiorate.

In un sintetico intervento su «due nozioni occidentali dell'uomo», Osamu Nishitani riflette sulla faglia semantica ed epistemica – un'autentica «dissimmetria fondativa» – che separa, nelle lingue (e nella storia) europee, il concetto di *humanitas* da quello di *anthropos*.¹² Una frattura che non distingue soltanto il «generale» dal «didattico», ma si spinge a disaccoppiare un soggetto depositario di ogni sapere dal mero oggetto di tale monopolio conoscitivo. La differenza che essa descrive non si riduce ai soli criteri di classificazione degli uomini, ma guarda ai rapporti di “forza” che sostengono gli apparati concettuali da cui i criteri stessi traggono senso. Rivisitando il noto nesso foucaultiano potere/sapere, l'autore ripercorre il dispiegamento della coppia di vocaboli nello spazio e nel tempo, segnalando come l'*anthropos*, bersaglio della curiosità dell'*humanitas*, sia stato puntualmente designato come extra-europeo o pre-europeo da chi, così facendo, ha assunto se stesso a «misura di ogni cosa». Il richiamo alle radici (e alle ambizioni) filosofiche dell'antichità classica, meriterebbe di essere completato da un'ulteriore riflessione su due partizioni, a nostro avviso altrettanto indicative, impiegate per separare la designazione “nobile” dalla designazione “grezza” dell'essere umano: la coppia greca *ανήρ/άνθρωπος*, e quella latina *vir/homo*. Ma non è questa la sede adatta per assecondare il desiderio.

L'inizio dell'impresa progressiva di distanziamento e cattura dell'Altro¹³, è rintracciato, da Nishitani, nei sommovimenti del Rinascimento. Segnatamente, nella scoperta e nella definizione di se stessa, da parte dell'*humanitas*, come soggetto capace di scienza e come “oggetto appropriato” di questa conoscenza. Il rapporto sommariamente indicato come confronto tra soggetto e oggetto si è subito arricchito, in realtà, di un livello supplementare costituito da una sorta di sdoppiamento.

Nella fase cruciale del suo “debutto”, il primo polo si è consolidato grazie alla posizione *di sé* come materiale di studio e all'imposizione *a sé* di pervenire al completo svi-

¹² O. Nishitani, *Deux notions occidentales de l'homme: anthropos et humanitas*, in A. Supiot (éd), *Tisser le lien social*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris 2004, pp. 15- 23.

¹³ Su queste tematiche va certamente segnalato l'intenso studio di Tzvetan Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Einaudi, Torino 1992. In particolare, per un'efficace articolazione del nesso potere/sapere nella tripartizione comprendere-prendere-distruggere, si veda la parte terza, *Amare*, pp. 155-225.

luppo delle proprie potenzialità e alla compiuta (auto)realizzazione¹⁴: cioè a dire, al pieno raggiungimento di un'umanità oramai imbrigliata in una versione monodimensionale e idealizzata.

Il processo di “raffinazione” ha però trovato, ben presto, nuovi ambiti di applicazione, finendo per estendere la sua presa sui territori della “scoperta” coloniale e sui loro abitanti, subito costretti nei binari distorcenti dell'evoluzionismo storicizzante, a vocazione civilizzatrice. L'*anthropos*, come convergenza di *ante* ed *extra*, è incappato in tal modo nella sua disagevole fissazione.

Per questo secondo polo la possibilità di affrancarsi dal ruolo passivo di esemplare da laboratorio è passata (e continua per lo più a passare) per l'acquisizione di discipline, modelli e percorsi di istruzione ricalcati sulla matrice occidentale. A ciò va aggiunto che, sebbene studiosi “autoctoni” abbiano iniziato a descrivere le proprie costellazioni concettuali e valoriali, essi hanno dovuto utilizzare linguaggi e strutture delle *humanitas* stesse, divenendone parte integrante e arricchendone le «riserve di conoscenza». Se tali rilievi ricordano da vicino i tormentati scritti di intellettuali “sospesi” – come Aimé Césaire e Franz Fanon, che l'autore peraltro cita direttamente – le pressanti conclusioni che li suggellano riattualizzano la questione, ponendosi in felice consonanza con gli intenti del presente lavoro:

Ciò che è oggi necessario è una sorta di decostruzione dell'unilateralità dell'«*humanitas*» che si autoproclama universale. Occorre fare dell'«*humanitas*» un oggetto di studio antropologico tra gli altri e chiarire le costrizioni che esso impone al nostro sapere, in modo tale che possiamo liberarci da una struttura opprimente del sapere detto «universale». L'obiettivo dell'odierno lavoro intellettuale non risiede nell'«umanizzazione» del mondo intero, ma piuttosto nell'«antropologizzazione» degli uomini occidentali e dei loro saperi, nell'invenzione di un rapporto «intra-antropologico» degli uomini e delle loro conoscenze.¹⁵

Indugiando ancora sulle spinose faccende della dissimmetria e delle trappole nascoste nelle saldature tra potere e conoscenza, vale la pena soffermarsi sulle distorsioni prodotte da un'altra tipologia di “separatore esperienziale”. Nell'allestire la sua proposta di «antropologia simmetrica», Bruno Latour aggredisce le fondamenta della nozione di *modernità* come forma egemonica di autodescrizione coniata dall'Occidente per con-

¹⁴ «Infatti l'uomo è colui che sa e le *humanitas* sono una ricerca dell'«*humanitas*» da parte dell'«*humanitas*» medesima. [...] L' «*humanitas*» è lo statuto di un essere che produce del sapere e si arricchisce possedendone gli oggetti. Così essa si presenta come autoproduzione dell'uomo tramite se stesso, effettuata attraverso la produzione del sapere.» O. Nishitani, cit., pp. 20-21.

¹⁵ O. Nishitani, cit., p. 23.

traddistinguere le proprie tecniche, le pratiche e le «tecnologie dell'intelletto» che le rendono possibili.¹⁶ Tale progetto è culminato, per lo studioso, nella fallace idea di una Grande Divisione che, esasperando l'opposizione Noi/Loro abilmente scovata dagli etnologi a ogni latitudine¹⁷, ha creduto di poter individuare un autentico fossato tra «moderni» e «non moderni». Ma anche, in una torsione dagli accenti messianici, di essere in grado (e in dovere) di fornire i mezzi per permettere agli “attardati” di colmare il divario. Le argomentazioni avanzate nel discutere questa impresa coloniale sembrerebbero affiancare le piste ben battute da Nishitani, senza discostarsene in maniera significativa. In realtà, lo scarto che rende proficua la loro intersezione sta nella scelta di una diversa giunzione e di un diverso orizzonte temporale come punti d'innescio del processo.

Non più “rinchiuso” nelle sole scienze dell'uomo, esso viene ricondotto alla confluenza tra gli esordi del metodo scientifico (l'“invenzione” del laboratorio e dell'esperimento) e gli albori della filosofia politica che, per brevità, definiremo «contrattualistica».¹⁸

Ciò che qui ci preme richiamare sono le rifrazioni in cui la Grande Separazione si è specificata, complicandosi in piani e compartimenti accessori. Seguendo Latour, dalla primigenia opposizione tra un passato arcaico e statico a un presente – il proprio – dinamico e agganciato al futuro, è zampillata una serie di corollari segnata dalla percezione “squilibrata” del rapporto tra la Modernità e l'altro da sé. Tra i più rilevanti, spicca la separazione Natura/Cultura impiegata (anche) per rendere più profondo il solco immaginato tra l'umanità prigioniera di retaggi ancestrali e la sua nuova espressione, libera

¹⁶ B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris 1997.

¹⁷ Ci limitiamo, per ovvi motivi di spazio, a qualche indicazione bibliografica di massima da cui è possibile attingere ulteriore materiale di approfondimento sul tema in questione. C. Lévi-Strauss, *Razza e storia. Razza e cultura*, Einaudi, Torino 2002; C. Geertz, *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1988; U. Fabietti, *L'identità etnica: storia e critica di un concetto equivoco*, NIS, Roma 1995; P.G. Solinas, *Nomi etnici e connotati di somiglianza*, in *Identità culturali*, «Problemi del socialismo/3», Franco Angeli, Milano 1991.

¹⁸ Le due figure chiave con cui Latour si confronta sono rispettivamente Robert Boyle e Thomas Hobbes. Parafrasando e condensando le fertilizzazione reciproca che egli scorge all'opera tra i due approcci possiamo dire che “politica della scienza” e “scienza della politica” hanno costituito il puntello inossidabile su cui si sono eretti l'edificio moderno, lo sforzo modernizzatore e gli stessi tentativi di critica di colorazione postmodernista. Per quanto riguarda la ricostruzione della temperie culturale e dei rapporti tra i due personaggi appena chiamati in causa si veda in particolare tutto il capitolo secondo, *Constitution*, ivi, pp. 23-70. Preziosi e molteplici i riferimenti al diritto e al modello statale contenuti nel richiamo alla «legge fondamentale» che l'idea di Costituzione, sia come “prodotto” caratteristico della modernità occidentale sia come “bene” straordinariamente – e storicamente – incline all'entusiastica “esportazione”, porta con sé.

dalle falsità della superstizione e della «mentalità pre-logica».¹⁹ Affinatasi nella partizione Natura/Società (con quest'ultima che si articola nel binomio società/soggetto), essa connota l'azione di una ferrea volontà di discriminare l'umano dal non-umano, classificando in maniera netta e *non confondibile* uomini e cose, oggetti e soggetti, immenza e trascendenza e rifiutandosi, al contempo, di pensare ogni ibridazione. Questa "passione catalogante" ha esasperato la percezione della soglia Noi/Loro e accresciuto lo zelo mortifero degli entusiasti portatori del famigerato «fardello dell'uomo bianco».

Se una differenza è davvero rinvenibile come caratteristica del progetto moderno/modernizzatore, essa risiede dunque, per l'autore, nella singolare determinazione a separare *concettualmente* ambiti che *praticamente*, nell'esperienza e nella realtà quotidiane, continuano ad essere vissuti in maniera non discreta. Alimentata dai crescenti (e spesso apparenti) successi nella domesticazione degli elementi e delle risorse naturali, tale vena prometeica dell'Occidente delle «rivoluzioni scientifiche» ha tratto nuova consapevolezza della propria apparente unicità.²⁰ Laddove gli Altri hanno continuato a voler intersecare le dimensioni dell'esistenza, ricorrendo a giustificazioni «ibride» o ad attribuzioni causali miste, la modernità occidentale si è imposta di tirarsi fuori dal gioco, credendo di poter meglio osservare se stessa e il resto del mondo grazie alla smagliante disuguaglianza così "scoperta". Un'autoimposizione che però, per Latour, non è mai riuscita fino in fondo nemmeno nell'ambito degli studi etnologici coinvolti, per buona parte della loro storia, in investigazioni dissimetriche.

Constatato lo scacco, grazie anche alle acquisizioni – e ai dubbi – di una scienza sempre meno convinta della propria efficacia e indiscutibilità, restano da livellare i mol-

¹⁹ Il riferimento è, naturalmente, alla celebre espressione coniata da Lucien Lévi-Bruhl per descrivere uno degli aspetti (a suo dire) salienti della cosiddetta «mentalità primitiva». Cfr. L. Lévi-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, PUF, Paris 1910 e Id., *La mentalité primitive*, PUF, Paris 1922. Va comunque ricordato che, giunto quasi al termine della sua carriera, egli ha riesaminato molte delle sue asserzioni, riconoscendone l'imprecisione o l'inappropriatezza, optando sia per l'attenuazione di alcune classificazioni sia per qualche definitivo accantonamento. Tra i costrutti "colpiti" da tale messa al bando figura proprio l'ingombrante categoria di mentalità pre-logica. Sul punto si veda, in particolare, Id., *Abandon définitif du caractère prélogique*, in Id. *Carnets*, PUF 1939, pp. 60-62. Una puntuale (e sintetica) ricostruzione di alcuni dei suddetti slittamenti teorici ed epistemologici nell'opera di L. Lévi-Bruhl si può trovare in J. Carbonnier, *Sociologie juridique*, Armand Colin, Paris 1971, pp. 30-33.

²⁰ «Essi [gli occidentali] non pretendono solamente di differire dagli altri come i Sioux dagli Algonchini o i Baoulé dai Lapponi, ma di differire radicalmente, al punto che si può mettere da un lato l'Occidente e, dall'altro, tutte le culture perché esse hanno tutte in comune di essere precisamente delle culture tra le altre. L'Occidente, lui solo, non sarebbe una cultura, non solamente una cultura. [...] Noi, gli Occidentali, non possiamo essere una cultura tra le altre perché noi mobilitiamo anche la natura. Non, come fanno le altre società, un'immagine o una rappresentazione simbolica della natura, ma la natura in quanto tale, o

ti rapporti disomogenei stratificatisi nel tempo. A partire, chiaramente, dall'approccio responsabile dello iato natura/cultura: un bersaglio dalla stazza considerevole, poiché chiama in causa una delle impostazioni più radicate e risalenti delle scienze ne.²¹ Ciò che occorre, ben oltre l'apparente semplicità della formulazione, è sforzarsi di immaginare e praticare un'antropologia «un po' differente», che l'autore tratteggia come segue:

Essa non compara più le culture, mettendo da parte la propria, che possiederebbe, per un privilegio sorprendente, la natura universale. [...] Essa perde il suo attaccamento esclusivo alle sole culture – o alle sole dimensioni culturali – ma ci guadagna le nature, cosa che è senza prezzo. [...] Come è possibile non fare una differenza radicale tra la natura universale e la cultura relativa? *Ma la nozione stessa di cultura è un artefatto creato tramite la nostra messa tra parentesi della natura.* Ora, non ci sono più culture – differenti o universali – di quanto ci sia una natura universale. Non ci sono altre che delle nature-culture, e sono esse che offrono la sola base di comparazione possibile. [...] La soluzione appare nel momento stesso in cui si dissolve l'artefatto delle culture. Tutte le nature-culture sono simili nel fatto che tutte costruiscono al tempo stesso gli esseri umani, divini e non umani. Nessuna [di esse] vive in un mondo di segni o simboli arbitrariamente imposti a una natura esteriore conosciuta da noi soli. Nessuna, meno che mai la nostra, vive in un mondo di sole cose. [...] Se c'è qualcosa che noi tutti facciamo allo stesso modo è proprio il costruire contemporaneamente i nostri collettivi umani e i non-umani che li contornano.²²

Pur assai prossimi ad alcuni dei capisaldi che caratterizzano il nostro discorso, gli argomenti sollevati presentano anche dei riverberi problematici che necessitano di essere chiariti. Uno snodo, in particolare, va subito affrontato per proseguire adeguatamente nel cammino.

La decisa presa di posizione dello studioso, resa ancor più risoluta dall'asciuttezza della sintesi da noi datane, sembra volersi sbarazzare della cultura e del ruolo del simbolico in essa implicato. E in effetti, nell'assecondare l'intenzione di sottrarsi a ogni risorgenza della Grande Divisione, egli imbecca, di quando in quando, il sentiero della loro

almeno tale quale la conoscono le scienze, scienze che rimangono fuori campo, non studiabili, non studiate.» B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, cit., p.132.

²¹ Ci riferiamo allo strutturalismo per come sviluppato da Claude Lévi-Strauss. Per quanto riguarda l'articolazione della coppia natura/cultura, uno degli assi portanti dell'immenso corpus levi Straussiano, si leggano per lo meno i primi due capitoli di Id., *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris 1949, rispettivamente dedicati all'esplorazione della dialettica tra i due poli e al problema dell'incesto la cui proibizione «costituisce il procedimento fondamentale grazie al quale, attraverso il quale, ma soprattutto nel [corso] del quale si compie il passaggio dalla natura alla cultura.» Per una presentazione dettagliata dei temi in oggetto si veda anche A. Lamy (éd), *Lévi-Strauss. Nature, culture et société*, Flammarion, Paris 2008. Ulteriori spunti di riflessione, accompagnati da tentativi di attualizzare o rivisitare alcuni capisaldi dell'opera levi Straussiana, e preziosi testi "minori" dello stesso Levi-Strauss si possono trovare in *Comprendre Claude Lévi-Strauss*, numero monografico della rivista «Sciences Humaines», Hors série special, 8, novembre/dicembre 2008.

²² B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, cit., pp. 131, 140, 141, 143.

messa in mora spingendosi fin quasi a sacrificarli per il concetto di «collettivo».²³ Ciò nonostante, l'accantonamento non è mai definitivo traducendosi, piuttosto, nella simultanea (e non sempre agevole) considerazione degli aspetti «reali, discorsivi e sociali» dei complessi naturali-culturali di volta in volta affrontati.

Per quanto ci riguarda, il riferimento all'interfaccia culturale e alla mediazione simbolica rimane irrinunciabile per descrivere, nelle loro differenze, *tutte* le tipologie escogitate dall'uomo per crearsi un ambiente a sua misura.²⁴ Più precisamente, per tentare di arrivare a una proposta convincente circa i mezzi e i canali attraverso cui le rappresentazioni designate a tale scopo affrontano il loro gravoso compito.

(Ri)stabilite le rispettive posizioni, gli incitamenti di Latour conservano una duplice spendibilità.

Da una parte, essi consentono la presa in carico di un fattore di dominazione importante in aggiunta a quelli solitamente esplorati dal filone degli studi sull'«occidentalizzazione del mondo». L'integrazione del metodo scientifico (con i suoi paradigmi ed epistemologie) all'analisi dell'azione del mercato, della religione e della conquista *manu militari* permette una mappatura più completa delle forze in campo e delle strategie co-implicate nel loro dispiegamento.²⁵ Spingendosi oltre le acquisizioni della sociologia della scienza e della conoscenza, solitamente “rinchiuse” in orizzonti sociali più delimitati (spesso, non a caso, occidentali), la ricostruzione simmetrica prospettata obbliga ad allargare l'osservazione dai consolidati ambiti della “politica interna” – le lotte intestine per la supremazia paradigmatica o la competizione tra «programmi di ricerca» – a quelli meno battuti della “politica estera”: la colonizzazione *anche* scientifica, con conseguente sovrascrittura di interi complessi epistemici ispirati ad altri principi e postulati.

Dall'altra, le indicazioni esaminate costringono a riflettere su una serie di concatenamenti che promanano dalla coppia natura/cultura. L'idea che entrambi gli elementi

²³ «Ci troviamo adesso di fronte a delle produzioni di nature-culture che chiamerò collettivi, per ben ricordare che essi sono differenti tanto dalla società dei sociologi – gli uomini-tra-loro – quanto dalla natura degli epistemologi – le-cose-in-sé.». Ivi, pag. 144.

²⁴ Sotto questo profilo riscontriamo una maggiore vicinanza con quanto scrive George Balandier nel presentare la sua versione della ricognizione delle polarità modernità/tradizione e natura/cultura: «È nel trattare le condizioni naturali che il collettivo umano crea e sviluppa le condizioni culturali dell'esistenza sociale e individuale. Ogni società ha una teoria della natura che si esprime non solo in configurazioni intellettuali, ma anche in arrangiamenti simbolici, in strumenti e in pratiche.» G. Balandier, *Anthropologiques*, Librairie Générale de France, Paris 1985, p. 16.

sono frutto di operazioni costruttiviste speculari, grazie a cui ciascuno serve da rimando al proprio “antonimo” contribuendo al posizionamento del confine, porta inevitabilmente a constatare il carattere stipulativo e rinegoziabile dell’*opposizione stessa*. Come ogni frontiera, essa reca in sé il “gene” della mobilità: ogni spostamento innesca nuovi slittamenti di cui è doveroso tenere conto. A essere in discussione non sono più solo i contorni, già tremolanti, dell’*umanità*, ma tutte le assunzioni indispensabili alla sua collocazione nello spettro degli esseri di cui condivide spazi e tempi. Uno spettro che può variare di ampiezza, in maniera considerevole, in funzione delle inclusioni e delle esclusioni permesse da criteri di selezione a loro volta contingenti.

L’aspetto più urgente della “parificazione prospettica” rivendicata da Latour ci pare risiedere nell’allarmata indicazione di una diffusa propensione alla semplificazione (con correlata reificazione) della categoria di «natura». Ferma restando l’organicità della relazione, per cui è impossibile concepire il regno naturale disgiuntamente da quello culturale e viceversa, è la determinazione del primo che pare soffrire maggiormente della chiusura all’«altrimenti» di un Occidente, qui, ancora egemone. Si pensi all’invasiva razionalità economica capace di imporre la propria categoria descrittiva/distruttiva di «risorsa» ad altre rappresentazioni non centrate su logiche di sfruttamento o di appropriazione, ma di scambio e armonia.²⁶ O, ancora, si veda la distinzione che separerebbe il naturale e il sovrannaturale²⁷, ignorando la coesistenza delle due sfere (per nulla vissute come tali) in numerosi sistemi di credenza e mo(n)di di vita. Le conseguenze che siffatte “trascuratezze” portano con sé, quanto alle concezioni della vita e della morte, dei rapporti di parentela, dei meccanismi di creazione e condivisione identitaria, divengono ancor più rilevanti nelle loro ricadute giuridiche. Posto che non esistono modi innocenti – “naturalisti” – di appellarsi alla natura, essendo tutti orientati e parziali, l’obbligo di mettere in discussione fuorvianti «verità auto-evidenti» si fa sempre più impellente.

Per chiarire meglio questo punto vale la pena richiamare, a mo’ di esempio, il tentativo rappresentato dalla nuova Costituzione dell’Ecuador, approvata nel settembre 2008 tramite referendum popolare. Il testo in questione appare un *unicum* nel panorama degli

²⁵ Sul punto si veda, tra gli altri, S. Latouche, *L’occidentalizzazione del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

²⁶ Sull’indispensabilità di un riequilibrio del rapporto uomo/natura e su alcune possibili riconfigurazioni giuridiche dello stesso si rinvia, tra gli altri, a M. Serres, *Le Contract naturel*, François Bourin, Paris 1990 e Id., *Retour au Contract naturel*, Bibliothèque Nationale de France, Paris 2000.

strumenti costituzionali vigenti per quanto attiene allo statuto accordato, fin dal preambolo, al soggetto designato con l'appellativo di «Pacha Mama» (Madre Terra), riconosciuta come elemento vitale per la vita e l'esperienza umane secondo una concezione olistica e armonica del “buon vivere” («sumak kawsay»), ispirata ad alcune delle rappresentazioni indigene più diffuse nel Paese. La suddetta Carta mira alla costruzione di una società basata su una forma di «convivenza cittadina, in diversità e armonia con la natura» e nel rispetto della «divinità delle persone e delle collettività, in tutte le sue dimensioni». La «naturaleza» acquista pienamente i contorni di «soggetto di diritto» nel Titolo II, Capitolo VII, espressamente consacrato all'esposizione dei «Diritti della natura»:

Art.71 La natura, o Pacha Mama, da cui si riproduce e realizza la vita, ha diritto a che si rispetti integralmente la sua esistenza e al mantenimento e alla rigenerazione dei suoi cicli vitali, strutture, funzioni e processi evolutivi. Ogni persona, comunità, popolo o nazionalità potrà esigere dall'autorità pubblica l'adempimento dei diritti della natura. Per applicare e interpretare questi diritti si osserveranno i principi stabiliti nella Costituzione, in quello che precede. Lo Stato incentiverà le persone naturali (*las personas naturales*) e giuridiche, e i collettivi, perché proteggano la natura e promuoverà il rispetto per tutti gli elementi che formano un ecosistema.

Art.72 La natura ha diritto a essere ripristinata. Tale ripristino sarà indipendente dall'obbligazione che hanno lo Stato e le persone naturali o giuridiche di indennizzare gli individui e i collettivi che dipendono dagli ecosistemi naturali danneggiati. Nei casi di impatto ambientale grave o permanente, inclusi quelli occasionati dallo sfruttamento delle risorse naturali non rinnovabili, lo Stato stabilirà i meccanismi più efficaci per raggiungere il ristabilimento e adotterà le misure adeguate per eliminare o mitigare le conseguenze ambientali nocive.

Art.73 Lo Stato applicherà misure di precauzione e restrizione verso le attività che possano condurre all'estinzione di specie, alla distruzione di ecosistemi o all'alterazione permanente dei cicli naturali. Si proibisce l'introduzione di organismi e materiale genetico organico o inorganico che possano alterare in maniera definitiva il patrimonio genetico nazionale.

Art.74 Le persone, le comunità, i popoli e le nazionalità avranno diritto a beneficiare dell'ambiente e delle ricchezze naturali che permettano il loro buon vivere (*buen vivir*). I servizi ambientali non saranno suscettibili di appropriazione; produzione, prestazione, uso e sfruttamento saranno regolati dallo Stato.

Pur necessariamente vincolata all'azione di altre «persone naturali o giuridiche», la perentoria chiamata in causa di una «soggettività giuridica» esclusiva della natura mostra alcuni degli effetti che possono scaturire dal dispiegamento di visioni alternative del rapporto tra il naturale, il culturale e, non da ultimo, il giuridico invocato a “securizzare” i confini. Oltre agli articoli sopra riportati, la logica della «convivenza armonica»

²⁷ La tripartizione in «esseri umani, divini, non-umani» già vista in Latour allude, a nostro avviso, alla stessa “divisione”.

percorre l'intera costituzione ecuadoregna concorrendo a determinarne l'ossatura²⁸, a conferma che ogni rideclinazione – o soppressione – della separazione provoca un riassesto dell'intero apparato normativo.

Se si affronta il pionieristico tentativo ecuadoriano da una differente angolazione è possibile scorgervi molte di quelle ibridazioni a cui si è già guardato di sfuggita e su cui avremo modo di tornare. Applicando logiche e strumenti di codificazione consolidati ad ambiti fin lì inesplorati o a *persone* solitamente escluse dal novero dei potenziali “utenti” di tali dispositivi, la Costituzione dell'Ecuador si profila come appassionante caso di studio sulle metamorfosi che agitano le società contemporanee e le loro architetture normative. Molto dipenderà dall'implementazione che simili disposizioni riusciranno effettivamente a ottenere; la portata delle influenze del documento centro-americano sfugge, al momento, tanto a previsioni esaustive quanto a un affrettato confinamento nell'esotico. Il suo carattere di «testo fondamentale» di uno Stato fornisce, comunque, motivi di cauta rassicurazione, lasciando sperare che riesca ad attrarre l'attenzione di studiosi e/o legislatori desiderosi di confrontarsi con modalità alternative di manipolare quel tritico natura-cultura-diritto che interpella, in gradi e modi differenti, ciascun gruppo sociale.

Terminando sulla gestione del rapporto tra l'umano e il resto del vivente, possiamo sintetizzare il senso delle indicazioni esaminate e dell'esempio appena ricordato nell'ammonimento a non ridurre l'antropologia a un'*antropolatria*:²⁹ la peggior mutilazione di un soggetto che si vorrebbe far assurgere alle “glorie” dell'autosufficienza.

²⁸ I riferimenti alla *naturaleza* e al *sumak kawsay* punteggiano il corposo testo della Carta che consta di quattrocentoquarantaquattro articoli, trenta disposizioni transitorie e trenta articoli supplementari volti a regolare il «regime di transizione» tra l'abrogazione della Costituzione in vigore dal 1998 e l'approvazione del nuovo documento costituzionale. Per quanto riguarda il *buen vivir* si vedano, in particolare, il Titolo II, Capitolo II (articoli 12-34) riservato interamente ai «Diritti del buon vivere» e il Titolo VII che contiene i principi guida intorno ai quali organizzare il cosiddetto «Regime del ben vivere». La natura e la Madre Terra compaiono, come accennato, molto più trasversalmente intervenendo ad esempio nella configurazione della proprietà collettiva delle terre per le comunità e le popolazioni che vedono in essa l'unica modalità concepibile di “diritto” fondiario (Titolo II, Capitolo IV, art. 56-60), nella definizione del regime di sviluppo (Titolo VI, Capitolo I, art. 275-278), nella concezione della sovranità economica (Titolo VI, Capitolo IV, Sezione I, art. 283-284), nella regolamentazione delle forme di lavoro e produzione (Titolo VI, Capitolo VI, Sezione I, art. 319-320), nella designazione della biodiversità e delle risorse naturali (Titolo VII, Capitolo II, Sezione I, art. 395-415, Sezioni I-VII)

²⁹ Mutuiamo e “dirottiamo” la felice espressione da J-P. Charnay, *Esprit du droit musulman*, Dalloz, Paris 2008. Più nel dettaglio si veda il paragrafo *De la théodicée à l'antropolâtrie*, ivi, pp. 191- 194, significativamente incastonato in un capitolo dedicato all'individuazione di alcune delle strade immaginabili per arrivare a un'«articolazione tra i Diritti di Dio e i Diritti dell'uomo», passaggio ritenuto indispensabile per avviare un dialogo tra l'ortoprassi islamica e le dottrine dei diritti umani di altra ispirazione.

Aggiornando la celebre formulazione di Georg Simmel, possiamo dire che il campo delle «intersezioni delle cerchie sociali», prisma indispensabile a focalizzare i rimandi tra soggetti sociali e gruppi di riferimento, deve aprirsi alla consapevolezza di “nuove” sfere pronte a entrare, con i propri legacci, nella rete di queste interdipendenze.³⁰ Nel ribadire la centralità che nella nostra indagine sarà riservata ad azioni, pratiche, rappresentazioni e attori umani, le cautele passate in rassegna stanno a ricordare la necessità di tenere conto degli innumerevoli piani esperienziali, cognitivi e normativi che ne influenzano le vicissitudini.

Le antropologie più volte chiamate in causa dovrebbero aver acquistato, a questo punto, caratteri meno nebulosi in vista del cammino da affrontare. D’ora in avanti si tratterà, per riprendere uno degli aspetti suggeriti in apertura con un’altra locuzione (per lo meno) ambivalente, di scandagliare alcune delle rifrazioni “specializzate” della ragione umana, nella sua forma peculiare di «ragione narrante». Meglio ancora, di pensarne l’unit(ariet)à e la molteplicità senza ingiustificati inglobamenti, con un’attenzione specifica al dominio dei diritti dell’uomo.

2. Il tracciato della ricerca.

L’ossatura del presente lavoro consta di nove capitoli.

Nel primo capitolo, *Sentieri giuridici della cultura*, abordiamo il tema dei rapporti tra cultura e diritto gettando le basi per un «paradigma relazionale» che rifugga da rappresentazioni impermeabili dei due domini chiamati in causa. Rigettando tanto le impostazioni culturalistiche, con i determinismi che le infettano, quanto le teorizzazioni isolazioniste, inclini a un’autonomizzazione fuorviante della giuridicità, muoviamo verso impostazioni incentrate sulla mutua costitutività della relazione in un quadro di *pluralismo normativo* di sfondo. A tale scopo, ripercorriamo le posizioni di alcune figure eminenti dell’antropologia culturale e sociale che, con piglio pionieristico, hanno fatto dello studio del diritto in quanto fenomeno socio-culturale l’oggetto delle loro riflessioni.

³⁰ G. Simmel, *L’intersecazione di cerchie sociali*, in Id. *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino 1998,

Il secondo capitolo, *Temi e problemi della cultura giuridica*, mette a frutto le intuizioni, le provocazioni e le lacune emerse tramite le riletture dei precursori per entrare, con taglio critico, nei domini della sociologia e dell'antropologia del diritto. In particolare, ci soffermiamo sulla nozione di «cultura giuridica» per vagliarne aspetti di forza e di debolezza. Apparente nozione di sintesi, il suo utilizzo reiterato risente, a volte, di “automatismi” che rischiano di semplificare inopportuno il quadro analitico. Prendendo spunto da consolidate formulazioni del concetto, isoliamo le varianti del potere, dell'identità e della (gestione della) pluralità come aree bisognose di una messa a fuoco più minuziosa. L'interazione con istanze sollevate dagli studi in tema di «socializzazione giuridica» e «coscienza giuridica» ci spinge verso descrizioni (più) attente ai meccanismi di costruzione, trasmissione e modificazione dei costrutti socio-culturali, ivi compresi quelli di taglio *lato sensu* giuridico.

Il terzo capitolo, *Testi e contesti*, parte dall'elaborazione di un'accezione di cultura come interfaccia cognitiva e normativa tra l'uomo e il mondo che individua, in questa coabitazione meticciosa, la scintilla di ogni coinvolgimento del diritto nei processi di immaginazione della realtà sociale. Risulta fondamentale, in tal senso, il rimaneggiamento di impostazioni antropologiche legate a una concezione testuale delle culture in termini di «documenti agiti» socialmente. Servendoci della prospettiva delle reti di significato come strutture mutevoli di mediazione simbolica tra gli esseri umani e gli ambienti che si costruiscono a loro misura, ragioniamo sulla performatività specifica del diritto ricollocandola nel più ampio flusso del discorso sociale. Il potere costitutivo del primo viene così contestualizzato nelle specifiche *località* alla cui produzione partecipa in misura considerevole, venendone in cambio ri-modellato.

Il quarto capitolo, *Narrazioni*, sviluppa ulteriormente il tema della *fenomenologia delle normatività*, lavorando all'allargamento della semantica della testualità oltre le restrizioni che essa può veicolare. In virtù del suo carattere autenticamente universale, la competenza narrativa (come capacità di produrre, interpretare, manipolare costrutti narrativi) assurge a meta-modello di tutti i processi di costruzione sociale della realtà. Dal livello generale della pratica narrativa passiamo, poi, alle configurazioni peculiari in cui

essa si incarna, riservando la nostra attenzione ai meccanismi di *giuridificazione narrativa*. La compenetrazione tra narratività e normatività, osservata attraverso la lente della *giurisgensis*, segna un primo approdo nella rivisitazione del nesso cultura/diritto sbocando nella narrativizzazione della cultura *tout court*, e in quella conseguente delle culture giuridiche.

Nel quinto capitolo, *I diritti umani tra flussi e frizioni*, affrontiamo alcune difficoltà che l'applicazione della chiave giusnarrativa ai diritti dell'uomo pare sollevare. Confrontandoci con l'apparente paradosso tra una macro-narrazione umanitaria a vocazione universale e i processi situati di narrazione (giuridica) della realtà sociale, esaminiamo la problematica spaziale consistente nell'individuazione/determinazione del "posto" di tali diritti, inevitabilmente presi tra flussi globali e frizioni locali. Rifuggendo le opposizioni polari di natura binaria – globalità/località, universalismo/relativismo ecc. –, ragioniamo sulla liminarità degli incontri tra il discorso umanitario transnazionale e i contesti della loro attivazione, rivendicazione e appropriazione creativa servendoci del prisma della *vernacularizzazione*. L'introduzione del campo africano, specificatamente del cosiddetto «sistema africano di promozione e protezione dei diritti umani», segna il passaggio dalla definitiva messa a punto della cornice teorica alla sua messa alla prova.

Nel capitolo sesto, *(Con)Testi africani*, introduciamo brevemente alcune delle peculiarità più rilevanti che caratterizzano le realtà socio-culturali, politiche e giuridiche dell'Africa contemporanea, realizzandone un ritratto di massima in termini di *pluralismo normativo radicale*. Per meglio disporci all'analisi della Carta Africana dei diritti dell'Uomo e dei Popoli, (che del suddetto sistema rappresenta l'estrinsecazione più illustre) forniamo una ricognizione sia della cornice storico-politica sia degli assetti istituzionali che ne hanno preparato e accompagnato creazione e implementazione. Uno spazio particolare è riservato all'esposizione delle caratteristiche e delle competenze della Commissione Africana dei diritti dell'Uomo e dei Popoli, «organismo quasi-giudiziario» cui si deve, per la maggior parte, la produzione giurisprudenziale di commento, interpretazione e "vivificazione" della Carta Africana.

Il capitolo settimo, *La Carta Africana dei diritti dell'Uomo e dei Popoli. Analisi di un con-testo*, è interamente dedicato allo studio del documento cardinale del sistema africano, secondo l'ottica giusnarrativa approntata nei capitoli precedenti. Dopo una rapida esposizione delle caratteristiche salienti del testo, l'analisi si concentra su due snodi prescelti come catalizzatori delle peculiarità antropologiche veicolate dalla Carta: lo snodo popolo/individuo e lo snodo diritti/doveri. Facendo interagire alcune pronunce rilevanti della Commissione con apporti di marca squisitamente socio-antropologica, procediamo alla disamina incrociata dei due poli ricostruendo le differenti narrazioni implicate nella tessitura dell'ordito complessivo.

Nel capitolo ottavo, *La «variabile cultura» e le sue rifrazioni narrative*, ci occupiamo di alcuni documenti "imparentati", in vario grado, con la Carta Africana. Il focus di osservazione prescelto, sulla scorta della centralità da noi attribuita alla relazione cultura/diritto, è rappresentato dagli impieghi dell'idea di cultura con le influenze che essi innescano sulla concezione dei diritti di caso in caso affrontati (del bambino, delle donne, della gioventù, ecc.). È poi la volta di un bilancio – provvisorio – degli aspetti di creatività e di criticità dell'approccio africano emersi nel corso della ricerca, stilato rielaborando in maniera più interconnessa quanto estrapolato dai differenti costrutti testuali e istituzionali passati in rassegna.

Il capitolo nono, infine, raduna i fili dipanati nel nostro viaggio, facendo confluire in alcune brevi *Note conclusive* gli esiti, le limitazioni e le (ipotetiche) potenzialità aggiuntive dell'approccio sviluppato.

CAPITOLO 1. SENTIERI GIURIDICI DELLA CULTURA

1.1 Pensare una relazione complessa.

“Nel fatto noi troviamo dappertutto, dove gli uomini vivono in società, e per quanto ce ne dia notizia la storia, che essi stanno in una comunanza di rapporti intellettuali, che dall’uso di una lingua comune vengono attestati, rafforzati e sviluppati. La creazione del diritto ha sede in questo complesso.”

F. C. von Savigny

La prima tappa del nostro viaggio muove dalla spinosa questione del nesso diritto/cultura. Perché affrontare un legame tanto ostico da aver prodotto un corposo dibattito segnato più da polemiche e disaccordi che da visioni armoniche e condivise? E, in secondo luogo, in che modo procedere, per non limitarsi a restituire la frammentazione delle prospettive in materia, (ri)producendo un inventario poco stimolante delle stesse?

Una via per abordare direttamente il problema può essere quella di seguire le piste offerte da un tentativo, piuttosto recente, di venire a patti con tale scabroso binomio. Nato dallo sforzo pluridecennale di approdare a una dichiarazione dei diritti culturali intesi come necessario complemento e compimento dei diritti dell’uomo, l’esperimento in questione si è tradotto in una dichiarazione. Nota come Dichiarazione di Friburgo (d’ora in poi DF), dal nome della città che ne ha ospitato l’adozione – nonché gran parte dei lavori preparatori –, essa è stata concepita grazie all’apporto congiunto di esperti, consulenti e tecnici dagli svariati profili professionali al fine di mescolare competenze, approcci ed estrazioni eterogenee. Nel commento in calce al testo, gli autori spiegano le ragioni della loro scelta riconducendole, sostanzialmente, alla constatazione dell’impasse vissuta da molti dispositivi ideati per proteggere e promuovere i diritti dell’uomo.³¹ A fronte di un’inflazione di trattati o convenzioni in materia, essi ricondu-

³¹ Il commento in questione riprende e rielabora una nota introduttiva pensata per accompagnare una precedente versione “di lavorazione” della dichiarazione. Cfr. *Pourquoi une déclaration des droits culturels?*, in P. Meyer-Bish (éd), *Les droits culturels. Projet de déclaration*, Unesco/Editions universitaires, Paris/Fribourg 1998, pp. 13-14. Il testo della dichiarazione, nella versione definitiva adottata nel 2007, può essere reperito in diverse lingue al seguente indirizzo web: www.unifr.ch/jiedh (ultimo accesso 15/12/2009)

cono le difficoltà della loro implementazione e il numero crescente delle violazioni a una serie di motivazioni tra cui spiccano, per rilevanza, le seguenti.

Da una parte, molte delle vessazioni alla dignità umana e dei conflitti in corso nel mondo sono alimentati da giustificazioni o ispirazioni riconducibili al referente della cultura. Un referente, di conseguenza, che occorre circoscrivere per metterlo al riparo da utilizzi strumentali tendenzialmente paleogeni; i principali testi di riferimento sui diritti dell'uomo parrebbero difettare – e di fatto difettano – proprio di questa delimitazione.

Dall'altra, l'incoerenza dell'ipertrofia normativa summenzionata, con la parcellizzazione delle rivendicazioni in miriadi di protocolli *ad hoc* troppo autoreferenziali, scaturirebbe dall'«emarginazione dei diritti culturali» che compromette seriamente «l'universalità e l'indivisibilità dei diritti dell'uomo».

Sgombra da ogni intento relativistico – il relativismo è anzi liquidato come un pericolo da evitare –, la DF vuole proporsi tanto come collettore di disposizioni già esistenti ma spesso mutualmente ignorantesi, quanto come strumento di mediazione tra uguaglianza e rispetto della(e) differenza(e). A tale scopo, essa adotta le seguenti definizioni utilizzate per individuare i domini in cui dispiegare la propria azione di tutela e promozione.

Articolo 2 (definizioni)

Ai fini della presente Dichiarazione,

- a.** il termine «cultura» copre i valori, le credenze, le convinzioni, le lingue, i saperi e le arti, le tradizioni, istituzioni e modi di vita tramite i quali una persona o un gruppo esprime la propria umanità e i significati che dà alla propria esistenza e al proprio sviluppo;
- b.** l'espressione «identità culturale» è intesa come l'insieme dei riferimenti culturali con il quale una persona, da sola o in comune con gli altri, si definisce, si costituisce, comunica e intende essere riconosciuta nella sua dignità;
- c.** per «comunità culturale» si intende un gruppo di persone che condividono dei riferimenti costitutivi di un'identità culturale comune che intendono preservare e sviluppare.

Individuate le tre dimensioni che costituiscono il suo spazio di intervento, il testo si preoccupa di sbizzarne i tratti salienti negli articoli immediatamente successivi.

Articolo 3 (*identità e patrimonio culturali*)

Ogni persona, da sola o in comune con gli altri, ha diritto:

- a.** di scegliere e di vedere rispettata la propria identità culturale nella diversità dei suoi modi di espressione; questo diritto si esercita in particolare in relazione con la libertà di pensiero, di coscienza, di religione, di opinione e di espressione;
- b.** di conoscere e di vedere rispettata la propria cultura nonché le culture che, nelle loro diversità costituiscono il patrimonio comune dell'umanità; ciò implica in particolare il diritto alla conoscenza dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, valori essenziali di questo patrimonio;
- c.** di accedere, in particolar modo attraverso l'esercizio dei diritti all'educazione e all'informazione, ai patrimoni culturali che costituiscono le espressioni delle diverse culture e delle risorse per le generazioni future.

Articolo 4 (*referimento alle comunità culturali*)

- a.** Ogni persona ha la libertà di scegliere di identificarsi o no a una o più comunità culturali, senza considerazione di frontiere, e di modificare questa sua scelta;
- b.** Nessuno può vedersi imporre di essere identificato o assimilato suo malgrado ad una comunità culturale.

Articolo 5 (*accesso e partecipazione alla vita culturale*)

- a.** Ogni persona, da sola o in comune con gli altri, ha il diritto di accedere e di partecipare liberamente, senza considerazione di frontiere, alla vita culturale attraverso le attività di sua scelta.
- b.** Questo diritto comprende in particolare:
- la libertà di esprimersi, pubblicamente o in privato, nella o nelle lingue di sua scelta;
 - la libertà di esercitare, in conformità ai diritti riconosciuti nella presente Dichiarazione, le proprie pratiche culturali e di condurre un modo di vita associato alla valorizzazione delle proprie risorse culturali, in particolare nell'ambito dell'utilizzazione, della produzione e della diffusione dei beni e dei servizi;
 - la libertà di sviluppare e di condividere conoscenze, espressioni culturali, di condurre ricerche e di partecipare alle diverse forme di creazione, nonché ai suoi benefici;
 - il diritto alla tutela degli interessi morali e materiali legati alle opere che siano frutto della sua attività culturale.

Esplicitando, inoltre, la propria vocazione alla mediazione sopra accennata, la DF individua per i suoi sottoscrittori un'obbligazione descritta come segue:

Articolo 9 (*principi di gestione democratica*)

- d.** identificare e tener conto della dimensione culturale di tutti i diritti dell'uomo, al fine di arricchire l'universalità con la diversità e favorire l'appropriazione di questi diritti da parte di ogni persona, da sola o in comune con gli altri.

Può essere utile, prima di avanzare ulteriori considerazioni, dare spazio ad alcuni stralci tratti dai commentari relativi agli articoli appena citati. In particolare, prestando attenzione ai passaggi che riguardano il problema delle definizioni e del loro approntamento.

Nell'affrontare «la cultura», i redattori si dicono consapevoli delle insidie rappresentate da due scogli problematici: il pericolo dell'essenzialismo e quello, apparentemente più innocuo ma egualmente paralizzante, della tautologia. Contro le minacce di quest'ultima, la soluzione sposata consiste in una «qualificazione di sintesi che include la diversità umana [...] evitando di fare del culturale un *reliquat*»³². Secondo tale chiave di lettura, la cultura va concepita come una componente essenziale e *già presente* di attività, bisogni ed espressioni umani piuttosto che come una patina accessoria che interviene successivamente a “rivestirli”. Quanto all'ostacolo essenzialista, essi si prefig-

³² P. Meyer-Bish (éd), cit., pag 22.

gono di aggirarlo accontentandosi di una definizione «nominale [...] che si limiti a indicare che il senso utilizzato è il senso largo».³³

Il discorso si fa più complesso – e meglio argomentato – nel momento in cui si tratta di formalizzare il concetto di «identità culturale» che, nell'opinione del gruppo di Friburgo, rappresenta sia la sostanza comune a tutte le espressioni concrete e le rivendicazioni dei diritti culturali che il principio di base per le loro interpretazioni. Per arrivare a una definizione sufficientemente dinamica, la strada prescelta poggia sulla scomposizione del processo di costruzione identitaria in tre dialettiche complementari: particolare/universale, risultato/processo, diversificazione/coesione.³⁴

In estrema sintesi, l'andirivieni tra particolare e universale si specifica nel rispecchiamento continuo tra il carattere personale e il carattere comunitario dell(e)'identità. Simili rinvii costituiscono «l'interfaccia» tra questi due poli, assicurando la differenza di ciascuna attuazione/identificazione e mantenendo possibile, al contempo, il riferimento a un orizzonte condivisibile.

Il secondo movimento dialettico mira a sottolineare la permanente instabilità e la costante re-invenzione di qualsiasi strategia identificatoria, tanto al livello del singolo che del gruppo. In maniera piuttosto efficace, il commentario sul punto precisa che «ogni identificazione di una soggettività (il soggetto personale e comunitario) si compie sulla frontiera tra tradizione e libertà; *è su questa frontiera che si situa il diritto.*»³⁵

Quanto alla polarità tra diversificazione e coesione, essa intende distanziarsi sia dalle visioni uniformanti, centrate sulla sovraestimazione dei fattori integrazioni, che da quelle «parcellizzanti», orientate, al contrario, sull'irriducibile diversità di ogni percorso di acquisizione di identità.

L'ultimo stralcio che ci interessa segnalare riguarda la «comunità culturale», aggregato rappresentabile, in buona sostanza, come un corpo sociale

che è più di un'associazione a carattere culturale, [essendo] una comunità politica senza pretesa di essere riconosciuta come nazione. Le comunità culturali sono costituite da persone che riconoscono di avere in comune una soggettività politica.³⁶

³³ Ibidem, pag. 23.

³⁴ Ivi, pag. 23.

³⁵ Ibidem. (corsivo nostro)

³⁶ Ivi, pag. 24.

Tornando alle conformazioni assunte da questi concetti-guida nella versione definitiva del documento possiamo valutarne meglio alcuni aspetti, precisando che quanto fin qui scritto non intende svilire la DF di cui, peraltro, si è offerta una ricostruzione sommaria. Quello che di essa ci attrae, è il suo prestarsi egregiamente ad essere letta come un “segno dei tempi”. Un segno peraltro deciso poiché, intercettando (come fa) ansie, inquietudini e posture diffuse, ben consente di delineare una sorta di ossatura comune a numerosi approcci al nostro oggetto. Se l’interesse per la dimensione culturale dei fenomeni giuridici vanta una storia piuttosto lunga – ancorché tormentata –, esso attraverso un momento particolarmente propizio. L’attenzione crescente per il diritto in quanto «documento antropologico»³⁷ si lega alla moltiplicazione di contatti tra procedimenti difformi di organizzazione della vita sociale. La stessa proliferazione dei «modelli alternativi di gestione delle dispute»³⁸, con gli studi e le istituzioni ad essi dedicati, partecipa del medesimo orientamento: un’accresciuta apertura verso logiche e prassi di provenienza eterodossa a parziale “svantaggio” di teorie e tecniche giuridiche più consolidate, perché storicamente risalenti. L’idea di un ascendente della cultura sulle espressioni della giuridicità sembra incontrare, addirittura, qualche sguardo sporadico proveniente da quegli ambiti più restii ad ammettere una contaminazione delle proprie «teorie pure».

Il progetto sfociato nella carta di Friburgo s’inscrive a pieno titolo in tale tendenza, mostrandosene, anzi, come una delle frange più avanzate grazie alle (sparute) venature

³⁷ «È perfettamente ammissibile considerare e studiare il diritto come null’altro che un grande documento antropologico. È giusto ricorrere al diritto per scoprire quali ideali di una società sono stati così forti da raggiungere quella forma finale di espressione, o quali siano stati i mutamenti negli ideali dominanti da un secolo all’altro. È giusto studiarlo come un esempio dell’indagine sulla forma e le modificazioni che subiscono le idee umane», O.W. Holmes, *Law in Science and Science in Law*, in «Harvard Law Review», XII, 1899, p.99. La felice formulazione di Holmes mantiene intatta una certa modernità, nel suo tentativo di coniugare «statica» e «dinamica» dei processi ideativi delle società utilizzando il diritto come strumento di decrittazione. Opportunamente rimodellata per meglio aderire alle accelerazioni dei mutamenti e dei contatti interculturali della contemporaneità, essa può ancora rappresentare un valido criterio ispiratore nello studio dei rapporti tra cultura e diritto.

³⁸ In realtà, l’adozione della definizione «alternativo» tradisce, a nostro avviso, un persistente pensiero stato-centrico che continua a considerare l’amministrazione statale della giustizia come la sola forma autentica di giurisdizione, declassando i pur comodi mezzi di mediazione o gestione extra-statali, consuetudinari o di altra natura al rango di meri succedanei. Ma c’è anche chi, con molte ragioni, spinge più oltre la critica fino a mettere in questione alcune delle finalità adottate dagli stessi propugnatori delle ADR (*alternative dispute resolutions*). Per un’affilata disamina dell’ideologia “pacificatoria” e della correlata stigmatizzazione della conflittualità sociale in favore della valorizzazione dell’integrazione sistemica che sarebbe veicolata da tali dispositivi si rimanda a L. Nader, *Le forze vive del diritto. Un’introduzione all’antropologia giuridica*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli-Roma 2003, e Id. *The Americanization of International Law*, in F. Benda-Beckmann, K. Benda-Beckmann and A. Griffiths (eds), *Mobile people, mobile Law. Expanding legal relations in a contracting world*, Ashgate, Aldershot 2005, pp. 199- 213.

d'avanguardia che presenta. Il suo merito più grande risiede nell'individuazione di alcune zone problematiche che contribuiscono a far emergere possibili territori di ricerca, piuttosto che nelle soluzioni di compromesso che la connotano. Essa risente, infatti, a nostro avviso, di aporie che il taglio "eccessivamente" stipulativo di molte scelte analitiche, dettato dal dover maneggiare "entità" comprensibilmente intimidenti nella loro enormità, concorre a ingigantire.

L'aspirazione a rifuggire dalla ricorsività dei concetti non sempre può dirsi realizzata o foriera di risultati davvero apprezzabili. Il prezzo pagato alla predilezione minimalista per un'enunciazione «nominale» della cultura si traduce, ad esempio, in una genericità che poco aggiunge a elencazioni classiche³⁹, con l'eccezione del passaggio che rimarca come essa sia l'insieme degli strumenti «tramite i quali una persona o un gruppo esprime la propria umanità». I temi della pluralità e della polisemia della nozione di umanità conquistano, seppur timidamente, una visibilità maggiore che in parecchi testi affini. Ciò nonostante, restano in attesa di un impiego davvero approfondito dati gli orizzonti "vertiginosi" che schiudono, ben oltre le affrettate occhiate loro riservate dalla DF.

Passando alla reiterazione della locuzione «ogni persona da sola o in comune», l'espressione dimostra, dal canto suo, come la necessaria mediazione tra approcci *lato sensu* individualistici e comunitaristi continui a rappresentare più una fonte di preoccupazione e impedimento che un'occasione reale di esplorazione e reciproca messa in questione. Il salvagente della perifrasi, limitandosi a equiparare processi di proiezione collettiva e individuale, impedisce di interrogarsi sui reali rapporti di forza e sulle tensioni all'opera nelle molteplici negoziazioni del senso che accompagnano, puntellandola, la parabola delle dinamiche di costruzione dell'identità.⁴⁰ Ciò nonostante, il legame tra cultura e identità ottiene nella Dichiarazione un'evidenza più pronunciata rispetto a quanto avviene in altri documenti similari, segnalando l'importanza dei legami tra i due

³⁹ «La cultura, o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, è quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società.». E. B. Tylor, *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, J.P. Putnam's Sons, New York 1920.

⁴⁰ Per un'approfondita discussione di questi aspetti si legga S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, il Mulino, Bologna 2005. L'impostazione della Benhabib, legata alla teoria habermasiana dell'agire comunicativo, dell'«etica del discorso», del «diritto di uscita» e, in generale, di una preminenza dell'attore individuale e del soggetto di diritto "al singolare", ci pare comunque risentire di una sottoestimazione della dimensione collettiva nell'economia dei processi di costruzione e proiezione identitaria individuali.

meccanismi aggreganti e l'urgenza dell'adozione di un'ottica dinamica nell'affrontare il loro "funzionamento".

In modo altrettanto efficace, la DF pone l'accento sulla «dimensione culturale» di tutti i diritti umani lasciando intendere come sia proprio questa a influenzare maggiormente la concezione, l'interpretazione e, soprattutto, l'appropriazione degli stessi da parte dei soggetti interessati. Senza precorrere eccessivamente i tempi del nostro discorso, è il tema della *risonanza culturale* degli strumenti normativi dal contenuto "umanitario" ad affacciarsi alla ribalta in quanto passaggio fondamentale nell'elaborazione delle strategie atte a migliorarne efficacia ed effettività. Deputata a gestire l'inserzione di dosi di diversità adeguate a mantenere vivo il movimento verso l'universalità, la risonanza sembra svolgere il compito assegnatole agendo a un duplice livello. Da una parte quello delle collettività che, per tale tramite, possono accedere più agevolmente al riconoscimento del loro statuto particolare, vedendo valorizzati gli apporti specifici di cui sono portatrici. Dall'altra quello del singolo, impegnato a districarsi tra diverse appartenenze (anche) sulla base di una valutazione delle risorse di senso rispettivamente proposte dalle tipologie di declinare la «la propria umanità» a lui accessibili. La carica euristica di queste indicazioni e la reale capacità di penetrare nelle alchimie ipotizzate devono misurarsi, però, con un'assenza riscontrabile sia nella versione finale della Dichiarazione, sia nei commenti, sia nei lavori preparatori.

La mancanza cui alludiamo riguarda quella che, in prima approssimazione, potremmo definire una *topologia* del diritto; meglio ancora, allargando lo sguardo e arricchendone le prospettive, una sua *ecologia*.⁴¹ Eccezion fatta per la fugace menzione di una frontiera tra «tradizione e libertà», oltremodo ambigua perché non chiarisce la natura di ciò che evoca – il diritto "particolare" scaturito da una rivendicazione specifica? il meccanismo "generale" chiamato a tutelare ogni caso particolare? –, i temi del *posizionamento* e del *ruolo* della sfera giuridica non trovano uno spazio adeguato all'interno della

⁴¹ Una preoccupazione "ecologica" assimilabile a quella che ispira il presente lavoro è ravvisabile, a nostro avviso, in alcuni passaggi dell'opera di Renato Treves dedicata all'esposizione e alla discussione di alcune modalità di approcciare la relazione tra diritto e cultura. Nell'inquadrare la propria ricognizione critica Treves compendia i risultati da lui raggiunti nello studio dell'esperienza giuridica dichiarando che essi «consistono essenzialmente nell'affermare l'esigenza di intendere l'esperienza giuridica come esperienza culturale e di porre e approfondire il problema del diritto frazionandolo e proiettandolo nel più vasto campo dei fenomeni culturali». Più oltre, tornando sul concetto di esperienza giuridica egli aggiunge: «Credo che il diritto inteso come esperienza giuridica sia irreducibile tanto al mondo dei fenomeni naturali quanto a quello dei puri valori ideali ed effettivamente appartenga alla sfera della cultura, alla sfera del-

DF. Nessun accenno, fosse anche fuggevole, alla variabilità dei modi di pensare e utilizzare la giuridicità. Eppure, se si muove dalla convinzione di modalità plurali di dipingere l'umanità, occorrerebbe necessariamente includere nella tavolozza di volta in volta descritta *anche* i colori *lato sensu* giuridici.

Il silenzio del testo pare connesso, senza forzare eccessivamente l'analisi, a un "assioma" spesso all'opera in situazioni e consessi simili. Secondo tale postulato la tipologia di strumenti legali e istituzionali atti a garantire l'implementazione dei «diritti culturali» è una sola e non è in discussione: quella consolidata delle Dichiarazioni e delle Convenzioni. Siffatti strumenti appaiono (misteriosamente) indipendenti dall'ancoraggio in contesti più ampi e sfumati, fatti di altre pratiche e istituti. In buona sostanza, il rapporto diritto/cultura che la DF ambisce a padroneggiare guarda più volentieri al «diritto alla cultura» che alle «culture del diritto» con la loro straordinaria capacità di differenziazione.⁴² Come se fosse possibile porre il primo aspetto del problema senza affrontare il secondo: senza interrogarsi, cioè, sulla multivocalità che inesorabilmente attraversa il diritto al pari di ogni altro artefatto umano. O come se, ancora, fosse "solamente" la cultura ad attualizzarsi in infinite forme a fronte della granitica coerenza di un armamentario giuridico dovunque incaricato della sua salvaguardia e concepito in foggia pressoché univoca. Di conseguenza, esso risulta forzatamente astratto dal novero delle risorse di identificazione che ogni repertorio culturale offre ai suoi fruitori: sottratto al mescolarsi e al sovrapporsi di fonti di significazione che partecipano, con la loro azione, al flusso immaginifico di ciascuna società.

La domanda puntualmente schivata dalla Dichiarazione potrebbe essere così formulata: quale meccanismo di regolazione sociale i soggetti di volta in volta interessati al diritto alla (loro) cultura riconoscerebbero come strumento più adeguato a sancire le proprie caratteristiche identitarie in quanto segno, *esso stesso*, di tali prerogative?

Continuando a lavorare sul filo degli slittamenti semantici è, allora, un *pensiero sul (posto del) diritto*, che sostanzi affiancandolo il *pensiero sui diritti*, a premere per chie-

la vita e dell'attività umana ove quei valori si realizzano e ove quei fenomeni naturali acquistano un significato». R. Treves, *Diritto e Cultura*, Edizioni Lavoro, Roma 1989, pp.18,30.

⁴² Per dei tentativi stimolanti di coniugare entrambe le dimensioni in un'unica cornice interpretativa, corredati da studi di caso da molteplici regioni del pianeta, si leggano i saggi contenuti in J.K. Cowan, M-B. Dembour and R. Wilson (eds), *Culture and rights: anthropological perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 2001. Si rinvia anche, per un aggiornamento della prospettiva sviluppata nel volume in questione, a J.K. Cowan, *Culture and Rights after Culture and Rights*, in «American Anthropologist», CVIII-1, 2006, pp. 9-24.

dere ascolto. Se il secondo traspare chiaramente dalla ripetuta asserzione della «venatura culturale» dei diritti umani, che ne rende metamorfici contenuto e percezione, non altrettanto avviene per il primo. Ma l'esistenza di *culture dei diritti* può essere affrontata in maniera convincente solo se congiunta a un'analisi delle *culture del diritto*, intese come “teorie” specifiche sulla sua collocazione e giurisdizione.

Lo studio del nodo diritto/cultura, posto al cuore del documento friburghese ma di fatto solamente lambito, chiama a una più insistita disamina di componenti e sfaccettature. Il continuo riassetamento delle loro intersezioni rende obbligatorio, a nostro avviso, l'adozione di una prospettiva compiutamente *relazionale*.

Dei validi suggerimenti per districarsi tra le spire di questo vincolo costitutivo provengono da quei tentativi che, riprendendo una locuzione in essi spesso presente, impongono il problema nei termini del «diritto come cultura»⁴³. Detto in estrema sintesi, e accentuando alcune delle consonanze per poterli raggruppare, la corrente in questione si caratterizza per lo sforzo di pensare entrambi i poli *tramite* la relazionalità che li unisce, invece di escogitare definizioni autonome delle due “entità” per poi arrovellarsi nella ricerca di eventuali contaminazioni. Questa via «di relazione» offre una certa protezione contro la deriva che ha spesso segnato i tentativi di determinare tali province⁴⁴: il dare vita a ritratti rigorosi e raffinati, ma congelati dall'abbacinante nitore dei propri confini. Ciò nonostante, pur essendo meglio equipaggiata, essa non è del tutto scevra dai pericoli di un'“incomunicabilità” capace di risorgere in altre fogge. È bene tenere sempre a mente che l'idea di relazione non si sbarazza mai del tutto dei germi di una concezione eccessivamente discreta dei domini di cui vuole descrivere il legame.

⁴³ Vale la pena ricordare che il Friedrich Carl von Savigny evocato nel brano in esergo viene individuato, da diversi studiosi, come il “padre nobile” di tale filone, pur non avendo mai adottato l'esatta formulazione di cui ci occuperemo in queste pagine. L'indicazione più stringente di un Savigny precursore “letterale” del paradigma in questione è contenuta in L. Assier-Andrieu, *Les droits dans les sociétés humaines*, Editions Nathan, Paris 1996, pp. 118-127. Una ricostruzione meno perentoria, ma ugualmente efficace e documentata, di Savigny “nume tutelare” di un «approccio culturale al diritto» si può leggere in R. Cotterrell, *The Sociology of Law: an introduction*, Butterworths, London-Dublin-Edinburgh, 1992, pp. 20-25. Per una presentazione di Savigny come precorritore dei successi e delle ambascie del concetto di «cultura giuridica» si rinvia ai bei passaggi dedicati al tema in J. Stone, *Social Dimensions of Law and Justice*, Stevens & Sons, London 1996 (specialmente alle pp. 110-118) Un ottimo strumento per abordare l'articolato pensiero dell'autore di punta della cosiddetta Scuola Storica è costituito dalla raccolta di testi contenuta in F. K. von Savigny, *Antologia di scritti giuridici*, a cura di Franca De Marini, il Mulino, Bologna 1980.

⁴⁴ Il riferimento è al “capostipite” della tendenza, rintracciabile nella celeberrima opera di J. Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, Cambridge 1832.

In un articolo che esplora i possibili apporti dei *cultural studies* alle scienze giuridiche e sociologico-giuridiche, Naomy Mezey riflette, per l'appunto, sulle persistenti sezioni del divisionismo, raggruppandone le diffuse infiltrazioni in tre filoni principali.⁴⁵

Nella mappatura della studiosa, la prima tipologia raccoglie gli approcci che conferiscono una preminenza al diritto «enfaticandone il pervasivo potere ed escludendo la possibilità che ci sia un regno culturale autonomo che possa essere articolato senza il ricorso al diritto».⁴⁶ Ella rintraccia nel realismo (nella sola versione statunitense) e nei *critical legal studies* i suoi più agguerriti portavoce, data la loro insistenza sul ruolo costitutivo del diritto capace di imporre le proprie categorizzazioni a ogni altra tipologia di descrizione dell'esperienza umana.⁴⁷ Al fine di evidenziare la capacità di penetrazione delle categorie giuridiche sia i realisti che i *crits* sovrastimerebbero, però, la loro incidenza, arrivando a scorgere in ogni interstizio della vita quotidiana il riverbero di una classificazione di tenore legale. La fitta trama immaginata agirebbe tanto in via diretta, con manifestazioni evidenti e tangibili, quanto in via indiretta tramite assenze o “ritirate” ugualmente significative.⁴⁸

Il secondo paradigma esaminato si connota per l'adozione di una visione rovesciata nella ricostruzione dei ruoli osservati e delle loro interazioni: *vis* costitutiva e capacità pervasiva appartengono, in questo caso, alla sfera culturale ragion per cui il diritto fini-

⁴⁵ N. Mezey, *Law as culture*, in A. Sarat, J. Simon (eds), *Cultural analysis, cultural studies and the law: moving beyond legal realism*, Duke University Press, Durham 2003, pp. 37-72. In maniera simile Abigail Saguy e Forrest Stuart individuano tre filoni principali nello studio dei rapporti tra cultura e diritto sintetizzati come segue: la prima corrente tratta la cultura come variabile indipendente per spiegare le variazioni nel diritto. La seconda, invertendo il punto di vista, tratta il diritto come variabile indipendente e la cultura come un «risultato dipendente». Il terzo approccio, affrontando il diritto come cultura «abbandona completamente il modello dipendente-indipendente.[...] La legalità è concettualizzata come una cornice interpretativa culturale attraverso cui gli individui arrivano a comprendere le loro vite. Così immaginato, il diritto come cultura assume un ruolo meno statico e omogeneo rispetto a quello implicato dai modelli causa-ed-effetto.» A.C. Saguy and F. Stuart, *Culture and Law: Beyond a Paradigm of Cause and Effect*, in «The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science», DCIXX, 2008, pp.149-164.

⁴⁶ Ivi, pag. 44.

⁴⁷ Per una prima introduzione storica e teorico-metodologica a queste due correnti di pensiero si rinvia a G. Minda, *Teorie postmoderne del diritto*, il Mulino, Bologna 2001.

⁴⁸ In tema di “ritirate” del diritto, seppur intese in un senso più complesso e “costitutivo”, ci piace rinviare all’ipotesi del non-diritto» lungamente meditata da Jean Carbonnier. *Topos* ricorrente nella considerevole produzione del giurista, il tema del non-diritto viene trattato con particolare accortezza nell’opera che, a ragione, può esserne considerata il «manifesto filosofico». Cfr. J. Carbonnier, *Flexible Droit. Pour une sociologie du droit sans rigueur*, L.G.D.J., Paris 2001. Ma si veda anche, per un’esposizione sintetica ma oltremodo efficace di tale ipotesi, Id., *L’hypothèse du non-droit*, in «Droit et Cultures», XLVIII-2, 2004, pp. 231-235.

sce con l'apparire come una sorta di «colonia dell'impero della cultura, e qualche volta per di più senza alcun potere».⁴⁹ Sovvertendo di pari passo il flusso della temporalità, tale posizione guarda alla giuridificazione come a un movimento che si aggiunge all'azione primigenia e determinante della categorizzazione culturale: una mossa inca-pace, per di più, di incidere sui contenuti da quest'ultima monopolizzati.

La terza corrente interpretativa si caratterizza per una radicalizzazione che, corro-dendo ogni criterio distintivo e la separatezza che ne scaturisce, intacca la nozione stes-sa di relazionalità per una visione imperniata sul concetto “fusionale” di «sintesi». L'approccio sintetico

indica le vie attraverso le quali [diritto e cultura] sono una sola e unica cosa. [...] Esso enfatizza la mutualità e il circolo infinito tra la produzione di senso giuridico-formale e le pratiche significanti della cultura dimostrando che, nonostante i loro dinieghi e antagonismi, questi processi sono sem-pre interdipendenti.⁵⁰

La Mezey tiene a precisare la natura prettamente analitico-formale della tripartizione, dimostrando come nella pratica i contorni dei “raggruppamenti” siano molto più sfumati e, soprattutto, porosi; una caratteristica, la porosità, che spiega le mescolanze che spesso si instaurano tra essi dando vita a percorsi ibridi e sinuosi. Oltre alla distinzione tra fini descrittivi e realtà concretamente esperibili, l'autrice ribadisce l'incompletezza e la par-zialità che contraddistingue gli approcci presentati per mostrare come pregi e difetti di ciascuno varino sovente più in funzione dei fenomeni a cui pretendono di applicarsi che in rapporto a una “superiorità” intrinseca. Ciò nonostante, le sue simpatie vanno chia-ramente ai tentativi che fanno del terzo orizzonte il loro riferimento poiché solo una «teoria sintetica del diritto come cultura» si mostra capace di far risaltare la *mutualità costitutiva* di cui il «come» è emblema. Per quanto tutti e tre gli indirizzi mirino a son-darla, solo l'adozione di una visione “fluttuante” delle entità giustapposte consente di pensare l'interpenetrazione come sostrato permanente di ogni loro manifestazione. La stessa Mezey, in maniera conseguente, abbozza un modello di «interpretazione culturale del diritto» imperniato su una “liquefazione” delle appartenenze, che rinuncia ad attribu-ire un primato (crono)logico all'uno o all'altro dominio.

Argomentata la propria versione, anche lei si trova ben presto alle prese con l'individuazione di una “zona” su cui dirigere lo sguardo per dare conto dei fenomeni di

⁴⁹ N. Mezey, cit., pag. 46.

⁵⁰ Ivi, pag. 44, 48.

interscambio. La scelta cade sullo «scivolamento», concetto che intende descrivere le «inconsistenze tra la produzione del significato giuridico e la sua ricezione culturale».⁵¹ Nel momento in cui lo studio degli innesti e degli slittamenti guadagna il centro della scena, la problematica della collocazione del diritto nella cultura e della cultura nel diritto riaffiora però, con una prepotenza solo apparentemente addomesticata dalla svolta sintetica. Non sorprende allora che, trattandosi di immaginare un “fondale” che accolga in maniera convincente i processi di fusione, l’autrice ripieghi di buon grado nell’indicazione di una «comune economia della significazione» sui cui tratti distintivi cala presto una provvidenziale vaghezza.⁵²

Gli immediati – e accorati – richiami all’urgenza di un apparato concettuale più rifinito e di un vocabolario più coerente testimoniano la consapevolezza dell’eccessiva nebulosità della descrizione. Ma trasmettono anche tutta la complessità insita nelle relazioni tra sistemi di significazione e classificazione a spiccata vocazione egemonica, la cui azione capillare e il cui profondo coinvolgimento nei processi di socializzazione rendono ardua ogni presa di distanza dalle categorie di pensiero che contribuiscono a diffondere.

Il problema di come “situare” il dispiegarsi del plesso cultura/diritto senza mortificare eccessivamente la multidimensionalità preoccupa anche Rosemary Coombe che, in un denso saggio sulle potenzialità di un approccio critico-culturale al diritto, tenta di sciogliere delle opposizioni apparenti tra lo «studio giuridico della cultura» e lo «studio culturale del diritto».⁵³ La studiosa ripercorre la parabola della variante “autonomistica” in cui si sono irrigidite entrambe le nozioni, affiorata nell’immaginario illuministico e per consolidarsi, in seguito, nell’immaginario romantico.

Lo scopo della sua ricostruzione oltrepassa il mero ritratto genealogico, anelando a una riscrittura dei concetti che si sbarazzi dei loro aspetti “impensati” che inficiano, sul nascere, l’esplorazione dei rapporti tra le realtà da essi designate. Anche in questo caso ci troviamo di fronte a una proposta ermeneutica che, con toni e obiettivi leggermente differenti, preferisce guardare alla continua indeterminazione delle appartenenze piuttosto che alla fissazione di domini esclusivi o autosufficienti.

⁵¹ Ivi, pag. 55

⁵² N. Mezey, cit., pag. 60.

⁵³ R. J. Coombe, *Contingent articulations: a critical cultural studies of Law*, in A. Sarat, T. R. Kearns (eds), *Law in the domains of culture*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2000, pp. 21-64.

La decostruzione archeologico-epistemologica in cui ella si dilunga, culmina nell'idea di «articolazione contingente», suggerita per mettere meglio a fuoco gli innesti ipotizzabili tra il culturale e il giuridico. L'idea di articolazione poggia sulla convinzione che «un continuo e reciproco processo di rottura – il disfacimento di un termine per opera dell'altro – può essere una raffigurazione più produttiva dell'immagine di relazione o di giunzione».⁵⁴ L'accento posto sulla contingenza enfatizza la *transitorietà*, la *storicità* e (dunque) la *reversibilità* di tali dinamiche di “frattura”, arricchendosi di puntualizzazioni evocate astutamente, ma cripticamente. In alcuni passaggi più illuminanti, la studiosa sviluppa le sue notazioni in maniera meno ambigua.

Il valore euristico dell'explorare il diritto *culturalmente* è [costituito] da un'enfasi più focalizzata e politicizzata sul significato in domini tradizionalmente preoccupati dalle sole questioni di potere. In maniera simile, i dividendi realizzati dallo studiare la cultura *giuridicamente* sono rappresentati dalla maggiore specificità e dalla materialità accordate alla comprensione del potere in campi largamente concentrati sul (solo) significato. [...] Dobbiamo occuparci della capacità del diritto di fissare il significato mentre nega tale operazione come operazione di potere, [dobbiamo occuparci] delle sue tendenze a riconoscere la cultura in alcuni spazi sociali e a negare la sua significatività in altri, dei suoi sporadici e arbitrari riconoscimenti della produzione sociale di significato.⁵⁵

Altre aggiunte rimarchevoli contengono suggerimenti circa eventuali settori “collaterali” da inserire nel campo d'indagine, come lo studio dei differenti contesti nei quali la cultura viene giuridicamente evocata (sia come “posta in gioco” che come istanza giustificativa di altre rivendicazioni) o la comparazione tra eventuali oscillazioni nel trattamento legale di richieste (apparentemente) simili. Pur risentendo di una certa sovrastimazione del polo giuridico, in cui a tratti sembrano incappare, i suggerimenti della Coombe apportano degli elementi preziosi all'affinamento della prospettiva relazionale di cui stiamo seguendo le tracce.

In prima battuta, spicca al loro interno la presa in carico di striature disomogenee di potere come ingredienti determinanti di quelle «economie simboliche» da cui abbiamo visto sorgere sia l'edificio della cultura che quello del diritto. Assemblando riferimenti provenienti dalle teorie sulla performatività del diritto e sull'autorità sanzionatoria delle definizioni legali, ella scorge in simili venature i vettori che permettono di tracciare i rapporti di forza tra le due dimensioni: seguendo le loro traiettorie dovrebbe divenire più agevole ricostruirne gli scambi, le transazioni e i prestiti.

⁵⁴ Ivi, pag. 21.

⁵⁵ Ivi, pp. 60, 64.

In seconda battuta, non certo per rilevanza, l'autrice introduce nel modello la scomoda componente "disgiuntiva", indispensabile per pensare la relazionalità in maniera persuasiva. A dispetto di alcune sue stesse affermazioni, un'interpretazione centrata sulle erosioni più che sulle giunzioni non accantona l'idea di relazione contribuendo, al contrario, a risvegliare la consapevolezza del ruolo di modalità "negative" nella gestione dei rapporti che la nozione sottintende. Nel caso specifico della nostra accoppiata, le articolazioni stratificatesi nel tempo recano tanto i segni di alleanze quanto di (apparenti) scissioni: gli esempi del rifiuto o della concessione del crisma della giuridicità a richieste culturalmente orientate o dell'invocazione della «difesa culturale» in eccezione/sottrazione al diritto vigente risultano, per il momento, sufficienti. Con una precisazione a nostro avviso indispensabile: mentre è condivisibile l'idea di una mancata "copertura" giuridica di pratiche lasciate a uno stato culturale, provvisoriamente indefinito, non altrettanto si può affermare per quanto riguarda il movimento inverso. Se un «fatto culturale» è pensabile anche in assenza dell'etichettatura accessoria del diritto, un «fatto giuridico» totalmente deculturalizzato sarebbe una realtà inqualificabile se non semplicemente inconcepibile.

Da ultimo, l'"ossimoro" della funzione aggregante della disgiunzione riflette la frammentazione che prolifera all'interno dei due campi nello stesso tempo in cui si estroflette nelle loro interazioni. Moltiplicando le superfici di azione, il potere asimmetrico delle dinamiche inter-sistemiche viene (saggiamente) snidato anche a livello intra-sistemico. Una visione disomogenea a questa assimilabile, tanto dei sistemi culturali quanto dei sistemi giuridici, accompagnerà costantemente il nostro percorso, costituendone un asse portante.

Le pennellate conclusive al bozzetto del "ritratto relazionale" che andiamo terminando, attingono alle riflessioni di Lawrence Rosen che, nel rivisitare metodi e scopi dell'antropologia giuridica parla di un reciproco nutrirsi che avviluppa indissolubilmente diritto e cultura.⁵⁶ Ciò che egli si sforza di elaborare, per attenerci alla lettera delle sue

⁵⁶ L.Rosen, *Law as culture. An invitation*, Princeton University Press, Princeton, 2006. Per un'appassionata esposizione di temi e argomentazioni similari si legga anche P. Legrand, *Fragment on Law-as-Culture*, Tjeenk Willink, Deventer 1999. Legrand limita i suoi esempi e le sue considerazioni al campo più ristretto delle relazioni "inter-familiari" tra sistemi di *Civil Law* e sistemi di *Common Law*, a differenza di Rosen il cui sguardo comparativo si nutre di una prolungata frequentazione di culture giuridiche genericamente riconducibili a una comune matrice islamica. Sul punto si veda, più specificatamente, L. Rosen, *The anthropology of justice: Law as culture in Islamic society*, Cambridge University Press, Cambridge 1989. Il testo in questione rappresenta un primo articolato tentativo di guardare il diritto come

esternazioni, è un «pensiero delle connessioni» che sia all'altezza del compito di scovare i meticciami prodotti dal reciproco sostentamento.

Affrontate (e dismesse) numerose descrizioni della società e della giuridicità ritenute eccessivamente segmentate, lo studioso enuncia la propria concezione della cultura: un "precipitato" transitorio, risultato del continuo assemblaggio di elementi a volte apparentemente irrelati ma accomunati da interdipendenze che donano loro una wittgensteiniana aria di famiglia. Secondo questo punto di vista l'ombrello culturale che sovrain-tende alle richieste di gestione degli aspetti della vita quotidiana, muta di assetto in risposta ai o in previsione dei cambiamenti dei disparati elementi che lo compongono. Evitando i determinismi più rozzi, Rosen sostiene che l'evidente eterogenesi delle influenze, delle pressioni e delle istanze che esso deve fronteggiare rende poco plausibile ogni spiegazione monocausale dei fenomeni sociali nonché inefficaci alcuni dei modelli concepiti con l'ambizione di imbrigliarli. La «visione unificata della natura della cultura»⁵⁷ che propugna, non scolora mai, di conseguenza, in un ritratto statico e omogeneo della medesima. Egli incita, semmai, a ricostruire i modi in cui l'azione congiunta di categorie culturali e giuridiche si rende "complice", più di altre alleanze, dell'insorgere di una falsa oggettività e di un'omogeneità altrettanto fittizia. Finzioni necessarie, come risulta dal bisogno di (un minimo di) coordinamento e/o prevedibilità delle interazioni individuali; ma anche pericolose, qualora se ne dimentichi l'origine "artefatta" e la predisposizione congenita al rimodellamento.

Le saldature analizzate come indicatori del legame biunivoco di cultura e diritto, con i suoi contraccolpi diffusi, si situano, per l'autore, all'interno di quell'impresa onnicomprensiva di «fabbricazione di un mondo di significati»⁵⁸ da noi stessi additata come espressione fondamentale nella creazione di un «ambiente umano». La rappresentazione che ne discende, distanziandosi da alcune omologhe dal lignaggio pur altolocato, intende aumentare la percezione della bidirezionalità del rapporto. A tale scopo, l'indispensabilità di «relazioni ordinate» e di una loro idonea garanzia acquistano una particolare rilevanza rispetto al ruolo giocato da altri fattori connettivi, pur puntualmente menzionati.

«componente integrante della cultura» e la cultura come «componente indispensabile del diritto», attraverso lo studio dell'operato di alcune corti islamiche marocchine.

⁵⁷ Ivi, xii.

⁵⁸ Ivi, pag. 4.

Il diritto è così inestricabilmente intrecciato nella cultura che, per tutte le sue capacità specializzate potrebbe essere meglio visto non semplicemente come un meccanismo per risolvere le dispute o per garantire l'applicazione di decisioni, non solo come regole articolate o come prova evidente di poteri differenziali, e non solo come reificazione di valori personali o credi sovra ordinati, ma come cornice per relazioni ordinate, un ordine che è esso stesso dipendente dal suo stretto collegamento a tutti gli altri reami delle vite dei suoi aderenti.⁵⁹

Nello sviluppare la sua rilettura di sentieri da altri percorsi adoperando registri differenti⁶⁰, Rosen esplora certuni domini specifici in cui è (abbastanza) agevole scorgere l'impronta dello stratificato reticolato di connessioni di cui intende occuparsi. Queste digressioni "ortopediche" meritano una menzione più dettagliata mentre l'elencazione a tratti suggestiva, ma non troppo originale, delle aree raccomandate come meritevoli di scrutinio può essere lasciata da parte.

L'accorgimento più strettamente metodologico consiste nella tracciatura di una "via media" tra l'inseguimento dell'universale e la mania "museificante" che porta ad affastellare esemplari di "specie" differenti per poi arrestarsi al frettoloso inventario degli aspetti superficiali. Assodata l'esistenza di problemi simili che ogni gruppo umano deve necessariamente fronteggiare, lo sguardo va posizionato, secondo le sue raccomandazioni, non tanto all'altezza delle differenti soluzioni escogitate, quanto a quella delle diverse concatenazioni tra il giuridico e il culturale che di esse sono responsabili. Il compito precipuo (e più delicato) della comparazione diviene, in tal modo, l'esplorazione del nutrito repertorio di «forme d'integrazione» tra i due ambiti da cui scaturiscono somiglianze e differenze a livello delle istituzioni e degli accorgimenti effettivamente implementati.

La convinzione epistemologica che si appaia a tale riposizionamento, può essere riassunta nell'idea per cui il diritto consiste, prima di tutto, nella «negoziato di un ordine normativo»⁶¹; solo secondariamente nella risoluzione dei problemi che ricadono sotto la sua giurisdizione, in base a quanto di volta in volta negoziato. In maniera più esplicita di quanto visto negli esempi fin qui discussi, quest'attitudine conduce lo stu-

⁵⁹ Ivi, pag. 7.

⁶⁰ In materia di ordine e diritto resta imprescindibile il rinvio ai già citati studi linguistico-etimologici condotti sul tema da Emile Benveniste: «Si può ricostruire, fin dallo stadio indoeuropeo, un concetto estremamente importante: quello di 'ordine'.[...] Si tratta di una nozione cardinale dell'universo giuridico e anche religioso e morale degli Indoeuropei: è l' 'Ordine' che regola sia l'ordinamento dell'universo, il movimento degli astri, la periodicità delle stagioni e degli anni, sia i rapporti degli uomini e degli dei, infine degli uomini tra di loro. Niente di quello che riguarda l'uomo, nel mondo, sfugge all'impero dell' 'Ordine'. È dunque il fondamento sia religioso che morale di ogni società; senza questo principio tutto tornerebbe nel caos». E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., pp. 357-358.

⁶¹ Ivi, p. 48.

dioso a interrogarsi – e interrogare – sulla questione capitale dell’acquisizione della *legittimità* da parte delle costruzioni giuridiche. Ma anche, in modo altrettanto pronunciato, al ritorno di legittimazione garantito dalle medesime sulle pratiche e sui costumi che esse vanno ad ammantare.

Nell’esemplificazione a nostro giudizio più convincente, egli sceglie di andare alla radice della questione avventurandosi nel *mare magnum* delle rappresentazioni cosmologiche. La passione per l’ordine come assicurazione della routine raggiunge l’acme nel momento in cui collabora al mantenimento di un Ordine di ben altra statura. Focalizzandosi sul particolare «appeal cosmologico»⁶² del diritto, che ne assicura la preminenza nel novero dei dispositivi utilizzabili nel distanziamento del/dal caos, Rosen ci consegna un’immagine del potere “cosmizzante” come una specie di sostanza che deve circolare tra tutti i domini della vita associata. Il tratto che rende la variante giuridica tanto apprezzata nella gestione di simili flussi è la sua dimestichezza nel tracciare distinzioni e partorire decisioni che meglio si presta, in tutta evidenza, a irrobustire la tenuta delle barriere innalzate ad arginare il Disordine.⁶³ O, perlomeno, a rinsaldarne la percezione presso chi vi fa affidamento. Il sostegno giuridico alla «manutenzione del cosmo», tanto in situazioni di crisi quanto nella piana ordinarietà giornaliera, esemplifica il doppio flusso che assicura l’agognata legittimazione bidirezionale.⁶⁴ La partecipazione alla messa in sicurezza di strutture (avvertite come) fondamentali dell’esistenza, garantisce un ritorno di “nobilitazione” agli strumenti all’uopo convocati. Le strutture stesse, dal canto loro, ispessiscono la propria robustezza in virtù dell’investitura *anche* legale così ottenuta.

Con l’aggiunta del tassello della rincorsa alla legittimità nella stabilizzazione di relazioni ordinate il prisma del «diritto come cultura», di cui ci serviremo ampiamente nel prosieguo, è pressoché delineato. Le tematiche della *risonanza*, del *radicamento* e della

⁶² Ivi, p. 183.

⁶³ Pagine imprescindibili in tema di Ordine/Disordine e della cultura come meccanismo di classificazione che da tale dicotomia fondativa promana, restano quelle contenute in M. Douglas. *Purezza e pericolo. Un’analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, il Mulino, Bologna 2003.

⁶⁴ In tema di processi di legittimazione e della mutua costitutività che ne scaturisce si legga la versione di tale ambivalenza condensata al brano seguente: «Riconoscere che il diritto ha il potere di produrre significato è vedere che le pratiche sociali non sono logicamente separabili dai diritti che le modellano e che le pratiche sociali sono inintelligibili se si prescinde dalle norme giuridiche che le fanno sorgere. Ma studiare il diritto nei domini della cultura evidenzia anche i limiti dell’abilità del diritto nel costituire, regolare o contenere l’immaginazione, l’invenzione, la creatività e l’improvvisazione che sono la cultura stessa», A. Sarat, T. R. Kearns, *The cultural lives of law*, in Id. (eds), *Law in the domains of culture*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2000, pp. 1-20 (10).

legittimazione culturali delle creazioni e dei costrutti giuridici, vanno ora meglio rifinite e arricchite, addentrandosi con maggior scrupolosità nelle pieghe del legame tra i due campi. Occorre, dunque, diluire il corposo grumo del «come» che sorregge il paragone più risolutamente di quanto visto nelle teorizzazioni fin qui compendiate. Sarà questa versione “estesa” dell’accostamento che assembleremo per progressive rimodulazioni, con incursioni tra autori e teorie avventuratisi nei medesimi problemi con attitudini differenti.

I sentieri giuridici della cultura devono iniziare a (meglio) ramificarsi, sovrapporsi e, in qualche caso, interrompersi; ma soprattutto, alla luce della biunivocità valorizzata con Rosen, a sfumare i propri tratti in quelli complementari di sentieri culturali del diritto.

1.2 Figure (e intuizioni) precorritrici

“Il diritto e il suo ambiente sociale si trovano in una relazione di reciproca influenza; ogni data forma di diritto non agirà solo su, ma sarà influenzata e modellata dalle forme di interazione stabilite che costituiscono il suo milieu sociale. Ciò significa che per un contesto sociale dato una forma di diritto può essere più appropriata di un'altra e che il tentativo di costringere una forma in un contesto ad essa non congeniale può fallire, con risultati dannosi.”

Lon L. Fuller

Ben prima di stabilizzarsi nella branca specifica dell’antropologia giuridica, la riflessione antropologica aveva già iniziato a occuparsi del diritto nelle proprie investigazioni. A fronte di frequentazioni, anche autorevoli, che li hanno preceduti – e in molti aspetti preparati –, è con i lavori di Bronislaw Malinowski che le questioni della relazionalità e della “collocabilità” a noi care hanno conosciuto una decisa accentuazione, segnando una svolta negli studi dei sistemi giuridici di taglio antropologico.⁶⁵

⁶⁵ Meriterebbero una menzione a parte i lavori del sociologo e antropologo finlandese Edward Westermarck: in particolare, il suo imponente trattato *The origin and the development of moral ideas*, Mac-

Consegnato agli annali della disciplina per la formalizzazione e l'applicazione del metodo dell'«osservazione partecipante», nonché per la sistematizzazione dell'approccio teorico noto come «funzionalismo»,⁶⁶ l'antropologo anglo-polacco si è confrontato più volte con l'analisi di istituzioni, pratiche e procedure riconducibili nell'alveo della regolamentazione giuridica. La sua attrazione per il diritto risulta essere più prolungata e diffusa di quanto solitamente viene riconosciuto.⁶⁷ Certamente residue sotto l'aspetto quantitativo, in seno a un *corpus* bibliografico sterminato, l'apporto malinowskiano allo studio culturale dei fenomeni giuridici non lo è stato altrettanto sotto il profilo qualitativo. Come dimostra il “dialogo” allacciato con molti dei suoi contemporanei e dei suoi successori, le suggestioni da lui inseguite, o soltanto intraviste, hanno spesso influenzato i lavori di altri studiosi.

Il primo intervento di Malinowski in tema di «diritto primitivo» consiste in una conferenza tenuta alla *Royal Institution of Great Britain*, successivamente pubblicata nell'annuario dell'associazione.⁶⁸ Pur nella stringatezza caratteristica di una lezione pubblica, essa contiene *in nuce* tutti gli elementi che contraddistinguono la concezione dell'autore. Basandosi sulla prolungata esperienza nelle Isole Trobriand, egli parte dal

millan, London-New York 1924. In maniera più estesa e rilevante che nelle celebri ricostruzioni della storia del matrimonio contenute nei suoi *The history of human marriage*, Macmillan, London-New York 1922, (opera ricorrentemente citata dallo stesso Malinowski) e *The future of marriage in Western civilization*, Macmillan, London-New York 1936, i due volumi in questione articolano una vastissima analisi comparativa di alcuni fondamentali istituti giuridici e, soprattutto, delle variazioni che essi conoscono in base al cambiamento di cornice socio-culturale di volta in volta messo a fuoco. A fronte di una forte incidenza accordata all'azione di fattori psicologici e, più in generale, delle emozioni nell'indirizzare le condotte (e le valutazioni delle medesime) degli esseri umani, il tentativo di collegare pratiche e costruzioni *lato sensu* giuridiche con orizzonti valoriali e normativi di più ampia caratura nonché “geograficamente” mutevoli si configura, a nostro avviso, come antesignano della prospettiva relazionale che qui ci interessa rappresentando, al contempo, un pionieristico esempio di studio di culture giuridiche comparate. Per uno stimolante aggiornamento delle intuizioni, delle prospettive e dei lasciti westermarckiani si vedano i saggi raccolti da J. Siikala, U. Vuorela, T. Nisula (eds), *Developing anthropological ideas. The Edward Westermarck Memorial Lectures 1983-1997*, in «Transactions of the Finnish Anthropological Society», XLI, 1998.

⁶⁶ Per una dettagliata esposizione dei metodi e degli obiettivi della teoria funzionalista si leggano i saggi contenuti in B. Malinowski, *A scientific theory of culture and other essays*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1944.

⁶⁷ Tra le eccezioni in materia, si veda l'autorevole ricostruzione diacronico-evolutiva delle posizioni di Malinowski sul diritto effettuata da E.A. Hoebel nel capitolo interamente dedicato alla figura dell'antropologo anglo-polacco del suo libro più celebre. Cfr. Id., *The Trobriand Islanders: Primitive Law as Seen by Bronislaw Malinowski*, in *The Law of The Primitive Man. A Study in Comparative Legal Dynamics*, Atheneum, New York 1954, pp. 177-210. Per un'analisi più sintetica, ma altrettanto dettagliata, delle modificazioni del pensiero malinowskiano sulle tematiche giuridiche si rinvia anche a R. Motta, *Malinowski e il diritto primitivo*, in Id., *Teorie del diritto primitivo. Un'introduzione all'antropologia giuridica*, Unicopli, Milano 1986, pp. 77-91.

⁶⁸ B. Malinowski, *The Forces of Law and Order in a Primitive Community*, in «Proceedings of the Royal Institute of Great Britain», XXIV, 1925, pp. 529-547.

problema del «diritto in antropologia» adoperandosi a smantellare alcuni luoghi comuni affastellatisi in materia. Su tutti spicca, per la capacità di calamitare l'attenzione di molti ricercatori e per l'evidente prossimità agli interessi delle potenze coloniali dell'epoca, la nozione di «costume». Gli assunti che più lo infastidiscono, disinvoltamente riproposti in molte trattazioni del soggetto in questione, sono quelli che parlano di obbedienza automatica alle regole consuetudinarie, di sottomissione totale di ogni aspetto della vita quotidiana al loro imperio e di una pressoché assoluta invariabilità di forma e contenuto che le contraddistinguerebbe. Ad essi vanno aggiunti due corollari il cui potere distorto risulta altrettanto pervasivo: la congruenza assoluta tra costume e diritto, che ingenera la convinzione secondo la quale «il selvaggio non ha altro diritto se non il costume»; l'esclusiva colorazione penale di questo “costume-diritto” onnipresente e onnipotente, a scapito di meccanismi di gestione delle interazioni individuali assimilabili al «diritto civile moderno» perché non finalizzati alla sola repressione di infrazioni o comportamenti devianti.

Più che le “contromosse” raccomandate, qui solamente abbozzate e meglio esposte in successivi interventi, sono le ragioni che suscitano il suo malcontento, acuendo l'urgenza dei rimedi, a costituire oggetto di interesse.

Se tutte le regole del costume sono obbedite dal selvaggio a causa dell'inabilità a infrangerle, allora non si può dare nessuna definizione del diritto né è possibile tracciare una distinzione tra regole di diritto, della morale, del costume e di altri usi. Perché il solo modo in cui possiamo classificare le regole di condotta è attraverso il riferimento alle motivazioni e alle sanzioni attraverso cui sono rese effettive. [...] L'assunzione della rigidità del costume rende quasi superfluo ogni tentativo di analizzare il processo di aggiustamento del diritto alla vita. [...] Tutti gli interrogativi sulla latitudine del diritto, sull'elasticità delle sue forze vincolanti, sui vari riaggiustamenti e compromessi giuridici diventerebbero irrilevanti.⁶⁹

Non è eccessivo sostenere che gli scarni brani appena citati costituiscono lo scheletro su cui Malinowski non smetterà di lavorare, fino agli ultimi contributi di pubblicazione postuma. Il punto saliente, per procedere spediti, consiste nella presa di coscienza di una pluralità di meccanismi di “pressione” sociale e psicologica responsabili della tenuta della rete di relazioni indispensabile alla sopravvivenza di ogni gruppo umano. Tale impostazione “multiplanare” costringe a un più rigoroso sforzo di classificazione.

Le rapide indicazioni offerte in proposito contemplano l'ampia – e pionieristica – considerazione accordata alle «sanzioni positive» come mezzi particolarmente idonei alla promozione di comportamenti desiderati; l'interesse per l'approvazione o la ripro-

vazione comunitarie scaturenti dalle scelte di comportamento adottate dai singoli; il primato riconosciuto alla «reciprocità» come strumento “trasversale” – e “riassuntivo” – nel garantire il rispetto di obblighi e doveri tra le parti implicate in tutti gli scambi cui essa sovrintende.⁷⁰ Passando in rassegna gli ambiti dell’economia, degli obblighi cerimoniali e del complesso sistema di parentela che li guida, è quest’ultima ad apparire come «l’arma» definitiva di cui la comunità e i suoi membri dispongono per assicurare il riconoscimento e la completa applicazione dei propri diritti. Sostenuto dall’azione tentacolare della reciprocità, il diritto inteso dall’autore vira più decisamente verso un insieme di regole marcate «da una definita obbligazione vincolante»⁷¹. Vale a dire, un numero *limitato* di relazioni pianificate in maniera univoca e stringente nel seno di un più vasto panorama di rapporti non sottomessi ad alcuna tassativa prescrizione. Se dunque il costume «non è re»,⁷² costretto com’è a condividere quel presunto potere illimitato maldestramente attribuitogli, la sfera giuridica conosce la medesima sorte. Pur facendo affidamento sulla preminenza garantitale dai robusti cordami della mutualità, essa vede la propria sovranità arrestarsi di fronte ad ambiti che ricadono sotto altre giurisdizioni o che sono alla mercé di escamotage per aggirare le norme vigenti e/o per riparare agli effetti “nocivi” delle trasgressioni.

Oltre alla limitazione per così dire esteriore dei vari campi di influenza, il diritto deve far i conti con il fenomeno tutto “interiore” che Malinowski designa provvisoriamente nei termini di «molteplicità dei sistemi giuridici». Partendo dall’idea di un «corpo coerente di diritto tribale», egli tenta di scavare sotto la superficie di questa coerenza per portare alla luce un ritratto più aderente alla realtà dei fatti osservabili. La sedicente compattezza, proiezione di un’unità clanica (o di lignaggio) egualmente idealizzata, si comprende meglio se la si tratta come un’«unione composita» di differenti sistemi giuridici ciascuno dei quali è «indipendente e auto-contenuto».⁷³ Ci troviamo di fronte a uno snodo particolarmente delicato su cui l’antropologo tornerà a più riprese, cercando sia di fornire esemplificazioni più dettagliate dei conflitti inter-sistemici, sia di limare alcune indecisioni che oscurano il mix di coesione e frazionamento che vorrebbero illustrare. Ciò nonostante, appare già ben chiaro che la frammentazione interna e le concor-

⁶⁹ Ivi, pag. 531 (corsivo nostro).

⁷⁰ Ivi, pag. 533.

⁷¹ Ivi, pag. 534.

⁷² E. A. Hoebel, *The Law of The Primitive Man*, cit., pag. 178.

⁷³ B. Malinowski, *The Forces of Law and Order in a Primitive Community*, cit., pag. 537.

renze esterne non meno numerose rendono lo studio del diritto un «problema dinamico piuttosto che un semplice [problema] descrittivo».⁷⁴ Resta ancora da vedere se e quanto tale ottica sia trasponibile a società organizzate secondo altre logiche di funzionamento e coordinamento delle relazioni dei loro membri. Seppure l'estendibilità comparativa non rientri tra le principali preoccupazioni malinowskiane, anch'essa conoscerà un certo sviluppo con il progressivo affinarsi dei modelli ritagliati sulle cosiddette «società primitive». Rivisitazioni e ampliamenti che cominciano, decisi, con la pubblicazione di quel *Crime and custom in savage society* destinato, a suo modo, alla celebrità.⁷⁵

Attingendo più copiosamente al materiale etnografico raccolto nella lunga permanenza trobriandese, Malinowski tenta di dare un respiro più adeguato alle sue riflessioni sul «diritto primitivo». L'ampliamento che ne consegue consiste in una bipartizione.

Una prima parte dell'opera scandaglia più a fondo il rapporto ordine/diritto, esplorando con maggior dovizia di particolari gli ambiti dell'economia, dei cerimoniali religiosi e della parentela. Una seconda si sofferma sulla disamina del «crimine primitivo» e delle modalità della sua punizione.

L'anima motrice del libro resta la reazione all'inadeguatezza di categorie quali la “tirannia” del costume e il «comunismo primitivo», la cui scaturigine viene ricondotta all'incapacità di dismettere lenti culturali *lato sensu* etnocentriche.⁷⁶ Obbedendo al bisogno di una classificazione più adeguata delle norme, egli si spinge fino all'impegnativa formulazione di una «definizione antropologica del diritto», accompagnata dalla precisa indicazione dello spazio di pertinenza di questa particolare categoria di regole. Malinowski si sottrae all'equazione che vorrebbe una perfetta coincidenza tra

⁷⁴ Ivi, pag. 546.

⁷⁵ B. Malinowski, *Crime and custom in savage society*, Harcourt, Brace & Co., London-New York 1926. A riprova del carattere di spartiacque dell'approccio malinowskiano al diritto in esso contenuto e della sua capacità di penetrazione in ambiti solitamente riottosi a tollerare intrusioni nel loro campo di studi ecco il commento “stizzito” dell'antropologo Paul Bohannan in merito al fortunato lavoro in questione: «un piccolo libro [...] che sfortunatamente è pressoché il solo libro antropologico che appare sulla lista di lettura standard in uso presso molte facoltà di Legge, “La lista Dean”, e che ha avuto una sproporzionata e niente più che disastrosa influenza sulla riconciliazione tra antropologia e giurisprudenza». P. Bohannan, *The Differing Realms of the Law*, in Id. (ed.), *Law and Warfare. Studies in the Anthropology of Conflict*, The Natural History Press, New York 1967, pp. 44-56 (47-48). In realtà, lo stesso Bohannan ha tratto profitto da alcune intuizioni di Malinowski e il suo giudizio complessivo è più equilibrato di quanto traspaia dall'ingeneroso commento appena riportato. Sull'idea di *Crime and Custom* come opera fondatrice dell'antropologia giuridica si veda, tra gli altri, R. Motta, *Teorie del diritto primitivo*, cit., pag. 77.

⁷⁶ «Abituati come siamo ad andare alla ricerca di un meccanismo definito di promulgazione, amministrazione e applicazione della legge, guardiamo in giro per [trovare] qualcosa di analogo in una comunità selvaggia e, fallendo nel trovare in essa dispositivi ad essi assimilabili, concludiamo che tutte le leggi so-

regole sociali e regole giuridiche: nella sua ricostruzione sono queste ultime a costituire una sorta di enclave all'interno del più esteso insieme del costume. La definizione antropologica in questione può essere letta come il tentativo di localizzare quest'area: una localizzazione problematica, ma su cui vale la pena soffermarsi.

Le norme giuridiche sono distinte dal resto in quanto esse sono avvertite e considerate come obblighi da parte di una persona e giusti diritti da parte di un'altra. Esse non sono sanzionate da un motivo puramente psicologico, ma da un definito meccanismo sociale di forze vincolanti, basato sulla reciproca dipendenza e realizzato nell'equivalente ordinamento di servizi reciproci come pure sulla combinazione di tali rivendicazioni in concatenazioni di relazioni multiple.[...] È appena necessario aggiungere che il 'diritto' e i 'fenomeni giuridici', così come li abbiamo scoperti in Melanesia, non costituiscono alcuna istituzione indipendente. Il diritto rappresenta un aspetto della vita tribale, un lato della struttura sociale [tribale], piuttosto che un'organizzazione sociale indipendente, autonoma.⁷⁷

Si vede come l'immagine di enclave da noi suggerita sia in realtà poco adeguata per tradurre le intenzioni dell'autore. Il disconoscimento di ogni forma di autonomia e indipendenza mal si concilia, infatti, con l'eco di incistata insularità che il concetto rimanda. Ciò non toglie che il discrimine della reciprocità di diritti e doveri, cui spetterebbe di gestire il paradosso di una distinzione che non separa, rilancia il problema della comunicazione tra le varie "facce" della struttura sociale più di quanto aiuti nella sua semplificazione. L'unica indicazione che possiamo trarre è che ovunque ci si imbatta in obbligazioni vincolanti si ha a che fare con relazioni sociali di «natura giuridica».⁷⁸ Accanto ad essa, compare un pallido ma significativo accenno di tenore comparativo che lascia trasparire l'ambizione di aver individuato in tali forze costrittive un nucleo universale capace di spiegare l'insorgere delle norme giuridiche ad ogni latitudine.⁷⁹ Di fatto, l'esposizione malinowskiana sorvola volentieri sulle antinomie che contribuisce a sollevare, virando verso i più consoni argomenti della sopravvalutazione della penalità

no obbedite grazie alla misteriosa propensione del selvaggio ad osservarle.» B. Malinowski, *Crime and custom in savage society*, cit., pag. 14.

⁷⁷ Ivi, pp. 55, 58-59 (corsivo nostro).

⁷⁸ «Il principale campo del diritto risiede nel meccanismo sociale che deve essere trovato alla base di tutte le obbligazioni reali e copre una parte molto vasta del costume, sebbene, come sappiamo, non copra in nessun modo tutto il costume». Ivi, pag. 62.

⁷⁹ «Deve esserci in ogni società una classe di regole troppo pratiche per essere spalleggiate da sanzioni religiose, troppo onerose per essere lasciate alla sola buona volontà, troppo personalmente vitali per gli individui per essere garantite da qualsivoglia ente astratto. Questo è il dominio delle norme giuridiche.» Ivi, pag. 68.

nell'economia della giuridicità primitiva e del disinteresse per i dispositivi non repressivi che ugualmente operano al suo interno.⁸⁰

L'incursione nell'«infrazione della legge», fornisce a Malinowski l'occasione di argomentare più estesamente le proprie idee sulla coesistenza di sistemi giuridici differenti. Coesistenza che acquista, d'ora in poi, una coloritura conflittuale. Ciò che realmente attrae l'antropologo è la «finzione giuridica» dell'unità del clan che deve essere in grado di sopravvivere alla lotta tra «principi sociali» rivali che minaccia, senza (quasi mai) distruggerla, la tenuta dell'intelaiatura clanica. Tale conflitto diviene il mezzo per sollevare interrogativi che non concernono esclusivamente lo studio del «diritto tribale».⁸¹ Pur a esso strettamente legati, essi riguardano ugualmente i processi che dovunque connettono la lettera della legge agli impieghi concreti che la calano nella realtà della vita e delle interazioni quotidiane.

Noi chiediamo una nuova linea della ricerca antropologica sul campo: lo studio attraverso l'osservazione diretta delle regole del costume così come esse funzionano nella vita reale. Tale studio rivela che i comandamenti della legge e del costume sono sempre organicamente connessi e non isolati; che la loro stessa natura consiste nei *molteplici tentacoli che essi allungano nel contesto della vita sociale*, che essi esistono solo nella catena delle transazioni sociali di cui sono soltanto un anello.⁸²

⁸⁰ Le oscillazioni di Malinowski, che si mutano talvolta in autentiche contraddizioni, sono ben colte da Hoebel che, commentando quella sorta di indecisione che sembra attanagliare il suo autorevole collega ogni qualvolta si tratta di dirimere la questione di una specificità non autonoma, commenta: «Il contributo positivo di Malinowski alla teoria del diritto è rappresentato dalla sua vigorosa insistenza sul diritto come un aspetto della società e della cultura in genere e sull'esistenza di discrepanze tra norme giuridiche ideali ed effettive. [...] Un serio difetto nel suo sistema è l'aver passato il segno essendo divenuto in qualche misura un oscurantista del diritto nel fondere eccessivamente il diritto con la matrice da cui emerge. Tale approccio ha reso capaci lui e i suoi allievi di gettare una luce migliore sul controllo sociale in generale, così come opera nelle culture da essi studiate sul terreno, mentre allo stesso tempo li ha condotti a ignorare virtualmente le fasi più strettamente giuridiche di queste stesse culture». E.A. Hoebel, *The Law of The Primitive Man*, cit., pag. 208.

⁸¹ Alla lista dei meriti sovente bistrattati dell'approccio malinowskiano, ci sembra possa essere aggiunto quello di aver fornito una delle prime descrizioni di un fenomeno destinato a ricoprire un posto centrale nell'antropologia e della sociologia del diritto: il cosiddetto «pluralismo giuridico». «Esistono così, all'interno del *corpus* del diritto, non solo tipi diversi, come il diritto quasi-civile e quello quasi-penale, o il diritto delle transazioni economiche, delle relazioni politiche, ecc., ma vi possono anche essere distinti gradi di ortodossia, severità e validità, collocando le norme in una gerarchia che va dalla legge fondamentale del diritto materno, al totemismo, al rango giù giù fino alle evasioni clandestine e ai mezzi tradizionali di sfidare la legge e favorire il delitto.» B. Malinowski, *Crime and custom in savage society*, cit., pag. 121. Per quanto i concetti di «gerarchia» e di «legge fondamentale» sembrano alludere a concezioni tutt'altro che pluralistiche, l'ennesimo riferimento alla conflittualità tra ambiti differenti e alla coesistenza di molteplici modalità di regolazione sociale suona assai più consonante con una visione «magmatica» e plurisfaccettata del diritto come prodotto di quelli che, con una felice locuzione, George Gurvitch ha definito i disparati «focola(r)i di giuridicità» di ogni società.

⁸² Ivi, pag. 123 (corsivo nostro)

Il «contesto» così vividamente evocato non acquista mai realmente, in *Crime and Custom*, la pienezza cui pare sovente sul punto di accedere, figurando eccessivamente smembrato a mo' di contrappunto di singoli aspetti del comportamento di volta in volta esaminati. In una parola, la grande (quasi) assente è proprio quella cultura a cui dedica tanto spazio altrove, al punto da confezionarne una «teoria scientifica». Non appena la inserisce compiutamente nel quadro delle proprie analisi dei fenomeni giuridici, però, essa ne diventa una variabile fondamentale.

L'opportunità gli è fornita dalla lunga introduzione a uno studio sulle istituzioni giuridiche polinesiane, ispirato dalla sua teoria e (soprattutto) dalla sua metodologia.⁸³

Il nocciolo del riposizionamento teorico tentato da Malinowski consiste nella volontà di approdare a un affinamento dello studio dell'«aspetto giuridico della cultura umana»,⁸⁴ in cui quest'ultima appaia chiaramente come lo scenario fondativo dell'umanità dell'essere umano. A tal fine egli cerca di coniugare la visione funzionalista della «cultura come realtà strumentale» alla visione funzionalista del «diritto come controllo sociale», stabilendo una relazione tra «performance culturali» e bisogni umani basilari o derivati. La fondamentale variabile esplicativa è costituita dal determinismo, adoperato in una duplice accezione. Nella sua «conformazione» biologica, esso fa riferimento al sostrato organico-fisiologico che impone *ovunque* all'uomo la soddisfazione di bisogni primari essenziali alla sua sopravvivenza. Il condizionamento degli «imperativi naturali» (nutrizione, riproduzione, riparo, profilassi) grava, di conseguenza, tanto sugli esseri umani quanto sugli artefatti che escogitano per fronteggiarli. Non esiste società che, nelle idiosincrasie che la contraddistinguono, possa sottrarsi al giogo della biologia e della fisiologia umane con le necessità che portano inscritte. Su questo sostrato costitutivo si innesta la seconda tipologia di determinismo di taglio eminentemente culturale, collegata alle strategie e agli strumenti messi in opera nel soddisfacimento delle istanze primarie appena menzionate.⁸⁵

⁸³ H.I. Hogbin, *Law and Order in Polynesia. A study of primitive legal institutions*, The Shoe String Press, Hamden 1961. Circa le ragioni del suo coinvolgimento nel volume in questione si legga quanto scrive lo stesso Malinowski: «Ho accettato felicemente [l'occasione] in parte per far notare l'importanza di questo libro, in parte anche per riformulare alcune delle mie opinioni sul soggetto. Alcune delle mie posizioni iniziali, contenute in un piccolo libro intitolato *Crime and Custom*, hanno dato vita ad alcune discussioni e a molti fraintendimenti. Tenterò qui di riesporre ed enunciare più precisamente alcune delle mie conclusioni.» Ivi, pag. xix.

⁸⁴ Ivi, pag. xxx.

⁸⁵ «Cercheremo di dimostrare che è possibile sviluppare una teoria in cui i bisogni basilari e le loro soddisfazioni culturali possono essere collegati alla derivazione di nuovi bisogni culturali; e che questi nuovi

Le risposte culturalmente elaborate fronteggiando le costrizioni della bio-fisiologiche si traducono, ben presto, in nuovi imperativi legati alla loro trasmissibilità, riproducibilità e adattabilità. In altri termini, ogni gruppo sociale si trova davanti all'obbligo di approntare i mezzi più adatti a maneggiare le "tecnologie" escogitate, assicurandone sia il perpetuarsi dei saperi depositativi, sia il mantenimento delle strutture materiali e cognitive necessarie a supportarle sia una certa elasticità in previsione di eventuali mutazioni a venire. Il criterio che differenzia tali imperativi in «strumentali» e «integrativi» risiede nella tipologia di attività da cui sorgono e a cui si legano: economica, *normativa*, educativa e politica per i primi. Le sfere della religione, della magia e della conoscenza per quanto riguarda i secondi.

Il riferimento alla normazione consente di comprendere come la capacità "giuridificante" dell'uomo si collochi, per Malinowski, all'interno della più vasta impresa di realizzazione di un «ambiente artificiale» tipica dell'essere umano, dovendo agire di concerto con le altre competenze in cui si specializza.⁸⁶ Per quanto le funzioni richieste dai differenti imperativi strumentali siano svolte da tipologie di risposte discernibili e classificabili, è la loro azione congiunta a conferire alla cultura la foggia di un «sistema coerente e consistente». Nell'affrontare la questione delle necessità organizzative, l'antropologo pone l'accento sul simbolismo come tratto pertinente dell'essere umano, in quanto *unico* veicolo capace di assicurare la circolazione dei significati indispensabili alla programmazione di attività, alla ripartizione dei compiti che ne consegue e al "trasferimento" di conoscenze che ad esse deve accompagnarsi. Il simbolico designato in astratto trova un correlato nel concetto di «istituzione», che assurge al rango di «concreto isolato [osservabile] del comportamento organizzato»: il solo che permette di scomporre la cultura nelle sue componenti per descriverne il funzionamento. La definizione di tale nozione cardinale trasuda un'indiscutibile *allure* giuridica:

L'organizzazione di tutte queste istituzioni, che esse dipendano dalla vita domestica, dalla vita universitaria o dalle sanzioni penali, riposa su una giurisprudenza, su un insieme di valori e di accordi comuni. L'organizzazione di un sistema di attività implica anche il riconoscimento di certi

bisogni impongono all'uomo e alla società un secondo tipo di determinismo.» B. Malinowski, *A scientific theory of culture*, cit., pag. 38.

⁸⁶ In altri passaggi Malinowski parla espressamente, con un'espressione più felice, di una sovrapposizione tra le costrizioni dell'ambiente naturale e quelle dell'ambiente artificiale da esso "estratto" in reazione alle sfide esistenziali che pone all'essere umano: «C'è una costante interazione tra l'organismo e il contesto secondario in cui esso esiste, cioè a dire, la cultura. In breve, gli esseri umani vivono seguendo norme, costumi, tradizioni e regole che sono il risultato di un'interazione tra processi organici e manipolazioni e ridefinizioni umane del suo ambiente». Ivi, pag. 68.

valori e di certe leggi. La *carta*, è l'idea che i membri si fanno della loro istituzione, e la definizione che ne dà la comunità.[...] Io chiamo *carta* lo statuto di un'istituzione, il sistema di valori in nome del quale gli uomini si organizzano, o si affiliavano a delle organizzazioni già esistenti. [...] Le regole o le norme di un'istituzione sono le acquisizioni di ordine tecnico: know-how, abitudini, norme giuridiche, ingiunzioni morali che sono accettate dagli affiliati o imposte contro il loro volere.⁸⁷

Oltre alle evidenze di una scelta lessicale («carta») fortemente impregnata di «umori» legali, ciò che sta più a cuore a Malinowski è la capacità istituzionale di rendere effettiva l'obbedienza a un corpo di direttive in virtù dei risultati che esso permette di raggiungere coordinando sforzi e competenze dei singoli.⁸⁸ La fedeltà ai principi statutari del gruppo o dell'«ente» nei cui ranghi ci si arruola, agisce di concerto alla «regola aurea» della reciprocità, traendone linfa e apportandole un surplus di efficacia di ritorno. Questa nuova e più articolata giunzione consente allo studioso di ri-centrare il suo discorso su diritto e cultura facendo leva sull'assunto secondo il quale la «forza vincolante del diritto deriva dalla struttura delle istituzioni».⁸⁹ Esse rappresentano dei «reticoli», dei sistemi di regole strettamente intrecciati che gestiscono mutui obblighi vincolanti di diversa provenienza. Se la reciprocità rimane l'elemento chiave nell'applicazione delle leggi, è solo grazie all'«incidenza sistematica delle obbligazioni giuridiche» che questa conosce la sua piena riuscita. Lungi dal disperdersi in rivoli casuali di prestazioni e controprestazioni, il principio inaggirabile del dare e ricevere ottiene un preciso direziona-

⁸⁷ Ivi, pp. 48, 52.

⁸⁸ L'idea di una «carta» dei valori come ossatura delle istituzioni non compare, di fatto, negli ultimi saggi di Malinowski sullo studio antropologico del diritto. Essa trova comunque un'applicazione di notevole interesse giuridico nell'esteso studio del sistema fondiario dei Trobriandesi contenuto in B. Malinowski, *Coral gardens and their magic*, Routledge, London-New York 1935. Si vedano, in particolare, i capitoli VII (*Il metodo dell'inchiesta sul campo e i fatti invisibili del diritto*) e VIII (*Il sistema fondiario*), nei quali l'autore ricostruisce il complesso reticolo di interferenze reciproche alla base del riconoscimento di titoli validi al possesso (esclusivamente collettivo) della terra. Nel gioco di forze tra «aspetti giuridici, economici, mitologici e politici» si fronteggiano diverse carte, suggellanti l'adesione alle varie istituzioni che si spartiscono quote di autorevolezza nell'economia del sistema fondiario, attingendo, ciascuna a proprio modo, a tutti e quattro i domini appena visti. Sebbene sia possibile, secondo Malinowski, risalire a una «carta principale» che formalmente dirime le questioni di attribuzione delle terre in quanto istanza suprema, la pratica effettiva delle assegnazioni dei titoli terrieri è assai più multiforme a conferma del fatto che, anche in questo caso, «le realtà dell'esistenza sono sempre più complesse della credenza più forte e della più chiara delle regole giuridiche». Una vivida perorazione del diritto fondiario come oggetto dal peculiare valore antropologico si trova anche nelle pagine dell'introduzione di cui ci stiamo occupando: «L'uomo riveste dovunque la sua madre terra di credenze e idee. Come regola, egli la circonda di una tradizione mitica e storica e definisce la sua relazione con la terra in dichiarazioni legali più o meno accurate. Allo stesso tempo egli la utilizza facendo propri, distribuendo e consumando i prodotti che trae da essa. A mio parere, è la correlazione tra idee mitiche e giuridiche da una parte e le attività economiche dall'altra a costituire la sostanza del diritto fondiario.» B. Malinowski, *Introduction*, in H.I. Hogbin, *Law and Order in Polynesia*, cit., pag. xliii.

⁸⁹ Ivi, pag. xxxiii.

mento, basato sulla “collocazione” istituzionale dei singoli elementi che entrano in rapporto.⁹⁰

L’incidenza malinowskiana si configura come sistematica, proprio per l’ambizione di ricostruire il meccanismo che stabilizza le relazioni sociali amministrando appartenenze definite e gerarchie interiorizzate che necessariamente si intrecciano nella biografia di ciascun individuo. La «rete di servizi» rivendicati e ottenuti si chiarisce, di caso in caso, tramite la mappatura delle relazioni e del “peso specifico” delle parti implicate nello scambio. A seconda della cornice che accoglie le interazioni, il ventaglio di status e ruoli di cui dispone ogni attore sociale si riduce nell’opzione prevista per garantire il fluire “corretto” del concatenamento dei vincoli. Ogni istituzione arrangia a proprio modo il tema di base che è *e resta* la mutualità degli obblighi. Ogni carta, o “strumento” equivalente, ne incarna una declinazione tarata sulla soddisfazione delle occorrenze che l’hanno fatta sorgere, accompagnandola con rappresentazioni culturali sul significato dell’insieme specifico di richieste, risposte e attese. Tutti volani e ingranaggi che partecipano, a modo proprio, al funzionamento del macchinario sociale cui la reciprocità fornisce il carburante indispensabile.

Ci pare, inoltre, indispensabile rimarcare una componente che, pur in maniera embrionale, si intuisce tra le righe della descrizione istituzionale: il carattere identitario rinvenibile nell’idea di «carta». Nel momento in cui ci si riconosce – o si è costretti a riconoscersi – in un corpo di valori, esso diventa plausibilmente una potente risorsa di identificazione capace di mettere a disposizione dei suoi “sottoscrittori” una serie di vettori su cui strutturare i progetti di costruzione dell’identità. Come repertorio di significazioni, essa non si limita a legittimare scopi e caratteristiche dell’organizzazione di cui è emblema, ma disegna traiettorie che suggeriscono nuovi angoli di proiezione/rifrazione per l’immagine di sé di ciascuno degli aderenti.

Tornando alla visione di simbolizzazioni eterogenee a sostegno della natura costrittiva degli scambi, essa aggiunge una considerevole dose di competizione che sfida apertamente ogni presunta autonomia o preminenza del diritto. Appoggiandosi nuovamente alle stampelle della parentela e dell’istituto matrimoniale, Malinowski spinge più a fon-

⁹⁰ Le rapide esemplificazioni fornite da Malinowski, tutte relative al contesto polinesiano di cui il volume da lui introdotto si occupa, riguardano la sfera familiare dell’ “economia domestica”, quella pubblica dei meccanismi tributari a scopo cerimoniale e quella del “sostentamento” dei maghi-guaritori. Ivi, pag. xxxvi.

do il proprio attacco contro un “isolazionismo giuridico” imputato ad alcune correnti sia delle scienze giuridiche che delle scienze sociali.⁹¹ Se la mania di “securizzare” un dominio esclusivo dell’applicazione e dell’azione della legge ha prodotto i noti fraintendimenti quanto al «diritto primitivo», lo stesso tarlo epistemologico rischia di causare effetti altrettanto nocivi sullo studio del «diritto moderno». Come i guasti dell’isolazionismo hanno interessato molteplici discipline, così i vantaggi di uno studio “contestualizzato” promettono di estendersi al di fuori della sola cerchia del sapere antropologico.

Se l’antropologia può influenzare la scienza giuridica al punto di farle riconoscere il lato promozionale del diritto e la consapevolezza che il diritto è solamente parte integrante di *un più largo sistema di norme*, questo sarà di qualche beneficio per tutte le scienze sociali.[...] Non tutte le regole possono essere rese effettive dall’ingombrante meccanismo esterno delle corti e delle forze di polizia. Se tentate di far penetrare questo meccanismo in zone a cui non appartiene renderete il diritto inefficace o quando cercherete di dargli efficacia distruggerete quelle istituzioni che vorreste coadiuvare.⁹²

L’ennesima apertura in termini di *pluralismo normativo*, pur incompiuto e non sempre ben tematizzato, ribadisce come non si possa astrarre il diritto dal *milieu* socio-culturale che ne ospita l’affiorare, qualsiasi sia la collocazione spazio-temporale in questione.⁹³ In caso contrario, per restare al lessico malinowskiano, otterremo pure delle

⁹¹ «La scienza giuridica, isolando enfaticamente e pesantemente il campo del diritto da quello delle altre regole di condotta si è resa colpevole di una certa fallacia scientifica. Essa non solo ha distorto teorie giuridiche ma ha anche reso nociva l’influenza della giurisprudenza sulla sociologia.» B. Malinowski, *Introduction*, in H.I. Hogbin, *Law and Order in Polynesia*, cit., pag., pag. lxvi.

⁹² Ivi, pag. lxix (corsivo nostro)

⁹³ Evitando, per il momento, di entrare nel merito del nutrito dibattito tra “partigiani” del «pluralismo giuridico» e del «pluralismo normativo», ci limitiamo a segnalare come le posizioni precorritrici di Malinowski figurino assai di rado nelle numerose ricostruzioni storico-epistemologiche disponibili sull’argomento. Un’eccezione significativamente rilevante è rappresentata dall’antropologa Sally Falk Moore che, nel delineare la celebre ipotesi di «campi sociali semi-autonomi» come terreno privilegiato per lo studio del rapporto tra diritto e mutamento sociale, si richiama al pluralismo malinowskiano (alla «larghezza» della sua concezione di regole come obblighi vincolanti con la varietà della loro classificazione che ne consegue). Cfr. S. Falk Moore, *Law as Process. An Anthropological Approach*, Routledge & Kegan Paul, London 1978, pp. 55, 81. Curiosamente, però, l’impostazione processuale della Moore, pur nell’enfasi accordata alla dipendenza dei campi sociali in termini di una loro «connessione con la società più larga» che carica il «semi» di un valore limitante (Ivi, pp. 57, 58, 64) e pur sottolineando l’esposizione alla pressione di «molteplici milieux sociali» di ciascun attore sociale, minimizza l’aspetto *lato sensu* culturale di tali questioni. Ella preferisce, infatti, concentrarsi sul ruolo giocato dalle catene relazionali dei membri “racchiusi” in tali cornici, analizzandone le asimmetrie di quote di autorità e le differenti capacità di mobilitazione di risorse esterne, ivi comprese quelle del «diritto ufficiale». Sul fievole interesse della Moore per la cultura come chiave esplicativa si veda anche J. Webber, *Legal pluralism and human agency*, in «Osgoode Hall Law Journal», XLIV-1, 2006, pp. 167-198. Curiosamente, però, lo stesso Webber non annovera Malinowski nella sua ricostruzione, ricomprendendovi invece Llewellyn e Hoebel. Per un altro esempio di “riscoperta” della venatura plurale di Malinowski si rinvia a C. Greenhouse, *Legal Pluralism and Cultural Difference. What is difference?*, in «Journal of Legal Pluralism», XLII, 1998, pp. 61-72.

brillanti descrizioni formali, ma non incrementeremo la conoscenza delle funzioni che esso è chiamato a svolgere, delle necessità di cui si deve fare carico e, non da ultimo, degli scontri che si ingenerano tra differenti strutture regolative in lizza. Le possibilità di gestire i dissidi con esiti non annichilenti riposano ugualmente, per l'autore, in una conoscenza dettagliata della molteplicità di principi rivali che si contendono il predominio sull'orientamento delle condotte socialmente accettate. Nelle svariate occasioni in cui ha avuto modo di affrontare problemi connessi con l'esportazione e/o la convivenza di dispositivi *lato sensu* coercitivi polimorfi, egli non ha mai mancato mai di sottolineare l'importanza di uno studio attento delle aree di influenza esistenti e dei loro intrecci già consolidati.⁹⁴

Questa vena pluralistico-conflittualistica conosce una definitiva metamorfosi nell'ultimo contributo di Malinowski su temi di antropologia giuridica. Ancora una volta è la reazione alla pubblicazione di un lavoro altrui a suscitare l'ennesimo "rimaneggiamento" del suo pensiero.

Il testo in questione, frutto dell'innovativa collaborazione tra un giurista e un antropologo, è il celebre *The Cheyenne way* di Karl Llewellyn e Ernest Hoebel in cui i due autori si avventurano nella descrizione delle modalità di risoluzione delle dispute, delle procedure di gestione delle infrazioni della legge e, in generale, dei «casi [giuridicamente] problematici» in seno a una specifica tribù di Nativi Americani.⁹⁵ Nell'approcciare un considerevole campionario di resoconti, essi elaborano un quadro teorico rigorosamente ancorato all'idea che il compito precipuo del diritto sia «[quello di] ripulire i disordini sociali», una volta che abbiano avuto luogo. Accentuando la rilevanza dell'autorità, intesa come ciò che conferisce imperatività alle disposizioni agli occhi dei

⁹⁴ Si vedano, ad esempio, B. Malinowski, *Anthropology of changing African cultures*, in L.P. Mair (ed), *Methods of study of culture contact in Africa*, Oxford University Press, Oxford 1936, pp. vii-xxxviii, B. Malinowski, *The Pan-African problem of culture contact*, in «The American Journal of sociology», XLVIII-6, 1943, pp. 649-665, e la prefazione al volume di F. Ortiz, *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*, Duke University Press, Durham 1995 in cui Malinowski esplora più a fondo l'idea di transculturazione, messa a punto dall'antropologo cubano, come modalità di produzione di una cultura "terza", frutto di una fusione creativa di materiali endogeni ed esogeni cagionata dall'incontro forzoso di visioni del mondo in precedenza più o meno estranee. La definizione di Ortiz suona come segue: «Sono dell'opinione che la parola *transculturazione* esprime meglio le differenti fasi del processo di transizione da una cultura a un'altra perché questo non consiste semplicemente nell'acquisire una cultura altra, che è ciò che realmente implica il vocabolo inglese *acculturation*, ma comporta necessariamente la perdita o lo sradicamento di una cultura precedente, che potrebbe essere definito come [processo di] deculturazione. In aggiunta la transculturazione reca con sé l'idea della creazione conseguente di nuovi fenomeni culturali, che potrebbe essere denominata neoculturazione.» Ivi, pp. 102-103.

membri di un gruppo sociale determinato, i due studiosi eleggono la sanzione negativa comminata – o prevista – per le trasgressioni a criterio distintivo della giuridicità. Una strada già imboccata, nel costruendo panorama degli studi etnologici sul «diritto primitivo», da Alfred R. Radcliffe-Brown, con un’innegabile influenza “di ritorno”.⁹⁶ La ricostruzione della «via cheyenne» abbonda, infatti, di tracce latamente “radcliffiane” che punteggiano, abbastanza numerose, il paradigma ermeneutico per essa impiegato.⁹⁷ Anche nell’ottica di Llewellyn e Hoebel, le regole giuridiche si contraddistinguono perché la loro violazione comporta necessariamente che organi o soggetti deputati si attivino per punire l’infrazione sopravvenuta.⁹⁸ Condensando la questione in un immaginario crinale tra prescrizione e proscrizione, possiamo dire che essi rivolgono di preferenza i loro sguardi verso il secondo costone, laddove Malinowski preferisce, in prevalenza, continuare a gettare il proprio in direzione del primo.

Nella trattazione della “dipendenza” reciproca tra cultura e diritto, sottofondo costante dell’impostazione degli autori, un’espressione ricorre sovente: il «materiale giuridico di una cultura», che fotografa la porzione di vita culturale riducibile a caratteristiche largamente legali. L’enfasi riservata ai soli meccanismi repressivi risulta, a conti fatti, più sfumata e stratificata poiché sempre ricondotta nell’alveo polimorfo della congerie in cui è iscritta. Il privilegiato momento della punizione o dei processi di restaurazione dell’ordine rappresenta più un mezzo per analizzare i molteplici canali ad esso legati che un fine in sé compiuto. L’univocità della logica su cui è programmata la macchina del diritto non si accompagna, di conseguenza, a una visione monistica delle sorgenti normative in azione all’interno di ogni gruppo sociale.

⁹⁵ K.N. Llewellyn, E. A. Hoebel, *The Cheyenne way. Conflict and Case Law in primitive jurisprudence*, University of Oklahoma press, Norman 1941.

⁹⁶ A.R. Radcliffe-Brown, *Struttura e funzione della società primitiva*, Jaca Book, Milano 1972.

⁹⁷ In aggiunta al naturale anello di giunzione rappresentato dal comune riferimento alle posizioni realiste di Roscoe Pound, Hoebel (più che Llewellyn) sottolinea ripetutamente, nelle sue opere, l’influenza della chiarificazione radcliffiana in tema di sanzioni. Si vedano E. A. Hoebel, *The political organization and law-ways of the Comanche-Indians*, in «Memoirs of the American Anthropological association», LIV, supplemento a «American Anthropologist», XLII-3, 1940 (specialmente alle pp. 149-150), e Id. *The law of the primitive man*, cit..

⁹⁸ «La differenza vitale [tra le norme] rimane quella tra una deviazione rimproverata severamente e un’infrazione che non lo è.[...] Norme e “modalità corrette”, il cui distanziamento comporta che qualcuno faccia qualcosa al riguardo, sono significativamente diverse dalle norme il cui mancato rispetto non produce il medesimo tipo di conseguenze. [...] Per ripetere, l’idea di legalità porta con sé l’idea non solo del giusto, ma anche del rimedio. Essa include non solo l’idea di prescrizione di una condotta adeguata, ma anche quella della pena (o di una tipologia di pene) prescritta in caso di comportamenti erronei». K.N. Llewellyn, E. A. Hoebel, *The Cheyenne way*, cit, pp. 23-24, 26.

Ciò significa, in prima battuta, che non tutti i meccanismi escogitati per canalizzare le condotte dei singoli devono obbligatoriamente ricadere o essere costretti nella classe dei fenomeni giuridici. In seconda battuta, tale concezione di una “polifonia normativa” fornisce argomenti accessori in favore della lente dell’infrazione come ipotesi ideale di osservazione. Per Llewellyn e Hoebel è solamente il verificarsi di un problema che permette la «drammatizzazione di una “norma”»,⁹⁹ facendo emergere la consapevolezza di un «conflitto di “norme”» magari rimasto fin lì allo stato latente. Tanto il riconoscimento dell’esistenza di norme non giuridiche – non sanzionate autoritativamente –, quanto la prospettiva conflittuale e polifonica, guadagnano in accuratezza con l’avanzare della ricostruzione “anatomica” del giuridico da essi operata.

Una prima variante della concorrenza normativa ha il carattere “centripeto” di una faida interna. Essa poggia sulla constatazione che, sebbene il diritto si proponga di parlare per conto dell’intera società di cui è cifra ed espressione, *ogni* sistema sociale contempla fazioni e sottogruppi: piccole entità di cui nessuna può «evitare di avere il suo proprio [modello di] ordine» né, di conseguenza, alcune turbative specifiche di tale modello.

Possono essere rinvenuti corpi di “diritto” letteralmente e radicalmente differenti prevalere tra queste piccole unità.[...] Il ritratto totale del materiale giuridico (*law-stuff*) di ogni società include, insieme al Grande materiale giuridico dell’Intero, il sottomateriale giuridico o il materiale giuridico locale delle unità operative più piccole. Le due tipologie non sono uguali, ma entrambe sono importanti. Entrambe sono necessarie per completare il quadro, ma non possono essere presentate senza confusione se non sono distinte.¹⁰⁰

A questa frammentazione di base, tanto organizzativa quanto regolativa, fa seguito un’ulteriore biforcazione che inizia a dislocare l’analisi ai rapporti con l’“esterno”: vale a dire, con la matrice culturale da cui la matrice legale viene (ri)cavata. Sia nel caso di una crisi individuale, che sfocia nella mancata adesione alle regole del proprio gruppo di riferimento o della società nella sua interezza, che in quello più allargato di una lotta tra

⁹⁹ Ivi, pag. 21. Una stimolante esposizione “affine” del concetto di «dramma sociale» come momento di autoriflessione di un gruppo sociale suscettibile di sfociare nella pacificazione, nella scissione di suoi componenti o in una modificazione delle strutture messe in questione dalla crisi – anche in questo caso tanto individuale quanto collettiva – è fornita dall’antropologo Victor Turner, segnatamente nei suoi *Dal rito al teatro*, il Mulino, Bologna 1986 e *Antropologia della performance*, il Mulino, Bologna 1993. Sebbene non presentino alcun riferimento esplicito a Llewellyn e Hoebel, le posizioni turneriane ben si conciliano alla loro visione, con l’aggiunta fondamentale della componente performativa come chiave esplicativa dei processi di dinamizzazione e trasformazione della cultura.

¹⁰⁰ K.N. Llewellyn, E. A. Hoebel, *The Cheyenne way*, cit, pag. 28.

diversi aspetti della cultura¹⁰¹, è il concreto verificarsi dell'infrazione a consentire di monitorare i sommovimenti e le crepe presenti nella volta normativa complessivamente osservata.

Il conflitto si trasfigura nel «crogiolo» in cui si forgiavano nuove leggi, in cui si rinsalda o si liquefa la tenuta delle vecchie, ma dove si temprano o si fondono *anche* tutte le altre dimensioni del tessuto matriciale globalmente inteso. I casi di studio basati sulla deviazione, sulla rottura del consenso e, in generale, sulle situazioni di tensione accrescono la loro esemplarità in quanto accessi diretti alle mutazioni che avvengono su tutti i piani toccati dagli eventi “sconvolgenti”.

La più volte auspicata chiarezza delle distinzioni continua, in ogni modo, a presentare una certa schematicità; quanto alle ipotesi sulle modalità di “transito” tra il meta-codice culturale e i codici giuridici che da esso stillano, non ci si spinge oltre qualche rapido accenno. La problematica dell'elaborazione delle differenze si consolida nella moltiplicazione di «livelli di sistemi di controllo» che evidenzia la diversa portata del raggio d'azione di ciascuno ponendoli, per così dire, in scala reciproca. L'aspetto più significativo di tale messa in prospettiva risiede, a nostro avviso, nelle premesse che la introducono e nelle impostazioni teoriche contro cui viene indirizzata.

Come già per Malinowski, sono delle urgenze latamente comparative a spingere Llewellyn e Hoebel a riflettere sulla fertilizzazione tra lo studio del «diritto primitivo» e del «diritto moderno». A differenza del loro collega, essi si avventurano con maggior decisione nell'ispezione dei sistemi «moderni», problematizzando le rappresentazioni tecnicistiche che alimentano la percezione di un loro irrealmente fluttuare al di sopra delle vicende della vita quotidiana che pure concorrono a irreggimentare. L'idea di un reame accessibile ai soli detentori del sapere adatto a penetrarvi impedisce di vedere gli aspetti che il diritto condivide con tutti gli altri apparati e istituzioni che compongono le società. Sbarazzatisi delle tentazioni “esoteriche”, si ottiene una sua immagine meno impressionante ma più fedele: esso si mostra, al pari degli omologhi, come una cassetta degli attrezzi, uno strumentario delegato a «sbrigare determinati compiti in una cultura».¹⁰² Quest'ultima rimane il solo “committente”, la fonte delle istanze: le soluzioni escogitate, pur retroagendo (in parte) sui solleciti che le hanno suscitate, dipendono dalle eve-

¹⁰¹ L'affrettata elencazione dei quali contempla «emergenti modelli di potere, antichi meccanismi di securizzazione, religione, politica, visioni incrociate della giustizia». Ivi, pag.29.

¹⁰² Ivi, pag. 42.

nienze loro indirizzate piuttosto che sollevarle per proprio conto. Il sistema giuridico produce reazioni e aggiustamenti “imposti”, più che creazioni e regolazioni costruite in “autonomia”; la sua specificità si dispiega e si esaurisce nell’ideazione di risposte caratteristiche.

Relativizzato come uno fra i «dipartimenti» del sistema culturale complessivo, il diritto moderno dismette ogni sedicente incommensurabilità, prestandosi a illuminare e a essere illuminato dalle esperienze «primitive» su problemi assimilabili. Nell’individuare gli snodi da passare a questo vaglio “incrociato”, i due autori costeggiano i temi della separazione tra sfera pubblica e sfera privata, dell’idea di responsabilità di gruppo/collettiva e di responsabilità individuale, delle origini sacre o secolari della giuridicità, sforzandosi di dimostrare come tali polarità risultino presenti, in misura e maniera differenti, tanto nelle esperienze statuali che nelle esperienze «tribali». In un passaggio di estrema efficacia, Llewellyn e Hoebel racchiudono il senso di uno studio impostato sulla reversibilità e reciprocità delle prospettive:

Ciò che nel pensiero ufficiale e tecnico di uno schema giuridico ufficiale è “meramente costume” è molto probabilmente il materiale giuridico locale di qualche particolare sottogruppo. Ciò che è sbrigativamente considerato come “costume” può diventare molto rapidamente un concetto pieno di significato, se le pratiche in questione possono essere collegate a raggruppamenti particolari. [...] L’antropologo, il sociologo o lo studioso di organizzazioni deve prendere in considerazione queste pratiche per quello che sono: non “mere” qualcosa, in uno specifico ordine gerarchico di un pensiero giuridico ufficiale, ma in quanto *congegni efficaci di autoregolazione di gruppo senza la cui presenza coadiuvante i dispositivi del diritto ufficiale vacillerebbero e fallirebbero*.¹⁰³

Accantonata ogni costrizione gerarchica, insieme all’altrettanto improduttiva ricerca di origini univoche e di sequenze unilineari di sviluppo dei sistemi giuridici¹⁰⁴, gli studiosi aggrediscono alcuni presunti caratteri del diritto ufficiale-statale rintracciando, nel suo seno, molte manifestazioni confinate, d’abitudine, nelle dispregiative regioni del “sottosviluppo”. L’universalità, la generalità, la completezza e la sovranità “ufficiali”, conoscono un ennesimo scacco che si completa nella prima chiara indicazione di meccanismi di ancoraggio culturale. Le pratiche, distillati osservabili di cultura applicata, guadagnano il centro della scena nella duplice veste di modelli normativi coesistenti – e, spesso, pre-esistenti – e di strumenti d’intermediazione tra un dover essere a vocazione onnicomprensiva, posto in astratto, e i tentavi reali di una sua messa in opera effettiva.

¹⁰³ Ivi, pag. 53 (corsivo nostro).

¹⁰⁴ Ivi, pp. 56,58.

Preoccupati di tenere insieme un'idea della cultura come intelaiatura globale¹⁰⁵ senza sminuire il polimorfismo delle manifestazioni puntuali, gli autori tentano di corroborare, per suo tramite, anche l'idea della proteiformità del diritto. Il fenomeno della «crescita di schemi multipli di normatività»¹⁰⁶ cerca di dare conto non soltanto del frazionamento in sottogruppi e correlati “sotto-diritti”, ma anche del fatto che il diritto, come strumento sanzionatorio, si confronta con apparati complementari o rivali che lo sollecitano a un perpetuo riassetamento.

La combinazione tra proliferazione istituzionale nell'amministrazione della legge (versante interno) e quella ancor più cospicua legata alla gestione “allargata” dei comportamenti culturalmente accettabili (versante esterno), dà origine a una moltiplicazione e interposizione di piani che acuisce l'urgenza di scelte di classificazione rigorose. Il rischio che si profila, procedendo altrimenti, è quello di smarrirsi nel dedalo delle sovrapposizioni e delle biforcazioni, impedendosi di penetrare efficacemente le rispettive logiche di funzionamento. Un genere di mescolamento che Llewellyn e Hoebel addebitano, tra le altre, alla trattazione malinowskiana della coppia diritto/costume.¹⁰⁷

Non è difficile immaginare che sia stata questa critica la molla che ha spinto Malinowski a tornare per un'ultima volta sul tema, passando per la scorciatoia di un'articolata nota di lettura di un volume che lo ha così ripetutamente interpellato.¹⁰⁸

Comprensibilmente affascinato dal primo esempio concreto di cooperazione interdisciplinare, egli elogia la fertilizzazione incrociata tra competenze giuridiche e antropologiche riscontrabile in *The Cheyenne Way*, come pure quella tra dimensione «primitiva» e «moderna» del diritto da esso propugnata e da egli stesso sempre incoraggiata. La sottolineatura degli aspetti consonanti tra i due approcci è il filo rosso dell'intero testo, ma l'argomentazione si dipana principalmente in riferimento alla sue trattazioni precedenti. Questa sorta di rivisitazione consiste nella più ampia digressione nelle definizioni

¹⁰⁵ «Il ritratto totale della struttura giuridica della cultura richiederà indagini anche in ogni singola porzione delle relazioni infragruppo o inter-gruppo che potrebbe sfuggire al contatto diretto con ciò che potrebbe essere forse assunto come il più elevato grado di diritto ufficiale. Questo studio non è interessato ai nomi da dare a questi differenti tipi o livelli coesistenti di efficacia regolativa e dispositivi di risoluzione dei problemi (ad esempio diritto “internazionale” versus “municipale”). È interessato piuttosto alle varie tipologie di materiale giuridico che concorrono all'allestimento di un ritratto completo. È interessato al bisogno di discriminazione, [intesa] nei termini di quale totalità (gruppo sociale) fornisce il contesto, l'ordine sullo sfondo del quale le unità interessate elaborano le loro relazioni.» Ivi, pag. 52.

¹⁰⁶ Ivi, pag. 59.

¹⁰⁷ Ivi, pag. 60. Per un'altra formulazione della medesima critica cfr. *supra* nota 17.

¹⁰⁸ B. Malinowski, *A new instrument for the interpretation of law – especially primitive*, in «The Yale Law Journal», LI, 1942, pp. 1237-1254.

del termine «diritto» che sia dato riscontrare in tutto il corpus malinowskiano. Meglio ancora, essa può essere rappresentata come una lunga “variazione” sul tema della polisemia, a volte difficoltosa, dell’inglese *Law*.

Nel primo dei significati individuati, la «legge» si riduce semplicemente alla designazione delle note regole stringenti che impongono le loro costrizioni all’uomo e sui suoi artefatti.

La seconda connotazione della «legge» ricomprende ogni regola di condotta standardizzata in un comportamento o formulata verbalmente.¹⁰⁹ Ricadono in questa classe le regole della conoscenza, della cooperazione, della vita in comune, della tecnologia e, più in generale, quelle ricomprese nella categoria non meno ambigua della convenzione.

Lo scarto significativo, che introduce speditamente dalla «legge» al «diritto», si ha con l’utilizzazione del termine per riferirsi alle regole di condotta pertinenti le relazioni tra gli individui e i loro vari gruppi di appartenenza, incaricate di gestire tendenze psicologiche o sociologiche eventualmente in contrasto con le necessità integrative della vita associata. Malinowski riconduce in questa terza valenza del concetto le norme relative alla proprietà, i contratti in genere, le relazioni sociali strettamente standardizzate e i «diritti di natura sessuale».

L’ultimo senso in cui il «diritto» è correntemente utilizzato individua gli specifici dispositivi che entrano in azione nel momento in cui occorre dirimere un conflitto di attribuzione, uno scontro tra rivendicazioni rivali o una violazione di una qualche regola di condotta sociale.

Come ogni inventario semantico e concettuale, l’elencazione malinowskiana non pretende di coprire l’intero spettro degli utilizzi attuali e potenziali della nozione, né di tracciare linee separatorie troppe rigide che contraddirebbero apertamente le fluttuanti applicazioni di tali vocaboli nei loro impieghi quotidiani. L’obiettivo autentico della tassonomia è piuttosto quello di rilanciare la discussione sugli slittamenti ipotizzabili tra la terza e la quarta definizione: riflettere, sul confine che separa una visione del diritto come ordine mantenuto e “ben funzionante” da quella che lo identifica con l’insieme delle azioni retributive e restitutive seguenti a una violazione dell’ordine medesimo. Il rapporto che l’autore coglie tra i due stadi è caratterizzato da un’ambivalenza di fondo. È evidente come la fase repressivo-riparativa (IV sfumatura della definizione) trovi il

¹⁰⁹ Ivi, pag. 1243.

suo avvio nell'improvviso venir meno dello stato di cose espresso dall'idea di ordine "rispettato" (III accezione). Al contempo, l'idea di un'apparente causalità lineare viene compromessa dalla constatazione che il momento reattivo, con gli antefatti che lo scatenano, rappresenta la (temporanea) negazione di ogni possibile realtà ordinata e dell'armatura legale che la suggellerebbe. L'utilizzo di un concetto identico per designare situazioni suscettibili di una lettura *anche* antinomica non può che ingenerare, per Malinowski, fraintendimenti e pericolosi occultamenti. Le soluzioni da lui immaginate per evitare confusioni di attributi passano per un rilancio dell'impostazione istituzionale e per un rinnovato appello allo studio della «dimensione positiva del diritto» come strumento di controllo sociale. Un'accurata distinzione tra istituzioni preposte a comminare sanzioni negative e istituzioni incaricate dell'"ordinaria amministrazione" dei rapporti sociali faciliterebbe l'analisi di entrambe le facce della vita del diritto, evitando conflitti di "giurisdizione" e consentendo descrizioni più chiare.

Quanto all'ennesima arringa in favore di quel «diritto civile» tanto accentuato nell'economia della «giurisprudenza primitiva», essa ne conferma l'assoluta dignità di oggetto di studio antropologico ma anche espressamente giuridico. Imputandone la sottovalutazione alle collusioni tra teorici del diritto e pratici del diritto, egli torna a denunciare i pericoli di isolazionismo propagati da impostazioni imperniate su un «universo giuridico trattato come un universo discorsivo auto-contenuto [...] la cui realtà si modifica molto poco e le cui fondamenta sono in gran parte date per scontate».¹¹⁰ Poiché l'attività giudiziaria e le professioni legali manterranno sempre un'affinità elettiva con la dimensione reattiva e dissuasiva del diritto, continuando a esercitare un peso considerevole nell'elaborazione del sapere dottrinario, tali relazioni "circolari" vanno tenute a bada tramite l'inclusione della dimensione culturale.

Più chiaro sarà il nostro riconoscimento [del fatto] che il diritto è un sistema di principi profondamente basati sui meccanismi della cultura e della società umane, più completa sarà la nostra scienza giuridica e meglio capace di assistere nella creazione e nell'amministrazione di un ordine sociale ben funzionante.¹¹¹

Denotando somiglianze con approcci sociologico-politologici in tema di ingegneria sociale, l'antropologo rilancia il suo consolidato punto di vista, cercando, però, di aprirlo agli ambienti specialistici fin lì negletti. I risultati attesi dall'incrocio di tutti questi

¹¹⁰ Ivi, pag. 1246.

¹¹¹ Ivi, pag. 1248.

sguardi sul diritto aspirano, sostanzialmente, a una percezione più dinamica tanto del «diritto come ordine mantenuto» quanto dei meccanismi della coercizione e dell'esercizio della forza restaurativa.

Una rotondità di sguardo di cui, a suo avviso, difetta ancora il pionieristico lavoro di Llewellyn e Hoebel in cui permane un restringimento dell'angolo di osservazione che impedisce di fornire sufficienti informazioni sul più largo panorama culturale – la «vita» – che permea la vita dei Cheyenne.

Questo singolare gioco simmetrico, suggellato dall'ultimo Malinowski, permette di dare risalto ad alcuni sbilanciamenti speculari dai caratteri estremamente illustrativi. Alle sue lacune *lato sensu* giuridiche fanno da contrappunto le carenze latamente “culturali” di Llewellyn e Hoebel. Qual è, a conti fatti, la loro definizione di cultura? In che cosa consistono quelle «pratiche» sulle cui spalle pesa il mandato di ridurre la distanza tra prescrizioni/proscrizioni ufficiali e comportamenti realmente adottati, tra ideali normativi specificamente giuridici e tessuto normativo diffuso che innerva le società?

Tentando di schematizzare questa sorta di riflessività invertita tra i due approcci, si può affermare che le teorie di Malinowski fanno principalmente affidamento su un “polo culturale” solidamente elaborato in cui la componente giuridica pare scontare una perenne inserzione *ex post*. Schiacciata nella morsa delle ferree priorità imposte dalla “scelta” deterministica, essa rimane invischiata nel carattere derivato della sua genesi pur brillantemente incardinata sulle capacità simbolico-operazionale dell'essere umano.

Llewellyn e Hoebel, dal canto loro, eleggono il “polo legale” a pietra angolare del ragionamento, sacrificando una più articolata discussione delle esigenze della vita associata che pure indicano come fonte principale di significazione per gli strumenti di regolazione di cui si dota. L'accentuazione delle fasi di crisi, con la portata “maieutica” a esse conferita, attribuisce un primato agli strumenti che le devono gestire, invertendo la (crono)logica malinowskiana summenzionata.

Consci, ciascuno a proprio modo, dell'urgenza di pensare il vincolo cultura/diritto, essi paiono arrestarsi sulla soglia del problema, sebbene abbiano considerevolmente contribuito a metterlo a fuoco. È come se la sfida della demarcazione del diritto abbia finito per cannibalizzare le risorse esplicative di entrambi gli approcci. A farne maggiormente le spese è, a nostro giudizio, proprio quel pensiero relazionale di cui stiamo tentando di seguire le orme, ricostruendone delle plausibili stratificazioni.

Ad ogni modo è ancora Hoebel a fornire un appiglio per ritracciare la rotta e riprendere l'esplorazione con slancio rinnovato.

“Affrancatosi” dalla coabitazione con il giurista, facendo tesoro dei lasciti da essa derivati¹¹², egli abbandona il taglio della monografia etnografica per i più ampi spazi di una teoria generale del «diritto primitivo». Attingendo a casi di studio provenienti da sette differenti realtà socio-culturali, elabora un quadro in cui il problema dello snodo cultura/diritto costituisce l'autentico “punto di fuga”. Una centralità sulla quale è impossibile ingannarsi considerato il presupposto che inaugura il suo ambizioso progetto: la ricostruzione del «fondamento culturale del diritto».¹¹³

L'ipotesi che sorregge la ricerca di tale retroterra poggia su una comunanza riscontrabile al fondo di ogni esperienza di creazione giuridica in cui l'uomo si imbarca: il diritto si iscrive *dovunque* in una «cornice di riferimento». Invertendo (parzialmente) la direzione di marcia adottata nelle analisi del sistema Cheyenne, egli parte dalla descrizione di tale sfondo e dal legame funzionale che lo connette alla società di cui è, al contempo, *prodotto e produttore*. Dato che quest'ultima necessita di un livello minimo di coordinazione e organizzazione, con annessa riproducibilità delle strutture che le assicurano, la cultura se ne fa carico configurandosi come «la somma totale integrata dei modelli di comportamento appresi, che sono adottati e condivisi dai membri di una società.» L'approccio empirico e comportamentistico che incastona la definizione concentra

¹¹² Una preziosa ricostruzione delle influenze e dei “rapporti di forza” all'origine di *The Cheyenne way*, accompagnata da una tracciatura della loro incidenza nell'architettura generale dell'opera, è contenuta in R. Verdier, *Edward Adamson Hoebel, Anthropologue du droit*, in «Droit et Cultures», XV, 1988, pp. 141-146. Segnatamente, la preminenza di Llewellyn a cui facciamo riferimento, discende dalla sua posizione di avanguardia in seno al cosiddetto movimento del «realismo giuridico» statunitense che ha esercitato una notevole influenza su Hoebel, indirizzando la sua attenzione per il diritto inteso come «serie di meccanismi di prevenzione dei comportamenti e trattamento dei conflitti». Più in generale si veda l'intero *Dossier Edward Adamson Hoebel* ospitato nel medesimo numero della rivista e di cui l'articolo citato è parte integrante. Ivi, pp. 139-186. Sulla natura “compromissoria” all'origine dell'opera in questione si veda anche L. Assier-Andrieu, *La genèse réaliste de l'anthropologie du droit. Etude sur la voie cheyenne*, presentazione all'edizione francese de K.N. Llewellyn, E.A. Hoebel, *La voie Cheyenne. Conflit et jurisprudence dans la science primitive du droit*, L.G.D.J.-Bruylant, Paris-Bruxelles 1999, pp. VII-XXIX. La più articolata ricostruzione delle vicende accademiche, personali e teorico-disciplinari dei due studiosi resta, comunque, quella contenuta in W. Twining, *Law and Anthropology: A Case Study in Inter-Disciplinary Collaboration*, in «Law & Society Review», VII-4, 1973, pp. 561-584. Si veda, infine, la testimonianza di “prima mano” offerta in A.E. Hoebel, *Karl Llewellyn: Anthropological Jurisprudence*, in «Rutgers Law Review», XVIII, 1964, pag. 735.

¹¹³ E.A. Hoebel, *Cultural background of law*, in Id. *The Law of the Primitive Man*, cit., pp. 3-18. Ci piace segnalare come il primo referente chiamato in causa per sostenere la necessità di un “incorniciamento” culturale del diritto sia quell' Eugen Ehrlich le cui intuizioni seminali in materia vengono sovente svilite nel solo richiamo alla celebre formulazione per cui il «cuore del diritto è la società» che costituisce il frontespizio, a fronte di una ricchezza straordinaria dell'opera stessa.

l'attenzione sulle interazioni tra soggetti sociali, poiché solo esse permettono di documentare l'effettivo inverarsi dei modelli appresi. Dato che la felicità interazionale riposa su aspettative congruenti e sulla prevedibilità delle condotte degli attori sociali coinvolti, l'anello che congiunge società e culture è rintracciato nel ruolo che le seconde giocano in rapporto all'ordine sociale perseguito dalle prime.

In questa spirale (mutuamente) soccorrevole, tanto le une quanto le altre dispongono di un campionario di possibilità "morfologiche" il cui solo limite credibile risiede nella creatività umana: nessun sistema socio-culturale può pretendere di ricomprenderne o esaurirne totalmente le risorse. Ciò nondimeno, una scelta si impone¹¹⁴ e i meccanismi che coadiuvano la selezione

consistono in quelle proposizioni ampiamente generalizzate che sono possedute dai membri di una società riguardo alla natura delle cose e a ciò che è qualitativamente desiderabile o no. Noi preferiamo chiamare queste proposizioni fondamentali «postulati» [...] dal momento che i membri di una società li accettano ordinariamente come verità indiscutibili e operano sulla base di queste come se fossero effettive verità, traendone inoltre principi razionali – anche se non con logica perfetta.¹¹⁵

Tali postulati non si limitano a cernere tra stili di condotta incorporabili e tendenze da rigettare, dirimendo orientamenti valoriali, ma concorrono al continuo modellamento cui vanno soggetti i tratti assimilati. Poiché, inoltre, i vari assiomi non sono accomunati da una coerenza stringente, essi possono traghettare pratiche e attitudini discordanti, condannate a esistenze clandestine, tollerate o trascurate purché non nocive alla tenuta dell'insieme. La combinazione di uniformità e screziatura che li contraddistingue puntella una concezione dinamica della vita degli insiemi culturali che rifugge avvedutamente dalle distorsioni dell'unilinearità. La sorte delle novità incorporate non si traduce in un addomesticamento indolore per l'aggregato che le coopta: esso non esce indenne dagli scossoni e dalle sollecitazioni che ogni "ingestione" porta con sé, producendosi in

¹¹⁴ Non è questa la sede per dilungarsi nell'esposizione di quella che, per riprendere la definizione di Hoebel, si configura come «selezione imperativa». Basata chiaramente sulle teorie della scuola antropologica di Franz Boas, con particolare riferimento alla teoria dei «modelli di cultura» sviluppata da Ruth Benedict, essa postula che ogni società, nella sua perenne rincorsa all'ordine "interno" deve «necessariamente scegliere un numero limitato di possibilità di comportamento da incorporare nella propria cultura e deve decisamente e arbitrariamente escludere l'ammissibilità di quei modi di comportamento che sono incompatibili con quelli scelti, come anche di molti altri che sono semplicemente differenti.» Ci si permetta soltanto di attirare l'attenzione sugli aspetti paradossali di una selezione che avviene *già*, a nostro avviso, sotto l'egida di criteri culturali ben operanti: come potrebbe esistere un qualcosa come la società se non attorno a usi e costumi già funzionanti? Come e perché pensare questa sorta di iato, laddove parrebbe più proficuo ragionare in termini di *continuum* senza preminenze di nessuno dei "poli" implicati?

¹¹⁵ E.A. Hoebel, *The Law of the Primitive Man*, pag. 13

cambiamenti di assetto che ne modificano l'aspetto generale senza che sia possibile costringerne gli sviluppi in sequenze dall'ordine ineluttabile.

Resta comunque inteso, per Hoebel, che esiste un livello minimo di integrazione – dunque di armonizzazione – al venir meno del quale non si potrebbe più parlare di «sistema sociale» né tantomeno ipotizzare il buon esito di interazioni e transazioni tra i singoli individui. Ed è chiaramente a questo livello che il diritto entra definitivamente in scena, apportando il suo contributo nel raggiungimento di tale sintonia. Le trasformazioni evocate poche righe orsono avvengono in coincidenza della “concessione” a un grado minimale di concordanza, passando per lo svincolo che dalla norma come indicatore statistico conduce alla norma come regola sanzionata.¹¹⁶

Prima di giungere all'approdo definitivo, l'autore passa per una definizione del diritto che ne contempla tanto gli aspetti dissuasivi quanto promozionali, tutti ricompresi nella categoria di «sanzioni legali». È la loro applicazione che delimita, mantenendolo in vigore, lo zoccolo delle norme giuridiche nel più ampio spettro delle norme sociali. L'insieme di queste norme legalmente sanzionate dà vita a un «sistema di controllo sociale», (ri) frazione del sistema totale di controllo sociale che ogni società mantiene in efficienza, assicurandosi così la propria continuazione.¹¹⁷ *Norme tra norme*, le regole giuridiche sottostanno al medesimo vaglio cui vanno soggetti tutti i tratti comportamentali prima di entrare (o meno) a far parte del «modello culturale» che ne decide la sorte.¹¹⁸ Non sono, però, i succitati principi-guida genericamente intesi a operare la selezione poiché non tutti tra essi hanno caratura *lato sensu* legale. Come i dettami del diritto si differenziano da quelli promananti da altri apparati organizzativi, così i postulati che ne

¹¹⁶ «Come è stato vigorosamente dimostrato da William Graham Sumner qualche tempo fa, in una società ciò che è assume l'aspetto costrittivo di ciò che deve essere.[...] La norma, quindi, assume la qualità del normativo: ciò che la maggior parte degli uomini fa, deve essere fatto dagli altri.» Ivi, pag. L'opera oggetto dello specifico riferimento è W. G. Sumner, *Folkways, a Study of the sociological Importance of Usages, Customs, Mores and Morals*, Boston 1906.

¹¹⁷ Più oltre, nel capitolo consacrato a rispondere all'interrogativo smisurato del «cos'è il diritto?» Hoebel cesella ulteriormente, a fini dichiaratamente operativi, la propria definizione nei termini seguenti: «Una norma sociale diventa giuridica se la sua inosservanza o la sua infrazione viene contrastata regolarmente – di fatto o solo sotto forma di minaccia – con l'applicazione della forza fisica di coercizione da parte di un individuo, o un gruppo, che possiede il privilegio socialmente riconosciuto di agire in tale modo». Ivi, pag. 28.

¹¹⁸ In un articolo dedicato all'individuazione dei postulati giuridici fondamentali del sistema giuridico pakistano in via di riforma Hoebel scrive: «la teoria postulativa del diritto propone che gli assunti di base sottostanti a ciascuna cultura non solo modellano la visione del mondo della gente ma forniscono anche i fondamentali punti di riferimento per la selezione di possibili alternative nell'allestimento della cultura. Le norme giuridiche costituiscono una categoria limitata e sono selezionate tramite il riferimento a un nu-

determinano l'adozione presentano delle specificità isolabili che conferiscono loro la forma specifica di «postulati giuridici». Compito precipuo di un approccio antropologico al diritto diventa, allora, la ricostruzione puntuale di tali concetti chiave: una ricognizione per la quale i servigi della scienza giuridica comparata possono fornire un sostegno adeguato, oltre che una metodologia lungamente messa a punto e una messe di materiali già inventariati.

Rinverdendo la vena erlichiana che scorre nel suo lavoro, Hoebel precisa l'importanza dello studio di simili assiomi dichiarando che una loro mancata considerazione condanna a non comprendere «quel diritto vivente che sottostà al diritto codificato».¹¹⁹ Dove per «codificato», vanno intese le molteplici forme che il «diritto ufficiale» è passibile di assumere in quanto espressione delle «modi [ritenuti] appropriati» da un determinato gruppo umano.

Questa natura *veicolare* dei postulati giuridici è l'aspetto che più ci interessa poiché prospetta lo spazio “irrequieto” della mediazione tra cultura e diritto come terreno privilegiato d'investigazione. In una formulazione ancor più nitida, l'autore ne parla espressamente in termini di «intermediari tra regole giuridiche e postulati culturali fondamentali»,¹²⁰ leggendo in essi i *corrieri* deputati ad assicurare la comunicazione tra gli assi portanti di ciascuna visione del mondo e gli strumenti che sanzionano le pratiche tramite cui tale visione assume forme concrete di esistenza. L'interfacciarsi che fotografano tradisce certamente una concezione troppo “localizzata”, che mal si presta a tenere il passo della crescita esponenziale delle odierne occasioni di scambio e delle erosioni o contaminazioni che essa favorisce. Ciò nonostante, l'idea di un rapporto biunivoco mediato da costrutti *ibridi* merita di essere ri-esplorata perché (potenzialmente) capace di limare le rigidità tipiche di visioni “disconnesse” del diritto e della società tuttora ben salde sul ponte di comando di diverse impostazioni disciplinari.

L'ibridismo su cui insistiamo si desume dalla stessa descrizione dei «postulati giuridici»: indicatori valoriali generali *ma* con un “quoziente” di giuridicità che li distingue dagli omologhi che non entrano nella selezione dei dispositivi giuridici. Invertendo la prospettiva, la natura ibrida di simili “trasformatori” si può anche interpretare come in-

cleo di postulati giuridici.». E.A. Hoebel, *Fundamental Cultural Postulates and Judicial Lawmaking in Pakistan*, in «American Anthropologist», LXVII-6, 1965, pp. 43-56 (44).

¹¹⁹ E.A. Hoebel, *The Law of the Primitive Man*, cit., pag. 16.

¹²⁰ E. A. Hoebel, *Fundamental Cultural Postulates and Judicial Lawmaking in Pakistan*, cit., pag. 45.

dice di un'impronta genetica costitutiva che riconduce *originariamente* il diritto nel ventre fecondo della produzione culturale. Ogni intervento di ancoraggio e/o scrematura suonerebbe allora, più precisamente, come una riattivazione di un materiale ereditario indebolito(si), o volutamente depotenziato. Nell'un caso e nell'altro, la «teoria postulativa» di Hoebel rappresenta un tentativo suggestivo di interrogare la relazione tra diritto e cultura piuttosto che aggirarla, negandone la rilevanza, o schierarsi in suo favore senza accollarsi il rischio di una descrizione dei processi di cui si avvale.

Nella stessa scia si posiziona una proposta ermeneutica che coniuga alcune delle suggestioni finora analizzate sfociando, anch'essa, nell'individuazione di un meccanismo di transito. Il modello in questione è desumibile da alcune digressioni nella sfera del diritto ad opera dall'antropologo sociale Paul Bohannan. La specificazione dell'etichetta disciplinare, lungi dall'essere un mero orpello biografico, contrassegna la sua influenza all'interno di un quadro epistemologico nel quale spicca come “colore primario”.

Un'esplicita rivendicazione in tal senso apre la corposa monografia dedicata dallo studioso alle procedure di risoluzione delle controversie dei Tiv, «popolazione semi-Bantu» del nord della Nigeria. A fronte di un oggetto di chiaro interesse per le scienze giuridiche, egli ne rimarca il trattamento “differente” per fondare, su questa diversità consapevolmente assunta, la sua metodologia d'indagine.

Il rimprovero mosso agli studiosi di diritto – eccezion fatta per i comparatisti – consiste nella loro complicità all'allestimento dei «paraocchi concettuali» della società in cui (e per cui) agiscono: compartecipazione che rende più ardui i tentativi già faticosi di una loro relativizzazione. Mentre i giuristi si concentrano sui propri contesti di appartenenza, fornendo ad essi supporti organizzativi e descrittivi, l'attitudine antropologica mira alla descrizione di strategie di concettualizzazione analoghe rinvenibili in cornici “altre”.¹²¹ La difficoltà principale che ciascun etnografo incontra nel suo lavoro sul campo, una volta deciso a misurarsi con materiali latamente giuridici, discende dalla necessità di una “dislocazione” mentale davvero impegnativa. Il semplice impiego della

¹²¹ «Il diritto è, per gli operatori giuridici, il nucleo di un sistema di idee e pratiche altamente raffinato in cui consistono le istituzioni giuridiche della loro propria società. Per l'etnologo o per il comparatista, d'altro canto, “diritto” è ogni sistema di istituzioni giuridiche che controlla, interamente o in parte, la “forza” inerente a qualsiasi “società politicamente organizzata.»P. Bohannan, *Justice and judgement among the Tiv*, Oxford University press, London, 1968, pag. 4.

nozione di «diritto» obbliga, infatti, a una serie di prese di distanza che pare doversi rinnovare a ogni nuova svolta delle analisi.

Schematizzando al massimo il “diagramma” descritto da Bohannan, l’asse portante è costituito dalle interpretazioni che gli esseri umani danno delle relazioni e degli eventi di cui partecipano. L’insieme di queste rappresentazioni confluisce in un sistema definibile come popolare – *folk system* –, discostantesi più o meno considerevolmente dal sistema analitico – *analytical system* – che corrisponde al ritratto che sociologi e antropologi ne confezionano, sulla base delle loro osservazioni. Mentre quest’ultimo ha finalità illustrativo-descrittive, il primo ha finalità operativo-organizzative, dovendo assicurare la tenuta dell’«ordine delle cose». Una volta applicata al campo giuridico, la divisione si riconfigura come segue: il «diritto» degli «operatori del diritto» assume chiaramente la connotazione operativa tipica di un *folk-system*, mentre quello “decentrato” di cui si occupano antropologia e diritto comparato presenta contenuti prettamente analitici. Se il pericolo principale in cui un antropologo rischia di incappare è quello di «convertire uno dei sistemi popolari della sua società in un sistema analitico, e di cercare di dargli un’applicazione più ampia di quanto i suoi meriti e la sua utilizzabilità dovrebbero permettere»¹²², il rischio aumenta esponenzialmente maneggiando i concetti di «diritto» e «sistema giuridico», date le connotazioni egemoniche da essi acquisite nella consolidata tradizione giurisprudenziale.

Il progetto di delucidazione delle procedure (dei) Tiv, tenta di districarsi nello sfasamento tra visione endogena/indigena e spiegazione/ricostruzione sociologica a vocazione generalizzante, con l’obiettivo di rendere comparabili le istituzioni così inventariate con quelle di altri sistemi sociali. È interessante notare come, in questo incessante cambiamento e riallineamento “di fuoco”, la postura di Bohannan si modifichi passando da una descrizione dei compiti assegnatisi in termini di “mera” traduzione a metafore più pregnanti.

Ispezzandosi a misura dell’avanzamento, la traslazione linguistica diventa traslazione rappresentazionale. L’«idioma» acquista le profondità che la linguistica e la semiotica solitamente gli riconoscono, caricandosi di corredi d’immagini e raffigurazioni che moltiplicano le difficoltà di una trasposizione reciproca. Al di là del meticoloso affresco etnografico che l’esposizione fornisce, sono alcune delle conclusioni che la sigillano a

¹²² Ivi, pag 5.

mostrare i primi accenni di una maturazione destinata, di lì a poco, a giungere a compimento.

Radicalizzando la critica delle connivenze tra «diritto dei giuristi» e strategie affiliate di “contenimento” della vita sociale, l’autore arriva a scorgere nel diritto la disciplina dalle più estese «fondamenta di metafisica etnocentrica» che sia dato osservare.¹²³ Questa perentoria in guardia presenta anche un lato costruttivo che rilancia le chance di (mutua) trasposizione su binari alternativi.¹²⁴

Come macchinario di iper-semplificazione delle relazioni e dei rapporti sociali l’armamentario giuridico, tacciato di “autismo” deliberato, mostra anche qualche somiglianza inattesa: apparecchiature simili processano ovunque, a modo loro, le medesime interazioni per assicurarne il buon esito. Le particolarità di ciascuna risiedono nella specificità delle categorie a cui ricorrono sia per levigare le spigolosità dell’esistenza che per pensare le proprie istituzioni di controllo sociale. Restando alla diade tra accorgimenti Tiv e stratagemmi latamente occidentali, entrambi hanno per scopo, secondo Bohannan, il «riconduurre la correzione dell’ordine sociale entro limiti ritenuti accessibili all’azione umana».¹²⁵ Il tratto discriminante riposa nell’«idioma della concettualizzazione», strumento-soglia che permette di accedere alla differenza nel momento stesso in cui la impersona.¹²⁶ Un “dialetto” che, come il «diritto» e ogni altra manifestazione contingente, è sempre il risultato di una conquista consentita dalla cultura di riferimento: come tale bisogna posizionarlo in quel «quadro culturale che è il sistema popolare di vedere il ‘tutto della vita’».¹²⁷

¹²³ Ivi, pag. 213.

¹²⁴ Tornando sull’argomento a diversi anni di distanza, Bohannan ne fornisce una versione sintetica che condensa efficacemente gli andamenti ambivalenti di quanto a suo tempo osservato nel lungo soggiorno tra i Tiv: «Ho potuto vedere i Tiv ricercare coscienziosamente, nei rivoli non giuridici («nonjural») della loro cultura, principi guida da utilizzare nelle loro controversie tradizionali come nelle corti che erano state introdotte in Nigeria dall’amministrazione coloniale britannica. Divenne evidente come i Tiv stessero creando diritto estrapolando alcuni dei loro costumi («customs») dal contesto originario per riformularli come guide nella gestione delle controversie in seno a un sistema [giuridico] straniero – le corti stabilite in accordo alle pratiche dei signori coloniali anglosassoni». P. Bohannan, *How culture works*, The Free Press, New York, 1995, pag.69.

¹²⁵ Ibidem.

¹²⁶ «In presenza di due idiomi differenti [...] si possono fare due cose: entrambi possono essere espressi in un linguaggio non-tecnico, ‘il lato tecnico del diritto rimosso dalla posizione centrale’, come hanno proceduto Llewellyn e Hoebel, o entrambe le serie di concetti ‘tecnici’ possono essere comparati, ciascuna chiarendo l’altra. Preferisco la seconda alternativa.» P. Bohannan, *Justice and judgement among the Tiv*, cit., pag. 214.

¹²⁷ Ibidem.

La conformazione embrionale di un fenomeno che definiremmo, provvisoriamente, come *duplice appartenenza*, si riassume nella presa d'atto che la natura del diritto e di ogni apparato equivalente è inseparabilmente descrittiva e costruttiva: intagliati nel "legno" della società, essi ne diventano al contempo (uno) dei vessilli. L'aspetto rimasto ignorato, in ragione della portata volutamente circoscritta dello sguardo comparativo, riguarda il come e dove rintracciare i segni di questo reciproco avvinghiarsi.¹²⁸ Dall'allargarsi del campo visivo scaturisce una più esplicita posizione in materia.

Il punto di partenza è ancora l'insofferenza per il semi-monopolio teoretico delle scienze giuridiche responsabile, ironicamente, dell'accentuazione della polisemia dei propri concetti più che di un suo "contenimento". L'esercizio di «investigazione antropologica delle scienze del diritto» in cui l'autore si avventura poggia su un rapida rassegna di tale molteplicità al fine di estrarne alcune definizioni o intuizioni antropologicamente spendibili.¹²⁹ L'obiettivo della nuova trattazione è la venatura moralizzante - il «dover essere» - che le regole giuridiche strettamente intese presentano e che si lega, più di altri loro tratti, alle contingenze socio-culturali che ospitano la loro emersione.

Pur rappresentando un ponte per riconciliare comportamenti e attività concreti con principi ideali accettati in nome delle esigenze della vita associata, il diritto, per Bohannan, va tenuto distinto dalle altre espressioni di tale mediazione quali la norma e la consuetudine. La prima viene snellita in un qualsiasi vettore che esprime gli aspetti moralizzanti nel dominio specifico delle relazioni tra esseri umani. La seconda, altrettanto stilizzata, designa un qualsivoglia aggregato di tali norme che venga applicato nella gran parte delle pratiche riscontrabili in seno al gruppo sociale di riferimento.

Per affrontare le implicazioni di tale distinzione, resa più opaca da oscillazioni semantiche non sempre tenute a bada¹³⁰, egli si avvale di un'idea di istituzione ricalcata su quella malinowskiana commentata in precedenza.

Con l'inserimento del filtro istituzionale, la visione si fa gradualmente più nitida.

¹²⁸ Il problema è chiaramente riconosciuto dallo stesso Bohannan nella prefazione alla seconda edizione del suo lavoro e ricondotto, con specifico riferimento alla ricostruzione etnografica dei metodi e delle pratiche Tiv, a una non perfetta penetrazione in alcune aree della cultura e delle istituzioni di esse responsabili. P. Bohannan, *Justice and judgement among the Tiv*, cit., pag. viii.

¹²⁹ P. Bohannan, *The Differing Realms of the Law*, cit., pag. 43.

¹³⁰ Sul punto si veda V. Monga, *On Bohannan and the Law*, in «American Anthropologist», LXIX-2, 1967, pp. 227-228. I rilievi di Monga si spingono, in realtà, ben oltre le nebulosità linguistiche enfatizzando carenze di ordine concettuale. Pur d'accordo con le prime, ci discostiamo dalle seconde che scontentano, a nostro avviso, quell'eccessiva sopravvalutazione dell'autonomia di una «cornice prettamente giuridica» nel modellamento del diritto che costituisce uno dei bersagli di Bohannan.

Nel modello dello studioso, *tutte* le istituzioni sviluppano (e si sostengono sulla) consuetudine in un rapporto di dipendenza biunivoca: le pratiche consuetudinarie caratteristiche di un'organizzazione agiscono, d'abitudine, solamente all'interno di tale contesto che «governano, essendone a loro volte governate»¹³¹. Su questa uguaglianza di base si staglia una differenza nel momento in cui si passa a osservare il funzionamento delle istituzioni propriamente giuridiche. Le prime avvisaglie della loro peculiarità si ravvisano nel fatto che i costumi elaborati al loro interno agiscono anche al di fuori della cornice di pertinenza. A rigore, anzi, essi gettano più di frequente i loro sguardi verso l'esterno, per dirimere questioni insorte in altri ambiti e aspetti della società. In prima battuta, infatti,

un'istituzione giuridica è un'istituzione per mezzo della quale i membri di una società regolano le dispute che li vedono contrapposti e agiscono in risposta alle flagranti infrazioni delle regole di (almeno) una delle altre istituzioni. *Ogni società funzionante possiede istituzioni giuridiche intese in questo senso*, come pure un'ampia varietà di istituzioni non giuridiche. [...]. Le istituzioni giuridiche – e spesso esse solamente- devono possedere alcune modalità regolarizzate per interferire nel malfunzionamento (e, forse, anche nel funzionamento) delle istituzioni non giuridiche al fine di sbloccare gli intoppi creatisi.¹³²

Motivata dalla necessità di disinnescare le minacce generatesi da un altrove che non è attrezzato per farvi fronte, la “reazione giuridica” si concatena in tre fasi: l’ “asportazione” del ganglio problematico dal tessuto in cui ha proliferato; l’individuazione di un modo adeguato per trattarlo secondo «le consuetudini» del telaio giuridico che lo ha importato; il reimpianto delle soluzioni (eventualmente) raggiunte nei processi delle istituzioni non giuridiche da cui si era sprigionato per consentirne un riavvio. I tre anelli rappresentano il fenomeno che Bohannon battezza come «re-istituzionalizzazione», grimaldello teorico-metodologico per svellere le barriere dei «regni differenti del diritto».

Innanzitutto, attestando la natura derivativa dei costumi giuridicamente ri-significati, esso consente di esplorarne le «implicazioni morali, religiose, politiche ed economiche», grazie alle scorie originarie in essi rinvenibili. Noi parleremmo volentieri, con una locuzione più sintetica e più allineata con il nostro filo conduttore, di implicazioni *culturali*.

Secondariamente, il carattere liminare della ri-codificazione discosta il processo da quello di una semplicistica riflessione o di un automatico trasferimento. La dualità di formulazione e riformulazione, con lo sdoppiamento latamente cronologico che essa

¹³¹ P. Bohannon, *The Differing Realms of the Law*, cit., pag. 45.

implica, dà ragione della temporalità differita che corre tra diritto e società dipinta, da Bohannan, come una «discordanza di fase».¹³³ Tale frattura temporale trova la propria origine sia nei cambiamenti che perturbano gli orientamenti delle «istituzioni primarie» sia nella tempistica e nelle procedure peculiari di quelle giuridicamente ispirate. Meglio ancora, la non-contemporaneità è la risorsa che mette queste ultime nella condizione di poter intervenire nelle problematiche che ambiscono a regolare: questioni che, senza il distacco necessario alla decantazione dei tentativi di soluzione, risulterebbero difficilmente gestibili.

L'incongruenza tra consuetudini e diritto si alimenta degli eventi imprevedibili che squassano la vita dei sistemi sociali. Bruschi mutamenti nella sfera della scienza e della tecnica, o della «morale dominante», modificheranno considerevolmente usi e pratiche fin lì consolidate, individuando, di rimando, nuovi ambiti da sottoporre a «legalizzazione». Anche in simili casi di accelerazione ed esplosione, il processo sfasato della giuridificazione manterrà intatta la sua discordanza di fase. Perfino nelle situazioni in cui le creazioni giuridiche sembrano (quasi) in grado di promuovere *motu proprio* delle innovazioni sociali, suscitando l'impressione di dipendenza *dal* diritto più che *del* diritto, la differenza «di passo» continua ad assicurare il gioco indispensabile alla manutenzione delle regole violate, qualsiasi ne sia l'origine.¹³⁴ Comunque si dipani la sequenza di simili processi, la doppia istituzionalizzazione delle norme che ne risulta, concentra in sé l'autentica «essenza del diritto».

Ma non è ancora tutto.

Con uno scatto suggestivo, Bohannan si produce in un rapido test delle proprie posizioni, esplicitandone e problematizzandone due assunti che, pur meno appariscenti delle dinamiche «bi-codificanti», giocano una parte considerevole nell'economia del loro funzionamento. Il primo postulato coincide con l'adozione di un'«unità politica unicentrica» come dispositivo tipicamente incaricato della supervisione e del buon esito delle ri-

¹³² Ivi, pp. 46,47 (corsivo nostro).

¹³³ Ivi, pag.49.

¹³⁴ I passaggi (rapidi) in cui Bohannan tratteggia questa «anticipazione» delle istituzioni giuridiche rispetto a quelle non giuridiche sono, in realtà, piuttosto nebulosi. «La consuetudine deve crescere per adattarsi al diritto o deve attivamente rigettarlo; il diritto deve crescere per adattarsi alle consuetudine, o deve ignorarle o sopprimerle. È in questi esatti interstizi che ha luogo la crescita o la decadenza della società.[...] Nei sistemi in cui i mezzi per istituzionalizzare il comportamento al livello giuridico sono tradizionalmente concentrati in gruppi politici con capacità decisionali come le assemblee legislative, le istituzioni sociali non giuridiche hanno a volte bisogno di un tempo piuttosto lungo per mettersi in pari con il diritto».

scritture di impronta legale. Un assioma (oggi meno) condiviso da parecchie riflessioni attorno al tema della sovranità e che sbocca, quasi sempre, in un “confinamento” statuale della stessa.¹³⁵ Il secondo dato-per-scontato presenta una rilevanza che, nonostante un’ enunciazione non proprio cristallina, appare comunque ben evidente:

Abbiamo [fin qui] ipotizzato che in una situazione di esclusivo potere statale esista una sola cultura giuridica – non importa, per il momento, quante contraddizioni sia possibile scoprire al suo interno –. Una cultura giuridica, per gli scopi presenti, è quella accettata dai membri di una società (sia che ne conoscano qualcosa o meno, sia che agiscano nei suoi limiti sia che siano “d’accordo” o no con le sue direttrici). L’istituzionalizzazione secondaria forma un’unità culturale più o meno coerente.¹³⁶

Inglobata in questa scheletrica versione della «cultura giuridica», la produzione delle istituzioni preposte alla ricodifica lascia balenare una frammentazione interna e possibili biforcazioni ulteriori, sebbene tali temi vengano celermente accantonati. L’obiettivo dell’antropologo, del resto, rimane quello di vedere se, al venir meno del referente monocentrico e dell’ipotetica “monocultura giuridica” correlata, l’idea di una manipolazione istituzionale-normativa possa risultare ancora utile per descrivere posto, ruolo e collegamenti del diritto nella vita della società.

Gli ambiti designati come banco di prova, sono individuati nelle cosiddette società senza stato, topos ricorrente nella riflessione antropologica,¹³⁷ nei contesti contraddistin-

to». Ivi, pp. 49-50. Come già sottolineato, l’incongruenza lato sensu temporale resta ancora l’autentico fulcro di articolazione dei rapporti tra diritto e società.

¹³⁵ In maniera assai eloquente il paragrafo riservato a tale messa in questione elegge a proprio bersaglio la celebre concezione del «sovrano austiniiano». Ivi, pag. 50.

¹³⁶ Ivi, pp. 50-51. Tornando in altra sede sul viluppo cultura/diritto, Bohannan non ricorre al concetto di cultura giuridica, ma torna sul problema della “messa in fase” sostituendo la variabile «cultura» alla variabile «società» e chiarendo meglio, a nostro avviso, il senso in cui intendere il problema della sfasatura: «Il diritto può occasionalmente essere “originario”; esso può, a volte, essere usato come un veicolo per innovare. Ma se il diritto è fuori fase rispetto al resto della cultura, è assai probabile o che sia ignorato o che divenga tirannico. I processi creativi di produzione giuridica sono processi di ridefinizione di idee all’interno di un contesto giuridico che sono consonanti con altre versioni di quelle idee sviluppatesi, in origine, in altre dimensioni della stessa cultura.» P. Bohannan, *How culture works*, cit., pag. 70. Evidenti le affinità con i temi da noi precedentemente definiti in termini di risonanza e radicamento culturali.

¹³⁷ Tra le molte rappresentazioni antropologiche invocabili in tema di società «acefale», «anarchiche», «senza stato» e via discorrendo, ci limitiamo a segnalare le suggestive ricerche condotte da Pierre Clastres che offrono la contrapposizione (probabilmente) più radicale tra una concezione stato-centrica della vita associata e una concezione avversa a ogni ipotesi di concentrazione/centralizzazione di potere e di unificazione (delle fonti) dell’autorità. Per una vivida illustrazione di tale opposizione si vedano i saggi raccolti in P. Clastres, *La società contro lo stato. Ricerche di antropologia politica*, Ombre corte, Verona 2003. Lungi dal designare gruppi umani privi di ogni dimensione normativa, come la mancanza della sovrastimata congruenza tra diritto e ordinamento statale potrebbe lasciar supporre, i resoconti etnografici dell’antropologo francese attestano l’esistenza di efficaci meccanismi di costrizione o regolazione sociale che informano la vita e le relazioni delle comunità da lui studiate. Sul punto si veda, per la particolare forza evocativa delle raffigurazioni, il capitolo intitolato *Della tortura nelle società primitive*, ivi, pp. 129-136.

ti dal «diritto coloniale» e nella multiforme arena del diritto internazionale. Tralasciando lo sbrigativo trattamento delle prime, che pare allinearsi a un'influente tradizione incline a negare in esse la rintracciabilità di un «ordinato sistema di “diritto”», e l'altrettanto affrettato schizzo del «diritto coloniale»,¹³⁸ è il discorso “internazionalistico” a spingere più al limite la tenuta dell'impianto. Come pure ad accrescere l'importanza della cultura giuridica nelle sue vesti di accelerante e/o ritardante dei tentativi di sintesi o di compromesso nel dialogo tra entità nazionali. Un importante fattore di complicazione risiede, per l'autore, nella mancanza di un'istanza sovraordinata, o comunque differenziata, deputata ad assolvere l'obbligo della traduzione così come abbiamo visto fare in precedenza dalle istituzioni giuridiche. A fronte del passaggio della reistituzionalizzazione, che rimane il solo anello capace di saldare le norme giuridiche alla catena della normatività “generale”, non solo non ci si trova più in presenza di dispositivi preposti, ma ci si deve misurare con una pluralità di centri di potere dalle logiche verosimilmente disarmoniche. Ciò che va in scena è allora, più correttamente, un esperimento di «tripla istituzionalizzazione», poiché la riscrittura inseguita viene fatta (quando riesce) a partire dai risultati che ciascun partner della negoziazione ha conseguito per soli fini di diritto interno.¹³⁹

Nonostante una visione piuttosto schematizzata e superata del diritto internazionale, che mantiene comunque alcuni punti di attualità,¹⁴⁰ la necessità di un approccio istituzional-culturale risulta, per Bohannan, rilanciata dalle sfide poste dalla moltiplicazione dei rapporti sovra e transnazionali. I compiti che egli immagina per l'«etnografia giuridica» a venire, riflettono l'elasticità dei confini e dei passaggi di scala dello scenario planetario contemporaneo, comportando l'incorporazione di una vocazione autentica-

¹³⁸ Dipinto come caratterizzato da un sistema unicentrico di potere e dalla coesistenza di due o più culture giuridiche, il diritto coloniale avrebbe presentato (al suo meglio) la caratteristica illustrativa di un'«incomprensione funzionante» tra culture differenti localizzabile in tutte e tre le fasi del processo di re-istituzionalizzazione.

¹³⁹ «Il diritto internazionale, in breve, deve essere reistituzionalizzato non solamente passando per una singola serie di istituzioni collegate, ma passando per (almeno) due separati insiemi di istituzioni interrelate che include le interrelazioni dei (almeno) due sistemi di potere unicentrici. In più, molte culture possono esistere all'interno di un sistema monocentrico.»P. Bohannan, *The Differing Realms of the Law*, cit., pag.55.

¹⁴⁰ Le vicissitudini attraversate nel tentativo di approdare a una versione condivisa della Costituzione Europea ci pare forniscano una buona dimostrazione della validità di alcuni dei criteri messi sul tavolo da Bohannan, pur se “controbilanciati” da esperimenti apparentemente riusciti in tema, ad esempio, di «diritto degli affari» (vedasi, per tutti, la *lex mercatoria* spesso invocata come prova di transnazionalizzazione “indolore”).

mente cross-culturale. Uno, in particolare, pare catturare meglio degli altri taluni riverberi delle linee di ricerca che abbiamo fin qui perlustrato:

Noi dobbiamo scoprire quali consuetudini sono reistituzionalizzate in diritto nelle diverse situazioni sociali, culturali e politiche e in accordo con quali postulati. Dobbiamo esaminare le istituzioni che precedono e seguono questa reistituzionalizzazione.¹⁴¹

Coniugando, rimaneggiandole, alcune seminali intuizioni di Malinowski a un profilo postulazionale e conflittualistico dagli echi hoebeliani, l'ipotesi della doppia istituzionalizzazione delle norme e di organismi preposti alla mediazione/conversione a essa necessaria segna, a nostro avviso, una prima confluenza degna di nota sulla via del *paradigma relazionale* che andiamo immaginando.

I caratteri delle figure convocate in qualità di precursori, nell'incompletezza della panoramica che ne abbiamo fornito, permettono ancora qualche considerazione supplementare. Confrontandosi, in luoghi e tempi differenti, con architetture normative più "spiazzanti" delle familiari dicotomie fin lì maneggiate dal diritto comparato, gli autori esaminati si sono trovati nella necessità di pensare e applicare metodi di osservazione e descrizione ibridi, giostrando(si) tra saperi consolidati per tentare di dinamizzarli. La possibilità di assistere tanto ai primi esperimenti di "coabitazione" coloniale quanto alle effervescenti fasi della lunga (e incompiuta) uscita da essa, ha consentito loro di riflettere sulle manchevolezze di una gestione legalistica di fenomeni eccedenti la sola sfera della regolazione tecnico-amministrativa. La condivisa, seppur differente, formazione antropologica li ha instradati verso il riequilibrio di una relazione sbilanciata a (tutto) vantaggio di teorie del diritto sorde a fonti di significati non contemplate nelle proprie gerarchie o classificazioni. I primi effetti di uno sguardo "ritornato" hanno contribuito a produrre crepe apprezzabili nella fortezza etnocentrica, infiacchendone quei bastioni giuridici tanto importanti nella sua edificazione. Da ultimo, e non per importanza, va menzionata la complementarità di punti di vista mai del tutto escludentisi, fatta di oscillazioni conciliabili tra repressione e promozione, tra ordine "funzionante" e ordine da restaurare, tra conflitto e stabilità. Essa può dimostrarsi ancora efficace come sprone all'adozione di posture flessibili che assecondino la natura proteiforme e contestuale della giuridicità, piuttosto che mummificarla in algidi mausolei autofondati.

¹⁴¹ Ivi, pag. 56.

In sintesi, i primi incroci tra antropologia e diritto hanno prodotto una serie di riscontri basilari secondo i quali: il diritto è tanto un set di regole quanto un processo sociale; ogni codificazione trasforma il diritto, imponendogli una sistematicità che lo “allontana” parzialmente dalla vena processuale; il ragionamento giuridico, strettamente inteso, non si limita a riflettere delle regole immutabili ma partecipa alla loro costituzione e alla loro dinamizzazione; la relazione tra diritto e “senso” di giustizia sociale è un fenomeno multidimensionale e sfaccettato, che eccede le sole “arene ufficiali”; il diritto va sempre compreso al plurale, ma il pluralismo normativo non va automaticamente confuso con (la garanzia del)l’eguaglianza o con ripartizioni equilibrate di potere in seno alle società.¹⁴²

Occorre anche precisare, chiudendo il nostro dialogo con le figure precorritrici, che le rigidità riscontrate (e le molte ulteriormente riscontrabili) rendono improponibile l’idea di una spendibilità integrale delle impostazioni e delle intuizioni ricapitolate. La modernità di alcune loro sfumature obbliga, però, a interrogarsi sulla reale eredità che hanno saputo disseminare; a cominciare, ovviamente, da quell’idea di «cultura giuridica» apparsa, poco sopra, a “chiudere” il cerchio dei reciproci rimandi.

¹⁴² Ineludibile, a tal proposito, il (sanamente) polemico saggio di S. Roberts, *Against Legal Pluralism*, in «Journal of Legal Pluralism», XLII, 1998, pp. 95-106.

CAPITOLO 2. TEMI E PROBLEMI DELLA «CULTURA GIURIDICA»

2.1 Dentro la «cultura giuridica»

“Il gruppo giuridico non potrebbe mai sussistere in virtù delle sole norme giuridiche, ma ha continuamente bisogno del sostegno di norme extra-giuridiche, le quali raddoppiano e integrano la sua forza. Solo tenendo conto della cooperazione fra varie norme sociali si può avere un quadro completo del meccanismo della società.”

E. Erlich

Avventurandosi nella nutrita letteratura in tema di *legal cultures* si resta con l'impressione di un'attenzione tutto sommato limitata per i meccanismi che le connettono con l'atmosfera più dilatata della cultura *tout court*. Sebbene non manchino (quasi) mai di un richiamo alle matrici simboliche della società di cui esaminano la vita giuridica, tali ricostruzioni ripiegano, spesso, verso le più “trattabili” regioni del diritto. Le posizioni di Lawrence Friedman, cui si deve uno dei più articolati tentativi di sistematizzazione della nozione, consentono di approfondire le motivazioni di questa sfumata sensazione di insoddisfazione.

La scelta di attenersi in maniera preminente alle sue formulazioni risponde a diversi criteri. Oltre a un primato *lato sensu* cronologico, a Friedman va riconosciuto il merito di aver captato l'attenzione di molti studiosi, mettendo loro a disposizione un collettore concettuale capace di radunare interessi, tematiche e orientamenti certamente già presenti, ma in forma latente o eccessivamente frammentaria.¹⁴³ Il suo utilizzo sempre più

¹⁴³ Limitandoci al solo ambito della sociologia del diritto e consapevoli di operare una selezione oltremodo parziale e riduttiva, ci piace aggiungere ai “precursori” di questo concetto, oltre a Eugen Ehrlich (con il suo interesse per il diritto vivente) e a Max Weber (in particolare, per la sua concezione del rapporto tra cultura e valori, e dell'influsso della *forma mentis* dei giuristi sugli sviluppi formali e razionali del diritto) la figura di Georges Gurvitch. Nell'individuare gli ambiti e gli oggetti di studio più consoni alla sociologia del diritto, Gurvitch utilizza la nozione di «esperienza giuridica», per indicare «il riconoscimento collettivo dei fatti normativi realizzanti uno dei molteplici aspetti della giustizia in un dato quadro sociale». La caratteristica saliente dell'esperienza giuridica risiede nel suo essere variabile e molteplice, al mutare dei «quadri sociali» di riferimento cambieranno le modalità esperite e dispiegate di «realizzare la giustizia». L'assunzione della variabilità come fattore costitutivo dell'esperienza giuridica comporta necessariamente il «lasciare la porta largamente aperte a $n+1$ variazioni possibili del diritto e della giustizia», prospettando una visione radicalmente pluralistica dei fenomeni giuridici. La necessità di una «garanzia sociale» come strumento di effettiva legittimazione del diritto stabilito in ogni «quadro sociale» di riferi-

diffuso ha certamente contribuito alla conquista di una piena legittimità scientifica per lo studio della dimensione culturale del diritto in quanto fenomeno *eminente* sociale.

Nel corso degli affinamenti teorici che spaziano dai primi utilizzi fino alle rivisitazioni in cui appare a tutt'oggi impegnato, l'autore ha cercato di rispondere alle sollecitazioni e alle critiche che la sua proposta ha innescato.¹⁴⁴ Gli aggiustamenti prodottisi nel tempo, hanno comunque lasciato immutate alcune caratteristiche. In generale, la «cultura giuridica» fa riferimento, per riandare alla sua definizione più articolata,

a quelle parti di una cultura -costumi, opinioni, prassi d'azione e di pensiero- che incanalano le forze sociali, in particolari modi, verso il diritto o contro il diritto. In senso lato, il termine descrive attitudini *circa* il diritto. [...] Nozioni fondamentali sono quelle di valori e di atteggiamenti, valori e atteggiamenti che quando tradotti in *pretese* mettono in moto il meccanismo del sistema giuridico o lo bloccano.¹⁴⁵

Essa costituisce l'interfaccia fondamentale tra ipotetici utenti del sistema giuridico e sistema giuridico stesso, regolamentando differenti aree interessate dall'azione del diritto. Indirizza e mette in forma il tipo di richieste dei primi verso il secondo, favorisce o scoraggia la propensione al ricorso alle famigerate vie legali, incide sulla litigiosità e/o sugli altri indicatori delle attività di amministrazione della giustizia.

L'idea di «pretesa» accennata nella citazione merita una specificazione considerati l'evidenza accordatole, il ruolo esplicativo di cui risulta investita e le ripercussioni di tale investitura sull'intero modello descrittivo. Un modello che potremmo definire latamente cibernetico in virtù delle operazioni cui sovrintende e dei metodi che impiega per farlo. Riassumendo la visione sistemica proposta da Friedman, il «sistema giuridi-

mento, ricorda da vicino le problematiche della risonanza culturale su cui avremo ancora modo di tornare. Nelle parole di Gurvitch: «Il primo compito della sociologia del diritto nella sua analisi della pienezza della realtà sociale del diritto (cioè non ristretta dai giuristi) consiste nel reperire i generi, gli ordinamenti, i sistemi del diritto, che funzionano in quadri sociali precisi, e nei porli, così come le loro forme, in correlazioni funzionali con quei quadri.» G. Gurvitch, *Problemi della sociologia del diritto*, in Id (a cura di), *Trattato di sociologia*, il Saggiatore, Milano 1967, vol. II, pp. 251-299. Dello stesso autore si veda anche *L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit*. Pedone, Paris 1935. Per approfondire il pionieristico contributo di Ehrlich al radicamento del diritto nella sfera della cultura si veda. Id., *I fondamenti della sociologia del diritto*, Giuffrè, Milano 1976, ma si leggano anche le animate pagine della nota controversia con Hans Kelsen contenute in A. Carrino (a cura di), *Scienza giuridica e sociologia del diritto. Eugen Ehrlich e Hans Kelsen*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992.

¹⁴⁴ Per l'«esordio» della locuzione si veda L. Friedman, *Legal culture and social development*, in «Law and Society Review», IV, 1969, pp. 29-44.

¹⁴⁵ L. Friedman, *Il sistema giuridico nella prospettiva delle scienze sociali*, il Mulino, Bologna 1978, pp. 55-56. Una versione più ridotta, ma ugualmente ricorrente nelle opere di Friedman, è quella che ritrae la cultura giuridica come l'insieme di «idee, valori, aspettative e abitudini verso il diritto e le istituzioni giuridiche che la gente -o una parte di essa- possiede in una società»

co» opera sulla base di *inputs* provenienti dal suo esterno raffigurati come «ondate di pretese che si irradiano dalla società». Il trattamento di questa “materia” in entrata ha la finalità di produrre dei risultati – gli *outputs* –, che veicolano, a loro volta, delle informazioni suscettibili (o meno) di retroagire sul sistema secondo la classica impostazione in termini di *feedback*. Se la tripartizione non presenta particolari originalità, l’elemento innovativo ci pare allignare nella fase di innesco del congegno.

A differenza di altre versioni di matrice latamente sistemica, stando alle quali spetterebbe ad un codice *interno* ai vari sottosistemi individuare ciò che è di loro specifica pertinenza instradando le conseguenti operazioni¹⁴⁶, la «cultura giuridica» gode di e sfrutta una collocazione più “eccentrica”. Apparato di mediazione tra forze sociali e diritto non riducibile in via esclusiva a nessuno dei due ambiti, ad essa spetta il compito di maneggiare i bisogni e le inquietudini che si sprigionano dalle prime per sintonizzarle sulle frequenze che il secondo è in grado di registrare. Ma anche, se del caso, per dirottarle verso altri recettori meglio attrezzati per l’ascolto delle richieste di difficile gestione. Quando le istanze che agitano la società riescono a superare questa sorta di “setaccio cognitivo”, si trasformano in stimoli operativi dalle ripercussioni giuridiche.¹⁴⁷ La «pretesa», fonte di perturbazione giuridica e di potenziale mutazione, è dunque il risultato di un’opera di conversione dagli esiti non scontati né prevedibili.

Un vantaggio accessorio di tale concezione è rappresentato dall’interposizione che prospetta rispetto a più aggressivi modelli di stampo economicistico, portati a sovrastimare l’azione dell’«interesse» – variamente concepito – sul diritto, facendone l’unico misuratore dell’efficacia e dell’effettività di quest’ultimo.¹⁴⁸

Tornando alle continuità e alle discontinuità riscontrabili nelle trattazioni friedmaniane, è agevole constatare la tenuta di una distinzione tra una «cultura giuridica inter-

¹⁴⁶ Il riferimento è alle note teorizzazioni di Niklas Luhmann contenute, in particolare, in Id. *Sociologia del diritto*, Angeli, Milano 1972.

¹⁴⁷ «Per cultura giuridica intendo idee popolari, attitudini, valori ed opinioni riguardo al diritto, ai sistemi giuridici e alle istituzioni giuridiche.[...] Dovrebbe essere ovvio che eventi nella società non producono, in se stessi, cambiamenti nell’organizzazione giuridica. Ma gli eventi portano a dei cambiamenti in ciò che la gente pensa del diritto o in ciò che si aspetta dal diritto.[...] Così possiamo pensare ad una specie di reazione a catena, in cui il cambiamento tecnologico o di altro genere produce cambiamenti nell’organizzazione sociale e questi, a loro volta, conducono a modi differenti di guardare il mondo, incluso il mondo del diritto; e questo influenza il livello di domande che la gente rivolge al sistema giuridico.» L. Friedman, *Total Justice. Law, Culture and Society*, in «Bulletin of Academy of Arts and Sciences», XL-3, 1986, pp. 24-39 (pag. 28).

¹⁴⁸ «Un diritto in astratto, come un interesse in astratto, non esercita alcuna influenza sul sistema giuridico: ciò che importa è il pretendere, sono le pretese.» L. Friedman, *Il sistema giuridico nella prospettiva delle scienze sociali*, cit., pag. 380 (corsivo nostro).

na», propria degli addetti ai lavori strettamente intesi – i cosiddetti «operatori del diritto» –, e una «cultura giuridica esterna», propria di «tutta la popolazione e comune a tutta la popolazione». Alla “conoscenza degli esperti” sono riservate le attenzioni principali in onore di un (presunto) predominio nell’influenzare gli orientamenti della cultura giuridica globalmente intesa.¹⁴⁹ Nella più ampia trattazione sul tema, Friedman puntualizza che solo i sistemi sociali dotatisi di un corpo specializzato di interpreti e professionisti del diritto conoscono la bipartizione esterno/interno. Per illustrare questo frazionamento che non trascolora mai in un’autentica frattura, egli opera una classificazione dei sistemi giuridici costruita sulle tipologie di pluralismo supportato. Volendosi affiancare alle rodiate catalogazioni degli studiosi di diritto comparato, con il loro interesse per le «famiglie giuridiche», essa aspira a bypassare le difficoltà incontrate nell’isolare dei “tratti familiari” attendibili. Ma soprattutto, la loro scarsa capacità di descrivere, spiegare o prevedere gli aspetti più generali delle realtà socio-culturali di volta in volta messe a confronto.

Una delle assunzioni su cui si basa il tentativo fa leva sull’idea che ciascuna entità a livello di nazione, paese, società o altro aggregato *collettivo*, posseda una cultura giuridica distinta e distinguibile ma dotata, al tempo stesso, di certune affinità con altre sue “pari”. Consonanze destinate ad aumentare, dato il graduale processo di convergenza che dovrebbe compiersi sotto le insegne della modernità.¹⁵⁰ Va comunque ricordato che tale inclinazione di fondo risulta bilanciata dall’attenzione – intermittente – accordata sia alla meno specializzata competenza popolare che alle pressioni degli eventi “mondani”, su cui quest’ultima pare meglio sintonizzata.

L’individuazione del risvolto interno della «cultura giuridica» passa per l’inventario di alcuni tratti pertinenti che ne possano attestare l’esistenza: il summenzionato settore di specialisti, le modalità di ragionamento giuridico, la presenza del legalismo, delle finzioni giuridiche, del linguaggio e dello stile giuridici nonché quella delle norme

¹⁴⁹ Tale predominio non si traduce mai, a onor del vero, in un correlata supremazia capace di imporre autonomamente i propri orientamenti ai mutamenti socio-giuridici intesi nel loro senso più largo, come ben rilevato in D. Nelken, *Using the concept of legal culture*, in «Australian Journal of Legal Philosophy», XXIX, 2004, pp. 1-28.

¹⁵⁰ Per una più articolata esposizione dei caratteri di tale presunta cultura giuridica moderna si veda L. Friedman, *Is there a modern legal culture?*, in «Ratio Juris», VII-2, 1994, pp. 117-131. Accenni di un approccio più sfaccettato al tema della confluenza si trovano in L. Friedman, R. Pérez-Perdomo (eds), *Legal Culture in the Age of Globalization. Latin America and Latin Europe*, Stanford University Press, Stanford 2003.

sull'interpretazione.¹⁵¹ Ad accompagnare il campionario intervengono influenze impu-
tabili alla sfera esterna: le irruzioni di influenze tecnico-scientifiche, gli influssi di teno-
re religioso, l'interferenza della lingua comune sul linguaggio dei tecnici da cui inevita-
bilmente viene "distillato".

Stante l'acume di tali notazioni, che testimoniano l'assodata domestichezza storica
dell'autore,¹⁵² il tono prevalente risulta più avvezzo a evidenziare le particolarità delle
singole «culture interne». Come pure, coerentemente, nel far balenare una contiguità
trans-culturale dei loro detentori variamente localizzati, prospettando una sorta di lingua
franca giuridico-professionale capace di smorzare la carica differenziante delle cornici
politico-geografiche di provenienza.

Se la ricostruzione della sfaccettatura interna pare capace di fotografare piuttosto fe-
delmente l'aspirazione "omogeneizzante" che la formazione professionale si prefigge, le
vicissitudini che agitano lo strato esterno restano più in ombra. Accade così che, proprio
laddove sarebbe lecito aspettarsi un'attenzione particolare all'influsso dei variegati im-
maginari sociali sulle visioni "laiche" – dunque più fluttuanti – circa il diritto, non ci si
spinge troppo oltre l'indicazione di un'interferenza poco argomentata tra norme sociali,
quotidianamente vissute, e specifiche norme giuridiche. Anche quando si fa esplicito il
richiamo alla cultura popolare, l'analisi dei prestiti, dei conflitti o della commistione tra
i due ambiti non è troppo incisiva.¹⁵³

La «cultura giuridica» non si sbarazza mai completamente, così ci pare, delle sem-
bianze (riduttive) di una sorta di filtro deputato a convertire istanze *lato sensu* sociali in
vettori di mutazione che il diritto può tornare a maneggiare per modificarsi, o per tra-

¹⁵¹ Per la presentazione esaustiva di tali "criteri classificanti" si rimanda al capitolo *Sulla cultura giuridi-
ca interna*, in Ivi, pp. 371-438.

¹⁵² Un rilievo del tutto simile può a nostro avviso essere mosso ad una recente opera di Rodolfo Sacco,
assai efficace nel tratteggiare ricostruzioni storiche e linee di (probabile) filiazione giuridica, ma meno
convincente ed eccessivamente schematica sotto il profilo di uno studio dei meccanismi culturali alla base
del diritto e delle sue "vicende umane". Uno sbilanciamento "confessato" dallo stesso sottotitolo del libro
in questione, che secondo noi cattura lo spirito dell'opera in maniera più fedele. Cfr. R. Sacco, *Antropo-
logia giuridica. Contributo ad una macrostoria del diritto*, il Mulino, Bologna 2007.

¹⁵³ «La cultura giuridica popolare, e il sistema giuridico stesso, riposano su norme più generali che essi
esemplificano. Il sistema giuridico investe, abita e fluisce dalla stessa società che produce e sostiene la
cultura popolare. Questa società ha la sua struttura, le sue tradizioni, le sue norme e le sue ideologie. Nel-
la società, ci sono idee generali sul giusto e lo sbagliato, sul bene e sul male; esse sono le sagome da cui
sono ritagliate le norme giuridiche. [...] Come le norme generali cambiano nel tempo, i temi del sistema
giuridico cambiano con esse; e così accade anche per la cultura popolare.» L. Friedman, *Law, Lawyers
and Popular Culture*, in «Yale Law Journal», XCVIII-8, 1989, pp. 1579-1606.

sformare le istanze stesse.¹⁵⁴ Pur sfuggendo a ogni deriva autopoietica, la concezione globale che trapela dall'approccio friedmaniano tradisce una sorta di fascinazione per forme di «semi-autonomia» dalle rigidità a tratti disturbanti. Permane, infatti, la sensazione di osservare ingranaggi che lavorano per proprio conto, senza comunicare, se non grazie all'azione discontinua della «cinghia di trasmissione» della cultura giuridica. Un volano ulteriormente segmentato nel rotore dell'*expertise*, decisivo perché assicura l'ultimo passaggio per la riuscita del «trasferimento di pretese», e in quello più imponente, ma meno incisivo, delle attitudini generali verso il diritto.

Quello che vuole essere un approccio processuale e dinamico alle tematiche del mutamento tanto giuridico quanto, in minor misura, sociale e culturale¹⁵⁵, (ri)propone una versione troppo frazionata del rapporto tra cultura, società e diritto. La propensione all'unidirezionalità, alle spiegazioni monocausali e alle costrizioni *lato sensu* sistemiche, prende un certo sopravvento nelle logiche dell'intero modello esplicativo. Le varie priorità e «supremazie» attribuite mettono bene a fuoco la parte effettuale della vita giuridica a parziale discapito, però, della fase ideativo-immaginativa.

Il problema di base, dovendo individuare un polo che raduni le motivazioni dei nostri dubbi, sta in una concezione «distorcente» dei processi culturali e nell'individuazione di comparti più o meno ermetici al loro interno. A dispetto delle dichiarazioni sempre orientate a rifuggire dall'idea di una cultura giuridica interna come «corpo estraneo» nell'apparato più ampio che la ospita, la problematica delle modalità di transito, di me-

¹⁵⁴ Si rifletta, ad esempio, sul passo seguente: «Ogni equazione che prende la forma il cambiamento sociale X conduce al risultato giuridico Y è semplicistica e insoddisfacente. Una migliore formulazione sarebbe: il cambiamento sociale X porta a un cambiamento Y nella cultura giuridica, che risulta in questo o quel tipo di pressione sulle istituzioni giuridiche e che si concretizza nel risultato giuridico Z. In altre parole, «cultura giuridica» è un termine generico per stati mentali e idee, posseduti da un qualche pubblico; questi stati della mente sono influenzati da eventi e situazioni nella società [intesa come] un tutto, e conducono a loro volta ad azioni che hanno un impatto sul sistema giuridico stesso.» L. Friedman, *The Concept of Legal Culture: A Reply*, in D. Nelken (ed), *Comparing Legal Cultures*, Dartmouth, Aldershot 1997, p. 35.

¹⁵⁵ Che il problema del mutamento rappresenti una delle principali preoccupazioni di Friedman è ben testimoniato dall'ampio spazio ad esso dedicato all'interno della sua opera consacrata all'analisi del sistema giuridico. Nel capitolo conclusivo del libro, egli individua e analizza quattro forme di mutamento giuridico, classificandole in base al «punto» di origine e all'«impatto finale» dei processi di mutazione stessi. La tipologia che ne risulta si compone di: un mutamento che ha origine nella società, ma che si esaurisce all'interno del solo sistema giuridico. Un mutamento che nasce fuori dal sistema giuridico, passa attraverso di esso e torna a riversare i suoi effetti all'esterno (sul sistema sociale). Un mutamento che sorge e si compie completamente all'interno della sfera del diritto. Ed un mutamento che ha inizio dentro il sistema giuridico, procede nei suoi meandri e finisce con il riversare/proiettare tutta la sua carica mutagena sulla società. Cfr. L. Friedman, *Il sistema giuridico nella prospettiva delle scienze sociali*, cit., pp. 439-501.

scolamento e trasmissione di conoscenze tra i due versanti resta soltanto accennata.¹⁵⁶ Fino a che punto è plausibile ridurre la contaminazione di influenze tra gli ambiti della vita in società a un appiattente gioco di urti, pressioni e calibrature? Quale spazio reale hanno all'interno del modello friedmaniano – e dei suoi molti “cloni”– le infinite creolizzazioni mai del tutto preconizzabili e difficilmente classificabili senza le quali non è possibile concepire in maniera soddisfacente *nessuna* forma di vita culturale?

Gli interrogativi appena formulati, pur nella loro veste sommaria, intendono rilanciare il discorso verso un'idea di «cultura giuridica» che esprima compiutamente la relazione promessa dalla congiunzione semantica. Valorizzando le opacità segnalate nelle speculazioni di Friedman è possibile circoscrivere tre macro-aree verso cui orientare la nostra attenzione individuandole momentaneamente nelle nozioni-ombrello di *potere*, *identità* e *pluralità*. A ben guardare, esse non sono assenti dall'orizzonte dello stesso Friedman ma scontano, in gradi differenti, un approccio poco interessato alla messa in questione di certi impensati culturali su cui poggia.

Il ganglio concisamente etichettato come «potere», nella relativa “intrattabilità” che sempre lo contraddistingue, fornisce l'esempio più evidente. Lo spazio limitato che lo studioso riserva all'impatto delle dissimmetrie di autorità nella sagomatura della cultura giuridica ci pare direttamente connesso alla spiccata predilezione per una descrizione delle società contemporanee – e in senso lato *occidentali* – in termini di progressiva orizzontalità delle relazioni sociali e di aumentata capacità di scelte autonome da parte del singolo individuo.¹⁵⁷ Ma anche alla predilezione per i ritratti globali di vasti aggregati socio-culturali più che per la ricostruzione dei rapporti, delle contaminazioni e degli scontri tra tali conglomerati e/o al loro interno.

Un primo correttivo in tema di distribuzione asimmetrica dell'autorità dei/nei sistemi sociali e giuridici, è fornito da alcune notazioni di Roger Cotterrell: lo studioso che,

¹⁵⁶ «Il complesso comportamento dei professionisti, la cultura giuridica degli addetti ai lavori, non è in nessun modo un elemento autonomo cresciuto come un fungo e non costituisce un'eccezione alla tesi teorica generale sulla supremazia della società rispetto al diritto». L. Friedman, *Il sistema giuridico nella prospettiva delle scienze sociali*, cit., pag 327. Le asserzioni contenute in questa esternazione e in altre ugualmente individuabili non attenuano completamente la percezione di una specie di dissonanza tra il programma teorico di massima e le sue applicazioni pratiche.

¹⁵⁷ Cfr. L. Friedman, *The Republic of Choice. Law, Authority and Culture*, Harvard University Press, Cambridge 1990 e Id., *La società orizzontale*, il Mulino Bologna 2002. Spunti di ispirazione contraria, certamente legati alla diversa temperie, sono rinvenibili tanto in Id. *Legal culture and social development*, cit., (con un riferimento all'imposizione forzata di modelli giuridici come a una pratica di «imperialismo giuridico») e il capitolo dedicato a *Diritto, potere e struttura sociale*, in Id. *Il sistema giuridico nella prospettiva delle scienze sociali*, cit., pp. 285-323.

(forse) più di tutti, si è avventurato alla ricerca di un paradigma alternativo che parrebbe addirittura rinunciare all'idea stessa di «cultura giuridica». Un incedere interessante, per come lo interpretiamo, perché attento più ai processi di (ri)produzione delle «forme di vita giuridica» che ai “prodotti” di volta in volta scaturiti da tali processi.

L'attenzione di Cotterrell per gli squilibri connaturati agli strumenti e alle rappresentazioni del diritto traspare dal concetto di «ideologia giuridica» che egli propone di impiegare in congiunzione e/o sostituzione del più noto “rivale”. Esso vorrebbe colmare, nelle intenzioni dell'autore, alcune aporie che una mal concepita visione della «cultura giuridica» ha contribuito a rinforzare. Molte delle critiche avanzate alle ipotesi di Friedman (e agli studi da esse ispirati) ricordano le perplessità che abbiamo già espresso: la stratificazione delle formulazioni, l'opacità della soglia interno/esterno, la discrepanza tra un pluralità di striature culturali più volte asserita e un utilizzo effettivo del concetto secondo logiche uniformanti.¹⁵⁸ Nel proporre l'avvicendamento (apparente) tra cultura e ideologia, Cotterrell puntualizza che la prima può continuare ad essere impiegata per descrivere sommariamente dei larghi agglomerati, intesi come «generici contesti di pratiche sociali, tradizioni, conoscenze e valori in cui il diritto si trova ad esistere», solo se le relazioni tra gli elementi di questi aggregati non figurano tra gli obiettivi della ricerca intrapresa. Per contro, se lo scopo è la ricostruzione dei rapporti di forza tra le striature *nel* contesto, l'uso della seconda categoria analitica diviene imprescindibile per decriptare i legami tra «potere sociale»¹⁵⁹ e correnti di pensiero o sistemi di credenza.

Nelle prime digressioni nei territori delle ideologie, l'autore affronta il nodo del consenso criticando le teorie sociologiche e giuridiche centrate sulla sola funzione integratrice degli strumenti di regolazione sociale.¹⁶⁰ Tale “attacco” muove da consolidati approcci critico-conflittualistici secondo i quali la società è terreno di scontro di valori concorrenti piuttosto che il frutto pacificato di un'armonizzazione degli stessi. Nelle novero delle istanze configgenti figurano, naturalmente, quelle veicolate dalle costruzioni

¹⁵⁸ Cfr. R. Cotterrell, *The Concept of Legal Culture*, in D. Nelken (ed), *Comparing Legal cultures*, cit., pp. 13-31.

¹⁵⁹ Per due magistrali esempi di analisi del «campo giuridico» come spazio percorso (e costituito) da vettori e forze in competizione/tensione, espressioni di concentrazioni diseguali di potere/capitale *lato sensu* sociali, si rinvia a P. Bourdieu, *La force du droit. Elements pour une sociologie du champ juridique*, in «Actes de la Recherche en Sciences Sociales», LXIV-64, 1986, pp. 3-19 e Id., *Droit et passe-droit. Le champ des pouvoirs territoriaux et la mise en œuvre des règlements*, in «Actes de la Recherche en Sciences Sociales», LXXXI-1, 1991, pp. 86-96.

e dalle istituzioni giuridiche. Parlare di «elementi simbolici del diritto» significa chiamare in causa i costrutti forgiati dai saperi che accompagnano l'azione di tali apparati approcciando il diritto sia come espressione di relazioni di potere che come meccanismo deputato a formalizzarle e regolarle.

La posta in gioco nei contrasti sociali è anche la capacità di gestire, negoziare o imporre le proprie tipologie di significazioni. La competenza ideologica, risulta perciò una risorsa dall'alto potenziale strategico al pari della competenza tecnico-burocratica necessaria all'amministrazione del diritto: il *know how* dei giuristi. Alla luce di questa saldatura, l'«ideologia giuridica» non si confonde con la dottrina giuridica perché individua «“forme di consapevolezza sociale” – sistemi di valori e assunzioni cognitive – riflesse nella e espresse dalla dottrina giuridica». ¹⁶¹ Essa appare costituita da un mix di visioni parziali sulla società e di conseguenti (auto)rappresentazioni del ruolo del diritto nel dirimere le sue questioni.

In un ritratto successivo e più sfaccettato, Cotterrell inserisce la disuguaglianza nel seno stesso di uno spazio ideologico fin lì eccessivamente coeso:

L'ideologia giuridica può essere guardata non come un'unità ma più come un velo di correnti di idee, credi, valori e attitudini radicate in espresse attraverso la e modellate dalla pratica.[...] Un vantaggio dell'uso del concetto è che sembra facile pensare in termini di specifiche ideologie, o correnti di ideologie, e riconoscere che correnti ideologiche possono configgere le une con le altre e riflettere tipi differenti di esperienza sociale. [...] Esso ispira l'esame della struttura dei sistemi ideologici, del ruolo della retorica e del simbolismo al loro interno e permette il riconoscimento dell'ubiquità del conflitto tra correnti ideologiche. ¹⁶²

In maniera simile alla dicotomia friedmaniana interno/esterno, il nesso ideologia/dottrina intende ancora rintracciare in un surplus di conoscenza, posseduto da uno strato *individuabile* della popolazione, il volano delle modificazioni culturali concernenti il diritto. ¹⁶³ L'altro aspetto suggestivo del rapporto dottrina/ideologia consiste nel fat-

¹⁶⁰ R. Cotterrell, *Law, Power and Ideology*, in Id. *The Sociology of Law: an introduction*, cit., pp. 99-136.

¹⁶¹ R. Cotterrell, *Law, Power and Ideology*, cit., pag. 115.

¹⁶² R. Cotterrell, *Law, Culture and Society. Legal Ideas in the Mirror of Social Theory*, Ashgate, London 2007, pp. 88, 89, 90.

¹⁶³ «L'aspetto curioso a proposito dell'«ideologia giuridica» è che essa tende a focalizzare l'attenzione sulla dottrina e sui materiali mandarineschi dell'erudizione giuridica. Quello di cui la teoria dell'ideologia giuridica, per la gran parte, manca è una qualsiasi spiegazione di un *meccanismo* che renda l'impatto dell'ideologia giuridica sulla società più plausibile». L. Friedman, *The Concept of Legal Culture: A Reply*, cit., pag 38. È interessante notare come le critiche di Friedman rassomiglino, a parti invertite, ai rilievi che abbiamo mosso alla sua stessa impostazione: la mancata designazione di un «meccanismo» convincente, che egli imputa a Cotterrell, è grosso modo identica alle «accuse» di eccessiva frammentazione, di vaghezza e di rappresentazioni distorti dei fenomeni culturali da noi rivolte al modello friedmaniano. La necessità di un utilizzo congiunto delle due prospettive si spiega anche con questa comple-

to che, mentre la prima deve misurarsi con le esigenze burocratiche dell'applicazione concreta dei principi che pretende di incarnare, la seconda è libera di coltivare tutte quelle «aspirazioni impossibili» che la dottrina dismette nel suo farsi tecnica di governo e amministrazione. Alle differenti correnti “esegetiche” spetta, nel confronto che le contrappone, il compito accessorio di continuare a nutrire le mitologie a cui si ancorano le pratiche legali quotidiane per (ri)fondare la propria legittimità.

L'ampio spazio accordato al ruolo degli esperti non impedisce a Cotterrell di riconoscere la capacità di fattori socio-culturali “esterni” nel concorrere alla determinazione di differenze stilistiche, pratiche e organizzative tra sistemi giuridici diversi. Con una sorta di reintegrazione, la cultura a prima vista bistrattata (ri)trova una sua collocazione, permettendo di sintetizzare l'intreccio di strutture cognitive, sistemi di valori e modelli societari in «un complesso aggregato». Di pari passo con l'idea di aggregato interviene immediatamente quella della necessità di una disaggregazione nei suoi componenti, finalizzata a un resoconto il più possibile dettagliato delle loro relazioni. Ed è a questo livello che la scomposizione dell'«indistinto tutto culturale» può e deve avvalersi dello strumento weberiano del tipo ideale per tentarne una dissezione efficace. Alla sensibilità per la coabitazione e la frammentazione, coltivata da una visione *lato sensu* culturalista, si aggiunge la domestichezza nel trattare forme e criteri di distinzione propria della lente idealtipica. Tale combinazione, impiegata per cogliere i segni distintivi dei fenomeni giuridici, consente di pensarne più esaustivamente la compresenza enucleando i costrutti di altra ascendenza individuati, a loro volta, in base ai diversi criteri che li connotano.¹⁶⁴

mentarità di carenze. Estremizzando (e, in parte, semplificando) le due posizioni si può schematizzare la polarità che ne risalta in questo modo: seguendo Friedman, ci si trova a riflettere quasi esclusivamente su come la società influenzi il diritto. Seguendo Cotterrell, si è spesso incitati ad assumere una rigorosa delimitazione della giuridicità per vedere come il diritto (retro)agisca sulla società. L'attenzione ai dislivelli di «capitale simbolico» (e poteri conseguenti) che egli ci segnala, è un'acquisizione preziosa da integrare anche nelle letture socio-centriche; parallelamente, queste ultime offrono un valido antidoto contro uno schiacciamento eccessivo sulla sola conoscenza “castale”. Solo grazie a simili incroci alcuni punti ciechi di entrambe le modalità di osservazione acquistano quella piena visibilità che costituisce la condizione necessaria per una proficua ed effettiva contaminazione.

¹⁶⁴ Le preoccupazioni di Cotterrell per l'incapacità o la noncuranza nell'«isolare[correttamente] il giuridico», tendenze a suo avviso piuttosto diffuse in sociologia e antropologia del diritto, risultano costantemente bilanciate dal deciso rigetto di visioni che egli stesso definisce «immunitarie», sia che suggeriscano l'eccessiva autosufficienza e coerenza cognitive del diritto (teorie *lato sensu* autopoietiche) sia che postulino l'irreale unit(ariet)à della cultura giuridica, rendendola impermeabile a tutte le influenze rigettate come esterne. Sul tema di un (*quid*) *proprium* del diritto e sulle complesse modalità di una sua adeguata interpretazione in chiave sociologica si veda R. Cotterrell, *Why Must Legal Ideas Be Interpreted Sociologically?*, in «Journal of Law and Society», XXV-2, 1988, pp. 171-192. Per un fruttuoso “incrocio” tematico si vedano le considerazioni di Louis Assier-Andrieu sul rapporto tra diritto ed antropologia, con il corollario di critiche all'utilizzo di dicotomie falsanti (su tutte, la celeberrima distinzione diritto/costume

A ben guardare, perciò, la nozione “riassuntiva” della cultura non scompare mai davvero dall’orizzonte teorico di Cotterrell e il riconoscimento di una capacità di “sintesi” non accantona il conflitto con tutte le altre modalità dell’«essere con» ad esso affini.¹⁶⁵

Questo sforzo di progressiva compenetrazione concettuale approda a una più complessa disamina della *vita culturale e sociale del diritto* grazie alla rivisitazione del concetto di comunità. L’adozione di un punto di vista “comunitario” è giustificata, dallo studioso, con il bisogno di un approccio «realmente pluralistico al diritto» che superi le limitazioni di un pluralismo giuridico spesso meritorio nelle intenzioni, ma altrettanto spesso affetto da congenite distorsioni. Va subito chiarito che il referente comunitario in questione non vuole riesumare l’“antenato” reso celebre dalle trattazioni di Ferdinand Tönnies e rivisitato da Emile Durkheim, sebbene chiare influenze durkheimiane intervengano spesso nella pagina coterrelliana. Esso si smarca anche dalle trattazioni di più stretta impronta comunitarista, date la connaturata resistenza a tutti i consensualismi e la consapevolezza degli isterismi in cui il comunitarismo può smarrirsi.¹⁶⁶ Spogliato di ogni sovrapposizione meccanica o di automatiche condivisioni valoriali, tale referente sta piuttosto ad indicare la diversità di raggruppamenti sociali, di interessi, valori o credenze che (co)esistono, si sovrappongono e si confrontano in un qualsivoglia «contesto locale». Un locale che, lungi dall’appiattirsi su accezioni “geografiche”, designa un «radicamento in particolari contesti di esperienza» che chiama in causa il senso di appartenenza e la ricerca di riconoscimento prima che le dinamiche di appropriazione della spazialità.¹⁶⁷ Le “comunità locali” descrivono raggruppamenti più o meno stabili, imperniati sulla mutua fiducia interpersonale tra i soggetti coinvolti nelle relazioni inter-

e il suo infausto sottoprodotto, il sedicente “diritto consuetudinario”) e dei loro presupposti indiscussi che accomunerebbero spesso, a suo dire, entrambi i saperi. Cfr. L. Assier-Andrieu, *Le juridique des anthropologues*, in «Droit et Sociétés», V, 1987, pp. 91-110, Id., *L’anthropologie et la modernité du droit*, in «Anthropologie et Sociétés», XIII-1, 1989, pp. 21-34, e Id. *La version anthropologique de l’ignorance du droit*, in «Anthropologie et Sociétés», XIII-3, 1989, pp. 119-132.

¹⁶⁵ Sugli spinosi temi della conflittualità restano inarrivabili le pagine ad essi dedicate da Georg Simmel. In particolare, si legga G. Simmel, *Il contrasto*, in Id., *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino 1998, pp. 213-289. Analisi altrettanto ficcanti della valenza polimorfa del conflitto punteggiano, comunque, tutta la variegata produzione intellettuale simmeliana.

¹⁶⁶ Per una prima argomentazione della presa di distanza dai filoni interpretativi in questione si veda R. Cotterrell, *Imaging Law’s Community*, in Id., *Law’s Community. Legal Theory in Sociological Perspective*, Clarendon Press, Oxford 1995, pp. 315-337.

¹⁶⁷ Cotterrell riprende gli elementi fondamentali di questa visione esperienziale/emozionale della località da A.P. Cohen, *The symbolic construction of community*, Ellis Horwood limited, Chichester, Sussex 1985.

gruppo che hanno luogo sotto l'egida di tali garanzie. A ciò va aggiunto che, in considerazione della variabilità accelerata delle odierne forme di socialità, è la nozione stessa di comunità a farsi *internamente plurale*: essa assume, non a caso, le fattezze duttili di una rete.

L'idea che ne discende, il «reticolo di comunità», designa le innumerevoli vie in cui «quattro tipi base di relazione sociale di comunità» vengono combinati nella vita quotidiana degli attori sociali. Ma descrive anche, una volta assunta la prospettiva dei soggetti che vi restano impigliati, l'intreccio d'implicazioni relazionali disomogenee e “competitive” in cui devono quotidianamente districarsi. Alla base di questa concezione agisce una deliberata accentuazione della natura eminentemente *cognitiva* di simili fenomeni di network che predilige una lettura secondo la quale

il miglior modo di pensare la comunità è quello di concepirla non come una struttura sociale, ma come una rete di conoscenze circa le relazioni sociali; questa rete di conoscenze è costruita su (e in un certo senso codifica) relazioni di reciproca fiducia interpersonale.¹⁶⁸

L'impostazione weberiana di fondo si carica di un'ulteriore rivisitazione del «tipo ideale», arricchita da altri e più decisi prestiti dalla teoria dell'azione sociale dello stesso Weber. Convertendo la celebre tipificazione dell'agire in una tipificazione di «forme basilari di coinvolgimento e interazione collettivi», Cotterrell individua le seguenti tipologie di comunità: tradizionale, affettiva, basata sui valori e strumentale.¹⁶⁹ Vista l'aderenza alle qualificazioni originali, non occorre spendere altro spazio per entrare nel dettaglio di ciascun parallelo.

I modelli individuati classificano alcune espressioni osservabili in base al tipo di regole e strumenti normativi che esse chiamano all'esistenza. Come per ogni forma “pura”, la loro utilità si misura in base all'effettiva capacità di isolare ed estrarre alcuni blocchi esperienziali dal flusso magmatico della vita quotidiana. Essi tentano di congelare delle modalità di vivere le relazioni comunitarie che nella routine dei loro sperimentatori risultano difficilmente distinguibili, perché spesso con-fuse e reciprocamente sfumate. Grazie alla “sovraesposizione” dei meccanismi fiduciari¹⁷⁰, alla ripetuta sotto-

¹⁶⁸ R. Cotterrell, *Law, Culture and Society*, cit., p. 74

¹⁶⁹ Sul punto si legga anche R. Cotterrell, *Culture, Comparison, Community*, in «International Journal of Law in Context», II-1, 2006, pp.1-10.

¹⁷⁰ «Adottando il nostro approccio, il blocco costitutivo basilare della comunità – l'orientamento fondamentale dell'azione che la rende possibile – può appropriatamente essere considerato la fiducia interpersonale. [...] L'essenza della comunità è la mutua fiducia interpersonale. [...] Ciò che è fondamentale, perciò, è la struttura che promuove e sostiene relazioni di mutua fiducia all'interno delle comunità.»R.

lineatura della componente immaginativo-conoscitiva e all'opera di codifica e «messa in forma»¹⁷¹ dei rapporti interindividuali di cui indistintamente necessitano, tali formazioni idealtipiche postulano un ambito convincente per situare l'azione/irruzione del diritto. Ma soprattutto per descrivere la parzialità o l'incongruenza degli interventi e delle “preferenze” da quest'ultimo sanzionate.

In maniera più penetrante dell'approccio ideologicamente orientato, il filone di ricerca su «diritto e comunità» scava nei condizionamenti cognitivi ed epistemici che gravano sul e scaturiscono dal primo, collegandoli al suo potere costitutivo/performativo. L'orientamento analitico in questione esplora le vie tramite cui la mutevolezza dei legami sociali si esprime, riflettendosi, nella diversità delle creazioni giuridiche. Il ponte tra le due sponde è costituito dalla necessità di differenti modelli di regolazione per ciascuna delle quattro tipologie sopra menzionate. E, naturalmente, dalla camaleontica capacità dei dispositivi giuridici di soddisfare tali bisogni, garantendo le relazioni interpersonali basate su “crediti” mutuamente accordati. Appare piuttosto intuitivo che, fermo restando il nucleo fondamentale della fiducia e della responsabilità reciproche, i meccanismi deputati alla sua “messa in sicurezza” assumano fogge diverse a seconda che ad essere in ballo sia il perseguimento (transitorio) di un interesse, la salvaguardia (più duratura) di un patrimonio di usanze e costumi sociali e via discorrendo. Accennando troppo il solo risvolto regolativo del diritto, Cotterrell ha buon gioco nel dipingerlo come fenomeno radicato nella vita comunitaria poiché capace di *fare ordine* nella fitta trama di impegni vincolanti che grava sugli individui.¹⁷²

Più originale risulta l'idea che a questo comune bisogno di regolamentazione si accompagnino *visioni e percezioni* discordi degli strumenti normativi stabiliti per soddisfarlo. Come il tipo di relazioni fiduciarie necessarie muta con le motivazioni, gli inte-

Cotterrell, *Law's Community. Legal Theory in Sociological Perspective*, cit., 329, 330, 332. Il tambureggiante stralcio riportato ben esemplifica il ricorrere del “mantra fiduciario” che accompagna ciascun intervento sul tema dell'autore.

¹⁷¹ Per una provocante disamina della codificazione come processo di messa in forma e attribuzione/imposizione di forme si veda P. Bourdieu, *Habitus, code, codification*, in «Actes de la Recherche en Sciences Sociales», LXIV, 1986, pp. 40-44.

¹⁷² Nonostante questa indubbia accentuazione, Cotterrell non scivola mai nel glaciale tecnicismo delle ingegnerie sociali variamente intese: «Il diritto va mostrato come qualcosa di molto più significativo di uno strumento tecnico di controllo. Esso è parte di uno stile di vita, un mezzo di interpretare relazioni sociali, un componente di un'intera prospettiva, profondamente radicata in tutti i tipi di esperienza (non solo da giuristi)». R. Cotterrell, *Law, Culture and Society*, cit., p 103. Per un'analisi più “equilibrata” della lacerante dicotomia tra aspetti regolativi ed emancipativi del paradigma giuridico della modernità si veda, tra gli altri, B. de Sousa Santos, *Toward a new legal common sense. Law, Globalization and Emancipation*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

ressi o i sentimenti implicati, così l'immagine che ogni comunità si fa del diritto che invoca, trasgredisce o sostiene cambia in base al proprio angolo e alle proprie categorie di osservazione. Ciascuna di esse, infatti, rappresenta *anche* una «comunità interpretativa». Non solo ogni aggregato veicolerà e diffonderà una comprensione parziale di simili fenomeni, ma è anche assai probabile che essa risulterà estranea alla percezione di altri consessi ermeneutici, diversamente orientati e ispirati.

L'approccio diritto e comunità, in sintesi

guarda al diritto come una rete di norme in costante cambiamento che esprime ed influenza le interazioni di molti differenti reticoli di comunità. Il diritto non è neutrale nei confronti di questi reticoli. *Esso giudica le norme particolari che sorgono da essi, in termini della propria esistente dottrina e reprime, adotta, integra, modifica o si compromette con queste norme.*[...] Poiché le relazioni di comunità sono diverse e la loro natura e i loro significati sono compresi in modi diversi il diritto non può mai rappresentare in maniera armoniosa, integrata tutte queste relazioni.¹⁷³

A dispetto dell'universalità, della generalità, della completezza, della neutralità e della capacità integrativa rivendicate da una visione mitizzante e monologica¹⁷⁴ del diritto, l'"onnipotenza" vagheggiata viene ridimensionata in base all'incapacità di livellare e ricomprendere tutte le increspature delle innumerevoli modalità di "fare gruppo".

Gli effetti caustici dell'esposizione a flussi – e centri – plurali di potere sono inoltre destinati, in tempi di transnazionalizzazione imperante, a conoscere una costante intensificazione. Discutendo della plausibilità del concetto di «comunità globale» Cotterrell rilancia gli argomenti favorevoli a una visione pluralizzante sostenendo che sia meglio parlare di plurime «comunità transnazionali» impegnate a segnare le piste di quella che forse diverrà una qualche sorta di ecumene, ma la cui preconizzazione appare a dir poco prematura. L'obiettivo più modesto, ma più realistico, può diventare, allora, quello di tentare di descrivere la «grande diversità di forme normative che la regolazione transnazionale [attuale] mostra»¹⁷⁵.

Che un simile compito sia meno agevole di quanto possa sembrare a prima vista risulta piuttosto evidente dai ripiegamenti dello stesso autore che, in linea con lo schiacciamento sul regolativo già rilevato, torna sovente a concentrarsi sui soli sentieri di una

¹⁷³ R. Cotterrell, *Law, Culture and Society*, cit., pp. 107, 108. Un'acuminata ricognizione sulla gestione non neutrale dei conflitti sociali da parte del diritto è offerta da V. Tomeo, *Il diritto come struttura del conflitto. Una analisi sociologica*, Angeli, Milano 1981.

¹⁷⁴ Per una stimolante analisi del monologismo del diritto come lascito "ingombrante" del monoteismo si veda, tra gli altri, G. Timsit, *L'Archipel de la norme*, Presses Universitaires de France, Paris 1997.

¹⁷⁵ Cfr. R. Cotterrell, *Transnational Communities and the Concept of Law*, in «Ratio Juris», XXI-1, 2008, pp. 1-18 (pag. 14).

plausibile modellizzazione del diritto transnazionale, strizzando l'occhio a una «prospettiva cosmopolita» sorprendentemente dimentica dei rapporti di forza sul terreno. La dimensione che resta fuori fuoco corrisponde a quel polo che, nel delineare le nostre riserve, abbiamo genericamente rubricato sotto la voce «identità». Un ambito destinato a irrompere sulla scena grazie agli studi di Masaji Chiba, padre nobile della sociologia del diritto nipponica.

Formatosi nei domini della filosofia e della teoria del diritto, egli se ne è progressivamente “affrancato”, pungolato dalle discrasie tra un formalismo teorico-tecnico di importazione e le resistenze ostinate dei diritti viventi di stampo autoctono.¹⁷⁶ Nel suo lungo itinerario di ricerca il sociologo giapponese ha attraversato molteplici ambiti disciplinari operando riscritture anche significative dei propri modelli. Il brano seguente compendia egregiamente le tappe principali di questo complesso percorso, fornendo una buona mappa per orientarsi nel dedalo che lo caratterizza:

In verità la «cultura giuridica» è una delle parole favorite utilizzate dalle persone interessate alla relazione del diritto con le altre norme sociali. Francamente, tuttavia, io ho riscontrato alcune imperfezioni nell'uso che se ne fa. Prima di tutto la concezione della cultura riposa sul criterio del concetto “stabilito” di diritto: una tale relazione è allora considerata come qualcosa di non interiore ma esteriore al diritto.[...] Secondariamente, si è tentato raramente di compiere un vero sforzo in vista di una formulazione scientifica e dell'applicazione operativa della sua definizione concettuale.[...] In terzo luogo, i differenti tentativi di definizione hanno raramente fornito delle chiavi per osservare e analizzare la cultura giuridica non-occidentale per come esiste.[...] Infine, i ricercatori-giuristi che difendono questa prospettiva hanno dimostrato pochissima premura per una cooperazione con gli antropologi; così la via che porta a una ricerca scientifica costruttiva sulla «cultura» giuridica è ostruita senza la possibilità di cooperazione con gli specialisti della cultura.¹⁷⁷

Le critiche al disinteresse per sinergie con il sapere antropologico appaiono ben mirate al pari di alcuni pericoli da esse preconizzati. La figura del «ricercatore-giurista»

¹⁷⁶ Gli stimoli a cui facciamo riferimento hanno a che fare con le peculiari vicende attraversate dal Giappone nel corso del suo sforzo di «modernizzazione» – non solo giuridica – a cavallo dei secoli XIX e XX. Ricostruzioni storico-politiche della parabola dell'«apertura all'Occidente» perseguita dal Giappone compaiono frequentemente negli studi di Chiba. Tra le tante occorrenze rinviamo, per l'istruttiva asciuttezza che li contraddistingue, ai saggi raccolti in Id. *Legal Pluralism in Japanese Legal Culture*, parte seconda di Id. *Legal Pluralism: Toward a General Theory through Japanese Legal Culture*, Tokai University Press, Tokyo 1989, pp. 57-118. Pagine di grande interesse sul progetto di «modernizzazione» del Giappone, sulla notevole influenza in esso esercitata da modelli (ed esperti) giuridici di provenienza occidentale e sul sincretismo politico-culturale da esso innescato si trovano anche nel denso saggio della storica Emiko Ohnuki-Tierney, *La vera storia dei kamikaze giapponesi. La militarizzazione dell'estetica nell'Impero del Sol Levante*, Bruno Mondadori, Milano 2004.

¹⁷⁷ M. Chiba, *C'est qui est remis en question dans la culture juridique non-occidentale*, in W. Capeller, T. Kitamura (éds), *Une introduction aux cultures juridiques non-occidentales. Autour de Masaji Chiba*, Bruylant, Bruxelles 1998, pp. 235-271 (pag. 245).

pare rimandare, metonimicamente, a quegli ambiti maggiormente legati al culto dell'autosufficienza delle scienze giuridiche.¹⁷⁸

A ciò si appaia l'altro motivo di scontento legato alla resilienza di un'impostazione egemonica circa ruoli e funzioni del diritto in seno alle società che è chiamato a (co)amministrare.¹⁷⁹ L'idea di un «concetto “stabilito” di diritto», ricettacolo di questi dati-per-scontati delle teorie e delle dottrine dominanti, acquista piena valenza critica nella correlazione con la locuzione forse più ricorrente nella produzione scientifica chibiana: l'aggettivo composito «non-occidentale». Stante la problematicità di una qualificazione per negazione che rischia di perpetrare uno sbilanciamento a vantaggio del polo da cui si differenzia, essa può assurgere a emblema del suo intero progetto di ricerca.¹⁸⁰ L'assunzione di uno spostamento di fuoco dall'Occidente con i suoi modelli e teorie della giuridicità costituisce il primo fattore che giustifica la sussunzione dell'autore nel “paradigma identitario”. La rivendicazione di una differenza consapevolmente interrogata e convertita in strumenti investigativi segna una specie di frattura epistemica all'interno del filone di studi di cui ci stiamo occupando.¹⁸¹ Al tempo stesso, l'adozione

¹⁷⁸ Altrove Chiba manifesta il suo malcontento in maniera più circostanziata, limitando il raggio delle proprie critiche alla sola sociologia del diritto: «Apprezzo i vari tentativi già fatti di formulare una definizione delineativa di cultura giuridica, compreso quello di Friedman (1975). Tuttavia, riconosco anche il loro fallimento in alcuni aspetti essenziali.[...] Uno dei più evidenti è il disinteresse delle prospettive dell'antropologia. Mi chiedo come mai non si presti attenzione al concetto e ai risultati in tema di cultura degli antropologi, che sono indubbiamente gli specialisti in materia.» M. Chiba, *An operational definition of legal culture*, in *Legal cultures in human society*, Shinzansha, Tokyo 2002, pp. 231-242 [p. 238].

¹⁷⁹ Si rifletta su quanto scrive in proposito Peter Fitzpatrick: «Con il rifiuto del diritto di [riconoscere] ogni attaccamento originario, queste assunzioni di significato devono essere sempre mediate dal diritto stesso. Non importa quanto i prestiti culturali del diritto siano senza ritegno: il diritto li doterà dei propri significati e creerà quella che sarà prontamente chiamata una “cultura giuridica”». P. Fitzpatrick, *'The damned word': culture and its (in)compatibility with law*, in «Law, Culture & the Humanities», I-1, 2005, pp. 2-13. L'articolo in questione riprende e (ri)declina alcune direttrici già tracciate dallo stesso autore nelle argute incursioni contenute in Id., *The mythology of modern Law*, Routledge, London and New York 1992. Sui rapporti di attrazione/repulsione tra diritto ed altre forme di relazione sociale, sui meccanismi di appropriazione e riconversione simbolica che li consentono e sulla costruzione di finzioni giuridiche di stampo “autarchico” che ne conseguono, si veda anche Id., *Law and societies*, in «Osgoode Hall Law Journal», XXII-1, 1984, pp. 115-138.

¹⁸⁰ Riguardo al concetto di «diritto non-occidentale» ecco quanto scrive l'autore: «L'espressione può designare (1) il diritto dei paesi non-occidentali, (2) il diritto statale dei paesi non-occidentali, (3) il diritto non-ufficiale delle società non-occidentali nei paesi capitalisti e socialisti, (4) la coesistenza del diritto di stato con il diritto non-ufficiale nei paesi non-occidentali, (5) oppure, ancora, la cultura giuridica dei paesi non-occidentali.» M. Chiba, *Droit non-occidental*, in W. Capeller, T. Kitamura (éds), *Une introduction aux cultures juridiques non-occidentales*, cit., pp. 37-44 (37).

¹⁸¹ Per un'efficace esposizione dell'«amnesia della [propria] genesi» della scienza giuridica occidentale, delle sue ripercussioni sulla percezione delle realtà non-occidentali e sulla concettualizzazione delle nozioni di «cultura giuridica» e di «pluralismo giuridico» si rinvia a U. Baxi. *The conflicting conceptions of legal cultures and the conflict of legal cultures*, in P. Sack, C.P. Wellman, M. Yasaki, *Monismus oder Pluralismus der Rechtskulturen? Antropologische und ethnologische Grundlagen traditioneller und moderner Rechtssysteme*, Duncker & Humblot, Berlin 1991, pp. 267-282. Nel medesimo articolo l'autore si

di una visione “eccentrica” rispetto alla matrice occidentale (dominante) si configura anche come rivendicazione latamente politica votata alla rivalutazione di risorse e patrimoni epistemici solitamente emarginati negli approcci *mainstream*. Ciò nonostante, da sola essa non rende sufficientemente ragione della coscrizione di Chiba nelle schiere dei teorici dell’identità: motivazioni aggiuntive allignano in altre pieghe della visione a geometria variabile che egli è venuto approntando nel tempo.

Una buona chiave di lettura di questa modellizzazione proteiforme è fornita dai tentativi dell’autore di ridurre alcune divaricazioni tra i temi della cultura e del pluralismo giuridici, riarrangiandone gli snodi cardinali.

Sottraendosi alla chimera monistica rimproverata al giuspositivismo statalistico insieme all’universalismo e alla sistematizzazione formale¹⁸², l’impostazione che egli suggerisce si incardina su un proliferare di biforcazioni e salti di livello. In quanto parte della più ampia gamma delle norme sociali, le norme giuridiche vengono affrontate come costrutti che condividono il carattere variegato e cangiante che usi e costumi presentano in ogni sistema socio-culturale.

Fin dai primi assalti portati al monocentrismo inoculato dal positivismo, l’idea di una serie di «attitudini pluralistiche verso il diritto» costituisce il perno di tale logoramento programmatico.¹⁸³ Nelle griglie interpretative a più variabili, ripetutamente rimaneggiate, viene sempre riservata un’entrata al «diritto ufficiale» che non designa il solo diritto di stato, ma qualifica «ogni sistema giuridico con tutte le sue componenti autorizzate dall’autorità legittima di un paese»¹⁸⁴. Le componenti in questione comprendono il dirit-

avvale di una stimolante bipartizione per suddividere gli studi in tema di cultura giuridica in due “macrofiloni”: il primo, denominato *law as culture*, individua una tipologia di approcci votati alla produzione di ritratti epocali, fortemente omogenei, delle entità esaminate che si espone considerevolmente al rischio della staticità, sottostimando i molteplici segni del mutamento tanto sociale quanto giuridico. Il secondo, denominato *culture of law* si rifà a un impianto più ristretto e specialistico, incline a limitare il proprio campo di osservazione agli esperti e agli operatori giuridici con una congenita inclinazione ad accentuare un distacco artificioso tra tali attori e il più largo tessuto socio-culturale in cui operano. Anche in questo caso, l’intento dell’autore è quello di incoraggiare a una maggiore compenetrazione tra le due direttrici per approdare a una dinamizzazione reciproca. Occorre aggiungere, per inciso, che Upendra Baxi va certamente annoverato con Chiba tra gli alfieri della battaglia per la riscoperta e la rivalutazione di concezioni non-occidentali del, sul e nel diritto, in particolare, e nelle scienze sociali più in generale.

¹⁸² M. Chiba, *C’est qui est remis en question dans la culture juridique non-occidentale*, cit., pag 238.

¹⁸³ M. Chiba, *Analytical Variables of Pluralistic Attitudes toward Law*, in Id. *Legal Pluralism: Toward a General Theory through Japanese Legal Culture*, cit., pp. 121-129. Nel saggio in questione Chiba ricostruisce un avvicendamento tra il pregresso filone di ricerca noto come *Knowledge and opinions about Law* e gli studi imperniati sulla cultura giuridica, leggendo il passaggio di consegne come segno di una maggiore consapevolezza della rilevanza delle differenze culturali in relazione alla “variabile dipendente” del diritto.

¹⁸⁴ Ivi, pag. 123.

to religioso, i diritti locali, i diritti delle minoranze e altre forme di regolazione giuridica purché riconosciute dall'organo in grado di rivestirle della propria patina legittimante. Lo stesso «diritto ufficiale», perciò, contempla già una considerevole dose di “eterogeneità”, essendo il risultato di una commistione di istanze dallo spettro variabile.

La (ri)collocazione del «diritto ufficiale» nel pieno delle dinamiche culturali che ne costituiscono l'habitat obbliga a discernere le forze che agiscono in concordanza con esso da quelle che gli si oppongono. Posto che nessun individuo si comporta in ragione delle sole regole ufficialmente riconosciute, attingendo motivazioni e/o standard comportamentali da numerosi repertori normativi, diviene fondamentale analizzare le «norme competitive» che trasmettono valori e orientamenti “devianti” rispetto ai dettami ufficiali.¹⁸⁵

La compenetrazione tra norme distoniche e norme sintoniche con il «diritto in senso stretto»¹⁸⁶, dà origine alla sfera di azione/influenza del «diritto non-ufficiale». Tale locuzione designa ogni sistema giuridico che, pur privo di qualsiasi legittimazione proveniente dagli organi istituzionali a ciò preposti, appare autorizzato *nella pratica* dal consenso di una cerchia più o meno ristretta della popolazione di uno stato o anche al di fuori dei suoi confini. L'aspetto a nostro avviso rimarchevole è l'ambivalenza che lo collega all'omologo ufficiale, prospettando un rapporto meno squilibrato in favore del primo. Semmai, è proprio la variante non-ufficiale ad apparire, qua e là, dotata un surplus di autorevolezza – e di effettività – delle proprie prescrizioni. In ogni caso, l'esistenza del legame bidirezionale a decide ultimativamente sull'inserimento di regole comportamentali nel novero del diritto non-ufficiale: pratiche e modelli diffusi, ma privi di interferenze – «rilevanza giuridica» – sui set normativi ufficialmente sanzionati, restano esclusi.

Il compito di tenere insieme diritto ufficiale e non-ufficiale spetta a «postulati giuridici» di chiara filiazione hoebeliana. La caratterizzazione prettamente ideazionale, scevra da preoccupazioni di ordine pratico e applicativo, conferisce loro la plasticità baste-

¹⁸⁵ Ivi, pag.124.

¹⁸⁶ Ci pare opportuno ricordare un primo significativo tentativo di Chiba di rintracciare degli indicatori dei legami tra diritto ufficiale e complesso culturale “ospitante” in termini di «complementi funzionali al diritto in senso stretto». Tale locuzione designa(va) degli schemi concettuali che, come portatori di visioni culturali sulle relazioni sociali e sulle regole di comportamento appropriate appartenenti «più al sistema sociale/culturale che a quello strettamente giuridico», intervengono a mediare le distanze tra le prime e le disposizioni a vocazione generalizzante, propagate – e promosse – dal diritto positivo. Cfr. Ivi, pp. 141-150.

vole a mantenere in contatto i due lati della giuridicità. Nella variante chibiana, essi condensano valori e ideali rilevanti per entrambe le manifestazioni della vita giuridica, con un impatto più considerevole sulla versione non-ufficiale che, orientata e fondata su tali presupposti, assume tonalità contrastive o consensuali. A questo stadio dell'analisi gli effetti delle assunzioni *lato sensu* culturali sul diritto ufficiale paiono essere frutto del riverbero, un po' attenuato, di ispirazioni o suggestioni che operano a una certa distanza da esso. In realtà, la vera partita si gioca a un livello ancor più "sotterraneo", per accedere al quale la stratigrafia appena vista non è ancora abbastanza equipaggiata.

Il bisogno di strumenti più penetranti si traduce in un differente schema all'interno del quale la natura veicolare del prototipo di Hoebel si arricchisce di una più pronunciata venatura identitaria. Esso si basa sulla combinazione di tre dicotomie, la prima della quali ripropone, senza scostamenti significativi, il binomio diritto ufficiale/non-ufficiale.

La seconda dualità introduce la distinzione tra norma giuridica (o positiva) e postulato giuridico (o valore postulativo) che promette una migliore chiarificazione delle retroazioni tra i due ambiti. Con «norma giuridica» Chiba intende l'«espressione verbalmente formalizzata di una particolare regolazione giuridica per designare specifici modelli di comportamento»¹⁸⁷. Dal canto suo il «postulato giuridico» incarna un particolare set di valori o idee «specificamente connesso con un determinato sistema giuridico, che lavora per giustificare e guidare, come per criticare e rivedere singole norme giuridiche» all'interno del sistema.¹⁸⁸ Da notare, di sfuggita, come i postulati sembrano capaci di esercitare anche una funzione per così dire indipendente, sganciandosi da norme divenute obsolete o abrogate.

Il terzo dualismo contemplato intende gettare luce sulle differenti origini del diritto nella società, servendosi dell'accoppiata costituita dal «diritto indigeno» e dal «diritto trapiantato». Dove l'indigenismo designa il diritto fiorito nell'alveo della «cultura nativa di un popolo», mentre le operazioni di trapianto alludono alla ricezione (caso volontario) o all'imposizione (caso forzoso) di strutture giuridiche straniere. In misura più rilevante dei precedenti, il binomio in questione disvela un fitto reticolo di interscambi e di influenze che sfuma l'apparente demarcazione in una sorta di reciproca indeterminazione. Accantonando le rigidezze che indirizzavano il suo sguardo verso i soli contesti

¹⁸⁷ Ivi, pag. 150.

coloniali, Chiba riequilibra le proprie osservazioni sulla base dell'evidenza che non si danno ordinamenti giuridici che possano dirsi completamente autoctoni. L'analisi storico-evolutiva di qualsiasi realtà, sia essa occidentale o non-occidentale, mostra infatti l'onnipresente dialettica tra elementi endogeni ed esogeni, gestita a mezzo di continui processi di acculturazione o meglio ancora cross-culturali.¹⁸⁹

Il modello triadico così assemblato fotografa il peculiare mix a cui perviene ciascun contesto socio-culturale nel dosare i vari ingredienti: tutti indistintamente presenti, sebbene in proporzioni e con esiti discrepanti. Nella supervisione di questo delicato dosaggio entra in scena il «postulato d'identità di una cultura giuridica», ultima trasfigurazione di quel rovello identitario già innescatosi con la rivendicazione e la valorizzazione del punto di vista non-occidentale.

In quest' ulteriore messa a punto, il diritto continua a presentarsi come una tipologia particolare di norme sociali che

qualifica specificamente dei modelli di comportamento sociale autorizzati come diritto e la responsabilità corrispondente a questi modelli di comportamento obbligati come doveri, sul fondamento di un insieme di valori e di idee particolari, da una parte, e dell'autorità legittima di un'entità socio-giuridica, dall'altra.¹⁹⁰

L'idea di «entità socio-giuridica» cerca di coniugare esigenze di individuazione e di dinamicità, addolcendo le coordinate sistemiche nel più etereo profilo che la nozione di «ente» richiama. L'«unità sociologica di diritto», sua qualificazione succedanea, ritrae infatti aggregati di varia estensione e rilevanza che travalicano o non arrivano a coincidere con il perimetro dello stato nazione.¹⁹¹ Per non svilire i tratti di tale coesistenza, tanto la nozione di «pluralismo giuridico» quanto quella di «cultura giuridica» conoscono una rimodulazione. La concatenazione proposta da Chiba, mirata alla reciproca operativizzazione dei due concetti, è sorprendentemente lineare e stringata, a dispetto delle

¹⁸⁸ Ibidem.

¹⁸⁹ Per l'esposizione di un interessante modello analitico della vita culturale del diritto imperniato sui processi di endogenizzazione come mediazione tra costrutti endogeni ed esogeni (sia a livello collettivo che di "negoziante individuale"), arricchito da una nutrita serie di materiali tratti da studi sul campo geograficamente disseminati, si segnala G. Nicolau, G. Pignarre, R. Lafargue, *Ethnologie juridique. Autour de trois exercices*, Dalloz, Paris 2007.

¹⁹⁰ M. Chiba, *C'est qui est remis en question dans la culture juridique non-occidentale*, cit., pag. 246.

¹⁹¹ «Anche la più semplice entità socio-giuridica, come la famiglia estesa o la comunità di villaggio, deve mantenere la sua integrazione di tipi coesistenti di diritti (familiare, locale, statale, e via enumerando». M. Chiba, *Legal cultures in human society*, cit., pag. 236. Per il completo dispiegamento della visione regionale e del suo corollario di «cultura giuridica regionale», comprensivo di interessanti distinzioni dalla nozione di «famiglia giuridica» di uso corrente in diritto comparato si rinvia a *C'est qui est remis en question dans la culture juridique non-occidentale*, pp. 248-252.

circonvoluzioni che l'hanno resa possibile. Il “dilemma pluralistico” si scioglie nell'equazione per cui ciascuna entità socio-giuridica «è già [in se stessa] una forma di pluralismo con tratti differenti da entità a entità»¹⁹². Le diversità tra le agglomerazioni non sono altro che il risultato dell'emersione, nel diritto di ciascuna, di «tratti culturali» idiosincratici e distintivi, secondo un'accezione che rimanda nuovamente all'approccio reso celebre dall'antropologa Ruth Benedict. La cultura giuridica si sublima, risolutivamente, in una sorta di meta-modello che espone alla vista la «configurazione culturale» che impregna creazioni, istituzioni e pratiche giuridiche di ogni unità sociologica studiata. Essa ricomprende, cioè, tutte le strutture e le modalità di azione riconducibili alle tre dicotomie, permettendo di ottenere un ritratto dettagliato della «struttura operativa globale del diritto»¹⁹³ del sistema sociale studiato.

Lungi dall'esaurirsi in una sterile collezione di ritratti idiografici la compenetrazione tra pluralismo e cultura giuridici esprime il suo potenziale euristico nel facilitare la comparazione tra differenti «configurazioni culturali», rese meglio confrontabili tramite il rinvenimento della loro “ossatura”. La possibilità di rintracciare tale contrassegno meta-strutturale presuppone il raggiungimento di una stabilizzazione (temporanea) delle alchimie dipendenti dall'azione coagulante dei postulati.

Il postulato di identità di una cultura giuridica è il postulato giuridico di base secondo il quale le persone si riconoscono un'identità culturale *in diritto*; esso serve a integrare tutte le combinazioni dicotomiche in una struttura sistematica comparabile con altre e a facilitare, per l'entità socio-giuridica interessata, il mantenimento della propria identità giuridica in condizioni mutevoli. Il postulato di identità può così alla volta *simbolizzare* tutta la struttura operativa di un diritto mantenuta da un'entità socio-giuridica sia essere comparato lui stesso a molti altri.[...]È la combinazione d'insieme delle tre dicotomie, variabile in funzione delle diverse entità socio-giuridiche, ma integrata in una struttura d'insieme validata dal postulato di identità rispettivo di ciascuna, che mantiene *l'individualità/identità culturale* dell'entità in questione ¹⁹⁴

Il livello sotterraneo, come in precedenza lo abbiamo definito, è oramai raggiunto. Il «postulato identitario di una cultura giuridica» è il criterio fondamentale, o meglio ancora *fondazionale*, che regola rapporti e quote tra elementi indigeni e trapiantati, decidendo del buono o cattivo attecchimento di questi ultimi e sovrintendendo alle susseguenti riformulazioni che le importazioni di modelli allogeni scatenano. Allo stesso modo, esso organizza le interferenze e le aree di autonomia tra interventi ufficiali e gestione non-ufficiale, allocando pertinenze o competenze per ridurre al minimo le occasioni di aper-

¹⁹² M. Chiba, *Legal cultures in human society*, cit., pag. 237.

¹⁹³ M. Chiba, *C'est qui est remis en question dans la culture juridique non-occidentale*, cit., pag. 247.

¹⁹⁴ Ivi, pp. 247, 264 (corsivi nostri).

to contrasto. Ferma restando la coesistenza plurale di differenti sistemi giuridici e fonti normative nella vita quotidiana di tutte le unità sociologiche, il diritto vigente *policentrico* che stilla da questa coabitazione si regge per intero sulla forza agglutinante di questi assiomi.¹⁹⁵

La qualità che a nostro avviso li segna maggiormente è l'attenzione riservata, per loro tramite, al ruolo del diritto e delle sue simboliche nei processi di identificazione collettiva e nei concatenati progetti di costruzione delle identità individuali.¹⁹⁶ Come vettore simbolico, il «postulato identitario» delineato da Chiba sembra dispiegare la capacità letterale del *tenere insieme* che il simbolo etimologicamente richiama. Modella la foggia complessiva delle entità per conto delle quali agisce, in un'oscillazione tra caratteristiche (sufficientemente) consolidate e nuovi apporti da sintonizzare. Enfatizza i tratti condivisi come criteri di appartenenza al raggruppamento che coadiuva a “recintare”, contrassegnando la maggiore o minore diversità rispetto ad aggregati *differentemente* demarcati da omologhi principi di sintesi. Influisce sulle traiettorie biografiche dei

¹⁹⁵ Per l'illustrazione del concetto di «policentricità giuridica», suggestivo tentativo di bypassare alcune delle difficoltà insite nelle varie accezioni di pluralismo giuridico, si leggano i saggi contenuti in H. Petersen, H. Zahle (eds.), *Legal Polycentricity: Consequences of Pluralism in Law*, Dartmouth, Aldershot 1995. Anche il sociologo del diritto André-Jean Arnaud ricorre a un concetto simile per descrivere le mutazioni del diritto contemporaneo e le nuove forme di razionalità giuridica che lo contraddistinguerebbero: «Si tratta di una ragione giuridica policentrica sia dal punto di vista dei luoghi e delle autorità di produzione della regolazione sociale, sia dell'implementazione e del controllo dell'efficacia delle norme, per cui le diverse istanze di produzione di regolazione giuridica si giustappongono o sovrappongono alle istanze locali, nazionali o internazionali che sono familiari ai giuristi.» A.-J. Arnaud, *Critique de la raison juridique. 2 Gouvernants sans frontières. Entre mondialisation et post-mondialisation*, LGDJ, Paris 2003, pag. 409.

¹⁹⁶ In un passo dai toni un po' enfatici, ecco come Chiba tratteggia il tipo di investimento emotivo implicato nei processi di creazione e gestione dell'identità nonché il ruolo in essi svolto dal diritto: «Un popolo è un popolo solamente fino a quando è definito dai suoi simboli di identità. Questa identità simbolica può essere espressa in molti modi: possedere uno stato indipendente è una via politica [di farlo]; venerare divinità specifiche è una via religiosa. Ma possedere un proprio sistema giuridico, ufficiale o non ufficiale, è anch'esso un importante simbolo per un popolo che cerca di preservare la propria identità culturale.» M. Chiba, *Legal Pluralism: Toward a General Theory through Japanese Legal Culture*, cit., pag. 155. Per quanto attiene alle ricadute individuali dei processi di costruzioni identitaria e ai loro rapporti con pluralismo e cultura giuridici ci limitiamo a segnalare come Chiba sia andato abbracciando con il tempo, e in maniera mano a mano più risoluta, una prospettiva soggettiva/soggettivistica incentrata sul singolo attore sociale come punto focale di articolazione (e di osservazione) di tali dinamiche. Sul punto si veda, in particolare, M. Chiba, *Legal Pluralism in Mind: A Non-Western View*, in H. Petersen, H. Zahle (eds.), *Legal Polycentricity*, cit., pp. 71-83. Per un altro esempio di svolta soggettiva, particolarmente significativo perché proveniente da un illustre pioniere degli studi sul pluralismo giuridico, si legga J. Vanderlinden, *Return to legal pluralism. Twenty years later*, in «Journal of legal pluralism», XXVIII, 1989, pp. 149-157, e Id. *Vers une nouvelle conception du pluralisme juridique*, in «Revue de la Recherche Juridique - Droit prospectif», XVIII, 2, 1993, pp. 573-583. Ci piace segnalare, infine, un interessante tentativo di «operativizzare» l'idea di cultura giuridica in cui risuonano echi di alcune coordinate del pensiero di Chiba, coniugate a un approccio programmaticamente tarato sul singolo “individuo portatore”: L. Mancini, *Immigrazione musulmana e cultura giuridica. Osservazioni empiriche su due comunità di egiziani*, Giuffrè, Milano 1998.

membri delle entità di cui è emblema, tramite le agenzie di socializzazione che veicolano pratiche e visioni parziali ricalcate da questa rappresentazione matriciale.

Al pari di ogni fulcro, reale o metaforico che sia, è sul «postulato di identità» che convergono attriti, pressioni e tensioni dell'intero approccio dell'autore. È alla sua altezza, perciò, che vanno cercati gli scricchiolii e le forzature da cui esso non è esente, a cominciare dal dilemma di come coniugare pluralità e integrazione senza sacrificare troppo l'apporto di ciascuna nella vivificazione dei sistemi sociali.

Le questioni della coerenza globale della cultura giuridica, del rilevamento di un "minimio comun denominatore" al suo interno e della sua ricostruzione in termini di un tutto «funzionalmente operante» restano tra le preoccupazioni più pressanti dello studioso nipponico. Come pure, a nostro avviso, fra le zavorre di maggior impaccio nell'applicazione – e manipolazione – delle sue teorie. Non è per caso che proprio nell'inseguimento di un valido "agente" connettivo l'idea di un assioma fondativo si è andata rifinando, passando attraverso un progressivo sacrificio della molteplicità in favore di una convergenza dal crescente sapore uniformante.¹⁹⁷

Nelle sue metamorfosi verso lo status di catalizzatore ubiquitario, il postulato di identità ha guadagnato in capacità integrativa, perdendo gradualmente in duttilità e malleabilità interna. Il suo essere «più basilico», collocazione che gli assicura un miglior radicamento e una forza di attrazione nei confronti di postulati concorrenziali più "superficiali", maschera a fatica un suo sostanziale "essere unico". Pur non escludendo del tutto le tematiche del mutamento, del decadimento e di eventuali avvicendamenti, l'approccio identitario di Chiba si dimostra maggiormente a proprio agio nell'approdare a ricostruzioni statiche piuttosto che nel delineare scenari (realmente) dinamici.¹⁹⁸ Il pe-

¹⁹⁷ In una fase intermedia di sviluppo del modello, Chiba ha utilizzato la locuzione «postulato di identità del diritto indigeno», in seguito mutata in quella appena ricordata proprio per includere gli elementi trapiantati con tutto il loro peso specifico. Sul punto si veda, specialmente, M. Chiba, *The Identity Postulate of Indigenous Law*, in Id., *Legal Pluralism: Toward a General Theory through Japanese Legal Culture*, cit., pp. 141-157.

¹⁹⁸ Esemplicativo, in tema di gestione "squilibrata" di simili inquietudini, il brano seguente: « Il postulato di identità opera con un grado variabile di successo. Nel migliore dei casi, otterrà un'integrazione sufficiente di tutte le parti composite di un sistema giuridico qualsiasi sia la loro origine. Nell'evenienza peggiore, esso può fallire nell'assicurare un' indipendenza culturale tramite il diritto o nel tenere insieme le parti in un tutto funzionale. Secondariamente, la competizione tra differenti postulati, sia essa nello spazio o nel tempo, è inevitabile. I postulati identitari in competizione sono costretti a raggiungere un accordo o un'integrazione *sotto (l'egida di) un postulato più inclusivo*. Questo significa non solo che ogni popolo deve prendersi cura del proprio postulato di identità di diritto indigeno, ma deve anche impegnarsi costantemente nel riformulare i suoi contenuti in modo che esso possa mantenersi (attivo) nella competizione anche in circostanze mutate.» Ivi, pag. 157 (corsivo nostro).

ricolo annidantesi nella predilezione per l'armonizzante è quello di una sostanziale *ossificazione* dei fattori che operano per la sua riuscita. In altre parole, persistenza e (un certo grado di) fissità sembrano qualificare i postulati chibiani in misura più decisiva di altre venature, indebolendo il potenziale di creatività e trasformatività che la loro natura simbolica pur comporta. Il discrimine tra equilibrio e stallo pare infatti, di tanto in tanto, assottigliarsi considerevolmente.

Questa deriva sclerotizzante rischia inoltre di trasferirsi dall'assioma-architrave all'entità che poggia su di esso. A dispetto delle zebrature normative sempre illustrate nei casi di studio presentati dall'autore, le culture giuridiche ritratte si mostrano sbilanciate verso un'univocità risoltrice, poco sensibile alla conflittualità interna e a eventuali traiettorie scismatiche. Differentemente dal trattamento della cultura *tout court*, da Chiba sempre affrontata con una sensibilità per la polifonia, le sue descrizioni delle culture giuridiche tendono a depotenziarne la multivocalità, sovraesponendo un'omogeneità di "stile di pensiero" in cui difficilmente resta traccia di incrinature. La sensazione di straniamento si accentua se si considera l'ampio spazio che egli accorda al conflitto nelle versioni più articolate della sua teoria del pluralismo giuridico.¹⁹⁹ La rilevanza brillantemente attribuita dall'autore ai bisogni collettivi e individuali di proiezione/identificazione mediati *anche* dal diritto esce parzialmente indebolita dalla "cappa" consensuale che cala sull'affresco generale. Come notato poco sopra per i postulati, lo stesso capita agli altri elementi del modello ridotti sostanzialmente a *una* cultura e *un'*identità: singolarizzazioni che reintroducono, surrettiziamente, stralci di quelle visioni monocentriche tanto aborrite.²⁰⁰

¹⁹⁹ «Molti studiosi sembrano assumere che il pluralismo giuridico non sarà mai in conflitto. Tuttavia, io sono condotto ad accettare una proposizione ad interim su tali aspetti che il pluralismo giuridico non è mai un fenomeno stabile solamente in pace, ma un fenomeno che funziona dinamicamente punteggiato da una varietà di conflitti.[...] Si può avanzare, dunque, un'altra proposizione per cui più complesso è un pluralismo giuridico, più dinamiche saranno le interazioni tra i molteplici sistemi costitutivi, inclusi i conflitti in essi contenuti.» M. Chiba, *Legal cultures in human society*, cit., pp. 188, 190. Per una completa trattazione delle relazioni tra conflittualità e pluralismo, suggellata dalla già menzionata svolta soggettivista, si rinvia al saggio *Other Phases of Legal Pluralism in the Contemporary World*, in *ivi*, pp. 179-198.

²⁰⁰ In tema di rapporti tra identità e diritto, con i problemi che possono scaturire da una visione "bloccante" e non processuale di entrambi i poli della relazione, si rimanda all'articolato caso etnografico offertoci dallo storico e antropologo James Clifford nel suo studio sul gruppo di nativi americani Mashpee e sui loro tentativi di ottenere un riconoscimento giuridico del proprio status identitario-tribale. Cfr. J. Clifford, *Identità a Mashpee*, in *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 317-396.

Letta da un'angolazione leggermente differente, questa carenza può anche denotare una scarsa attenzione dell'autore per gli assetti di potere implicati nei fenomeni di cui si occupa. Fatte salve le (veloci) digressioni sugli squilibri rinvenibili nella "frattura" Occidente/Non-Occidente, sugli scossoni transnazionali contemporanei, sulle tensioni che percorrono la faglia ufficiale/non ufficiale, la mappatura dei rapporti di forza e autorità che innervano tanto le rivendicazioni identitarie quanto il loro riconoscimento giuridico non sembra la preoccupazione preminente di Chiba. L'intersecazione con temi e soluzioni segnalate da Cotterrell, fornisce già una parziale correttivo a queste storture, dando anche luogo a un mutuo completamento delle due prospettive.²⁰¹ Ad esempio, i referenti comunitari potrebbero essere interpretati come espressioni di «lotte per il diritto» inteso come posta in gioco sia per la definizione del proprio essere, sia di gestione dell'alterità sia strumento di inclusione o esclusione strategica. La prospettività del prisma giuridico rifrangerebbe tanto la frammentazione degli sguardi che i collettivi in conflitto si scambiano reciprocamente quanto di quelli che indirizzano al diritto stesso, attingendo a molteplici fonti di significazione e influenzando le fogge da esso assunte.

Questa vicendevole correzione di rotta non consente ancora una disamina esaustiva dei rapporti tra i molti flussi giuridici che confluiscono nella più larga corrente di una giuridicità provvisoriamente intesa come mappatura di tutti i «fenomeni giuridici»²⁰² di un contesto socio-culturale determinato. La questione della pluralità, da noi indicata come terzo fattore critico della nozione di cultura giuridica, è senza dubbio la più scorbutica come dimostra la pletora di argomentazioni discordanti sull'argomento.²⁰³ Vo-

²⁰¹ In aggiunta a quanto già osservato con e su Cotterrell, occorre segnalare i contributi in tema di cultura e potere provenienti dallo screziato mondo dei *Cultural Studies*. Nell'efficace sintesi offertane da Stuart Hall, la relazione tra le due dimensioni, unico vettore unificante nelle marezzature che contraddistinguono il "paradigma" in questione, acquista le fattezze seguenti: «Affrontare la cultura o le espressioni culturali da un punto di vista meramente formale, intese semplicemente come valori o come significati, non costituisce affatto la tematica dei *Cultural Studies*. Fare *Cultural Studies* significa cercare di identificare i rapporti della cultura – del significato o del *meaning making* – con altre sfere della vita sociale, ovvero con l'economia, con la politica, con la razza, con la strutturazione delle classi, dei generi, ecc. Dal mio punto di vista, possiamo parlare di *Cultural Studies* soltanto se lavoriamo per smascherare l'interpenetrazione tra cultura e potere». M. Mellino, *Teoria senza disciplina. Conversazione sui «Cultural Studies» con Stuart Hall*, in «Studi Culturali», IV-2, 2007, pp. 309-341 (310-311).

²⁰² Impieghiamo la nozione secondo l'accezione datane da Jean Carbonnier che evita un eccessivo distacco dalla realtà e dall'esperienze quotidiane mantenendo, al contempo, un grado sufficiente di apertura quanto alla tipologia dei fenomeni in essa annoverabili. Cfr. J. Carbonnier, *Sociologie juridique*, Presses Universitaires de France, Paris 1978 (in particolare, il capitolo intitolato *Le droit est complexe*, pp. 331-385.)

²⁰³ Ci limitiamo a segnalare alcuni articoli, oltre quelli già ricordati in precedenza, accomunati dal pregio di presentare un accurato panorama dello stato dell'arte degli studi sul pluralismo giuridico, fotografato in differenti fasi cronologiche : J. Vanderlinden, *Le pluralisme juridique – Essai de synthèse* in J. Glissen

lendo evitare di riprodurre tale sequela di contrapposizioni, ci avvaliamo di un approccio che tenta di smarcarsene programmaticamente, elaborando una pista incardinata sul «multigiuridismo».

La formulazione più dettagliata del concetto si deve a Etienne Le Roy che attinge, a sua volta, a una tradizione pluriennale riconducibile al *Laboratoire d'Anthropologie juridique de Paris*.²⁰⁴ Tra le motivazioni di questa strada alternativa, la più pressante è costituita dal disagio per l'idea di un «principio ordinatore» che tutti gli approcci in termini di «ordinamento giuridico» finiscono per introdurre. La presenza di questa istanza superiore, come le derive “accentratrici” di Chiba da noi rilevate, produce, a suo avviso, un paradosso dagli effetti nefasti: quello di descrivere il pluralismo in maniera «unitaria».²⁰⁵ La vera sfida, con annessa rottura epistemica, diviene quella di approdare a una visione realmente *plurale* del pluralismo che scappi dalla trappola di un unitarismo di ritorno.

Al di là del gioco di parole, il compito che Le Roy si prefigge passa per la valorizzazione della «porosità giuridica» in quanto caratteristica di tutte le realtà socio-giuridiche e contraddistinta da una simultanea molteplicità di appartenenze. La sollecitudine per la diversità dei modelli di amministrazione della vita associata, attestata dalle esperienze etnologiche, completa lo sfondo teorico, arricchendo il campionario di alternative raffrontabili. Queste ultime irrobustiscono quei processi di mutua conoscenza necessari al riconoscimento di modalità di regolazione sociale altrimenti relegate nell'ombra.²⁰⁶

Implicando una definizione larga e «ripensata» del diritto il multigiuridismo,

(dir), *Le pluralisme juridique*, Editions de l'Institut de Sociologie, Bruxelles 1972, pp. 19-56; J. Griffiths, *What is Legal Pluralism*, in «Journal of Legal Pluralism», XXIV, 1986, pp. 1-50; J.-G. Belley, *L'État et la régulation juridique des sociétés globales: pour une problématique du pluralisme juridique*, in «Sociologie et sociétés», XVIII-1, 1986, pp. 11-32; S.E. Merry, *Legal Pluralism*, in «Law and Society Review», XXII, 1988, pp. 869-896; J.-G. Belley, *Pluralisme juridique*, in A.-J. Arnaud (dir), *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, cit., pp.446-448 ; F. (von) Benda Beckmann, *Who's afraid of legal pluralism?*, in «Journal of Legal Pluralism», XLVII, 2002, pp. 37-82 ; F. & K. (von) Benda Beckmann, *The dynamics of change and continuity in plural legal orders*, in «Journal of Legal Pluralism» LIII-LIV, 2006, pp. 1-44 ; J. Vanderlinden, *Les pluralismes juridiques*, in E. Rude-Antoine, G. Chrétien-Vernicos (éds), *Anthropologies et Droits. Etat des savoirs et orientations contemporaines*, Dalloz, Paris 2009, pp. 25-76.

²⁰⁴ D'ora in poi L.A.J.P.

²⁰⁵ E. Le Roy, *L'hypothèse du multijuridisme dans un contexte de sortie de modernité*, in A. Lajoie, R.A. Mc Donald, R. Janda & G. Rocher (éds.), *Théories et émergence du droit*, Thémis/Bruylant, Montréal-Bruxelles, 1998, pp. 29-43.

²⁰⁶ «Più precisamente, è lo stato-centrismo e lo stato-giuridismo che sono chiamati in causa. Sono essi che ci hanno infantilizzato. È dunque mettendoli a distanza, pensando l'altro nella sua diversità e nella sua complementarità che il movimento sociale potrà trovare nuovi riferimenti senza sacrificare nulla al ghetto dei particolarismi e del multiculturalismo.» Ivi, pag. 42.

che integra il multiplo nell'idea giuridica, deve essere abordato non come un insieme statico di ingiunzioni o di sanzioni, ma come un sistema aperto, dinamico, come un gioco o come un processo di cui si devono riformulare le regole attraverso un nuovo paradigma.²⁰⁷

La raccomandata (re)inserzione del multiplo nel giuridico assume connotazioni più chiare nel tradursi, da petizione di principio, in creazione e applicazione di strumenti ermeneutici. Essa si avvale, *in primis*, del concetto di «diritto tripode»²⁰⁸ in un'interpretazione suggestiva della giuridicità di cui intende riassumere i tre fondamenti. L'idea di fondamento rimpiazza il concetto di fonte del diritto, tanto caro alle impostazioni giuspositivistiche, reputandolo “geneticamente” incline a un approccio gerarchizzante e tendenzialmente mono-centrato. Il trittico di Le Roy ambisce a riassumere *tutti* gli strumenti di regolazione compresenti in *qualsiasi* contesto sociale che partecipano, ciascuno con il proprio apporto, ad assicurare la riproduzione della vita in società concorrendo al conferimento di *legittimità* ed *efficacia* all'insieme di queste regolazioni globalmente inteso.²⁰⁹ Il quoziente di legittimazione di cui ognuno è portatore varia a seconda della società vagliata dall'osservatore; meglio ancora, a seconda delle configurazioni culturali che ne informano le dinamiche.

Sebbene, dunque, la nozione di «cultura giuridica» non venga (quasi) mai impiegata da Le Roy, il legame tra culture e fenomeni giuridici resta il perno della sua impresa di messa a punto di percorsi interpretativi capaci di «parlare non giuridicamente del Diritto».²¹⁰

In estrema sintesi, il tripode immaginato dall'autore si compone di «norme generali e astratte», «modelli di condotte e di comportamento» e «sistemi di disposizioni durevo-

²⁰⁷ Ivi, pag. 38.

²⁰⁸ Restiamo fedeli alla scelta anti-anthropomorfica dell'autore che preferisce evitare il vocabolo “treppiedi” perché troppo legato a presupposti culturali antropocentrici tutt'altro che ubiquitari. Ancora in tema di distorsioni antropomorfizzanti presenti nelle teorie e nelle rappresentazioni del diritto Le Roy scrive quanto segue: «Non cediamo a un antropomorfismo che presterebbe al Diritto una “vita”, delle intenzioni e delle volizioni. Il Diritto è una scatola nera che registra tutti gli spasmi della vita e che poi propone dei programmi per gestire gli itinerari individuali e collettivi, dalla nascita alla morte.» E. Le Roy, *Le jeu des lois. Une anthropologie dynamique du droit*, LGDJ, Paris 1999, pag. 402.

²⁰⁹ Per la più estesa trattazione del concetto di diritto tripode si veda E. Le Roy, *Le Droit tripode*, in Id. *Le jeu des lois*, cit., pp. 189-203. Per quanto riguarda l'idea della riproduzione della vita in società – dunque della società stessa – come scopo fondante/fondamentale degli apparati latamente giuridiche, il rimando sempre presente nell'orizzonte di Le Roy è alle dense trattazioni dedicate da Pierre Legendre all'istituzione come strumento per «istituire la vita» e al diritto come «arte dogmatica di annodare il sociale, il biologico e l'inconscio per assicurare la riproduzione dell'umanità». Cfr. P. Legendre, *Sur la question dogmatique en Occident*, Fayard, Paris 1999, e Id., *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, Giappichelli, Torino 2005.

²¹⁰ Cfr. G. Hesselting, E. Le Roy, *Le Droit et ses pratiques*, in «Politique africaine», XL, 1990, pp. 2-11.

li». Il primo insieme di dispositivi può essere sostanzialmente equiparato al concetto di «legge» classicamente (e riduttivamente) intesa come emanazione di un centro di potere appositamente preposto e riconosciuto come tale. La seconda serie di meccanismi può essere rubricata sotto l'etichetta di costume/consuetudine, mantenendo alta la soglia di attenzione per l'uso di una categoria che si è prestata sovente a molteplici fraintendimenti o, ancora peggio, a impieghi strumentali per nulla trasparenti. Per quanto attiene alla terza categoria di fenomeni, Le Roy rispolvera il concetto sociologico di *habitus* apportandogli alcune sfumature funzionali a un maggior ancoraggio all'ottica multigiuridica di riferimento.²¹¹

L'idea di norma generale e astratta di emanazione statale, ricalcata sulla consolidata "triade" legge-giurisprudenza-dottrina, è quella meno bisognosa di chiarificazioni. Sebbene il suo impiego possa suscitare perplessità per la traiettoria genealogica e ideologica che la caratterizza, la sua riuscita universalizzazione, al pari di quella dell'entità a cui è avvinta, è pressoché indiscutibile. Intenzionalmente priva di giudizi di valore sugli scopi dell'"esportazione" del modello, la sottolineatura della sua rintracciabilità globale si limita a constatare l'esistenza di organismi e strutture *formalmente* onnipresenti.²¹² Negare completamente la loro rilevanza, o sminuirne aprioristicamente il ruolo, falserebbe l'analisi distorcendo la cartografia delle forze in campo. Inoltre, è proprio lo scollamento tra *forme* e *pratiche*, reso in tal modo ancora più evidente, a corroborare, a nostro avviso, la scelta delle altre lenti di osservazione.

L'equazione «costume = modelli di condotte e comportamento» evidenzia l'importanza di quegli schemi che aiutano l'individuo ad adattarsi al milieu socio-culturale in cui si trova a essere inserito, propagati da canali di trasmissione la cui estrema variabilità impedisce una tassonomia esaustiva. Volendo rimediare alla sistematica svalorizzazione e allo snaturamento della consuetudine, favoriti dall'impostazione *lato sensu* colonialista con le sue grette necessità burocratiche, Le Roy ne rimarca il

²¹¹ A questa prima operazione di equiparazione, escogitata per venire incontro alle rappresentazioni mentali più familiari «ai giuristi francesi o europei» onde evitare un eccessivo spaesamento iniziale, Le Roy aggiunge un'altra classificazione in termini di macro-norme, meso-norme e micro-norme ad indicare il raggio di impatto e l'ampiezza della cerchia dei soggetti interessati. Data la cripto-gerarchizzazione che essa può tornare a nostro avviso a ingenerare, non ce ne occuperemo nella nostra esposizione.

²¹² Ciò non impedisce a Le Roy di specificare ripetutamente – con Boahannan e altri, come visto in precedenza – come l'idea e l'accezione di diritto "all'occidentale" non sia altro che «una tra le risposte al problema della normatività e della regolazione delle società, un *folk system*, non "il" sistema.». Cfr. E. Le Roy, *Le tripode juridique. Variations anthropologiques sur un thème de flexible droit*, in «L'Année Sociologique», LVII-2 *Autour du droit: la sociologie de Jean Carbonnier*, 2007, pp. 341-351 (344).

contribuito alla «riproduzione esistenziale delle società». L'indispensabilità della reinterpretazione del costume si basa su alcuni assunti cardinali.²¹³ Su tutti, spicca il riconoscimento di una peculiare capacità «adattiva e innovatrice» che lo pone in tensione dinamica con la storia e l'avvenire di ogni gruppo umano intento a strutturare la propria convivenza. Una facoltà di adattamento che ingrandisce, per contrasto, le rigidità e le lungaggini della via legislativa di reagire ai o tentare di indirizzare i mutamenti sociali. Il richiamo all'azione dei modelli di condotta «tradizionali» in seno alle sedicenti società (post)moderne, troppo entusiaste dei loro slanci futuristici per rilevare il cangiante perdurare dei propri aspetti consuetudinari, trova qui la sua piena giustificazione

Il terzo polo del «braciere» giuridico dà risalto alle «strutture strutturate e strutturanti», con annessi processi di «iscrizione» corporea di tali «sistemi di disposizioni durevoli», così come illustrati nelle opere di Pierre Bourdieu.²¹⁴ Il ricorso all'*habitus* come principio incarnato e generatore di pratiche, serve all'autore per cogliere una sfumatura decisiva tra i comportamenti da esso ispirati e quelli riconducibili agli usi e costumi. Laddove questi sono la manifestazione di una «maniera di fare», comprendo meccanismi procedure e gesti di *enunciazione* di tali maniere, i primi sono epifenomeni di una «maniera di essere» espressa, per così dire, in forma quasi immediata.²¹⁵ Instillato nelle posture, negli atteggiamenti, nei principi di classificazione e nelle rappresentazioni degli attori sociali, il «sistema di disposizioni durevoli» dà conto di quella sintonizzazione tra comportamenti e cornici di azione che fa apparire, di frequente, i soggetti bene «in fase»

²¹³ Pur non essendo questa la sede per una ricognizione anche minimale dei molti lavori sul tema, è obbligatorio segnalare quantomeno la ferita più profonda inferta alla realtà (e allo studio) delle pratiche consuetudinarie dall'approccio colonialista, ivi compreso quello adottato dai nascenti stati-nazione verso le abitudini e i modi di fare sia di cosiddetti «gruppi minoritari» all'interno della costituenda popolazione nazionale sia verso tutte le pratiche ritenute regressive alla luce di una mortifera adesione a parametri di sviluppo e modernità di solo taglio occidentale. Ci riferiamo alla violenza insita nella «messa in forma (scritta)» di tali costumi che ha portato all'artificio aberrante del «diritto consuetudinario», strategicamente depauperato della *vis* evolutiva e della flessibilità propria del sostrato originario e reso di fatto estraneo alle popolazioni di cui teoricamente avrebbe dovuto incarnare il modo di vivere.

²¹⁴ Il concetto di *habitus* attraverso tutta la copiosa produzione intellettuale di Bourdieu potendo assurgere, insieme ai concetti di campo e di capitale – nelle sue varie scomposizioni – a segno diacritico. Oltre all'articolo già ricordato in tema di codici e codificazioni, si vedano per una concettualizzazione estesa e per gli usi empirici della nozione di *habitus* P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Editions de Minuit, Paris 1980 e Id., *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna 1983 (specialmente il capitolo *L'habitus e lo spazio degli stili di vita*, pp.173-231). Segnaliamo inoltre, per il taglio discorsivo che agevola la messa in chiaro di alcuni passaggi particolarmente ostici, le riflessioni contenute in P. Bourdieu (avec Loïc J. D. Wacquant), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Editions du Seuil, Paris 1992 (in particolare, si veda il capitolo *Habitus, illusio et rationalité*, pp. 91-115).

²¹⁵ Per la più completa trattazione delle discrasie tra sapere teoretico e sapere pratico (o ragione teorica e logiche pratiche) si rinvia a P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Editions du Seuil, Paris 1972, e Id. *Le sens pratique*, cit.

con le differenti situazioni in cui si trovano coinvolti. Esso consente una messa a fuoco più puntuale dei differenti raggruppamenti in cui si frammenta ogni sistema sociale osservato: se il costume ne cattura le tendenze generalizzate, l'*habitus* dà risalto alle punteggiature e alle idiosincrasie che compongono, assommate, questa atmosfera più diffusa.²¹⁶

Un'altra importante proprietà delle disposizioni è il carattere fluttuante della loro influenza che presenta degli andamenti ondivaghi allargandosi e restringendosi a seconda delle contingenze storiche. Questa iniezione di dinamicità e diacronia riduce il tasso di determinismo rintracciato da molti interpreti, non senza ragione, nella concezione originaria del sociologo transalpino.²¹⁷ Rispetto alle trattazioni di Bourdieu Le Roy opera, infatti, degli aggiustamenti mirati a una maggiore aderenza del concetto alla sfera del diritto che completi le tangenze riscontrabili negli utilizzi originali.

Il tema della spinta adattiva, presente con intensità differenti nei vari piani dell'architettura tripodica, consente di ipotizzare ulteriori sinergie che ne esplicitano meglio alcuni suoi flussi interni. In particolare, Le Roy pensa ai modelli di condotta quali snodi di collegamento tra le leggi e i comportamenti trasmessi dagli *habitus*. Grazie al loro carattere dilatato, "sospeso" tra la generalità delle prime e la puntualità dei secondi, le consuetudini possono aiutare a ridurre gli scollamenti tra ideali prescrittivi e attualità dei vissuti quotidiani, cause plausibili dell'inefficacia legislativa. Il generale fraintendimento del costume e lo scarso interesse per le «maniere di essere» spiegano la sterilità o gli effetti perversi che spesso vanificano gli intenti del legislatore, dimentico

²¹⁶ «[L'*habitus*] è maniera di agire, di essere e di pensare, prodotto dei modi di socializzazione e delle esperienze ulteriori di vita in società che induce dei comportamenti perlomeno durevoli se non permanenti che traducono delle *visioni del mondo o della società, a traverso degli archetipi culturali nella forma che essi hanno dopo essere stati rivisitati da ciascun gruppo sociale particolare.*» E. Le Roy, *Le jeu des lois*, cit., pag. 200. (corsivo nostro)

²¹⁷ «L'*habitus*[...] può essere al principio del non adattamento come dell'adattamento, della rivolta come della rassegnazione. L'aggiustamento anticipato dell'*habitus* alle situazioni oggettive non è che un caso particolare (senza dubbio il più frequente). [...] Esso non è il destino che qualche volta si è visto in esso. Essendo il prodotto della storia, è un sistema di disposizioni aperto che si confronta senza sosta con delle esperienze nuove ed è, dunque, senza sosta stimolata da esse. È durevole ma non immutabile. [...] Ma questo non è tutto: l'*habitus* si svela solamente – occorre ricordarsi che si tratta di un sistema di disposizioni, vale a dire di virtualità, di potenzialità – *nella relazione* a una situazione determinata.» P. Bourdieu (avec Loïc J.D. Wacquant), *Réponses*, cit., pp. 106, 108-109. Nonostante gli aggiustamenti anti-deterministici di cui il passo citato è uno degli esempi più eloquenti, le descrizioni di Bourdieu continuano a risultare più efficaci nel dipingere il "conservatorismo" e le tendenze isteriche («*hystérésis*») dell'*habitus*, dunque delle sue forme di ri-produzione, che nel coglierne le crisi con i nuovi affioramenti suscettibili di scaturirne. Per una tagliente disamina dei "sostrati" deterministici rinvenibili nelle posizioni teoriche del sociologo francese si legga R. Jenkins, *Pierre Bourdieu and the reproduction of determinism*, in «Sociology», XVI, 1982, pp. 270-281.

della capillarità diffusa che connota tali modelli rispetto ai meno socializzati dettami della legge.

L'interazione incessante tra i poli, la distribuzione diseguale dei campi di pertinenza e l'accentuazione differenziale dell'autorevolezza di ciascuno, sono le caratteristiche emergenti di quelle operazioni definite da Le Roy, con espressione *lato sensu* cinematografica, «montaggi della giuridicità». Allargare il campo dal diritto alla giuridicità, significa, innanzitutto, assecondare la vocazione antropologica alla comparazione e distanziarsi dall'etnocentrismo in agguato in ogni utilizzo non avvertito della nozione di «diritto».²¹⁸ La mappatura delle varie tipologie di montaggi serve, di conseguenza, a registrare l'esistenza di criteri alternativi di distribuzione/ripartizione di autorevolezza, passando per la ricerca del «fondamento privilegiato» e dei suoi rapporti con i due “subordinati”, per sforzarsi di comprenderne le strategie regolative e riproduttive in ogni società studiata. Riportiamo una tabella presentata da Le Roy per il suo mero interesse ipotetico-illustrativo, condividendo l'avvertenza di non sovrastimare il valore e l'esaustività delle generalizzazioni che essa presenta:

Tradizioni giuridiche	Fondamento privilegiato	Fondamento di 2° ordine	Fondamento di 3° ordine
Occidentale/cristiana	N. G. I.	M. C. C.	S. D. D.
Africana/animista	M. C. C.	S. D. D.	N. G. I.
Asiatica/confuciana	S. D. D.	M. C. C.	N. G. I.
Araba/musulmana	N. G. I.	S. D. D.	M. C. C.

Legenda: Norma Generale Impersonale, Modelli di Condotta e Comportamento, Sistema di Disposizioni Durevoli.²¹⁹

La sovra-ordinazione immaginata, per cui è lecito parlare di fondamenti di secondo e terzo ordine, non reintroduce alcun principio gerarchico: essa fa riferimento, piuttosto, all'impatto concreto di ciascuno sull'orientamento delle azioni dei soggetti sociali, a seconda del grado di *legittimazione socio-culturale* e di *potere legittimante* di cui gode presso di essi.

²¹⁸ Sul pericolo (congenito) di derive etnocentriche nelle teorie giuridiche “classiche” si legga in particolare E. Le Roy, *L'anthropologue et le Droit. Juridisme, ethnocentrisme et reproduction des sociétés*, articolo consultabile all'indirizzo www.crdp.umontreal.ca/fr/activities/evenements/041019EL_texte.pdf (controllato in data 02/11/2009).

²¹⁹ E. Le Roy, *Les jeu des lois*, cit., pag. 202.

Gli altri effetti attesi dallo spostamento verso una concezione più larga della fenomenologia giuridica guardano verso una delineazione più calzante dei rapporti tra gli elementi fondativi della socialità. Tale ci sembra la posta autentica della scommessa, celata sotto le spoglie di una più “limitata” analisi di forme ed espressioni giuridiche. Appoggiandosi alle puntute notazioni di Jean Carbonnier in tema di limiti – e flessibilità – del diritto, Le Roy sviluppa una prospettiva che amplia le aperture seminali contenute nell’approccio sociologico dell’eminente civilista transalpino. Secondo tale ipotesi, la giuridicità «è più grande della concezione del diritto sviluppata dalle società occidentali moderne **ricomprendendola per intero**».²²⁰ Essa torna ad insistere, programmaticamente, sulla necessità di una de-occidentalizzazione dei punti di vista, quale condizione inderogabile verso l’apertura autentica alla pluralità tanto di mo(n)di di vita quanto delle strategie culturali della loro articolazione.

Mi servo, qui, non solamente del plurale ma della possibilità di un gioco su un neologismo, *giuridicità*, che è comunemente impiegato nelle nostre pubblicazioni recenti [...]L’utilizzo di questo neologismo è legato alla necessità di aprire la concezione che l’occidente ha sviluppato del Diritto ad altre concezioni, usi e rappresentazioni secondo un’esigenza di dialogia che è confronto e superamento delle contraddizioni tra visioni del mondo.[...]La giuridicità come orizzonte di un approccio interculturale e pluridisciplinare, o transdisciplinare, facendo incontrare le concezioni di ciò che fa tenere *dritta* la società per gli uni e, per gli altri, di ciò che è il *diritto*, è dunque il concetto operativo della nostra ricerca contemporanea.²²¹

L’aspetto più produttivo di questa visione risiede, a nostro avviso, nelle raffigurazioni dei rapporti tra i vertici del tripode che consente di ottenere. Poco preoccupata di isolare domini e pertinenze esclusive, esso si concentra sulle interferenze fra i tre ambiti presentando un’immagine più sfaccettata degli spazi dell’interazione sociale grazie alla ri-declinazione dell’opposizione classica tra autonomia ed eteronomia. Sotto l’ombrello delle “visioni autonomistiche” si possono radunare tutte quelle concezioni che hanno investito le loro risorse nella ricerca e nella “recinzione” di una fantomatica «provincia giuridica». Continuando a ergersi su alcune delle fondamenta già ricordate – gerarchia delle fonti, ordine/ordinamento, sistema/sistematizzazione, unificazione/uniformazione

²²⁰ E. Le Roy, *ivi*, pag. 345. I due teoremi su cui Jean Carbonnier incentra la sua proposta di flessibilizzazione del diritto e la correlata ipotesi del non-diritto recitano rispettivamente: «Il diritto è più grande delle fonti formali del diritto» e «Il diritto è più piccolo dell’insieme delle relazioni tra gli uomini», J. Carbonnier, *Flexible droit*, cit., pp. 20, 22.

²²¹ Etienne Le Roy (éd), *Juridicités. Témoignages réunis à l’occasion du quarantième anniversaire du Laboratoire d’anthropologie juridique de Paris*, Cahiers d’Anthropologie du droit, hors série, Karthala, Paris 2006, pp. 10-11. Il gioco di parole cui allude Le Roy consiste nel “segmentare” la parola («juridicités») così da evocare la connessione con la pluralità di mondi/città e con la politica come arte di amministrazione degli stessi.

–, esse perseverano, secondo l'autore, nella propagazione di una sostanziale «monolatria».²²²

A fronte di questo feticismo dell'univocità, l'eteronomia prescelta a emblema della giuridicità accentua la radicale interdipendenza tra differenti insiemi di norme fatta di fenomeni di compenetrazione, opposizione, concorrenza o dipendenza. Rispetto alla lettura "classica" delle relazioni eteronomiche come processi di ricezione di leggi, dispositivi e istituzioni da un esterno variamente inteso, la connotazione adottata da Le Roy designa uno studio delle relazioni tra repertori normativi secondo cui ogni norma va sempre «letta in rapporto ad un'altra» o affrontata come dipendente da una sua analoga.²²³ Questa sorta di "lettura congiunta" ha poco in comune con le teorie dell'interpretazione con le quali, a prima vista, sembrerebbe in sintonia di obiettivi. Lo scopo degli studi sulla giuridicità non è quello di occuparsi di processi e modelli ermeneutici *interni* al sistema del diritto – scelta che sfocerebbe nuovamente nell'alveo dei paradigmi autonomistici – quanto quello di arrivare a una comprensione migliore delle molteplici chiavi e delle reti relazionali che assicurano, con la loro azione congiunta, «la *legittimità*,

²²² «Non dobbiamo considerare la giuridicità come un'eccezione che deroga alla prevalenza del diritto, ma l'inverso, avendo quello che noi chiamiamo attualmente il diritto derogato storicamente e antropologicamente a una cultura della giuridicità, in particolare proclamando la sua autonomia e legittimandola tramite argomenti di autorità a fondamento religioso, dunque reputati incontestabili.». E. Le Roy, *Autonomie du droit, hétéronomie de la juridicité. Généralité du phénomène et spécificités des ajustements*, comunicazione presentata al seminario internazionale «Le nuove ambizioni del sapere del giurista: l'antropologia giuridica e la traduttologia giuridica.», Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2008, pag. 12.

Testo consultabile

all'indirizzo

<http://www.dhdi.free.fr/recherches/theoriedroit/articles/leroydroitjuridicite.pdf>

²²³ Come segnalato a più riprese dallo stesso Le Roy, la prospettiva multigiuridica, con l'interdipendenza normativa in cui si specifica, mostra molte affinità con la lettura dei fenomeni di "interferenza" giuridica proposta da Boaventura de Sousa Santos. L'approccio di Santos, impostato sull'idea di «interlegalità», muove anch'esso dalla porosità giuridica come caratteristica saliente della postmodernità e la interpreta come segue: «La *pluralità giuridica* è il concetto-chiave di una visione post-moderna del diritto. Non si tratta della pluralità giuridica dell'antropologia giuridica tradizionale che concepisce come delle entità autonome i differenti ordini giuridici che coesistono all'interno di un medesimo spazio politico, ma piuttosto di una concezione di differenti spazi giuridici sovrapposti, combinati e mescolati nei nostri spiriti e nelle nostre azioni sia nei momenti di salti qualitativi o di crisi profonde nelle traiettorie delle nostre vite, sia nel grigiore della routine o della monotonia della vita quotidiana. Noi viviamo in un tempo di legalità porosa o di porosità giuridica, in cui molteplici reticoli di ordini giuridici ci obbligano costantemente a delle transizioni o a delle usurpazioni. La nostra vita giuridica si caratterizza per l'incrocio di differenti ordini giuridici, vale a dire l'*interlegalità*. L'interlegalità è la controparte fenomenologica della pluralità giuridica.» B. de Sousa Santos, *Droit: une carte de la lecture déformée. Pour une conception post-moderne du droit*, in «Droit et société», X, 1988, pp. 379-405 (403). La differenza sostanziale tra il multigiuridismo di Le Roy e la concezione post-moderna di Santos risiede, come già sottolineato, nella diffidenza dell'antropologo francese per ogni nozione "ordinatrice" che resta, invece, un referente presente nel modello del sociologo lusitano.

*l'autorità e l'efficacia dei dispositivi e delle soluzioni che ciascuna società escogita».*²²⁴

Vale a dire, tornando alle metafore del tripode e del montaggio, produrre analisi dettagliate degli assemblaggi idiosincratici in cui la giuridicità si manifesta, a seconda delle risorse cognitive e strumentali su cui fa più affidamento.

Lo spostamento di fuoco dal diritto alla giuridicità, filtrato dall'antinomia autonomia/eteronomia, comporta una concezione complessa dell'incorporazione del primo nella seconda. Una maniera possibile di porre la questione è quella di leggere tale rapporto come il risultato di un passaggio di scala. Entrambi sono emanazioni di visioni del mondo di cui esprimono il taglio particolare. Entrambi condividono i medesimi ingranaggi fondativi, mettendoli in opera secondo tradizioni e saperi professionali specifici.²²⁵ Entrambi si servono di sanzioni e convenzioni per mettere in forma i rapporti e le relazioni sociali.²²⁶ Essendo però il «diritto» una concrezione storico-culturale definita e «resistente», caratterizzata dal primato delle norme generali e impersonali e dal dogma della propria indipendenza, non può che incarnare un'applicazione *specificata e limitata* della giuridicità. Oltre alla maggior generalità/genericità che esprime, quest'ultima esibisce una maggiore dinamicità. Contenitore senza contenuti fissi, perché capace di assumerne innumerevoli e (soprattutto) rinegoziabili, essa assomiglia a una matrice che partorisce alacramente rappresentazioni tramite cui, i gruppi umani che se ne servono, foggiano le loro autorappresentazioni.²²⁷

²²⁴ Scrivendo del rapporto tra teorie giuridiche esogene e pratiche/vissuti endogeni degli attori sociali, con riferimento specifico alle problematiche di diritto fondiario in contesti africani, Le Roy sintetizza efficacemente la discrasia come segue: «Se le politiche giuridiche devono esprimersi, secondo le costrizioni imposte dai procacciatori di fondi, in forme esogene (la *common law*, il diritto civile), le pratiche continuano a dipendere da considerazioni endogene. Alle prime è associata la legalità, alle seconde la legittimità. *Come conciliare o, nei fatti, riconciliare legalità e legittimità?*». E. Le Roy, *Bricolages anthropologiques pour promouvoir, en Afrique et ailleurs, un dialogue entre univers juridiques*, in «McGill Law Journal», L, 2005, pp. 951-966 (963; corsivo nostro).

²²⁵ E. Le Roy, *Autonomie du droit, hétéronomie de la juridicité*, cit., pag. 15.

²²⁶ Ivi, pag. 16. Per quanto attiene alla sanzione, intesa come «ciò che, nel seno di un collettivo, segna il carattere obbligatorio di un atto, di un'azione o di un comportamento di cui si potrà richiedere l'esecuzione o la conformità, senza legare sistematicamente tale esigenza all'intervento di un'autorità o alla mobilitazione di una procedura», essa rappresenta per Le Roy il segno diacritico comune all'insieme diritto/giuridicità. La «sanzionabilità» è dunque l'indice (della «presenza») della giuridicità e strumento di decriptazione dei vari montaggi in cui si attualizza. Ivi, pag. 2.

²²⁷ Condividendo le proposte teorico-epistemologiche di Norbert Rouland, Le Roy sussume le ramificazioni della giuridicità nei tre macro-insiemi costituiti da *discorsi* (sia orali che scritti), *pratiche* (tanto formali quanto informali) e *rappresentazioni* (che veicolano visioni del mondo e «progetti di società»). Quanto a Rouland, ecco come si configura il nocciolo del suo progetto di antropologia giuridica: «se l'antropologia, come la sociologia, studia tanto i discorsi quanto le pratiche, essa annette poi una grande importanza alle rappresentazioni, campo spesso trascurato dalle altre discipline.» N. Rouland, *Antropologia giuridica*, Giuffrè, Milano 1992, p. 130.

Attraverso una connessione più stretta alle mutazioni della sfera culturale, che trasmette loro la propria instabilità costitutiva, i riposizionamenti dei tre vettori (ri)trovano, così, un'elasticità in grado di restituire, in maniera più convincente, la biunivocità tra mutamenti sociali e giuridici.

Nella descrizione riassuntiva datane da Carol Younes

la nozione di giuridicità appare più adatta che quella di diritto per esprimere una dimensione processuale e dinamica. La giuridicità si caratterizza infatti, per numerosi autori, per il suo carattere diacronico e complesso che si forgia nell'interazione, nell'articolazione e nell'intersezione tra una pluralità di campi e spazi, caratterizzati dalla permeabilità delle loro frontiere.²²⁸

In conclusione, il paradigma multigiuridico – o, potremmo azzardare a questo punto, della *multigiuridicità* – relativizza tanto le idee di un'assoluta incommensurabilità delle alternative escogitate da ciascun sistema sociale quanto l'immotivata presunzione di superiorità di una «visione classica e moderna del diritto», ancora convinta della “neutralità” dei propri presupposti e dell'aprobatica esportabilità dei propri orizzonti valoriali. Ciò detto, questa prospettiva incentrata sullo studio dei vari livelli di interconnessione tra schemi («archetipi») culturali e strategie di securizzazione e amministrazione dei domini (ritenuti) fondamentali dalle singole società non dissipa completamente i punti oscuri che ammantano la questione della pluralità. In particolare, merita attenzione quello che potremmo definire un grado (variabile) di consensualismo aleggiante nelle trattazioni di Le Roy, con punte che minacciano di intaccarne l'antiunitarismo tanto rincorso. Oltre alle oscillazioni tra usi plurali e singolari della nozione di giuridicità – con la preponderanza del singolare già piuttosto significativa – sono altri gli slittamenti nel modello a ingenerare questa sensazione.

Charles de Lespinay parla, ad esempio, di una sostanziale doppiezza che sembra percorrere tutte le caratterizzazioni del multigiuridismo. Secondo la sua ricostruzione, la concettualizzazione tripodica si presta a due letture parzialmente dissimili, ma indirizzate, entrambe, verso un'armonizzazione finale. In primo luogo, il tripode può essere interpretato come «un'interfaccia tra molteplici *corpus* di norme e di comportamento»²²⁹, denotando quell'attenzione per i fenomeni di interconnessione, da noi stessi già rilevata, ma tradendo, al contempo, una certa propensione all'integrazione. Questa dose di “inte-

²²⁸ Cit. in E. Rude-Antoine, G. Chrétien-Vernicos (éds.), *Anthropologies et droits*, cit., pag. 99.

²²⁹ C. de Lespinay, *Systèmes sociaux, systèmes juridiques et pluralisme juridique*, in Id. *Parentés, pouvoirs et transmission. Cours d'histoire et anthropologie du droit 2008/2009*, Université de Paris Ouest-La Defense, Nanterre, manoscritto non pubblicato, pp. 75-87 (87)

grazionismo” aumenta addirittura nei passaggi in cui esso sembra sfumare nell’immagine di *un solo corpus normativo* risultante dalla convergenza più o meno faticosa delle tre correnti di modelli e regolazioni.²³⁰ Sostanzialmente è come se, alla rimarchevole segnalazione della molteplicità delle sorgenti di legittimazione di apparati e istituzioni *lato sensu* normativi, segua una scarsa attenzione per le fratture interne ai singoli campi della giuridicità che si riflette, amplificata, nel “pacificato” spazio riassuntivo della giuridicità globalmente intesa.²³¹ L’aura di omogeneità che stilla rischia di attutire l’impatto delle situazioni di contrasto e costrizione, lasciandoci con una raffigurazione parzialmente edulcorata dei rapporti sociali e, soprattutto, dell’accordo circa la loro messa in forma.²³² Ferma restando l’attenzione costante per gli squilibri di potere tra “colonizzatori” e “colonizzati”, la moltiplicazione dei piani di osservazione della fenomenologia giuridica caldeggiata da Le Roy sembra sottostimare la proliferazione delle occasioni di attrito o di conflitto aperto che ad essa dovrebbe accompagnarsi.²³³

Questa nostra diffidenza per scenari eccessivamente livellati ci porta a interrogarci sulle scelte lessicali del loro inquadramento, scovandone riproposizioni simili in molte

²³⁰ «La somma dei comportamenti giuridici forma un nuovo corpus di regole la cui origine è plurale ma il cui utilizzo traduce una nuova cultura, un nuovo monismo giuridico: non si tratta più allora di pluralismo giuridico, ma di *una cultura giuridica omogenea* relativa a delle regole non gerarchizzate di origine e legittimità diverse». Ivi, pag. 87 (corsivo nostro).

²³¹ Va comunque ricordato come Le Roy marchi a più riprese la propria presa di distanza da qualsiasi approccio latamente olistico o iper-integrato. Indicativo il passo seguente: «Noi ci situiamo nell’*entre-deux* tra individualismo e olistismo, in una molteplicità che non è né l’unità dell’individuo né la globalità dell’olismo. Da qui la nozione di multigiuridismo.» E. Leroy, *Le pluralisme juridique aujourd’hui ou l’enjeu de la juridicité*, in A.A. V.V., *Les pluralismes juridiques*, Cahiers d’Anthropologie du droit, Karthala, Paris 2003, pp. 7-15 (13)

²³² L’origine dell’aura “consensualista” delle posizioni di Le Roy va a nostro avviso ricercata in alcune formulazioni di Michel Alliot, fondatore del *Laboratoire d’anthropologie juridique* di Parigi nonché fonte di ispirazione costante per gli studiosi ad esso legati. In particolare, alludiamo alla sua visione del diritto secondo cui esso «è allo stesso tempo lotta e *consenso sui risultati della lotta* nei domini che una società ritiene vitali -ce ne sono a volte diversi all’interno di una stessa società-, che si definiscono in rapporto alla visione dell’universo e di se stessa di ciascun gruppo sociale e in rapporto alla logica secondo la quale sono organizzati.» M. Alliot, *Anthropologie et juridique. Sur les conditions de l’élaboration d’une science du droit*, in «Bulletin de liaison du LAJP», VI, 1983, pp. 83-117 (traduzione e corsivo nostri). Il consenso sugli esiti, rischia di depotenziare troppo il lato polemogeno del (risorso al) diritto, a tutto vantaggio di una stato di quiete che rende anche più difficile immaginare il (ri)sorgere di istanze di mutamento. Lo stesso rilievo può essere mosso alla sua «teoria degli archetipi (giuridici)» che tradisce un’inclinazione per l’adesione e la condivisione “aprobematiche” di questi referenti archetipici, grazie a una sorta di socializzazione “perfetta”. Per un’ottima rassegna degli interessi e delle posizioni di Alliot si rimanda a M. Alliot, *Le Droit et le service public au miroir de l’anthropologie*, Karthala, Paris 2003.

²³³ Per un corposo resoconto delle esperienze su vari terreni africani e per un’articolata dissertazione sul groviglio di relazioni asimmetriche implicato nei rapporti politico-giuridici tra colonizzato e colonizzatore si leggano le significative pagine di E. Le Roy, *Les Africains et l’institution de la Justice. Entre mimétismes et métissages*, Dalloz, Paris 2004. Di particolare interesse la proposta del «pluralismo giudiziario», come derivazione logica del pluralismo caratteristico delle realtà africane e come via di uscita dallo sterile e ostico proceduralismo giudiziario, lasciato nefasto del colonialismo occidentale.

delle impostazioni fin qui ripercorse. Il punto di convergenza dell'inquietudine può essere individuato nella predilezione per la *semantica del giuridico* con i correlati pericoli di quella che, attingendo nuovamente a Bourdieu, potremmo qualificare come propensione al «giuridismo». Nell'utilizzo da lui fattone, la nozione indica una deriva di molti lavori etnografici e antropologici che porta chi se ne serve – spesso inavvertitamente – a descrivere la vita quotidiana delle popolazioni studiate ricorrendo a una «specie di finalismo» che presuppone un'obbedienza *cosciente* delle pratiche a delle regole «coscientemente elaborate e sanzionate».²³⁴ Tale messa in guardia vuole scoraggiare un'applicazione aporetica di lenti e concetti adoperati o affinati dai giuristi che porta ad alimentare le aspirazioni monopolistiche delle scienze giuridiche.²³⁵ Secondariamente, essa stigmatizza la cripto-adesione agli assiomi della dogmatica accusandola di inficiare l'attendibilità dei resoconti etnografici allontanandoli dalle categorie, dai modelli e dalle pratiche effettivamente vissuti dai soggetti e dai gruppi umani descritti.

Le “storture” semantiche che ci allertano non corrispondono *in toto* a questa descrizione, considerata l'attenzione – differenziata – che le teorie ripercorse riservano alle declinazioni plurime di logiche, modelli, raffigurazioni della socialità e della sua gestione.²³⁶ Ma non se ne distaccano nemmeno per intero. Ciò che intendiamo evidenziare, rimodulando parzialmente il concetto bourdieuano, è la necessità di una maggior indipendenza tanto lessicale quanto categoriale; una rivendicazione ben supportabile grazie ad alcuni squarci intravisti da Jean Carbonnier.

²³⁴ P. Bourdieu, *Le sens pratique*, cit., pag. 67. Altrove, Bourdieu offre questo caustico ritratto dell'infatuazione etnologica per il giuridismo: «Quando ho cominciato il mio lavoro, come etnologo, ho voluto reagire contro quello che chiamavo il giuridismo, vale a dire contro questa tendenza degli etnologi a descrivere il mondo sociale nel linguaggio della regola e a fare come se si fosse dato conto delle pratiche sociali nel momento in cui sia stata enunciata la regola esplicita secondo cui si pensa che siano fossero state prodotte. [...] Gli etnologi sono spesso portati al giuridismo, perché è più facile (rac)cogliere gli aspetti codificati delle pratiche.». P. Bourdieu, *Habitus, code et codification*, cit., pag.40.

²³⁵ Oltre alle opere già citate rinviamo, in tema sia di costruzione di una razionalità egemonico-monopolistica da parte dei giuristi che della loro opera attiva di socializzazione del modello, alla lettura dell'agile articolo *Le juristes, gardiens de l'hypocrisie collective*, in F. Chazel, J. Commaille (dir.), *Normes juridiques et régulation sociale*, LGDJ, 1991, pp. 95-99.

²³⁶ Nel caso specifico di Le Roy, inoltre, la denuncia del giuridismo fatta da Bourdieu risulta costantemente annoverata tra i capisaldi del suo approccio. Cfr., in particolare, E. Le Roy, *L'anthropologue et le Droit. Juridisme, ethnocentrisme et reproduction des sociétés*. Ciò non toglie che anche Vanderlinden, oltre al già citato Lespinay, parli di un «ritorno al diritto» intendendo, con ciò, una sostanziale reinscrivibilità delle posizioni di Le Roy nel panorama degli studi legati a referenti stat(u)ali o *lato sensu* ordinamentali, dunque in contiguità più che in opposizione o “di taglio” rispetto alla «teoria generale del diritto». Sul punto si veda E. Rude-Antoine, G. Chrétien-Vernicos (éds), *Anthropologies et Droits. Etat des savoirs et orientations contemporaines*, cit., pp. 51-52, 57-59.

Egli ha più volte affrontato i temi della pluralità in rapporto a un diritto sempre inteso nell'accezione specifica di leggi, regolamenti e disposizioni emanati dall'autorità statale. A fronte di questa (auto)limitazione, l'opera del *doyen* testimonia un'acuta sensibilità per le istanze pluralistiche altrettanto risalente. In un passo sui plausibili orizzonti di sviluppo della disciplina a cui ha molto contribuito, ecco come si esprime sulla questione.

Attraverso molti dei suoi lavori, e non dei meno rilevanti, la sociologia del diritto sembra costituirsi in scienza delle norme, in *normologia* (se si osa avanzare questa parola mal fondata). Cosa che non è senza pericolo, se essa è in tal modo indotta a immaginare che le norme esauriscono la totalità del diritto; cosa che, al contrario, può essere molto utile se, per questa via, essa prende coscienza che ben altre norme oltre quelle del diritto sono chiamate a reggere, a regolare la vita in società. Infatti, è questa presa di coscienza che è all'origine della *normologia*. [...] Dando per empiricamente acquisito che alcune norme sono giuridiche e altre non lo sono, noi tenteremo solamente di inseguire i rapporti che si annodano e si snodano tra le due categorie. Questi rapporti (in un senso largo e vago: movimenti, congiunzioni, conflitti) sono in se stessi dei fenomeni autonomi.[...] Sono questi i fenomeni che noi chiamiamo fenomeni di internormatività. Fenomeni sociali, fenomeni giuridici, essi interessano la sociologia del diritto.²³⁷

L'afflato normologico che spira dal brano, con il riferimento all'*internormatività* cara a un altro filone di indagine sociologico-giuridica, soffia nella medesima direzione delle nostre esigenze.²³⁸ La perplessità principale circa il vocabolario impiegato da Le Roy e da molti utilizzatori dell'idea di «cultura giuridica», riguarda una giuridicizzazione integrale delle relazioni sociali da esso potenzialmente favorita. Meglio ancora, l'accentuazione o surcodificazione di alcuni loro aspetti a scapito di altri, con conseguente deformazione dei connotati generali del quadro relazionale.²³⁹ La giuridicità, pur

²³⁷ J. Carbonnier, *Les phénomènes d'internormativité*, in Id. *Essais sur le lois*, Répertoire du Notariat Defrénois, Paris 1995, pp. (287-288). Per un'ottima ricostruzione filologica ed "esistenziale" del percorso normologico di Carbonnier si legga R. Verdier, *Itinéraire d'un juriste humaniste dans la science des normes*, in «L'Année sociologique», LVII-2, 2007, pp. 353-385.

²³⁸ L'autore che più diffusamente si è occupato di internormatività, lanciando definitivamente il concetto nell'arena degli studi sociologico-giuridici, è il canadese Jean-Guy Belley, allievo – non a caso – di Carbonnier. Per un'esauritiva presentazione della concezione e per una panoramica piuttosto ampia di sue applicazioni empiriche si veda J.-G. Belley (éd.), *Le droit soluble. Contributions québécoises à l'étude de l'internormativité*, LGDJ, Paris 1996. Rispetto a questo filone, va segnalata un'originalità della declinazione adottata da Carbonnier che, tramite l'internormatività, designa anche la capacità peculiare del diritto di appropriarsi del contenuto veicolato da norme non giuridiche, riscrivendole secondo i propri parametri, senza che l'inverso sia possibile.

²³⁹ Si leggano, ad esempio, i passaggi seguenti: «La giuridicità è anche un crogiuolo nel quale i fatti sociali si giuridicizzano e, come si è ripetuto, si "sanzionalizzano". La differenza tra giuridicità e diritto attiene alla scelta del crogiuolo e alla lega che in esso si vuole fondere, dunque al metallo che si produrrà». E. Le Roy, *Autonomie du droit, hétéronomie de la juridicité*, cit., pag. 22. «Il punto comune dei nostri percorsi è, rimettendo in questione la concezione abituale del Diritto, quello di sfociare, più o meno esplicitamente, nel bisogno di rivisitare la sua definizione, in ciò che io qualifico "giuridicità" come tentativo di estendere la lettura giuridica ai modi di regolazione tradizionali e moderni, formali e informali,

espansa e ammorbidita dalla diluizione nel molteplice, appare ancora troppo carica di storia e tradizioni consolidate per uscire bastevolmente “scolorita” dall’immersione. Il suo rinviare, difficilmente contenibile, all’idea di «contrassegno qualificativo del diritto» sembra comunque esposto a ricadute – e chiusure – legalistiche.²⁴⁰ La sua evocazione rischia, a nostro avviso, di dirottare l’attenzione su questioni di classificazione suscettibili di riproporre, sotto altre forme, la donchisciottesca rincorsa all’indefinibile definizione del diritto. I germi dell’insularità e dell’incomunicabilità che tanto ci preoccupano, manterrebbero ancora intatta una parte, pur smagrita, della loro carica patogena.

A quanto appena scritto va aggiunta la nostra ritrosia a concedere il monopolio del concetto (e della trattazione) della norma al normativismo di marca e derivazione latamente kelseniana. L’idea di norma, più trasversale e proteiforme di sue omologhe meno resistenti alla colonizzazione delle scienze del diritto, ci pare ottimamente equipaggiata per canalizzare i molti rivoli dell’obbligazione, della sanzione, della creatività, dei simboli di identificazione e delle disparate influenze che stillano dai vari aggregati socio-culturali. Rifiutando la resa incondizionata di queste “armi concettuali”, proponiamo una riappropriazione del normativo che non accantoni (o rivaleggi con) il giuridico, ma che lo arricchisca di venature. Estendendo il passaggio di scala dal diritto alla giuridicità fatto con Le Roy, si può iniziare a pensare una sorta di normatività “sovrastante” nel cui alveo più capiente scorrono questi due affluenti dalla minore portata.²⁴¹ Il reimposses-

*consci o nascosti, occidentali e non occidentali.» Id., *Le pluralisme juridique aujourd’hui ou l’enjeu de la juridicité*, cit., pag. 15 (corsivo nostro)*

²⁴⁰ «I sociologi del diritto, riposizionando il diritto nel gruppo più vasto delle norme sociali, si sono assennati come obiettivo primordiale di confrontare il sistema giuridico, uno contro tutti, all’insieme degli altri sistemi normativi – essendo l’ambizione soggiacente che dal confronto zampillerà la differenza, il criterio della giuridicità, la definizione del diritto.» J. Carbonnier, *Essais sur le lois*, cit. pag. 289. Carbonnier stesso, avendo consacrato molte pagine alla giuridicità come «segno diacritico del diritto», appare ancora più vicino a parametri giuspositivistici pur problematizzati che impegnato a inseguire fino in fondo le piste innovative che ha iniziato a sfrondare. Per il tema della giuridicità, costantemente inquadrata come caratteristica elusiva e sfuggente in prospettiva antiessenzialista e antidogmatica, si veda in particolare il capitolo *Le droit est tout autre*, in *Sociologie juridique*, Quadrige/PUF 1994, pp. 305-330.

²⁴¹ Può essere utile, per chiarire l’inversione che proponiamo rispetto alla concatenazione prospettata da Le Roy e dagli studiosi del L.A.J.P., riflettere su alcuni passaggi sintetico-ricostruttivi contenuti nel capitolo dedicato a *Norme, normativité, juridicité*, del già citato E. Rude-Antoine, G. Chrétien-Vernicos (éds.), *Anthropologies et droits*. Esso presenta un dettagliato compendio della nozione di giuridicità, delle differenti sfumature nei vari autori che la impiegano (per lo più di “area” francofona) e di alcuni tentativi di un suo utilizzo pratico. Schematizzando alcuni assunti e direttrici fondamentali del dibattito, gli autori del dossier in oggetto disegnano un percorso che parte dalla nozione polisemica di norma, passa per una ricostruzione sommaria di alcuni filoni interpretativi in tema di normatività per approdare, infine, alla giuridicità. Lo scopo della ricostruzione, attraverso la sottolineatura del passaggio da una visione dogmaticamente restrittiva del diritto e delle norme a una processuale, contestuale e cangiante dei fenomeni giuridici e normativi, è quello di esporre le sfide aperte (e tuttora irrisolte) dal nuovo paradigma. Ecco come si presenta, per gli autori, il ganglio di problematiche che la giuridicità costringe(rà) ad affrontare: «La que-

samento che andiamo concependo deve poggiare su una riscoperta della *fenomenologia della/e normatività* come chiave di volta di una modellizzazione sufficientemente dilata- ta degli aspetti regolativi ed espressivi della vita sociale.

L'accezione fenomenica e non-essenzialista del «pluralismo normativo» a più riprese costeggiata da Carbonnier²⁴², senza mai venire a conti fatti abordata compiutamente, rappresenta un'indicazione proficua. Essa va irrobustita con un più risoluto collegamen- to a una teoria della cultura sensibile alle emersioni della molteplicità, che potenzi l'internormatività e l'eteronomia tramite la proliferazione di regole e modelli contem- plati nel proprio quadro analitico.²⁴³ Perché ciò sia possibile, occorre che il “riscatto” della normatività sia mirato a un suo (ri)utilizzo in chiave latamente culturale e, in se- conda battuta, come strumento analitico della pluralità caratteristica del nodo cultu- ra/(espressioni della) giuridicità.

sione della giuridicità rinvia a quella della *legittimità* del diritto e dello Stato. La concezione estensiva della normatività, perfino la dissociazione tra normatività e giuridicità, suscitano delle resistenze ancora numerose nel mondo dei giuristi. La giuridicità solleva delle critiche quanto alla difficoltà di produrre una concezione scientifica del diritto inteso secondo dei criteri che permettano di differenziare la giuridicità dagli altri ordini normativi» Ivi, pag. 103 (corsivo nostro). Pur condividendo molti degli assunti appena esposti, come pure il sentore delle gelose resistenze dei giuristi-monopolisti, non crediamo che la lettura estensiva della normatività debba comportare la sua dissociazione dalla giuridicità né, tantomeno, il defi- nitivo “soppravvento” di quest'ultima. L'enfasi sulla legittimità, con il bisogno di maggior complessità, viene per noi meglio assecondato da un'angolatura tarata sul pluralismo normativo come elemento costi- tutivo delle società umane.

²⁴² Affrontando i rapporti tra l'opera (e la figura) di Gerges Gurvitch e il mondo dei giuristi, Carbonnier torna sul tema dei differenti pluralismi possibili. Annoverando il sociologo franco-russo tra gli alfieri del pluralismo giuridico come visione “smagrita” della complessità del diritto, ecco cosa scrive: «Questo plu- ralismo è, alla lettera, pluralismo giuridico quando si poteva sognare di un pluralismo più largo, plurali- smo normativo, dove sarebbe stato dato uno spazio ai molteplici reticoli di norme non giuridiche attraver- so le quali è al contempo regolata la vita in società». J. Carbonnier, *Gurvitch et les Juristes*, in R. Verdier (dir.), *Jean Carbonnier 1908-2003. Ecrits*, PUF, Paris 2008, pp. 1001-1006 (1005; l'articolo è origina- riamente apparso in «Droit et Société», IV, 1986, pp. 347-351).

²⁴³ Sul lascito spiccatamente pluralista del pensiero di Carbonnier, fatto anche dei tentennamenti e delle oscillazioni a più riprese segnalate, si legga l'agile ma puntualissimo ritratto presentato in V. Ferrari, *Propos d'un amie italien*, in «L'Année sociologique», LVII-2, *Autour du droit: la sociologie de Jean Carbonnier*, 2007, pp.271-274.

2.2 Oltre la «cultura giuridica»?

*“Plusieurs réseaux de normes enserrant la cité,
chaque citoyen se trouve, par la force des choses,
à assumer une pluralité des normes dans sa
conscience collective – cette partie de conscience
individuelle qui est ouverte à toutes les voix de la tribu.
Cela pourrait faire beaucoup de bruit dans sa tête,
et de quoi l’abasourdir, si, en fait, les divers
systèmes normatifs ne jouaient souvent à l’unisson.
Il advient, pourtant, qu’il y ait dissonance”*

J. Carbonnier

Giunti a questo punto, può essere utile formulare una sintesi provvisoria che ci aiuti a fare il punto sulle suggestioni fin qui affastellate e ad avanzare verso le nuove tappe appena individuate. Un primo elemento da ribadire riguarda gli intenti della ricostruzione dell’idea di «cultura giuridica» in cui ci siamo imbarcati. Le critiche diversificate che abbiamo mosso al suo indirizzo, ricorrendo a prese di posizione parziali e ugualmente “attaccabili”, non vanno interpretate come un mero tentativo di demolizione. Lungi dal rappresentare una petizione per la sua messa al bando, il fuoco incrociato a cui l’abbiamo sottoposta ha inteso far emergere dei punti di possibile convergenza intorno ai quali imbastire un dialogo tra i modelli ripercorsi e le istanze affiorate per loro tramite. Il mutuo arricchimento, fatto anche di occasioni di scontro, punta a rendere la nozione più flessibile e capace di adattarsi a contesti e situazioni disparati. Posto che il potere, la dialettica bisogni/risorse d’identificazione e la (gestione della) pluralità non esauriscono il catalogo dei nervi sensibili, la loro interpenetrazione risulta utile per abbozzare i tratti rilevanti delle “entità” socio-giuridico-culturali che si sceglie di studiare.

Un secondo aspetto riguarda una manchevolezza comune a tutti i paradigmi affrontati. Alludiamo al silenzio condiviso circa i mezzi, i meccanismi e i processi di trasmissione di quei contenuti che, stante la difformità dei vari criteri di analisi, figurano quali assi portanti delle culture giuridiche. Ma anche allo scarso interesse per l’individuazione di plausibili canali responsabili delle interferenze tra le tre sfere segnalate.

Il problema del transito delle conoscenze e dei saperi, con quello della loro (ri)produzione, ricorda, in parte, quelli affrontati da un filone di studi dalla consolidata riconoscibilità di metodi e concetti: la corrente incentrata sulla «socializzazione giuridica» o, nell’accezione anglosassone, sulla «consapevolezza/coscienza giuridica» (*legal*

consciousness). Lo slittamento terminologico indica uno spostamento di fuoco per cui le analisi incentrate sulla socializzazione concederebbero maggior risalto alle immagini e alle rappresentazioni del diritto mentre l'approccio in termini di coscienza concentrerebbe i propri sforzi sui comportamenti tramite i quali «la giuridicità viene costruita dagli individui nella messa in opera quotidiana di ciò che essi considerano essere il diritto».²⁴⁴

Per quanto riguarda le ricerche incardinate attorno alla «socializzazione giuridica», i caratteri che meglio le delineano, smarcandole dalle più rodate indagini sulla socializzazione *tout court*, sono ben precisati e rifiniti da Chantal Kourilsky-Augeven. Stando alla sua visione, tale impostazione si contraddistingue per la rilevanza riconosciuta alle basi interazionali del percorso socializzante, fatte di rimandi continui tra soggetti e contesti sociali. Sulla base di questi referenti, l'autrice definisce la nozione come

un processo di appropriazione, vale a dire di assimilazione progressiva e di riorganizzazione, da parte del soggetto, nel suo proprio universo di rappresentazioni e di saperi, degli elementi del sistema giuridico che regge la sua società (norme, istituzioni, relazioni nelle quali esse intervengono, statuto dei soggetti, loro diritti e obbligazioni).²⁴⁵

Attingendo largamente alla psicologia e, in minor misura, alla pedagogia, gli snodi fondamentali per lo sviluppo di questa appropriazione e delle rappresentazioni cui dà luogo, vengono localizzati nell'infanzia e nell'adolescenza.²⁴⁶ La mediazione principale nel corso di tali processi è attribuita all'opera della famiglia e della scuola. Accentuando il ruolo della «relazione dell'individuo al diritto», la proposta teorica della Kourilsky si biforca nell'osservazione dell'«acculturazione giuridica del soggetto» e dell'«acculturazione da parte del soggetto di differenti oggetti della cultura giuridica comune».²⁴⁷ Non è difficile scorgere nello sdoppiamento il tentativo di bilanciare gli apporti individuali, tramite la “significazione” degli oggetti, e le necessità della società, rileggendo l'antinomia tra creatività e costrizione che vincola i soggetti alle culture (e

²⁴⁴ C. Kourilsky-Augeven (dir.), *Socialisation juridique et conscience du droit. Attitudes individuelles, modèles culturels et changement social*, L.G.D.J., Paris 1997, pag. 15.

²⁴⁵ C.Kourilsky-Augeven (en collaboration avec M. Arutiunyan et O. Zdravomyslova), *Socialisation juridique et modèle culturel. L'image du droit en Russie et en France*, L.G.D.J., Paris 1996, pag.25.

²⁴⁶ Sui rapporti tra sociologia del diritto e psicologia, nonché tra cultura giuridica e coscienza giuridica si vedano anche P.Ronfani, *Alcune riflessioni sui rapporti fra la Sociologia del Diritto e la Psicologia*, CIRSDIG, working paper n°20, 2007, consultabile all'indirizzo www.cirsdig.it/Pubblicazioni/ronfani.pdf. Più in generale, Id. *I diritti del minore. Cultura giuridica e rappresentazioni sociali*, Guerini Scientifica, Milano 1998 e N. De Piccoli, A.R. Favretto, F. Zaltron, *Norme e agire quotidiano negli adolescenti*, Il Mulino, Bologna 2001.

viceversa). Sulla medesima scia “equilibratrice” si colloca la complementarità tra socializzazione giuridica e «modelli culturali». La scelta di classi determinate di età quali campioni su cui testare questi assunti, completa il quadro aggiungendo una caratteristica che potremmo definire *puntualizzazione spazio-temporale*. I risultati delle ricerche tarate su di essi vogliono fornire, infatti, la raffigurazione di una «socializzazione giuridica datata e culturalmente situata»: dunque suscettibile di variazioni nel corso del tempo o in relazioni a fasce anagrafiche differenti.²⁴⁸

Per quanto concerne la predilezione per la nozione di «consapevolezza/coscienza giuridica», anch’essa viene motivata dal desiderio di evitare un’idea eccessivamente statica di adattamento o apprendimento di valori preesistenti a tutto vantaggio dei momenti di partecipazione attiva – anche oppositiva e innovatrice. L’idea di consapevolezza rimarca la variabilità nella maturazione di modalità di utilizzo avvertito e informato del diritto – e delle sue rappresentazioni – rispetto all’acquisizione di stock di competenze omogenee classicamente riferiti alla trasmissione assicurata dalle «agenzie di socializzazione».²⁴⁹ Le precedenze accordate alla dimensione della vita quotidiana e delle sue pratiche, alle cornici micro-sociologiche dell’interazione, al ruolo in esse giocato dal ricorso o dalle evocazioni del diritto, alle rappresentazioni del giuridico e della legalità nella sfera del senso comune, all’oscillazione (latamente gramsciana) tra movenze egemoniche e spinte controegemoniche nonché al binomio azione/significato completano, a grandi linee, l’identikit degli studi guidati da questa categoria di osservazione.²⁵⁰ Non occorre addentrarci oltre nelle specificità dei due paradigmi: divergenze e punti di tangenza con il nostro orizzonte appaiono già isolabili con agio sufficiente.

L’aspetto che più si discosta dall’impianto che stiamo costruendo è lo sbilanciamento *programmatico* in favore delle traiettorie individuali. Un crinale suscettibile di sconfinare, nelle versioni più radicali, in una sorta di individualismo esasperato che azzerava la rilevanza di quegli aggregati collettivi (classi di età, gruppi di pari, fasce di reddito o altri

²⁴⁷ C.Kourilsky-Augeven (dir.), *Socialisation juridique et conscience du droit*, cit., pag. 17

²⁴⁸ L’autrice descrive un’ulteriore bipartizione, di (ancor più) chiara ascendenza psicologica, tra socializzazione giuridica cosciente o “esplicita” e incosciente o “implicita”. Cfr. C.Kourilsky-Augeven (en collaboration avec M. Arutiunyan et O. Zdravomyslova), *Socialisation juridique et modèle culturel*, cit., pag. 26.

²⁴⁹ S.S.Selby, P.Ewick, «Devant la loi»: *la construction sociale du juridique*, in C. Kourilsky-Augeven (dir.), *Socialisation juridique et conscience du droit*, cit., pp. 33-56 (36)

²⁵⁰ Per un’ottima rassegna sugli studi in tema di coscienza giuridica, comprensiva di un’attenzione alle disparate correnti rintracciabili al loro interno si legga D.M. Engel, *How does law matter in the constitu-*

tipi di livelli socio-economici) immaginati a mediare tra il singolo e la società nella sua interezza.²⁵¹

Al lato opposto della tentazione individualizzante, ma ugualmente distante dalle nostre assunzioni, possiamo collocare quella che David Engel definisce una «non (sempre) riuscita gestione del determinismo sociale». Ciò che egli intende è una certa sovraestimazione dell'azione uniformante della «collocabilità» socioculturale in base alla quale, gruppi di persone dalla localizzazione assimilabile, produrrebbero forme di rappresentazione della realtà – e del diritto – tendenzialmente congruenti.

Di contro, tanto nelle ricostruzioni di Engel quanto nelle ricerche della Kourilsky ricorrono rinvii alla dimensione del significato e del linguaggio che virano verso territori a noi più congeniali. Suggellando una rassegna critica dei lavori sulla *legal consciousness*, lo studioso statunitense ne individua la vena più feconda negli approcci orientati all'analisi della creazione e del mantenimento di una comunità di significati più o meno condivisi. A suo giudizio, sono essi i tentativi capaci di problematizzare realmente il diritto e il suo ruolo all'interno della società, leggendo la «costruzione sociale del giuridico come parte integrante del processo di costruzione sociale (e giuridica) della comunità».²⁵² Occorre anche ricordare come, in alcune impostazioni di frontiera del paradigma, la commistione nell'edificazione della realtà sociale si spinge ancora più lontano, minando alla base ogni idea di separazione tra diritto e società e demolendo le visioni eccessivamente «divisioniste». Secondo tale angolazione, le transazioni ordinarie in cui si dipana la «trama del giuridico (*legality*)» consentono di afferrare la natura del diritto come modalità di azione sociale a disposizione dei soggetti piuttosto che come strumento ad essa «estraneo» perchè volto soltanto a imporgli delle forme.

tion of legal consciousness?, in B.G. Garth, A.Sarat, *How does law matter?*, Northwestern University Press, Evanston 1998, pp. 109-144.

²⁵¹ In tema di aggregati vanno certamente menzionati i lavori dello stesso Engel, in collaborazione con Francis Munger, concentrati su soggetti diversamente abili con l'obiettivo di studiare l'impatto della disabilità sulle percezioni, le attitudini e gli utilizzi del diritto anche in chiave di costruzione/negoziazione identitaria tanto individuale quanto collettiva. Cfr. F.W.Munger, D.M.Engel, *Civil rights and self-concept: life stories of Law, Disability and Employment*, in «Droit et Cultures», XXXV, 1998, p. 43, e D.M. Engel, F.W.Munger, *Rights of inclusion. Law and Identity in the life stories of Americans with disabilities*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2003.

²⁵² D.M. Engel, *How does law matter in the constitution of legal consciousness?*, cit., pag. 139. In tema di problematizzazione del ruolo costitutivo e autofondato del diritto la posizione di Engel non lascia spazio a equivoci: «Il diritto, un simbolo centrale di potere e ordine sociale, dipende per la sua influenza dalla cultura reale che tenta di controllare», ivi, pag. 138.

Per noi il giuridico (*legality*) è una componente strutturale della società. Con ciò vogliamo dire che esso consiste in *schemi e risorse culturali che operano per definire e modellare la vita sociale*. Nello stesso tempo in cui questi schemi e risorse modellano le relazioni sociali, essi devono ugualmente essere prodotti ed elaborati – invocati e impiegati – continuamente dagli attori – individui o gruppi.²⁵³

L'accentuazione degli aspetti costruttivo-cognitivi, che il riferimento agli schemi culturali comporta, trova eco anche nelle pagine della sociologa transalpina. In particolare, la Kourilsky insiste ripetutamente sulla funzione cardinale della *lingua madre* nell'economia dei processi di socializzazione giuridica e di trasmissione dei modelli culturali a essa collegati.

Attraverso ciò che chiamiamo acculturazione giuridica del soggetto, quest'ultimo acquisisce i saperi comuni alla cultura giuridica dominante nella sua società. È l'acquisizione dei saperi comuni, l'esistenza di rappresentazioni sociali comuni concernenti le leggi e le istituzioni, i rapporti tra lo Stato e il cittadino, la loro formazione nel corso della storia nazionale e i valori comuni ai quali fanno appello, che forniscono all'insieme degli individui di una cultura data un *linguaggio comune*, caricato di significazioni comuni, che permettono loro di comunicare e di riconoscersi tra loro attraverso delle «evidenze implicite condivise».²⁵⁴

Accollandosi una “rischiosa” scelta di campo cui affidare il compito della (ri)produzione categoriale – e in ultima istanza della società che su tali categorie vive e si modifica – l'autrice privilegia un *medium* oltremodo malleabile, ma altrettanto “scorbuto” data l'ampia gamma di teorie *lato sensu* linguistiche che si potrebbero far intervenire. Ciò non toglie che i riferimenti ai «mondi di pensiero» che i linguaggi dischiudono possano essere impiegati con profitto, se opportunamente rifiniti.

L'alleanza tra cognizione e normazione ci si para dinnanzi come la strada privilegiata da battere, sotto le insegne di una cultura intesa come *interfaccia cognitiva e normativa tra l'uomo e il mondo che lo circonda*.²⁵⁵ Che il diritto sia implicato, per la normatività

²⁵³ S.S.Selby, P.Ewick, «*Devant la loi*»: *la construction sociale du juridique*, cit. pag. 39 (corsivo nostro). Delle stesse autrici si veda anche *A case study of legal consciousness*, in «*Droit et Cultures*», XXXV, 1998, pag. 28.

²⁵⁴ C.Kourilsky-Augeven (dir.), *Socialisation juridique et conscience du droit*, cit., pag. 17. In tema di «lingua madre», il cui apprendimento viene associato all'azione pedagogico-maieutica della letteratura nazionale, le posizioni della studiosa sono altrettanto chiare: «L'insieme di queste forme di appropriazione del diritto [...] passa prima di tutto per l'appropriazione del linguaggio. L'apprendimento quotidiano del vocabolario giuridico, delle nozioni e delle attività che queste nozioni ricoprono si produce nel corso dell'apprendimento quotidiano della lingua materna, dei saperi, saper-dire e saper-fare che essa implica.» C.Kourilsky-Augeven, *Socialisation juridique et modèle culturel*, cit., pag. 28.

²⁵⁵ Per una prima rassegna di descrizioni normative della cultura rinviamo al classico studio sinteticoricostruttivo C. Kluckhohn, A.L.Kroeber, *Il concetto di cultura*, il Mulino, Bologna 1972 (segnatamente il paragrafo *Definizioni normative*, pp. 101-112 e il saggio conclusivo *Per una sistematizzazione del concetto di cultura*, pp. 295-386.). Segnaliamo, inoltre, alcuni spunti interessanti in tema di penetrazione tra aspetti normativi e «condivisione dell'esperienza simbolicamente significativa» contenuti nel denso arti-

di cui rappresenta una delle incarnazioni più possenti, appare ben chiaro. Meno evidente, ma altrettanto rilevante, è il suo partecipare dell'intera ambivalenza, riproducendo una commistione che molti suoi esegeti gli rifiutano con forza. È da qui che intendiamo ripartire per proseguire nella riappropriazione della cultura giuridica che ci siamo prefissi.

CAPITOLO 3. TESTI E CONTESTI

3.1 Logiche meticcie

“In ogni momento possiamo udire gli individui ragionare tra loro sul modo di raggiungere gli obiettivi che condividono. Durante la discussione essi costruiscono delle categorie concettuali appropriate per i loro scambi. La loro esperienza condivisa, modellata in forma di metafora e fissata nel rituale e nella storia, è un bene collettivo che hanno fabbricato insieme. Lo scopo della loro discussione è legittimare la forma della loro società.”

M. Douglas

In un pregevole articolo sui rapporti tra regole e cultura, l'antropologa giuridica Carol Greenhouse affronta con decisione alcune aporie che, a suo giudizio, ammorbano i dibattiti interdisciplinari sulla questione. Tra le aridità inventariate spicca la nozione di «norma» con gli usi fuorvianti a cui viene piegata. Ridotta di frequente a un mero succedaneo di diritto e/o di costume, sottomessa al maggior rango di idee quali quella di «legge», essa necessita, per la studiosa, di un rinvigorimento. La tendenza a trattare il concetto secondo canoni ermeneutici impropri ha prodotto il cortocircuito per cui la normatività rinvia inevitabilmente alle attività eminentemente giuridiche e viceversa. Ferma restando l'importanza di tali concetti per comprendere il funzionamento di alcune dinamiche sociali, l'interruzione della circolarità si impone come primo passo verso la riscoperta di un'idea che si liberi della sovrapposizione automatica con i «processi giuridici» e le loro componenti. Ricercando una definizione che non sia artificiosamente ristretta a categorie di fenomeni preselezionati e che sia priva il più possibile di presupposti culturali specifici, l'autrice si interroga sulle condizioni capaci di rendere la nozione analiticamente spendibile in una prospettiva realmente comparativa.²⁵⁶

Oltre al condiviso disappunto per i riduzionismi in termini di controllo sociale o risoluzione delle dispute, responsabili dell'appiattimento dei saperi etnologici e sociologici sul diritto, sono alcune delle possibili riscritture avanzate a interessarci. A cominciare

dall'idea di affrontare i temi dell'affidabilità/responsabilità, del conflitto e dell'ordine sociale come fenomeni socio-culturali prima che espressamente giuridici. Questo programma di "riqualificazione" fa leva su un senso di inadeguatezza che ricorda da vicino alcune delle avversioni di Bourdieu. Anche la Greenhouse punta il dito contro la tentazione dell'«intellettualismo», inteso come spiegazione dei comportamenti in quanto adeguamenti a prescrizioni e proscrizioni apertamente conosciute dai soggetti sociali. L'osservazione (non solo) antropologica smentisce, infatti, ogni consequenzialità perfetta tra pratiche effettive e piana obbedienza alle disposizioni. Ciò non toglie che il rinvio alle regole venga spesso addotto a motivazione delle condotte: di conseguenza, è il terreno delle ragioni e/o delle giustificazioni a dover essere sondato con le dovute accortezze.

Sono proprio le norme, e non le regole, a poter essere meglio interpretate come motivazioni dato che, per l'autrice, «la conoscenza normativa è conoscenza di ragioni».²⁵⁷ La tenuta di questa equiparazione si basa su alcuni altri tratti distintivi delle prime: una conoscenza non unanime o concorde circa la loro esistenza e "giurisdizione"; la potenziale contraddittorietà dei contenuti; la selettività dell'applicazione; e, soprattutto, la derivazione dall'«esperienza sociale condivisa» e non dalla promulgazione di qualche organo deputato. Contrariamente alla regola che sanziona con precisione singoli atti o classi di atti, la norma così presentata gode manifestamente di un'elasticità e di una duttilità considerevoli. Due sono le conseguenze provvisorie che si possono trarre.

In prima battuta, il sapere normativo in possesso di ciascun individuo sarà inevitabilmente lacunoso e incompleto, ma sempre suscettibile di evolvere e modificarsi.

In seconda battuta, la rinnovata giustapposizione norma/regola contempla la possibilità che la seconda possa essere un'attualizzazione della prima, funzionando da agente motivante e/o giustificante, senza postulare tale coincidenza come obbligatoria. Vale a dire, per noi, che lo spettro normativo oltrepassa e ricomprende il campo limitato del "giuridico-regolativo" entro il quale, in date circostanze, può tornare a comprimersi.

Spingendo ancora oltre il proprio ragionamento, grazie a esempi tratti da studi sul campo, la Greenhouse evidenzia una connessione tra il novero di motivazioni ritenute

²⁵⁶ In particolare, l'autrice insiste sulla necessità che l'idea di norma non sia artatamente «ristretta a società che hanno, o non hanno, codici giuridici scritti». C. Greenhouse, *Looking at culture, looking for rules*, in «Man», XVII, 1982, pp. 58- 71 (59).

²⁵⁷ Ivi, pag. 61.

accettabili e i principi di esclusione/inclusione tipicamente all'opera in ogni contesto di gruppo. L'ulteriore scatto inferenziale la porta a sostenere, in un' equiparazione non meno ardita, che «la sostanza delle norme è la classificazione sociale».²⁵⁸ Il «pensiero normativo», per come da lei tratteggiato, abilita gli individui a tracciare analogie tra le proprie situazioni e le giustificazioni da altri avanzate in altre occasioni al fine di produrre di adatte all'evenienza particolare di cui devono o vogliono dare conto. Esso è imperniato sulla conoscenza dei (e sulla dimestichezza con) sistemi di categorizzazione e apprezzamento sociale disponibili circa le motivazioni adducibili, laddove il «pensiero giuridico» – il «pensare per regole» – limita il ricorso analogico alla somiglianza/differenza tra atti compiuti. In questi esercizi di “proiezione”, i soggetti classificano e riclassificano se stessi in relazione a uno o più componenti del contesto sociale di riferimento; anche l'assetto delle relazioni interpersonali, che di quest'ultimo è l'ossatura, finisce per passare alla prova dei raffronti incrociati.²⁵⁹ In sintesi, le norme sono idee sulla struttura sociale in cui si è inseriti, sul suo funzionamento e sui canoni che contribuiscono alla sua definizione.

Al di là degli scopi dell'antropologa, è l'ipotesi di un nesso tra la normatività come ventaglio di «motivazioni giustificatorie» per l'azione, l'esperienza sociale condivisa come matrice di tali elenchi e la cultura come macro-repertorio di strutture e criteri di classificazione a catturare la nostra attenzione. A onor del vero, l'ultimo anello del passaggio risulta piuttosto nebuloso essendo consegnato a sparuti – e sibillini passaggi – come quello secondo il quale «il concetto di norma operazionalizza il concetto di cultura», lasciando pressoché indiscussi i modi di tale operazionalizzazione. Ma assemblando gli indizi disseminati, è comunque possibile completare le intuizioni in esse contenute.

In particolare, risultano utili i riferimenti alla dimensione ideazionale e rappresentazionale come *fondativa* della conoscenza normativa insieme al concetto di «comunità epistemologica» come spazio di riconoscibilità reciproca per coloro che ne condividono i capisaldi. I primi, puntellano il punto di vista da noi adottato, facilitando l'emersione dell'elemento cognitivo nel seno stesso della normatività. Strumenti per pensare, costru-

²⁵⁸ Ivi, pag. 65. Più oltre, la Greenhouse amplia quest'indicazione come segue: « La matrice e la conseguenza del pensiero normativo si costituiscono nell'articolazione e nella reiterazione della struttura sociale. Il prerequisito culturale, e l'ultimo referente delle norme è un sistema di classificazione sociale». Ivi, pag. 70.

ire e abitare adeguatamente il mondo, prima ancora che regolarlo e sanzionarlo, le norme descritte dalla Greenhouse sono *innanzitutto* strumenti di conoscenza e valutazione, passibili di assumere anche valenze regolative o aggiudicative.

Quanto al secondo, esso guarda all'orizzonte collettivo in maniera sufficientemente elastica per non incappare nelle storture del culturalismo, nelle varianti più deterministiche. Non trattandosi soltanto di obbedire alle stesse regole, ma di saper attingere a un campionario "poroso" di criteri e rappresentazioni accomunanti, il vero discrimine dell'appartenenza che distingue gli *insiders* dagli *outsiders* passa per la domestichezza e la competenza. Facoltà non innate ma acquisibili e incrementabili accumulando esperienze, condividendo saperi e negoziando il significato delle une e degli altri ogni qualvolta se ne presenti l'occasione.

Le ripercussioni di una rilettura delle norme associata all'incompletezza costitutiva della cultura, allo slittamento tra il piano simbolico/formale e il piano dei contenuti, e alla disseminazione interpretativa che ne deriva, vengono esemplificate dall'autrice abbozzando una modalità alternativa di analisi delle dispute.²⁶⁰

Inquadrate come «scambi pubblici di pretese e controprese normative», esse possono essere affrontate come dialoghi e/o comunicazioni che hanno per oggetto la negoziazione del «significato della società, nel contesto di una singola decisione».²⁶¹ Più in generale, allargando le implicazioni al di fuori di quello che resta un settore eminente dell'antropologia e della sociologia giuridiche, è alla relazione tra diritto e società che la Greenhouse, ambiziosamente, guarda nonché alle modalità più adatte ad approcciarla.

²⁵⁹ «Il linguaggio delle regole è il linguaggio della "verità". Il linguaggio delle norme è personale e disegna di continuo relazioni tra il sé e gli altri. Le regole consistono in giudizi sugli individui; le norme consistono in giudizi privati sulla società.» Ivi, pag. 66.

²⁶⁰ Ivi, pag.69. Sull'originalità delle posizioni della Greenhouse in merito alla natura veicolare e informativa delle dispute si veda anche L. Assier-Andrieu, *Le territoire de la conscience. Culture et pensée normative*, in «Droit et Cultures», XXXV, 1998-1, pp.13-22.

²⁶¹ Ivi, pag.70. Una prospettiva assai prossima a quella della Greenhouse si può trovare in alcuni lavori della celebre antropologa britannica Mary Douglas. Senza entrare nel merito della sua vasta produzione sui sistemi socio-culturali di classificazione, sull'impianto cosmologico sottostante all'antinomia matriciale ordine/disordine con i criteri e le categorizzazioni che ne sgorgano, ci limitiamo a segnalare due opere che si addentrano più specificamente nella "coabitazione culturale" del normativo e del cognitivo. Per quanto riguarda l'analisi delle istituzioni come «mondi di pensiero», deputati a decidere per conto delle collettività di cui incarnano assunzioni valoriali e visioni della realtà sociale, si legga M.Douglas, *Come pensano le istituzioni*, il Mulino, Bologna 1990. Ancor più connesse all'analisi della cultura come embricazione tra normazione e cognizione le pagine di Id., *Credere e pensare*, il Mulino, Bologna 1994 (in particolare il capitolo I, *Il dibattito sulle norme e le origini della cultura*, e il capitolo II, *Sentimento e cultura nelle teorie della giustizia*, rispettivamente alle pagine 21-49 e 51-73)

Il nostro dominio [di ricerca] non è specificatamente quello delle regole, ma quello delle *immagini di strutture sociali e del linguaggio che genera e veicola conoscenza normativa e significati*.[...] Inventariamo casi non perché contengono regole nascoste, ma perché ci forniscono delle norme in contesto. Siamo alla ricerca di sistemi di giustificazione che implicano il significato di ordine in particolari spazi e tempi – in altre parole, [della] cultura.²⁶²

L'inciso che sigilla la citazione chiude anche il cerchio del ragionamento, aggiungendo qualche indizio sul tipo di configurazione culturale che ella ha in mente. Vengono, infatti, individuati i supporti deputati a nutrire e propagare il «pensiero normativo» che, in linea con il carattere dialogico riconosciuto alle dispute, allignano nelle facoltà linguistiche e rappresentazionali degli esseri umani. Per quanto attiene alla cultura, essa ruota attorno a un'idea di ordine chiamata a sostituire la nozione (fuorviante) di controllo sociale²⁶³ e a sistematizzare gli elenchi di ragioni “corrette” a disposizione degli individui senza sfociare in una definitiva cristallizzazione degli stessi. I tratti sistemici che ne risultano, abbastanza integrati da permettere di contestualizzare i casi da analizzare, rimandano a coordinate crono-topologiche dalle sole finalità analitiche.²⁶⁴ La genericità della trattazione blocca comunque sul nascere alcune implicazioni sollevate dalle istanze, anche perentorie, poste sul tavolo della discussione. Su tutte, è la pista simbolica solamente abbozzata ad abbisognare di maggior considerazione per gli sviluppi che è lecito attendersi da essa.

Un contributo in tema di forme simboliche come sostegno motivazionale, proviene dalle riflessioni di Ann Swidler sui rapporti tra costrutti culturali e strategie di azione da essi supportate. Proponendosi di descrivere la cultura come insieme di «veicoli simbolici di significato» attraverso cui una comunità arriva a condividere modalità di comportamento e di visione del reale, la sociologa mette in questione alcuni approcci classici responsabili, a suo parere, di inopportuni irrigidimenti deterministici. Il suo scetticismo si focalizza sul sottofondo valoriale che porta a semplificare il rapporto tra comportamenti e/o azioni e presupposti culturali nella sola azione “dirigistica” svolta dai valori. Le origini di questa impostazione sono ricondotte sia al weberiano incrocio di «interessi

²⁶² Ivi, pag.71 (corsivo nostro).

²⁶³ Ibidem.

²⁶⁴ Questa fuggevole indicazione dello spazio e del tempo merita di essere messa in valore integrandola con alcune riflessioni stimolanti (e pressoché uniche nel loro genere) della stessa Greenhouse sugli “impensati” spazio-temporali che affliggono e distorcono molte delle varianti del pluralismo giuridico. Cfr. C.Greenhouse, *Dimensions spatio-temporelles du pluralisme juridique*, in «Anthropologie et Sociétés», XIII-1, 1989, pp. 35-51. Altre stimolanti comparazioni in materia di configurazioni culturali della temporalità e relativi riflessi in chiave giuridica in Id. *Just in time: temporality and the cultural legitimation of Law*, in «Yale Law Journal», XCVIII, 1989, pp.1631- 1651.

materiali e ideali» come motore delle condotte umane che all'implementazione elaborata da Parsons con la formulazione della «teoria volontaristica dell'azione». Il “casualismo” rimproverato loro, origina da una sorta di ipostatizzazione dei valori stessi che li pone quasi al di fuori – o al di sopra – delle stesse società che dovrebbero orientare²⁶⁵. Similmente, anche le varianti di taglio economicistico, che postulano l'interesse individuale come scaturigine del comportamento, incappano in un finalismo che sacrifica la complessità delle condotte quotidiane sull'altare di una razionalità monolitica e (pressoché) immutabile.

Senza entrare nel dettaglio della polemica, in alcune pieghe anche pretestuosa, ci pare interessante la critica serrata delle spiegazioni che, trincerandosi dietro l'invocazione della cultura come «maggiore variabile causale», evitano poi di analizzare la loro stessa chiave di volta. Ed è ripartendo da questo punto, abitualmente schivato, che la studiosa avanza la sua rilettura del ruolo causale: un ruolo che non intende ricusare per intero ma di cui vuole ricollocare l'“impatto”. La prima mossa consiste nel complessificare il concetto di azione, smontando l'automatismo della sequenza *valutazione puntuale dell'interesse o del rapporto al valore → maturazione della scelta → assunzione del comportamento pianificato*. Al posto di una visione iper-coerente, la Swidler preferisce parlare di un'azione necessariamente integrata in più larghi assemblaggi di condotte, situazioni e relazioni sociali da lei designati «strategie di azione».²⁶⁶ La semantica strategica non allude all'elaborazione cosciente di tattiche per il raggiungimento di obiettivi specifici, ma a generiche modalità di organizzazione suscettibili di portare all'ottenimento di un numero imprecisato di risultati. Detto in altri termini, lo strategia evocata non ha niente della pianificazione a tavolino ma indica una percezione generica e mutevole sia delle eventuali risorse disponibili, sia dei potenziali esiti desiderabili sia delle fasi e dei risultati intermedi che contribuiscono al riassetto dello stesso orientamento strategico.

²⁶⁵ È proprio l'impostazione di Parson a costituire il bersaglio principale della critica al potere esplicativo dell'approccio teleologico dei valori come fini: «[Per Parsons] i valori sono essenze attorno alle quali sono costituite le società. Essi sono il motore immobile della teoria dell'azione. [...] Esa descrive un attore che fa scelte limitate da condizioni oggettive e governate dalla regolazione normativa dei mezzi e dei fini dell'azione.» A. Swidler, *Culture in action: symbols and strategies*, in «American Sociological Review», LI, 1986, pp. 273-286 (274). Più sfumati i rilievi mossi a Weber a cui, tra l'altro, pare difficile rimproverare l'astoricismo rinfacciato (a ragione) a Parsons.

²⁶⁶ Ivi, pag. 276.

In una simile atmosfera, fatta di linee intrecciate di azione piuttosto che di un univoco stile di condotta, la cultura interviene «modellando le capacità a partire dalle quali questo tipo di strategie sono costruite».²⁶⁷ Ad esempio, sagomando le abilità di ciascuno nel gestire o concepire le connessioni appena descritte. Questa riformulazione della causalità va di pari passo con una visione da «cassetta degli attrezzi» che merita di essere riportata per esteso:

Il nostro modello alternativo riposa sul fatto che tutte le culture contengono *simboli, rituali, storie* e guide per l'azione differenti, spesso conflittuali.[...] Una cultura non è un sistema unificato, piuttosto è più come una “cassetta degli attrezzi” o un repertorio da cui gli attori selezionano pezzi diversi per costruire linee di azione.[...] Essa non influenza i modi in cui i gruppi organizzano l'azione attraverso perduranti predisposizioni psicologiche impiantate negli individui tramite la loro socializzazione. Al contrario, significati pubblicamente disponibili facilitano determinati modelli di azione rendendoli praticamente disponibili mentre scoraggiano l'utilizzo di altri. [...] Le strategie di azione sono prodotti culturali: le *esperienze simboliche*, la *tradizione mitica* e le *pratiche rituali* di un gruppo o di una società creano disposizioni e motivazioni, modi di organizzare l'esperienza e di valutare la realtà, modelli per regolamentare le condotte e per formare legami sociali che forniscono risorse per costruire strategie di azione.²⁶⁸

In buona sostanza, per l'autrice le culture sono dei campionari caratteristici – ma tra essi comunicanti – che, ciascuno alla propria maniera, mettono in condizione chi ne acquisisce i rudimenti di manipolare un insieme eteroclitico di risorse secondo traiettorie mutevoli. Si vede bene come questa visione, che potremmo anche descrivere con il lessico della capacitazione, preferisca soffermarsi sul lato cognitivo del quadro analitico, scolorendo i residui di costrizione della normatività già depotenziata dalla Greenhouse. Se la visione motivazionale di quest'ultima mantiene una porzione di vincolatività nel confine che separa le giustificazioni (presumibilmente) accettabili dalle irricevibili, conservando al normativo un aspetto modulante, la Swidler non si spinge mai oltre un anodino «dare forma». L'ansia di sottrarsi alla presa deterministica spiega, probabilmente, il gergo blando riservato alle occasioni di limitazione o alle corsie obbligate di scelta. Stante questa sproporzione, le indicazioni sull'eterogeneità degli attrezzi disponibili, dei modi di servirsene e sulle occasioni di incompatibilità – «conflittualità» – rinvigoriscono la venatura oppositiva dei simboli, in parte affievolita nella condivisione epistemologica postulata dall'antropologa. Oltre ad estenderla, opportunamente, ai canali attraverso

²⁶⁷ Ivi, pag. 277.

²⁶⁸ Ivi, pp. 277, 278, 284. (corsivi nostri). Per un altro interessante approccio alla cultura come “strumentario”, finalizzato all'approntamento di una teoria analitica dello statuto degli oggetti culturali, si legga W. Griswold, *Sociologia della cultura*, il Mulino, Bologna 1997.

so cui entrano nel bagaglio concettuale ed esperienziale delle persone che se ne appropriano per potersene servire.

Prima di affrontare ricognizioni più pregnanti e “bilanciate” in materia di coabitazione delle due sfere, vale la pena di insistere ancora su questa natura bifronte del simbolico intesa come abilità di unire mentre disgiunge – e viceversa.

Nel suo lavoro dedicato alla costruzione simbolica della – delle – comunità, Anthony Cohen decostruisce e riscrive alcuni dei capisaldi delle scienze sociali sull’argomento, avventurandosi negli ingranaggi di significazione della/e frontiera/e, della località, dell’etnicità e delle trasfigurazioni latamente cronologiche alla base della loro creazione.²⁶⁹ Rispetto alla consolidata tradizione di studi (specialmente) sociologici sui soggetti comunitari, imperniata sull’analisi strutturale e funzionale – «morfologica» –, l’autore decide di ragionare sui significati, sulla percezione e sulle esperienze de membri che in essi si riconoscono. Ciò consente di scartare alcune delle trappole da noi stessi rubricate alle voci integrazionismo, consensualismo e simili, rifiutando la premessa maggiore di una comunione superimposta che annullerebbe, quasi per incanto, tutte le idiosincrasie “private”. Per di più, in nome di un aggregato in qualche modo *già* esistente.

Posta la questione in tali termini, la «comunanza» (*commonality*) è il risultato di cui spiegare il raggiungimento, piuttosto che il *deus ex machina* da pre-supporre o far irrompere alla bisogna. Il nodo da sciogliere risiede nella spiegazione di una «simultaneità di somiglianza e differenza» che svincoli il sentimento di “appartenere in comune” dalle mitologie dell’uniformità. La caratteristica saliente della comunità consiste infatti, per l’autore, nel suo essere «strumento di aggregazione piuttosto che meccanismo di integrazione», capace di assicurare il persistere delle difformità tra i suoi appartenenti mascherandole sotto un tono di apparente condivisione e affinità generale. Un camuffamento che acquista connotati più definiti nel confronto con altri contesti altrimenti caratterizzati.²⁷⁰ Lo spostamento dalla struttura alla cultura, come fuoco privilegiato di osservazione delle dinamiche comunitarie, ipotizza un rapporto attivo dei soggetti verso i quadri aggregativi in cui si inscrivono, in sintonia con lo scostamento dalle descrizioni impositive e superorganiche dei quadri stessi.

²⁶⁹ A.P. Cohen, *The symbolic construction of community*, cit.

²⁷⁰ «Il trionfo della comunità è il [riuscire a] contenere la varietà in modo che la varietà che è a essa inerente non sovverta l’apparente coerenza che è espressa dalle sue frontiere.» Ivi, pag. 20.

I processi di simbolizzazione appaiono in grado di catalizzare le tensioni tra particolarismi e intese (di massima) dal momento che anche per Cohen, in linea con una feconda impostazione linguistico-semiotica²⁷¹, il simbolismo è caratterizzato prima di tutto dalla *multivocalità*. Questo modo di concepire la versatilità dei simboli tratta la relazione tra forma e contenuti veicolati come fenomeno complesso e “irrequieto”. Ciò rende il momento della condivisione, comunque indispensabile per ipotizzare un grado minimo di interazione sociale e/o di felicità comunicativa, considerevolmente sfaccettato. La malleabilità dei costrutti simbolici dipende dalla “materia” di cui essi sono costituiti, che consiste nella «capacità di creare significato» per loro tramite, piuttosto che in una serie di significati pre-digeriti e fissati. Congegni abilitanti, “buoni da/per pensare”, e non stock di interpretazioni immobili da mandare a memoria.

L'intento di un'impostazione multivocale è chiaramente quello di integrare l'approccio rappresentazionale secondo il quale, semplificando all'estremo, ogni simbolo “sta per” qualcos'altro a cui rimanda. Un approccio passibile di ingenerare l'impressione della totale assenza di ambiguità nei rinvii medesimi, stendendo una cortina di automaticità sopra di essi. La multivocalità dei simboli è la chiave d'accesso al loro notevole tasso di performatività: essi sono «efficaci [proprio] perché imprecisi»²⁷² e nella misura in cui riescono a mantenersi approssimativi. Questa indeterminatezza, risorsa adattiva e fonte di polivalenza, si riflette nelle pratiche e nei comportamenti che a essi si ispirano, assicurandone l'ancoraggio alla vita quotidiana. Si parlerà allora, a seconda dei casi, di rituali multireferenziali²⁷³, di cerimonie politonali, di routine sfaccettate. In ultima istanza, sono gli attori sociali che, invischiati nell'oscillazione tra un o-

²⁷¹ «Come viene determinata la rifrazione dell'esistenza nel segno ideologico? Con un'intersecazione di interessi sociali differentemente orientati nella stessa comunità segnica. [...] La classe non coincide con la comunità segnica, cioè con la comunità che è la totalità degli utenti della stessa serie di segni di comunicazione ideologica. Così classi diverse useranno la stessa lingua. Come risultato, accenti differentemente orientati si intersecano in ogni segno ideologico.[...] Questa *multiaccentuatività* sociale del segno ideologico è un aspetto cruciale. Nel complesso, è grazie a questo intersecarsi di accenti che un segno mantiene la sua vitalità e il suo dinamismo e la capacità di svilupparsi ulteriormente.» V.N. Vološinov, *Marxismo e filosofia del linguaggio*, Dedalo, Bari 1976, pag. 78. Al di là del contesto di evocazione specifico (la classe come aggregazione collettiva di riferimento, la lotta di classe come – sola – incarnazione della conflittualità) la prospettiva multiaccentuativa delineata da Vološinov come base portante della sua filosofia del linguaggio dispiega una visione conflittualistica, evolutiva, esperienziale e complessa dei processi di significazione sociale proficuamente applicabile a un'analisi delle forme culturali estesa oltre gli ambiti della semiotica e della linguistica. Ivi compresi, naturalmente, gli studi dedicati alle culture giuridiche e al loro carattere congenitamente prismatico.

²⁷² A.P. Cohen, *The symbolic construction of community*, cit., pag. 21.

rizzonte accomunante ma vago e traiettorie specifiche ma non “autistiche”, devono districarsi nella multiplanarità delle loro esistenze. Affidandosi a forme genericamente riconosciute e riconoscibili, ma dai significati fluttuanti e negoziabili, essi imbastiscono la trama delle loro interazioni coniugando una sufficiente creatività a una “costrizione flessibile” ma non completamente assente. La stessa idea di conformità, con la faccia “oscura” della devianza, esce sensibilmente ridimensionata dal trattamento multiaccen- tuativo perché scissa, a sua volta, nei piani dell’apparenza e della sostanza, riverbero della disgiunzione forma/contenuti. Atteggiamenti presuntamente “conformi” e sedicenti interpretazioni unilaterali, rivelano piuttosto, all’osservatore attento, un formicolio sotterraneo di appropriazioni creative dallo spettro e dai risultati variabili.

Il ruolo di “ombrello” macro-simbolico da Cohen individuato per la comunità, partecipa interamente della polifonia poiché la comunità stessa non è altro che un *costrutto mentale/simbolico, proiezione di limiti e riferimenti per l’orientamento*, che mette in grado i suoi appartenenti di tessere i propri legami sociali. Anche nelle posizioni dell’autore ricorre l’immagine di una cultura-repertorio – «cappelliera» – di forme significative, dirottata verso la specifica fattispecie comunitaria. Si potrebbe dire, per certi versi, che la comunità coheniana è l’epifenomeno della cultura che racchiude e da cui è racchiusa. Ciò che più conta è che questa sorta di mappa cognitiva²⁷⁴, che circoscrive grossolanamente un set di simboli, garantisce un minimo di rassomiglianza, di “aria di famiglia” e di mutuo riconoscimento tra gli assemblaggi che circolano all’interno del suo spazio di vigenza. Al tempo stesso, essa contrassegna come “estranee” le costellazioni di significato che non manifestano delle affinità anche minime con gli stili generali di pensiero che ricomprende.

Volendo schematizzare il ventaglio di effetti attribuibili all’azione della «comunità simbolica», potremmo dire che essa assicura ai suoi fruitori la possibilità di riconoscersi come *ugualmente differenti* rispetto a un esterno variamente declinato e *differentemente uguali* nel confronto con ciascun altro membro della collettività. L’opposizione similarità/dissomiglianza, perciò, non riguarda solamente il rapporto tra un collettivo e ciò che è ad esso esterno, ma è il perno sui cui ruota la differenziazione (e la vitalità) della stes-

²⁷³ Cfr. V. Turner, *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Morcelliana, Brescia 1972, Id. *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale Ndembu*, Morcelliana, Brescia 1976 e Id. *Dal rito al teatro*, il Mulino, Bologna 1986.

²⁷⁴ «La ‘comunità’ è un aggregato di referenze cardinali, sia simboliche che ideologiche, con cui l’individuo è socialmente orientato.» A.P. Cohen, *The symbolic construction of community*, cit., pag.57.

sa vita interna. Ecco perché la figura del confine, della frontiera diviene di primaria importanza tanto in relazione all'esteriorità quanto in relazione all'interiorità. Ed ecco perché la trattazione fattane dallo studioso manifesta un certo grado di originalità rispetto a molte dissertazioni in apparenza similari.

Il confine simbolizza la comunità, per i suoi membri, in due modi piuttosto differenti: è il senso che essi hanno della sua percezione da parte delle persone [sitate] dall'altro lato – la facciata pubblica e la modalità “tipica” – ed è il *loro* senso della comunità così come rifratto attraverso tutte le complessità delle loro vite ed esperienze – la facciata privata e la modalità idiosincratca.²⁷⁵

La faccia designata come pubblica o tipica non abbisogna di troppe spiegazioni. Sinteticamente, essa allude alle evenienze di incontro e confronto inter-comunitario come occasioni che corroborano la consapevolezza o la percezione della prossimità con i propri simili. Sia che tale presa di coscienza origini da un autoesame, sia che venga favorita dalle immagini di sé ricevute dallo sguardo dal/del “fuori”, essa evidenzia un processo riflessivo che sorvola sulla varietà intestina per guardare a un livello generale dalle parvenze meno increspate. Ciò non esclude, però, la possibilità che l'autoindagine riveli aspetti critici fin lì passati inosservati o inedite alternative da esplorare, contribuendo al rinnovamento e/o alla manutenzione dei rapporti comunitari.

La facciata descritta come privata o idiosincratca evoca i filtri esperienziali che si frappongono tra gli individui e la delineazione della comunità che essi proiettano sui suoi contorni – dunque sulla comunità stessa. Sulla scorta dell'«intersecazione di cerchie» di ascendenza simmeliana, da noi già menzionata, il reticolo di relazioni sociali è descritto da Cohen come un intreccio di cataloghi di significato e visioni parziali sulla «comunità-come-tutto» imbastiti da ciascuna sfera o cerchia di cui ogni membro è parte. Se la comparazione inter-comunitaria è capace di far emergere nodi e contraddizioni, la dialettica intra-comunitaria offre chance ancora maggiori per l'affioramento di simboliche “eterodosse” o di sovrapposizioni anche stridenti. Sono questi i livelli intermedi su cui si basa la tenuta stessa della raffigurazione prismatica del senso di attaccamento e radicamento soggettivo, tanto cara all'autore.

La presenza simultanea di versioni parcellizzate e la collocazione di un “recinto” più largo che va comunque individuato per contenerle, rappresentano il test più severo che ogni comunità deve fronteggiare, poiché spingono al limite i vettori centripeti e centri-

²⁷⁵ Ivi, pag.74.

fughi che agiscono in essa. La strada imboccata per descrivere tensioni e fasi di “sintesi” ricostruisce alcune manipolazioni collettive dei (contras)segni di identificazione e distinzione, testimoniando la miscela di continuità e cambiamento nei comportamenti simbolici tramite le modificazioni delle pratiche in cui esso si inverte. In particolare, uno spazio considerevole viene riservato dall’autore ai rapporti tra rituale, mutamento sociale e (ruolo del) confine, secondo una griglia di lettura che vede nei riti delle «esperienze di comunanza», dei potenti «marcatori simbolici» e, soprattutto, delle occasioni di «rovesciamento simbolico».²⁷⁶ Tutte caratterizzazioni che confermano, amplificandola, la natura relazionale e contrastiva dei simboli che mediano l’*identificazione della e nella comunità*.

La tematica del ribaltamento è quella che, tra le tre appena descritte, ci interessa più da vicino poiché è grazie a essa che il discorso di Cohen rivela qualche squarcio dal profilo specificatamente normativo. Dando per assodato che le persone acquistano piena coscienza dei tratti specifici della propria cultura quando si trovano (metaforicamente) sui suoi confini, egli sostiene che è possibile concepire le frontiere della comunità come la simbolizzazione delle *norme* – degli apparati normativi, diremmo noi – della comunità stessa. I rapporti tra individui, collettività e “cordoni normativi”, racchiusi nell’idea “carnealesca” del capovolgimento, spaziano dagli estremi della glorificazione, della celebrazione e della riaffermazione al polo opposto della contestazione, del rifiuto e della sostituzione. Entro queste due modalità (apparentemente) antitetiche si inseriscono tutte le situazioni ibride imperniate su una concatenazione di momenti confermativi e oppositivi, o su sovrapposizioni ancor più difficili da dipanare.²⁷⁷ In ogni caso, l’effetto

²⁷⁶ Ivi, pp. 50-63. Sui temi del rituale e del suo potere trasformativo piuttosto che conservativo rinviamo alla teoria interpretativa avanzata in S. Tambiah, *Rituali e cultura*, il Mulino, Bologna 1995 (si veda, specialmente, il capitolo intitolato *Un approccio performativo al rituale*, pp. 123-191). Con argomentazioni più rigorose e metodologicamente più accorte di Cohen, Tambiah coglie la vis evolutiva e dinamizzante dei riti, sovvertendo i luoghi comuni sulla fissità e la ripetitività del comportamento rituale e rilanciando una concezione performativa che li colloca tra le energie più propulsive a disposizione della capacità umana di creare/produrre cultura. Evidenti le “consonanze trasformative” con gli studi di Victor Turner sopra menzionati e, soprattutto, con la prospettiva performativa da lui delineata nei saggi raccolti in *Id. Antropologia della performance*, il Mulino, Bologna 1993.

²⁷⁷ «Un altro fenomeno ubiquitario del simbolismo nella vita comunitaria [è quello] per cui la gente non soltanto traccia un confine tra la propria comunità e le altre, ma sovverte o inverte le norme di comportamento e i valori che “normalmente” contrassegnano le sue frontiere. [...] Le istanze dell’uso di un rovesciamento simbolico della normalità possono andare in due direzioni: in prima battuta possono enfatizzare e riasserire la norma. Secondariamente, possono rigettarle e affermarne altre al loro posto. La prima modalità è tesa ad assicurare la continuità della comunità; la seconda è più orientata verso la creazione di comunità. Entrambe operano costruendo simbolicamente confini sociali.» A.P. Cohen, *The symbolic construction of community*, cit., pag. 58, 63. Sul carnevale come “sovversione”, tema dalle molteplici riso-

più significativo derivabile dalle occasioni di “sospensione” della norma riguarda le modificazioni della conoscenza così dipinte:

questi rovesciamenti sono modi drammatici di esprimere le norme – e per questa via di valutarle. [...] *La norma è il confine*: la sua inversione un mezzo simbolico per riconoscerla e dichiararla. Questa consapevolezza è una precondizione necessaria per la valutazione della cultura e della comunità. Il processo di valutazione è portato a compimento tramite meccanismi simbolici ed è una precondizione per il loro supporto. Esso riposa sulla riuscita invenzione di confini simbolici.²⁷⁸

La fase dell’inversione si configura come una fusione di momenti *espressivi, cognitivo/valutativi e normativi* facilitata dalla pluralità di accentuazioni che i simboli possono supportare senza smarrire la condivisibilità indispensabile a progettare ogni successiva riaggregazione, sia essa all’insegna di un “ritorno” alla norma che al ripario di una nuova “comunità scismatica”. L’orizzonte collettivo resta il supporto di identificazione imprescindibile per il dispiegamento delle capacità critiche e inventive. Sebbene l’autore abbandoni troppo presto l’idea di una proliferazione di comunità nel seno della meta-comunità, smarrendo parte della polivalenza degli emblemi comunitari, è chiaro come tutti gli esempi discussi mostrino il ruolo imprescindibile di cornici pubbliche embricate nel mediare lo scambio inter-individuale dei significati.

Insistendo ancora sulla supposta coincidenza «norma = confine», essa ci permette qualche ulteriore considerazione sulla polifonia simbolica, con la commistione di piani e spazi esperienziali che ne è il corollario. Una prima possibilità consiste nel leggere i confini come linee di trasformazione lungo le quali hanno luogo²⁷⁹ – o perlomeno inizio – i processi di confronto, riscrittura, ri-valutazione che dispiegano i loro effetti sugli aggregati che dovrebbero cingere e isolare.²⁸⁰ Attraversate dalla multiaccentuatività degli

nanze antropologiche, resta un riferimento imprescindibile il classico M. Bachtin, *L’opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino 1965.

²⁷⁸ A.P. Cohen, *The symbolic construction of community*, cit., pp. 68, 69 (corsivo nostro).

²⁷⁹ Sul tema della complessità degli spazi “di frontiera” si rinvia alle riflessioni semantico-concettuali sul confine come “non-luogo” di conflitti e relazioni, «“dove” i con-fines si toccano», contenute in M. Cacciari, *Nomi di luogo: confine*, in «aut aut», 299-300, 2000, pp. 73-79.

²⁸⁰ Anche in tema di confini la letteratura è pressoché sterminata. Ciò nonostante, ci pare opportuno rimandare ad alcune letture che collimano in più punti con l’interpretazione simbolica di Cohen e con le integrazioni da noi tentate. Il primo riferimento è per una suggestiva formulazione secondo la quale «i confini sono i garanti dell’avvenuta traduzione del diabolico nel simbolico». R. Escobar, *Metamorfosi della paura*, il Mulino, Bologna 1997, pag. 95. Recuperando il senso greco delle due espressioni Escobar ne sottolinea sia l’opposizione che l’interdipendenza. Se il diabolico è ciò che è “gettato alla rinfusa”, dunque confuso e disorganizzato, il simbolico è, alla lettera, “ciò che è messo insieme” dunque unito, ordinato e organizzato. L’antinomia disordine/ordine si configura nella dialettica tra un repertorio infinito di modelli (il “caos”) e necessità di selezione e messa in forma (l’“ordine simbolico” del mondo). In quest’ottica, i confine è il filtro e il garante del buon esito della trasformazione: ciò che passa – può passa-

elementi sui quali si ergono, le barriere innalzate per la saldezza delle comunità sono esposte alle irritazioni e alle “incursioni” provenienti dall’alterità. Lo stesso Cohen, in alcuni rapidi passaggi riservati agli esperimenti di colonizzazione giuridico-politica dalle potenze europee, descrive i confini come una sorta di filtro cognitivo che sovrintende non soltanto all’importazione di forme strutturali ma anche all’immediata rielaborazione che scaturisce dal loro cozzare con i «significati indigeni».²⁸¹ Le ondate della “collisione” investono certamente la comunità dei riceventi, modificando nel riflusso i caratteri degli stessi frangiflutti che ne avrebbero dovuto assicurare l’isolamento. Ma toccano anche, nel loro defluire, i lidi di quell’altrove ormai confinante dunque necessariamente com-partecipe.

L’altro livello di lettura, che in realtà ci intriga maggiormente, consiste nelle possibilità dischiuse dall’interpretazione del confine coheniano come linea di *indeterminazione* tra lo spazio della conoscenza e quello della normatività sulle cui tracce ci siamo indirizzati. Colto da quest’angolazione, esso si fa soglia e non ostacolo, *limen* più che *limes*: zona di contatto – e di contagio – dove ciascuna dimensione trascolora nell’altra, spogliandosi occasionalmente delle proprie delimitazioni. Una visione sensibile alle occasioni di apertura piuttosto che alle interruzioni della comunicazione, ma non per questo “confusionista”, perché avvertita della differenza tra commistione e indistinguibilità. Pur riconoscendo all’ibridismo una particolare rilevanza, essa non costringe all’abbandono di ogni distinzione, ma fornisce un antidoto efficace al settarismo che tramuta legittime esigenze analitiche in attributi “metafisici” di sfere auto-contenute e non comunicanti.²⁸² Ferme restando le specificità di atteggiamenti cognitivi e normativi

re – è soltanto ciò che è stato ridotto con successo a categorie comprensibili e familiari. Restando in tema di simbolizzazione degli spazi e della funzioni antropologica della frontiera come spazio bivalente si legano i contributi dell’architetto-antropologo Franco La Cecla, rispettivamente contenuti in Id., *Mente locale. Per un’antropologia dell’abitare*, Eleuthera, Milano 1993 e Id., *Perdersi. L’uomo senza ambiente*, Laterza, Roma-Bari 2000. Brani folgoranti sul confine come declinazione dell’essere/esserci-con, tipica della modalità umana di costruzione e rappresentazione del mondo, compaiono a più riprese nell’opera di Georg Simmel. In particolare, si veda G.Simmel, *Lo spazio e gli ordinamenti spaziali della società*, in Id., *Sociologia*, dizioni di Comunità, Milano 1988, pp. 523-599.

²⁸¹ A.P. Cohen, *The symbolic construction of community*, cit., pp. 46

²⁸² Nell’ambito specifico della sociologia del diritto la trattazione più approfondita delle discrepanze tra «aspettative cognitive» e «aspettative normative» si deve, probabilmente, alla penna di Nuklas Luhmann. Pur nelle molte distanze che separano il nostro incedere dall’argomentare del sociologo tedesco, si possono trovare in esso indizi di convergenze di primo acchito inattese. La separazione da Luhmann immaginata a distinguere atteggiamenti cognitivi e normativi nei confronti della contingenza e della complessità del mondo, secondo la quale «il normativo non ha adeguata antitesi nel fattuale, ma nel cognitivo» è in realtà meno rigorosa e “stagna” di quanto appaia. Differenziando le aspettative cognitive dalle normative in base al tipo di risposta conseguente a una loro delusione (un’apertura all’apprendimento e alla modificazio-

nel e verso il mondo, l'indeterminatezza che ci sta a cuore riguarda le matrici comuni a cui vanno ricondotte le loro origini, a monte delle specializzazioni che successivamente si affastellano.

Corroborate da un approccio al simbolo che ne esalta l'essenza totipotente, (re)introducendo la frammentazione nel cuore stesso della vita simbolica e nella frammentarietà della vita associata e dei fenomeni "con-divisione", le digressioni nelle periferie della cultura come ambiente cognitivo e normativo possono dirsi complete. È arrivato il momento di occuparci di una teoria che ambisce a spingersene fino al centro, facendo tesoro del bagaglio assemblato nel corso di queste escursioni preliminari.

ne per le prime, riasserzione dell'aspettativa e dell'assunzione normativa di base con "negazione" del fatto/evento che l'ha contraddetta), Luhmann ragiona sulle zone di ibridazione riscontrabili in tutte le situazioni in cui, per diminuire i rischi connessi a decisioni e/o evenienze particolari, la soluzione del problema risiede nell'introduzione «di uno stile contrario a quello predominante, inserendo nascostamente delle possibilità di comportarsi in modo antitetico.[...] Neppure le aspettative normative si affidano completamente alla loro dichiarata avversione all'apprendimento. A ciò si aggiunge che l'elasticità di alcune formulazioni normative rende possibili dei processi di adattamento, come avviene in particolare nella assai discussa «creazione giurisprudenziale del diritto». Anche nel diritto, quindi, vi è un apprendimento apocrifico e nelle società molto complesse, fornite di diritto positivo, vi è addirittura un mutamento legale del diritto, e quindi un apprendimento legittimo», N. Luhmann, *Sociologia del diritto*, cit., pp. 55, 62-63. L'analisi delle combinazioni di profili di aspettative contempla il caso ancor più interessante dell'«aspettativa di aspettative (altrui)», capacità profondamente umana e indispensabile per orientarsi nei dedali delle interazioni quotidiane, esercitabile solo «attraverso la mediazione di un mondo comune al quale le aspettative vengono, per così dire, ricondotte», *ivi*, pag. 98. Tale fenomeno, basato su concatenazioni di attese di entrambi gli "stili", prospetta serie di permutazioni dagli andamenti esponenziali a seconda del numero e dei ruoli dei soggetti coinvolti. Scorie di queste connessioni, con il loro pulviscolo meticcio, restano depositate nella visione autoreferenziale ed autopoietica del diritto proposta dall'autore, nonostante la presupposizione di una connessione esclusiva del giuridico con la necessità di una «generalizzazione congruente delle aspettative normative di comportamento» e una concezione cripto-evolutionistica per cui l'evoluzione del diritto ha per esito inevitabile l'autonomizzazione di strutture giuridiche di aspettative libere da ogni commistione «con la lingua e con interpretazioni globali del mondo, con la verità e la prassi razionale e, infine, persino con altre sfere normative, soprattutto con la morale.» *Ivi*, pag. 128. A fronte di perentorie «chiusure operative», sempre ribadite, Luhmann conserva una quota di "apertura cognitiva" al sistema giuridico (in realtà, a ogni sotto-sistema sociale), in considerazione di una positività del diritto intesa anche (ma non solo) come disponibilità al mutamento e all'apprendimento. Con una mossa per noi rivelatrice, è al livello della legittimazione che il tema della commistione torna ad apparire: dunque, nel cuore stesso della giuridicità. «Questa è la struttura della legittimità del diritto: una aspettativa mista «cognitivo-normativa» di un'aspettativa normativa di una aspettativa cognitiva di una aspettativa normativa.» *Ivi*, pag. 261. Sottratta al confinamento luhmaniano in termini di sola «prestazione di sistema» e di mero «risultato di procedimenti», l'enfasi sulla legittimità e sui meccanismi di legittimazione ci rafforza, *a contrario*, nella nostra convinzione della necessità di un'analisi socio-culturale di tali questioni che poggia sull'interconnessione con le altre sfere cognitivo-

3.2 Reticoli significanti e testi culturali

*“Siamo nella nostra rete, noi ragni,
e qualunque cosa venga da noi
imprigionata qui dentro, non la
potremmo acchiappare se non in
quanto è ciò che si fa appunto
prendere nella nostra rete.”*

F. Nietzsche

Occupandosi dell'esperienza religiosa e dei sistemi di credenza come possibili oggetti di studio antropologico, Clifford Geertz traccia alcune direttrici che rimandano alla sua più ampia «teoria della cultura». Per i nostri interessi specifici ci soffermeremo su un singolo concetto che ben si presta, nella sua economicità, a instradare verso alcuni capisaldi del paradigma generale in cui si iscrive.

Scegliendo di trattare la religione come «sistema culturale»²⁸³, l'autore assegna un ruolo chiave all'idea di *modello* ponendola in relazione con le tematiche della vita e della trasmissione delle forme culturali nonché delle competenze simboliche a tal fine indispensabili. I «modelli culturali», nell'accezione strettamente geertziana dell'espressione, fungono da apparato di sintesi dei complessi di simboli che riassumono, rendendone più facili “consultazione” e impiego; la caratterizzazione che meglio ne esprime la fisionomia li ritrae come «fonti estrinseche di informazione». La localizzazione a cui allude l'estrinsecità consiste in una provenienza esterna al corredo biologico e genetico dell'essere umano, ricondotta a un generico «mondo intersoggettivo di conoscenze comuni» che fornisce lo sfondo per l'avventura esistenziale di ciascun individuo. Tali informazioni extrasomatiche forniscono progetti generali a partire dai quali è possibile attribuire delle forme maneggevoli ad eventi o processi altrimenti incomprensibili per gli intelletti che con essi si misurano.

normative, al posto dell'autonomizzazione programmaticamente asserita dall'autore, ma in un certo senso – e in alcuni tratti – da lui stesso “contraddetta”.

²⁸³ La definizione operativa di religione adottata da Geertz consta di una serie di proposizioni concatenate per cui essa è «1) un sistema di simboli che opera (o funziona) 2) stabilendo profondi, diffusi e durevoli stati d'animo e motivazioni negli uomini per mezzo della 3) formulazione di concetti di un ordine generale dell'esistenza e del 4) rivestimento di questi concetti con un'aura di concretezza tale che 5) gli stati d'animo e le motivazioni sembrano assolutamente realistici.» C. Geertz, *La religione come sistema culturale*, in Id., *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1998, pp. 111-159 (115)

L'analogia che Geertz propone chiama in causa il ruolo "informativo" svolto dal DNA nella strutturazione dell'organismo e di tutti i meccanismi di regolazione da cui dipende il suo buon funzionamento: basi di dati e combinazioni interne, che indirizzano lo sviluppo di componenti a loro esterne. Restando nel medesimo campo analogico, i modelli culturali veicolano una tipologia simile di programmi, dalla consequenzialità meno rigorosa²⁸⁴, il cui scopo è la regolazione dei comportamenti collettivi piuttosto che la messa in forma di una singola "unità funzionale". Per comprenderne meglio le caratteristiche, occorre riflettere su una biforcazione che, per l'antropologo, afferisce al concetto di modello *tout court*, aiutando a far luce sulla sua declinazione specifica in termini culturali. La nozione di «modello» contempla, a suo giudizio, un senso «di» e un senso «per».

La prima locuzione ha a che vedere con la mobilitazione delle risorse simboliche per escogitare dei parallelismi tra queste e dei «sistemi non simbolici prestabiliti».²⁸⁵ L'obiettivo è quello di comprendere l'andamento di fenomeni e/o processi già organizzati (o percepiti come tali) tramite categorie vicine all'esperienza dei soggetti che si devono confrontare con essi. Le esemplificazioni migliori dei «modelli di "realtà"» sono tutte quelle teorie formulate per "tradurre" gli schemi (presunti) di eventi fisici e/o naturali in sequenze causali processabili dall'intelletto, dunque suscettibili di una più agevole trasmissione e un apprendimento più pronto. Che la veste adottata sia linguistica, grafico-pittorica, o si avvalga di altre modalità comunicative non influisce sulla dinamica e sulle finalità basilari verso cui sono rivolti. La natura di tali modellizzazioni è sostanzialmente sinottica poiché partono da un "reale" già "esistente" di cui vogliono decryptate e traslare le logiche.

I «modelli per», dal canto loro, si fondano su un movimento che potremmo definire come inverso: in questo caso, le strutture simboliche vengono mobilitate per pianificare processi e/o fenomeni attraverso l'applicazione dei rapporti o delle logiche che esse stesse esprimono. Al posto dell'esigenza sinottica, di sapere conoscitivo e movenze tattiche, è la necessità organizzativa a primeggiare, con afflatti regolativo-costitutivi accompagnati da atteggiamenti eminentemente strategici.

²⁸⁴ Lo stesso Geertz è consapevole del rischio insito nel paragone e si cautela contro ogni confusione della sua proposta con qualsivoglia versione dell'«eredità sociale». Cfr. *ivi*, pag 117.

²⁸⁵ *Ivi*, pag. 118.

Basandosi su questa distinzione di massima è agevole riscontrare una sovrabbondanza di «modelli per»: il bisogno di comunicare istruzioni di comportamento, con l'approntamento dei programmi relativi, è attestabile presso la quasi totalità degli esseri viventi.²⁸⁶ Di contro, i «modelli di» paiono costituire una delle particolarità che contribuiscono a fare dell'uomo un animale *sui generis*: la preoccupazione “analogica” di cogliere, rappresentare e (poi) trasmutare le strutture osservate in configurazioni alternative, mediabili dai supporti e dagli apparati informativi più disparati, sembra, infatti, squisitamente sua. Ciò non esonera l'essere umano dal ricorso a strategie o “scorciatoie” meramente istruttivo-direttive, al punto che una comprensione adeguata dei modelli culturali deve poggiare, per Geertz, sulla consapevolezza del loro carattere ibrido:

I modelli culturali hanno un duplice aspetto intrinseco: conferiscono significato, cioè forma concettuale oggettiva, a realtà sociali e psicologiche sia *conformandosi* ad esse sia *plasmandole*. È questo duplice aspetto a distinguere i veri simboli da altri tipi di forme significative. [...] La percezione di una congruenza strutturale tra una serie di processi, attività, rapporti, entità e un'altra serie per la quale la prima funge da programma, così che si può prendere il programma come una rappresentazione o una concezione di ciò che è programmato, costituisce l'essenza del pensiero umano. La reciproca trasposizione di modelli *per* e modelli *di* che la formulazione simbolica rende possibile è la caratteristica specifica della nostra mente.²⁸⁷

Percezione, rappresentazione e programmazione: più che funzioni o tappe indipendenti, attività coordinate in un muto sostegno assicurato – e motivato – dalla condivisione di un sostrato simbolico abilitante. La dialettica geertziana del conformarsi e del plasmare, chiamata a descrivere i rapporti che si instaurano tra le culture e i gruppi umani che le esprimono, essendone espressione, ben si piega a supportare la nostra prospettiva di una confluenza tra fenomeni cognitivi e normativi. La conoscenza, per come intesa in rapporto ai modelli culturali, passa per le strettoie di sistemi pre-stabiliti di apprendimento e formazione: percorsi emancipativi e negoziazioni di senso sono certamente contemplati (e testimoniati nella pratica), ma soltanto a partire da un livello basilare di competenze “autoritativamente” acquisite.²⁸⁸ Un primo anello di giunzione, che salda il momento conoscitivo al momento “costrittivo”, si registra perciò nella selezione degli strumenti di pensiero da inculcare e delle categorie analogiche su cui imperniare i loro impieghi. Restano da individuare altre maglie della “catena” che aiutino a gettare

²⁸⁶ Geertz porta l'esempio dei fenomeni di *imprinting* studiati dall'etologia. Cfr., *ivi*, pag. 119.

²⁸⁷ *Ivi*, pp. 119-120 (corsivi nostri).

²⁸⁸ «Dal punto di vista di un qualunque individuo questi simboli sono in gran parte dati. Li trova già, di solito, nella comunità dove nasce e rimangono in circolazione anche dopo la sua morte con qualche aggiunta, sottrazione e alterazione parziale a cui può partecipare o no.» *Ivi*, pag. 59.

una luce ancor più vivida su convergenze e punti di frattura dei quali stiamo ragionando. Tanto più che questo modo di affrontare le problematiche dell'accesso alla conoscenza e del ruolo dei «modelli culturali» nella “programmazione” delle attività e delle esistenze umane, ha fornito appigli per le critiche di diversi detrattori. In particolare, la retorica cibernetico-informatica *ante litteram* ha condotto, da più parti, a imputare a Geertz un'indole culturalista e deterministica, aggravata dall'apparente sottoestimazione delle venature conflittuali sull'importanza delle quali noi stessi abbiamo, fin qui, molto insistito. In realtà, il trattamento dell'antinomia creatività/costrizione proposto dall'autore sfoggia un campionario di sfumature che fanno di esso un riferimento quanto mai prezioso e assai screziato. Riposizioniamo, perciò, il nostro sguardo, allontanandoci dal tema specifico dei modelli per affrontare l'argomento più organico e succoso della *teoria interpretativa della cultura*: il suo lascito più celebre e discusso.

Nell'avviare – e sintetizzare – il progetto ermeneutico in questione, da altri descritto come un'autentica «svolta ermeneutica», lo studioso scrive quanto segue:

Il concetto di cultura che esporrò [...] è essenzialmente un concetto semiotico. Ritenendo, con Max Weber, che l'uomo sia un animale impigliato nelle reti di significato che egli stesso ha tessuto, affermo che la cultura consiste in queste reti e che perciò la loro analisi non è una scienza sperimentale in cerca di leggi, ma una scienza interpretativa in cerca di significato.²⁸⁹

Le componenti che assicurano il mantenimento di tale rete di “salvataggio” che consente all'uomo di interfacciarsi con l'ambiente, creando (solo) in questo un mondo a sua misura, sono la capacità di produzione di simboli e strutture di significazione e la dimensione pubblica/sociale del pensiero. Qualità, quest'ultima, su cui riposano le possibilità della circolazione delle rappresentazioni e della comprensione tra chi le deve adoperare e, in un certo senso, abitare. Di conseguenza, la vita dei costrutti simbolici consiste integralmente nella circolazione dei significati che essi recano iscritti e nelle catene di associazioni o permutazioni che la loro manipolazione permette di inventare.²⁹⁰ L'azione delle suddette “intelaiature” si esplica nella continua connessione tra le forme

²⁸⁹ C. Geertz, *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1998, p. 11. Per un quadro più completo dell'approccio ermeneutico proposto da Geertz si vedano anche i saggi raccolti in Id. *Antropologia interpretativa*, il Mulino, Bologna 1988.

²⁹⁰ «Il pensiero umano è fondamentalmente sia sociale che pubblico- che il suo habitat naturale è il cortile di casa, il mercato e la piazza principale della città. Il pensare non consiste in «avvenimenti nella testa» [...] ma nel traffico di quelli che sono stati chiamati, da G.H. Mead ed altri, simboli significanti – cioè qualunque cosa sia avulsa dalla sua semplice realtà e usata per conferire significato all'esperienza.» C. Geertz, *Interpretazione di culture*, op. cit., pag. 59.

simbolico-culturali e le condotte che le attualizzano, traducendole nella prassi osservabile della vita quotidiana.

La tesi di una pubblicità delle basi dei processi cognitivi, comunicativi e interazionali, si completa nell'idea che il comportamento umano vada affrontato come «modalità di azione simbolica» anziché secondo prospettive psicologistiche o “mentaliste” che ne relegano la genesi in una sfera psichica sostanzialmente inattuabile o in strutture della personalità eccessivamente coerenti (e sospettosamente tipificabili). In egual misura, lo studio interpretativo dei significati incorporati, dei comportamenti situati e dell'interpenetrazione tra visioni del mondo e applicazioni puntuali delle stesse, si discosta dalle ricostruzioni reificanti che attribuiscono intenzionalità alla sola cultura, a discapito della *vis* inventiva ed innovatrice delle condotte che vi si ispirano, retroagendo su di essa. Riadattando impostazioni filosofiche e sociologiche risalenti, l'ineludibilità della cultura – e dunque del suo studio – si radica dunque, per Geertz, nell'instinguibile bisogno di una mediazione simbolica che sopperisca alle carenze *congenite ma costitutive* dell'animale umano.²⁹¹ Un'imprescindibilità ben “radicata” e, a nostro avviso, assai difficile da mettere in discussione.

Prima di discutere le implicazioni ulteriori celate in queste formulazioni, addentrandoci nella metafora testuale che ne rappresenta il complemento e il compimento, vanno chiariti alcuni sottotemi sollevati dai critici sopra ricordati. Essi hanno creduto di indovinare, sotto uno stile e un vocabolario rinverditi, temi cari al funzionalismo più conservatore: esaltazione (del valore) dell'integrazione, predilezione per l'equilibrio e per i ritratti armoniosi, sottoestimazione dei particolarismi. In realtà è lo stesso antropologo, in alcune sue opere “collaterali”, a esplicitare la dinamicità intrinseca ai propri modelli dedicando ampio spazio al ruolo della differenza nella vivificazione dei repertori simbolico-concettuali a disposizione dei vari gruppi umani. Dunque, dei gruppi umani stessi.

Un primo deciso confronto con le problematiche della diversità, ha le fattezze di una comunicazione presentata in un contesto che, per la contiguità con il nostro soggetto,

²⁹¹ Ivi, *L'impatto del concetto di cultura sul concetto di uomo*, pp. 45-70, e *Sviluppo della cultura ed evoluzione della mente*, pp. 71- 107. In realtà, l'argomento dell'«animale manchevole» torna di frequente nelle riflessioni di Geertz, ma nei due articoli in questione (nel primo in particolare) il tema della coevoluzione della specie umana e della capacità di produrre simbolicamente cultura viene trattato estensivamente e con dovizia di collegamenti pluridisciplinari.

merita senz'altro di essere specificato: le *Tanner Lectures on Human Values*²⁹² Riflettendo su alcune direttrici fondamentali delle scienze antropologiche, l'autore fronteggia il problema del «futuro dell'etnocentrismo». Ricostruito – e decostruito – tale atteggiamento intellettuale, egli ne scova l'aporia fondativa nella concezione che porta a percepire la diversità culturale nei termini oppositivi di «alternativa a noi» piuttosto che in quelli potenzialmente “moltiplicativi” e arricchenti di «alternativa per noi». Questo «noi» di cui e *da* cui si parla, sempre esposto ai pericoli della naturalizzazione e dell'essenzialismo, non è altro che il risultato transeunte di un lavoro inarrestabile di forze spurie; un “costrutto” instabile e cangiante, la cui fissità dura il tempo dell'enunciazione o quello, più dilatato, della sua fissazione etnografica.²⁹³ La figura che, nell'articolo in questione, compare più di frequente per illustrare simili intrecci è non a caso quella del *collage*. Rispetto al celebre precedente del *bricolage* di levi-straussiana memoria, in cui la creatività del *bricoleur* è vincolata alla limitata e non estendibile dotazione di partenza²⁹⁴, il *collage* resta aperto all'“intrusione” di nuovi materiali e risorse; ovvero, più radicalmente, al cambiamento costante. L'assunto cardinale di Geertz vuole la diversità ben installata nel ventre stesso del gruppo sociale piuttosto che relegata nelle sole prossimità dei suoi confini. Senza rivendicare esclusive «patenti disciplinari» per il suo riconoscimento, caldeggiando al contrario sovrapposizioni con la storia, la letteratura e le arti in genere, egli parteggia per un potenziamento della predisposizione etnografico-etnologica a cogliere, raccontare ed *immaginare* la stranezza. Trattata programmaticamente da “risorsa immaginativa”, essa può evitare di scivolare e irrigidirsi in un'improduttiva – o addirittura esecrabile – estraneità. Ciò spiega il rifiuto, più volte asserito, di abbandonarsi ad oleografici affreschi di una «comune umanità» che, negando in astratto la frammentazione delle esperienze culturali, finiscono per acuirle ingenerando marginalizzazione e ghettizzazione.²⁹⁵ Una delle pieghe dello sforzo

²⁹² C. Geertz, *Gli usi della diversità*, in Id. *Antropologia e filosofia. Frammenti di una biografia intellettuale*, il Mulino, Bologna 2001, pp. 86-106. L'edizione in questione delle *Tanner Lectures* risale al 1985. L'elenco completo e i testi originali delle lezioni sono disponibili all'indirizzo <http://www.tannerlectures.utah.edu/> (ultimo accesso 12/01/2010)

²⁹³ «Il mondo sociale non si articola in perspicui «noi» da un lato, con cui possiamo empatizzare per quanto grande sia la differenza *fra* noi, e enigmatici «loro» dall'altro, con cui non possiamo empatizzare per quanto ci si sforzi di difendere fino alla fine il loro diritto di essere diversi *da* noi. [...] Nel grande assemblaggio di differenze, i *milieux* sono tutti *mixtes*, non costituiscono una *Umwelt*, come succedeva una volta.» Ivi, pp.103,104.

²⁹⁴ Cfr. C. Levi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, il Saggiatore, Milano 1996.

²⁹⁵ «L'affermazione per cui l'essenza di ciò che significa essere umani si rivela molto più chiaramente in quei tratti della cultura umana che sono universali piuttosto che in quelli che sono specifici a un popolo è

ermeneutico svela, così, l'accurato invito a nutrire la sensibilità per le alternative là dove esse sono effettivamente sperimentate e vissute. Il tipo di alimento che fortifica la creatività e l'immaginazione umane, le uniche risorse inesauribili a disposizione del genere umano.²⁹⁶

In un altro scritto dedicato alle condizioni di possibilità della coesione sociale in riferimento alla (supposta) erosione della sovranità nazionale e alle sfide "imposte" al consenso culturale dalle dinamiche di respiro globale, l'antropologo torna sui temi della differenza e delle sue manifestazioni intra-culturali. In quella che suona come una risposta alle sollecitazioni dei detrattori e delle mutazioni intervenute su alcuni suoi vecchi terreni di ricerca egli scrive:

A fronte della frammentazione del nostro mondo, la concezione tesa a individuare nella cultura -in una data cultura, in questa cultura- un consenso circa idee di fondo, sentimenti e valori comuni non regge più. Sono invece i rifiuti e le fratture che oggi delineano il paesaggio delle identità collettive.[...] «Culture», «popoli» o «gruppi etnici» non sono ammassi di identità definiti dai confini del consenso; sono invece varietà di partecipazione a una vita collettiva, che si svolge contemporaneamente a una dozzina di livelli diversi e in una dozzina di dimensioni e ambiti diversi. Queste e numerose altre coincidenze di concezioni, di stili o di disposizioni formano la base sulla quale la complessità culturale diventa un «tutto», certo estremamente irregolare, labile e indeterminato.²⁹⁷

Più marcatamente che in altre occasioni, sono le fratture, gli interstizi e le smagliature interne, così come le discrepanze rispetto a sistemi percepiti e costruiti come esterni, a guadagnare la ribalta in quanto fattori che impediscono ogni sclerotizzazione più che temporanea degli aggregati collettivi. L'immagine multiplanare e pluridimensionale prospetta un modello che va oltre la "semplice" stratificazione: le coincidenze e gli incroci di piani non escludono ma implicano occasioni di divergenza o mancata sintoniz-

un pregiudizio che non siamo costretti a condividere;[...] è forse nelle peculiarità culturali dei popoli – nelle loro bizzarrie – che si possono trovare alcune delle rivelazioni più istruttive su che cosa significa essere genericamente umani.» C. Geertz, *Interpretazione di culture*, cit., pp. 56-57.

²⁹⁶ Su queste stesse tematiche occorre ricordare un altro articolo di Geertz che ha suscitato dei dibattiti piuttosto accesi. Nel giustificare il suo atteggiamento anti-antirelativista egli riconduce le strategie utilizzate dagli anti-relativisti a due macro-criteri ispiratori, individuati nella ricerca di una «natura umana» e di una «mente umana» sostanzialmente svincolate dal contesto e dalla cultura. La minaccia che l'autore vede incombere dietro simili tendenze è costituita dalla sistematica decostruzione dell'alterità e dal disinnescamento della diversità culturale, tramite strategie di assimilazione variamente concepite. La caustica chiosa dell'articolo ricorda, ai sostenitori di un etnocentrismo (occidentale) ben temperato e di un universalismo "disancorato", il peso di una "responsabilità" storica sovente trascurata: «Se avessimo voluto verità familiari, avremmo dovuto starcene a casa». C. Geertz, *Distinguished Lecture: Anti anti-relativism*, in «*American Anthropologist*», LXXXVI-2, 1984, pp. 263- 277 ()

²⁹⁷ C. Geertz, *Che cos'è una cultura se non c'è consenso?*, in *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, il Mulino, Bologna 1999, pp. 57-76 [pp. 62,68].

zazione di livelli come evenienze sempre suscettibili di verificarsi.²⁹⁸ La stessa idea di una variabilità della partecipazione al collettivo conferisce una profondità diacronica alla percezione del senso di appartenenza dei singoli che si accorda al «radicamento dinamico»²⁹⁹ e rinegoziabile affrontato con Cohen. Le istituzioni vigenti e le pratiche (apparentemente) egemoni non portano all'appianamento definitivo dei conflitti: semmai, sono i luoghi privilegiati in cui si esperiscono, elaborandole senza dissolverle, la differenza e la conflittualità stesse.³⁰⁰ Perfino il concetto-slogan di identità culturale, che richiama alla memoria modalità regressive di (auto)identificazione – quando agitato, per esempio, come fattore di “coagulazione nazionale” – attenua in questa luce la sua virulenza. Esso si stempera in un più sconnesso «campo di differenze» con tutte le tensioni, le opposizioni di forze e l’instabilità a cui il referente fisico-energetico rimanda.

Come anticipato, la fertile idea della cultura come “spazio” accidentato trova per noi la miglior estrinsecazione in quella connotazione testuale i cui indizi appaiono sparpagliati in tutta la vasta produzione geertziana. In maniera tanto ricorrente da far parlare alcuni dei suoi interpreti di un vero e proprio paradigma «cultura-come-testo», in un desiderio, forse eccessivo, di sistematizzazione.³⁰¹ Ma non è la ricostruzione “archeologica” di un presunto «programma di ricerca» che qui ci interessa. Né, del pari, le pur pungolanti riflessioni sulle commistioni tra lavoro etnografico e operazioni di scrittura chiaramente connesse alle problematiche della testualità.³⁰² La serie di questioni sulle quali vogliamo concentrarsi è racchiusa in una formulazione lapidaria, ma non per questo avvara di sollecitazioni, secondo la quale

²⁹⁸ Altrove anche Geertz ricorre all’idea di polifonia per descrivere la molteplicità di “voci” che attraversano ogni insieme culturale: «Quando cominci a guardare, o ad ascoltare le cose in questo[...] la “Cultura” diviene polifonica, perfino disarmonica, temi che invocano contro-temi che re-invocano temi, che si contrappongono istruttivamente agli originali.» C. Geertz, *After the fact: two countries, four decades, one anthropologist*, Harvard University Press, Cambridge 1996, pp.42-63 (48).

²⁹⁹ Mutuiamo il felice (e vagamente ossimorico) concetto da M. Maffesoli, *Del nomadismo. Per una sociologia dell’erranza*, Angeli, Milano 2000.

³⁰⁰ C. Geertz, *Che cos’è una cultura se non c’è consenso?*, cit., pag. 67.

³⁰¹ Cfr., ad esempio, M. A. Schneider, *Culture-as-Text in the Work of Clifford Geertz*, in «Theory & Society», XVI-6, 1987, pp. 809-839, e *La metafora della cultura come testo*, in U. Fabietti, R. Malighetti, V. Matera (a cura di), *Dal tribale al globale. Introduzione all’antropologia*, Bruno Mondadori, Milano 2000, pp. 31-36.

³⁰² Sul tema specifico, oltre ai due testi “maggiori” sopra ricordati, si rimanda all’agile e (parzialmente) autobiografico C. Geertz, *Opere e vite. L’antropologo come autore*, il Mulino, Bologna 1990. Per quanto riguarda i dilemmi relativi allo statuto dell’osservatore e alle implicazioni etico-politiche del fare etnografia si vedano, tra gli altri, J. Clifford e G.E. Marcus (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma 1998, e J. Clifford, *I frutti puri impazziscono*, cit.

le forme culturali possono essere trattate come testi, come opere dell'immaginazione costruite con materiali sociali.[...] La cultura di un popolo è un insieme di testi, anch'essi degli insiemi, che l'antropologo si sforza di leggere sedendosi sulle spalle di quelli a cui appartengono di diritto.³⁰³

Per meglio affrontare la peculiare declinazione della plurivocità contenuta nell'idea di «insieme», conviene segnalare una stimolante affinità con un'autorevole branca di quella teoria semiotica a cui Geertz ha guardato ripetutamente, senza aver ricevuto, a quanto pare, altrettanta attenzione.³⁰⁴ In una serie di saggi dedicata alla delineazione di una «tipologia della cultura», Jurij Lotman definisce quest'ultima un «meccanismo semiotico», veicolo/deposito della «memoria non ereditaria della collettività, espressa in un determinato sistema di divieti e prescrizioni».³⁰⁵ Al di là della componente “volontaristica” – o, se si vuole, anti-innatista – e del rinvio alla dimensione sociale/collettiva dei fenomeni culturali, l'aspetto saliente di questo collettore di memoria è che esso può

in generale essere rappresentato come un insieme di testi; ma dal punto di vista del ricercatore, è più esatto parlare della cultura in quanto meccanismo che crea un insieme di testi e parlare dei testi in quanto realizzazione della cultura.³⁰⁶

Caratterizzato da una serie di opposizioni binarie – ordinato/non ordinato, vecchio/nuovo, fisso/mobile, unità/pluralità –, che mantiene viva l'eterogeneità dei suoi componenti, tale meccanismo semiotico è preso integralmente nell'oscillazione tra dinamismo e stabilità. Se quest'ultima si giustifica con la prestazione tipica di ogni “supporto” di memoria – conservare i dati in esso e grazie ad esso immagazzinati – il primo discende direttamente dall'irrequietezza della vita di relazione.³⁰⁷ L'immissione di nuo-

³⁰³ C. Geertz, *Interpretazione di culture*, cit., pp. 431, 436.

³⁰⁴ Un'interessante eccezione è costituita dall'articolo di Andrey Zorin, *Ideology, Semiotics, and Clifford Geertz: Some Russian Reflections*, in «History and Theory», XL, 2001, pp. 57-73.

³⁰⁵ J. M. Lotman, B. A. Uspenskij, *Tipologia della cultura*, Bompiani, Milano 1995, p. 43. «La cultura è un generatore di strutturalità; è così che crea intorno all'uomo una sfera che, allo stesso modo della biosfera, rende possibile la vita, non organica, ovviamente, ma di relazione», ivi, p.42. La nozione di sfera impiegata da Lotman si pone, a nostro avviso, in perfetta contiguità col filone di studi attento ai processi di creazione simbolica dell' ambiente umano, apportando ad esso delle competenze altamente specifiche in merito ai meccanismi della significazione. Per gli sviluppi ulteriori dell'approccio lotmaniano, con l'avvicinamento tra l'idea di sfera e quella di semiosfera come spazio striato della semiosi, si veda J. Lotman, *On the semiosphere*, in «Sign System Studies», XXXIII-1, 2005, pp. 205-226. Una descrizione delle dinamiche che regolerebbero il complesso fenomeno dello sviluppo culturale, suddiviso in momenti/processi graduali e momenti/processi esplosivi, è contenuta in Id, *La cultura e l'esplosione. Prevedibilità e imprevedibilità*, Feltrinelli, Milano 1992.

³⁰⁶ J.M. Lotman, B.A,Uspenskij, cit, p.50.

³⁰⁷ Sui complessi temi della memoria culturale e dei dispositivi sociali escogitati per tentare di gestirne le risorse e organizzarne i flussi si rinvia all'imponente A.Assmann, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, il Mulino, Bologna 2002 e al nutritissimo apparato bibliografico in esso rinvenibile. La monumentalità del testo non evita un indugiare preferenziale su strategie del ricordo di ascendenza eminentemente occidentale.

vo materiale *lato sensu* discorsivo a cui la vita in società dà inevitabilmente luogo rappresenta, anche per lo studioso russo, la scintilla che mantiene viva la tensione all'«autorinnovamento». La predilezione di Lotman va, com'è naturale, allo studio di materiali squisitamente letterari, in quanto contenitori particolarmente adatti allo stoccaggio delle informazioni e alla suddetta azione di memorizzazione. Ma la connessione indicata tra tessuto sociale e tessitura testuale si può agevolmente espandere al di fuori dei soli domini della letteratura senza perdere nulla della sua carica euristica. Torniamo, allora, ai “rimandi” tra insiemi, lasciati in sospeso per la digressione nel campo del sapere dei/sui segni.

Anche in questo caso è l'idea della «marezzatura» a (dover) prevalere sull'idea di omogeneità che il termine solitamente suggerisce nei suoi utilizzi logico-matematici. Come si ricorderà lo sforzo antropologico, sia come impresa di umanizzazione del mondo che come investigazione sui suoi risultati, risiede per Geertz nella costruzione e nella ricerca di significati. Tanto questi ultimi quanto il repertorio culturale che li “contiene” sono attraversati dalle innumerevoli correnti informative che costituiscono il «flusso del discorso sociale»³⁰⁸: una sorta di canovaccio, che accompagna e contrappunta le interazioni quotidiane, modificandosi insieme ad esse e ai loro protagonisti. Lo stesso compito dell'etnografo consiste in un lavoro di annotazione che tenta di restituire, nella maniera più completa possibile, alcune di queste interpretazioni -«per di più di secondo o terzo ordine»-: versioni parziali di versioni parziali, (rac)colte sul campo dalla voce e dai comportamenti dei soggetti con cui riesce ad entrare in contatto.

Secondo un'azzeccata figurazione, che trasferisce il dinamismo dell'azione sociale ai meta-commenti da essa inseparabili, la cultura finisce per rassomigliare molto a «una sorta di documento agito»³⁰⁹. La sua trama eterogenea deriva dalla connessione “tessile” tra il legame sociale, le operazioni tramite cui esso si annoda – o si disfa – e gli strumenti impiegati per imbastirne o scucirne le suture. I testi si fanno *tessuti*, dalle fibre e dal pannello disparati frutto di aggiunte, soppressioni o rattoppi sollecitati dal palpito della quotidianità.³¹⁰ Ad onor del vero, le posizioni dello studioso tendono, di quando in

³⁰⁸ Cfr. G. Geertz, *Interpretazione di culture*, cit., pp. 30-34.

³⁰⁹ Ivi, pag. 17.

³¹⁰ «L'idea, ancora molto diffusa nell'antropologia, che la cultura sia una rete senza cuciture, è una *petitio principii* non meno dell'idea più vecchia secondo cui la cultura è un insieme di pezze e toppe – idea che essa sostitui, con un certo entusiasmo.[...] I sistemi, per essere tali, non hanno bisogno di essere completamente interconnessi.» Ivi, pag. 377. La nostra idea di tessitura testuale, in accordo con la diffidenza ge-

quando, ad attribuire il carattere della fluidità a quelli che potremmo definire i micro-testi, riservando al macro-testo della cultura – che non a caso si fa «contesto» – gli attributi più “bloccati” di un telaio poco o punto modificato dai filati che per suo mezzo si producono. Ciò nonostante, l’idea della *testualità* che esse albergano ci sembra felicemente *aperta* perché dirottabile in molteplici direzioni.

Nei pochi incisi riservati all’approfondimento della metafora testuale, del resto, è proprio Geertz a supportare l’apertura da noi ipotizzata prospettando «l’estensione dell’idea di testo al di là del materiale scritto, e perfino al di là di quello verbale, anche se metaforico.»³¹¹ In un senso strettamente legato alla “natura” dei supporti, dunque, essa si mostra adatta a ricomprendere documenti scritti e orali³¹², tracce materiali o immateriali, virtuosismi mnemonici ed altre forme di creazione e trasmissione di significati.

Al livello più astratto del telaio-cornice, l’espansione in questione può essere scomposta in due caratteristiche supplementari e, in un certo senso, complementari: da una parte, essa suggerisce una capacità dell’intelaiatura di intercettare flussi testuali allogeni e di farli interagire con materiale endogeno. Dall’altra, evidenzia la sua esposizione continua alle sfide rappresentate dalle strategie interpretative degli attori sociali: fattore che contribuisce a erodere dall’interno ogni pretesa di omogeneità “autoctona”. Quest’accezione fluida e flessibile della testualità consente di cominciare a sviluppare una rappresentazione convincente del «traffico di significati» tra i testi più o meno ufficiali e le

ertziana per questi due classici “estremi teorici”, vuole enfatizzare proprio i momenti di cucitura (e scucitura) come aperture al divenire e all’“altrimenti” sottolineando ulteriormente l’incompletezza e l’eterogeneità già implicate dalla metafora del collage.

³¹¹ C. Geertz, *Interpretazione di culture*, cit., pag.430. «L’analogia testuale presenta alcuni vantaggi poco evidenti e tuttora poco sfruttati.[...] La chiave per il passaggio da un testo a un testo analogico, dallo scrivere come discorso all’azione, è [...] il concetto di «trascrizione»: la fissazione del significato.[...] Il grande pregio dell’estendere il concetto di testo oltre le cose scritte sulla carta o incise nella pietra è che esso concentra l’attenzione precisamente su questo fenomeno: su come avviene la trascrizione dell’azione.» C. Geertz, *Antropologia interpretativa*, cit., pag. 40.

³¹² Il tema della “frattura” epistemico-cognitiva tra «oralità e scrittura» è notoriamente alla base di una nutritissima bibliografia di cui è impossibile rendere conto in questa sede. Il nostro velocissimo passaggio non intende sottovalutare le preziose acquisizioni sulla “discontinuità” che separa le due modalità di pensiero, comunicazione e strutturazione del mondo. Esso si limita a segnalare la possibile fecondità di un approccio al concetto di testo che, in continuità con l’universalità di strumenti *lato sensu* comunicativo-imaginativi di costruzione del mondo, serve a ricomprendere i differenti “artefatti” in cui di volta in volta tali competenze si attualizza. Stante la ricchezza bibliografica appena ricordata, ci preme comunque rinviare ad alcuni lavori seminali quali J. Goody, *L’addomesticamento del pensiero selvaggio*, Franco Angeli, Milano 1990, E. A. Havelock, *Dike. La nascita della coscienza*, Laterza, Roma-Bari 2003, Id., *La musa impara a scrivere. Riflessioni sull’oralità e l’alfabetismo dall’antichità al giorno d’oggi*, Laterza, Roma-Bari 2005. Per una prospettiva parzialmente differente (e innovativa) su oralità e testualità si legga inoltre M. Diagne, *Critique de la raison orale: les pratiques discursives en Afrique Noire*, Karthala, Paris 2005.

“glosse” costituite dalle appropriazioni dei fruitori, nell’impiego effettivo degli stessi. Volgendo lo sguardo ai fenomeni ascrivibili alla sfera giuridica, per cui non mancano già teorie dell’interpretazione di taglio non (solo) dogmatico, l’interesse di un siffatto taglio testuale di analisi risulta con una certa evidenza.³¹³

Per quanto concerne l’apporto del diritto nell’ordire il tessuto significativo della cultura la riflessione geertziana, pur limitata a un solo intervento espressamente dedicato e a pochi sprazzi rinvenibili nei suoi lavori, ci consegna diversi stimoli, suggerendo possibili angoli di indagine. L’intuizione seminale consiste in un’indicazione circa la “collocazione” della creatività giuridica. Appropriandosi di argomenti cari a un certo tipo di costruttivismo, rimaneggiati con gli apporti interpretativi del caso, Geertz incita a (ri)posizionarla nell’alveo del fenomeno generale della produzione di rappresentazioni simboliche. A seguito del riassetto, la questione dei rapporti tra il diritto e le società di cui esso è espressione confluisce nelle analisi dei processi di antropizzazione guidati dalle estroflessioni e dalle “impalcature” della cultura.

Come qualsiasi altro scambio, scienza, culto o arte., il diritto che è un po’ tutte queste cose, *propugna un mondo in cui le sue descrizioni abbiano senso*. [...] La questione è che il lato giuridico delle cose non è una serie limitata di norme, di regole, di principi, di valori o di qualsiasi altra cosa da cui si possano trarre risposte giuridiche per eventi distillati, ma è parte di una *maniera particolare di immaginare il reale*. [...] Sembrerebbe meglio – più “realistico”, se posso dire così – vedere questo tipo di sistemi [giuridici] come *descrizioni del mondo* e di ciò che vi accade in termini esplicitamente gius-dogmatici («judgmatical»)³¹⁴.

Il tema goodmaniano delle mondo-versioni si innesta, nella pagina geertziana, con quello degli «universi immaginativi» partoriti dalle ragnatele significanti secrete dai sistemi socio-culturali. Questo gioco di specchi tra le culture e gli universi che esse

³¹³ Per quanto attiene all’ambito più strettamente giuridico, e con il solo riferimento all’Occidente, una suggestiva applicazione dell’idea di testo (in una venatura ancora ulteriore) si può trovare nei lavori già ricordati di Pierre Legendre, percorsi da un afflato antropologico con robuste contaminazioni di natura psicoanalitica. «Il termine *Testo* designa qui il sistema differenziatore dei discorsi a cui è imputabile l’insieme degli effetti normativi che sostiene le procedure di identificazione [...] costitutive della cultura considerata. La nozione supera dunque il caso delle tradizioni del Libro; essa postula la messa in scena di un luogo originario, istanza divinizzata o no, luogo causale di essenza genealogica, da dove procedono nelle nostre società a Stato l’idea stessa di diritto, vale a dire di regole garantite, e la legittimità delle esegesi.» P. Legendre, *Sur la question dogmatique en Occident*. cit, p. 89. Per approfondire come meritano i complessi temi della società come «testualità ordinatrice», dell’articolazione “teatrale” tra scene mitico-fondative e regolazioni giuridico-normative su di essa ricalcate (e da essa propagantisi), del conseguente potere della e sulla rappresentazione, del ruolo istituyente/istituzionale del Terzo e dell’emblema come simbolo incarnato dell’autorità si veda, oltre all’opera appena citata, Id. *Della società come testo. Lineamenti di un’antropologia dogmatica*, cit.

³¹⁴C. Geertz, *Local Knowledge: Fact and Law in Comparative Perspective*, in Id., *Local Knowledge. Further essays in interpretive anthropology*, Basic Books, New York 1983, pp. 167-234 (173,174. Corsivi nostri).

schiodono, che moltiplica punti e piani “di fuga” a disposizione della creatività umana, restituisce necessariamente un profilo sfaccettato del diritto stesso. Letto come forza immaginante, partecipa di quella pubblicità del pensiero sopra ricordata, riposa anch'esso sulle potenzialità inventive delle risorse *collettive* piuttosto, e prima, che sulla sola creatività individuale.³¹⁵ Il suo potere immaginativo si concretizza nel carattere orientativo delle rappresentazioni del reale che incarna: bussole per orizzontarsi nella selva della vita associata. Il diritto contribuisce così, per utilizzare un'indovinata espressione dell'autore, alla definizione di uno «stile di esistenza sociale».³¹⁶ Per valorizzare appieno il carattere caleidoscopico dell'inventiva umana nelle sue incarnazioni giuridiche, conviene tornare a quell'idea di *particolarità* che Geertz gli associa. La polisemia latente della nozione ci pare esplicitabile, con diverso profitto, secondo tre strade non mutuamente esclusive pur nelle rispettive idiosincrasie.

Nel suo senso immediato, il particolare in questione intende senz'altro rinviare alle tipicità del diritto quanto a performatività ed efficacia normativa in una prospettiva eminentemente distintiva. Confrontato con altre modalità di costruzione e regolazione sociale della realtà, esso manifesta senza dubbio una specificità di mezzi, strumenti, tecniche e conoscenze che ne permettono la riconoscibilità, contraddistinguendone l'azione.³¹⁷ In questa prima accezione del concetto, sono le sue prestazioni qualificanti in termini di costruttività, costitutività e formatività a venire esaltate.³¹⁸ Piuttosto che e-

³¹⁵ Sulla colorazione collettiva delle facoltà immaginative rimandiamo anche alla (ri)lettura innovativa proposta da Arjun Appadurai. Sintetico, ma esemplare, il seguente passaggio sulla dialettica immaginazione singolare *versus* plurale: «È importante sottolineare che mi riferisco all'immaginazione odierna come ad una proprietà delle collettività, e non solo come ad una facoltà dell'individuo dotato, che è invece il senso implicito del termine sin dal fiorire del Rinascimento europeo». A. Appadurai, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001, p. 22. Accenti simili compaiono anche in C. Taylor, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma 2005. Per quanto riguarda il potere istituyente dell'immaginario e la natura magmatica del materiale simbolico su cui esso fa perno restano dei riferimenti imprescindibili C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975 e Id., *L'imaginaire comme tel. Texte établi, annoté et présenté par Arnaud Tomès*, Hermann, Paris 2007.

³¹⁶ C. Geertz, *Local Knowledge*, cit., pag. 218. Per delle stimolanti riflessioni in tema di diritto come linguaggio della e per l'interazione sociale nonché sulle sue componenti simbolico-comunicative si legga anche L.L. Fuller, *Human Interaction and the Law*, in «The American Journal of Jurisprudence», XIV, 1969, pp. 1-36.

³¹⁷ Restando nei domini della ricerca antropologica va segnalata, in tema di performatività e potere istituyente del diritto, una raccolta di saggi dedicata alla ricostruzione dei processi di fabbricazione giuridica della distinzione tra “cosa” e “persona”: A. Pottage, M. Mundy, (eds) *Law, Anthropology and the Constitution of the Social. Making Persons and Things*, Cambridge University Press, Cambridge 2004. L'analisi delle vicende storiche ed epistemologiche del discrimine, letto come differenza fondativa dell'amministrazione giuridica della realtà sociale, spazia dalla genesi rintracciata in seno al diritto romano ai dilemmi contemporanei sulle potenzialità delle biotecnologie, capaci di sovvertire o riposizionare tale differenza.

³¹⁸ C. Geertz, *Local Knowledge*, cit., pag. 218.

saurirsi nel “ristretto” compito regolativo del disciplinare aspetti e comportamenti già esistenti, l’immaginazione giuridica concorre a modellare i contorni stessi delle situazioni che poi sarà chiamata a valutare.³¹⁹ Lungi dall’attestarsi su posizioni reattivo-riflessive, perciò, essa manifesta le proprie caratteristiche riversando tutta l’autorevolezza delle proprie definizioni nella delineazione delle comunità umane.³²⁰ Va subito notato, ad ogni modo, come questa idea di una marca identitaria, doverosamente rintracciabile, non degeneri mai nella rigidità di un confine.

La seconda accezione della particolarità attenua il portato distintivo in favore di una postura per così dire partecipativa. All’opposto delle visioni isolazioniste, imperniate sull’autonomia e l’autosufficienza dei sistemi giuridici, essa indica il loro *essere parte* di quella più ampia trama immaginativa – le risorse di senso – a disposizione delle società e degli individui loro membri. Il diritto così inquadrato diviene una *fra* le forme che la creatività sociale adotta per dotarsi di istituzioni e meccanismi di gestione delle interazioni, intervenendo con il suo carico di «modelli di» e «modelli per». Le correnti di significato che perturbano, rimodellandoli, tutti gli assetti cognitivi lo interessano e lo rinnovano allo stesso modo degli altri “fornitori” di senso mobilitati nella costruzione sociale della realtà. Il diritto enuncia le sue storie in un’arena affollata da altre voci, altri miti, altre descrizioni/versioni del reale: per farlo in maniera realmente efficace, deve tentare di entrare in risonanza con i racconti *con*-correnti, piuttosto che inseguire chime-

³¹⁹ Introducendo il suo pionieristico lavoro sull’immaginazione giuridica James Boyd White parla del potere costitutivo tipico del diritto in termini molto simili a quelli impiegati da Geertz: «Penso che il diritto non sia semplicemente un sistema di regole (o di regole e principi), o riducibile a scelte politiche o interessi di classe, ma che sia piuttosto ciò che chiamo un linguaggio, [espressione] con cui non intendo solo una serie di termini e locuzioni, ma abitudini della mente e aspettative – ciò che potrebbe anche essere chiamato una cultura. [Il diritto] È un sistema enormemente ricco e complesso di pensiero ed espressione, di definizioni e pratiche sociali, che può essere appreso e padroneggiato, modificato o preservato, dalla mente individuale. *Il diritto crea un mondo*.[...] Chiaramente il diritto non è solo linguaggio, perché in parte ha a che fare con l’esercizio del potere politico. Ma penso che il suo più grande potere risieda non in particolari regole o decisioni ma nel suo linguaggio, negli aspetti coercitivi della sua retorica – *nel modo in cui struttura la sensibilità e la visione*.» J.B. White, *The legal imagination. Abridged edition*, University of Chicago Press, Chicago and London 1985, pag. xiii (corsivi nostri). Nel prosieguo White parla anche del diritto come «letteratura sociale» e torna più diffusamente sui temi dell’immaginario nel capitolo conclusivo del volume, *The imagination of the lawyer*, *ivi*, pp. 207-296. Altri spunti preziosi sui medesimi temi in Id, *Imagining the Law*, in A.Sarat, T. Kearns (eds.), *The Rhetoric of Law*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1996, pp. 29-55 e F. Ost, *Raconter la Loi. Aux sources de l’imaginaire juridique*, Odile Jacob, Paris 2004.

³²⁰ «Le nozioni del diritto sono parte di ciò che l’ordine significa; *visioni di comunità*, non loro echi.» *Ivi*, pag. 218 (corsivo nostro).

re di purezza o impermeabilità. Le proprietà dei vari apporti, che pure rimangono ad identificarli, non escludono ma anzi *implicano* la contaminazione e lo scambio.³²¹

L'ultima sfumatura rinvenibile nell'idea di particolarità calca il carattere *situato* del diritto e si sovrappone alla principale direttrice teorica regalataci da Geertz: quella che lo dipinge come «conoscenza locale». L'accento sulla *località*, concetto insidioso ed esclusivo, esaspera a nostro avviso potenzialità e limiti della proposta ermeneutica globalmente intesa. Tra i pregi di questa accentazione, va certamente annoverata la sensibilità per lo studio della dimensione delle pratiche come *momento fondamentale* per l'articolazione e la vivificazione di tutte le rappresentazioni culturali; ivi comprese, naturalmente, quelle di marca giuridica. Ancor più valida appare l'idea che, essendo i sistemi giuridici incastonati in più larghi e striati mondi di significato, la logica (assai in voga) dei trapianti "selettivi" sia sovente condannata allo scacco. O, per restare alla metafora chirurgica, particolarmente incline a rigetti dolorosi e invalidanti, quando non mortiferi.³²²

Nel suggerire possibili percorsi comuni per l'antropologia e il diritto comparato, la branca del sapere giuridico storicamente più affine all'impostazione etnologica, l'idea di localizzazione trova, non a caso, la sua migliore tematizzazione.

Il diritto, sto dicendo, [...] è conoscenza locale; locale non soltanto in relazione al luogo, al tempo, alla classe (sociale) e alla varietà della questione, ma anche all'accento – *caratterizzazioni vernacolari di ciò che accade connesse a raffigurazioni vernacolari di ciò che può accadere*. È questo complesso di caratterizzazioni e raffigurazioni, storie di eventi inserite in immaginari sui principi che ho chiamato sensibilità giuridica.³²³

Per comprendere come la «sensibilità giuridica» possa fungere da commutatore tra studi antropologici e comparatistici resta da chiarire meglio cosa si possa intendere (e riuscire effettivamente a catturare) con tale locuzione seducente, ma ellittica. Nel suo tipico incedere "impressionistico", l'autore oscilla tra brandelli di definizioni che spa-

³²¹ «In questo tipo di approccio il diritto è riunito alle altre grandi formazioni culturali della vita umana – morale, arte, tecnologia, scienza, religione, divisione del lavoro, storia (esse stesse categorie non più unitarie, definite o universali di quanto sia il diritto) – senza sparire in esse o divenire una specie di servo aggiunto al loro potere costruttivo.» Ivi, pag. 219.

³²² In realtà, posizioni critiche sull'idea e sulla pratic(bilità) dei trapianti giuridici si registrano anche nel panorama del diritto comparato, disciplina tra le più attive nella propagazione della metafora medico-botanica. Sul punto si vedano, tra gli altri, P. Legrand, *What "Legal Transplants"?*, in D. Nelken, J. Feest (eds), *Adapting Legal Cultures*, Hart Publishing, Oxford 2001, pp. 55-70, P.G. Monateri, *The Weak Law: Contaminations and Legal Cultures (borrowing of legal and political forms)*, in «Global Jurist Advances», I-3, articolo 5, e R. Cotterrell, *Is there a Logic of Legal Transplants?*, in *Id. Law, Culture and Society*, cit.

³²³ C. Geertz, *Local Knowledge*, cit., pag. 215(corsivo nostro).

ziano dalla lapidaria indicazione di «un determinato senso di giustizia» – in tutte le accezioni dell’idea di determinazione –, passano per un altrettanto conciso «forme di vita giuridica» e approdano alla più articolata designazione incontrata in chiusura della citazione. Un andamento certamente ondivago, suscettibile di ingenerare la sensazione di un continuo sfasamento. A mitigare il disorientamento intervengono alcune esemplificazioni tratte da applicazioni “sul campo”, che risultano piuttosto efficaci nell’illustrare come l’idea possa essere resa meno nebulosa. Esse fanno riferimento ad aree geopolitiche differenti, illustrando azione, funzione e influenze di tre concetti in voga in ciascuna delle realtà esaminate, sommariamente assimilabili alla nozione occidentale di diritto.³²⁴ Senza lanciarsi in improbabili esposizioni rigorose delle dottrine in questione, Geertz si limita ad avanzare alcune prove a sostegno dell’ipotesi che il modo giuridico di trattare avvenimenti e persone, in quanto *modalità di azione localizzata*, è dovunque debitore di «formulazioni culturali più ampie che lo circondano e gli danno significato».

Eleggendo il discrimine fatto/diritto, emblema della concezione legale *mainstream*, a “bersaglio” della comparazione, egli documenta i riassetamenti considerevoli che esso conosce a seguito di dislocazioni *lato sensu* geografiche. Posto che una qualche distinguibilità tra il fattuale *tout court* e il fattuale giuridicamente rilevante deve esistere ovunque ciò che si modifica, cambiando latitudine, sono le procedure e/o le pratiche ritenute *culturalmente adeguate* per «rappresentare eventi in forma giudicabile».³²⁵ È a questo livello, perciò, che la giustapposizione di sensibilità giuridiche differenti si lascia cogliere con più agio perché è qui che si concentrano maggiormente i loro sforzi di simbolizzazione.

Analizzando i processi di rappresentazione che ciascuna di essa attiva e, soprattutto, *legittima* – «i simboli che [esse] impiegano, le storie che raccontano, le distinzioni che tracciano, le visioni che proiettano»³²⁶ – si possono azzardare degli schizzi che sintetizzano, a grandi linee, i loro orientamenti cardinali. Lo scopo autentico del confronto

³²⁴ I ritratti presentati da Geertz riguardano la sensibilità giuridica islamica indiana e malese, indagate attraverso i rispettivi concetti cardine di *haqq*, *dharmā* e *adat*. I contesti geografici su cui si basano queste generalizzazioni sono il Marocco, Bali, e Giava, dunque consapevolmente “eccentrici” rispetto alle stesse matrici per loro tramite chiamate in causa. Per ciascuno di essi vale la puntualizzazione, più volte cautelaivamente riaffermata dall’autore, che si tratta di consapevoli semplificazioni volte ad agevolare un mero raffronto preliminare, non certo ad avventurarsi in assurdi inventari di “civilizzazioni” coerenti/monolitiche, assecondando l’atteggiamento reificante dell’Occidente che «ciò facendo ha aggiunto altre non-entità alla collezione ed è stato capace di evitare di comprenderle o perfino di vederle in modo chiaro». Ivi, pag. 186.

³²⁵ Ivi, pag. 175.

trans-culturale va al di là della relativizzazione delle fratture fatto/diritto e delle modalità variabili della sua “ricomposizione”. Esso ci pare consistere, più risolutamente, nella volontà di mostrare come la sensibilità giuridica partecipi di una sensibilità più possente e penetrante che colora tutti gli ambiti vitali, sopravanzando – e sovradeterminando – la circoscritta (capacità di) presa del diritto. Una sorta di “teoria generale” tanto su come è/deve/dovrebbe essere la realtà quanto su quali siano i comportamenti adeguati a tali descrizioni e prescrizioni. Carica della normatività pervasiva di ogni *ortoprassi*, essa influisce necessariamente sulla più ristretta “declinazione legale” che ne avoca a sé alcune rappresentazioni, convertendole a proprio uso e consumo. Il diritto potrà anche sognarsi immune, ma ancora una volta saranno le influenze più diffuse che percorrono la società, che lo pensa in questi termini, a incorniciare – e sostenere – tale illusione.

La spendibilità antropologico-giuridica di un approccio in termini di “sensibilità comparate” si manifesta appieno nel momento in cui la sinergia con la prospettiva testuale, che lo percorre sotto traccia, si palesa nell’individuazione della «traduzione (inter)culturale» quale scopo precipuo di ogni disciplina interessata allo studio dei fondamenti culturali del diritto. Questo processo si configura come il tentativo di formulare «presupposti, preoccupazioni e cornici d’azione caratteristici di un tipo di sensibilità giuridica nei termini caratteristici di un’altra».³²⁷ Sulla medesima lunghezza d’onda, impregnata della sollecitudine per la vita sociale dei significati, si sintonizzano i richiami *lato sensu* linguistici alla vernacularizzazione che rinvia a un’appropriazione creativa di semantiche esogene dal taglio egualmente traduttivo – la loro “resa” in vernacolo. Altrettanto dicasi per gli accenni sparsi alla specificità delle istituzioni giuridiche come meccanismi di trasmutazione semiotica, deputati a convertire sistemi simbolici non necessariamente comunicanti in idiomi in grado di dialogare. In sostanza, il tipo di commento incrociato³²⁸ raccomandato da Geertz si avvale della produzione e

³²⁶ Ibidem.

³²⁷ Ivi, pag. 218.

³²⁸ «Abbiamo bisogno, in definitiva, di qualcosa di più della conoscenza locale. Abbiamo bisogno di un modo per convertire questa varietà [di conoscenze] in commenti gli uni degli altri, con ciascuno che illumina ciò che l’altro oscura.» Ivi, pag. 233. Occorre segnalare, almeno in nota, le affinità tra la prospettiva geertziana dei “commenti reciproci” e l’impostazione basata sugli «equivalenti omeomorfici» (non solo giuridici) nell’approccio all’interculturalità propugnato da Raimon Panikkar. Distinguendosi dall’analogia, l’omeomorfismo di Panikkar si focalizza sulla ricerca di peculiari «equivalenze funzionali» tramite l’analisi di meccanismi escogitati da culture differenti per soddisfare medesimi bisogni. I costrutti omeomorfici assicurano, cioè, prestazioni simili in contesti dissimili permettendo, anche in questo caso, di gettare una luce reciproca sulle pratiche poste a confronto. Sul punto si vedano R. Panikkar, *The Intra-religious Dialogue*, Paulist Press, New York 1978 e Id. *Is the notion of Human Rights a Western con-*

(ri)significazione dei discorsi su ciò che è vissuto ed esperito come “diritto” per meglio accedere agli scenari umani di cui essi sono espressione, contribuendo a modellarli.

Tornando alla semantica delle forze immaginanti come “motore” delle società e alle potenzialità istituenti delle culture, alcune riflessioni sviluppate da André-Jean Arnaud nelle sua monumentale critica della «ragione giuridica», si prestano a interagire con la (allusiva) proposta geertziana.³²⁹

Nell’articolare la sua teoria sociologica della creazione della norma giuridica, egli descrive il «dire-diritto», la promulgazione delle norme costitutive del «diritto imposto» – positivo –, come fase intermedia di un movimento tripartito. A monte e a valle, si situano i fenomeni compositi del cosiddetto «prima del dire-diritto» e quelli concernenti il mutamento a cui va incontro quanto promulgato. La fase preliminare, la sola che qui ci interessa, si caratterizza per uno spiccato pluralismo – una «polisistemia simultanea» – fatto di interazioni normative prevalentemente conflittuali. “Luogo” di confronto tra norme vigenti e norme in potenza, espressioni rispettive del sistema del diritto (im)posto e di sistemi alternativi, il «prima del dire-diritto» raccoglie in sé tutti i meccanismi relativi all’elaborazione delle «norme semplicemente giuridiche».³³⁰ In linea con la giuridicità dilatata da noi discussa in precedenza, le zone di non-congruenza tra diritto e “spettro giuridico” ricomprendono anche gli orientamenti valoriali e i comportamenti reattivi di gruppi e attori sociali nei confronti del sistema di regole privilegiato come ufficiale. Riadattando una categoria già impiegata da Carbonnier, Arnaud parla di queste manifestazioni di non sovrapponibilità come fenomeni di «infra-diritto» che, «pur non essendo diritto in senso positivisticò, partecipano nondimeno del fenomeno giuridico *lato sensu*»³³¹.

L’articolazione tra infra e “avanti-diritto”, fatta anch’essa di piani sghembi e non perfettamente aderenti, individua uno spazio abitato da molteplici sistemi giuridici che ne rappresentano le striature. A seconda dei fattori oggettivi (quadro economico e socio-politico) e soggettivi (conoscenze, attitudini, credenze diffuse tra la popolazione) che

cept?, cit. Per alcune applicazioni della prospettiva omoomorfa in chiave strettamente giuridica si leggano C. Eberhard, *Droits de l’homme et dialogue interculturel*, Éditions des Écrivains, Paris 2002, Id., *Le Droit au miroir des cultures. Pour une autre mondialisation*, L.G.D.J, Paris 2006, E. Le Roy, *Les jeu de Lois*, cit., B. de Sousa Santos (ed), *Another knowledge is possible. Beyond Northern epistemologies*, Verso, London-New York 2007.

³²⁹ A.-J. Arnaud, *Critique de la raison juridique. I Où va la Sociologie du droit?*, L.G.D.J., Paris 1981.

³³⁰ Ivi, pag. 378.

intervengono nel contesto delle realtà osservate, mutano composizione e affollamento di simili spazi. È in questa sorta di humus giuridico che, secondo lo studioso, l'immaginario esercita appieno la sua giurisdizione riversando poi le sue influenze anche sull'area circoscritta presieduta dal diritto istituzionalizzato. Per meglio orientarsi nelle fertili regioni in questione, egli tratteggia una lunga serie di distinzioni. A dispetto di tanta sistematizzazione, ci soffermeremo soltanto su una partizione che ci interpella particolarmente: quella che, nei meandri dell'infra-giuridico, separa l'aspetto del «vissuto giuridico» da quello del «concepito giuridico» (*conçu*), senza troncarne del tutto i legami.

L'ambito del concettuale abbraccia tutte le tipologie di costruzione teoretica variamente collegate ai temi della giuridicità; quello dei vissuti ricomprende le opinioni e i comportamenti che, lungi dall'essere scollegati dalle teorie, vengono indirizzati dalle rappresentazioni propuginate da queste ultime. Per quanto attiene ai concetti essi parrebbero essere, *prima facie*, completamente scollegati dal settore legale-istituzionale mentre il vissuto si sdoppia in una parte di pratiche conformi al diritto e in una ad esse alternativa quando non oppositiva. Va da sé che la branca uniformata, in ragione del suo adeguamento ai dettami della legge, risulta priva di creatività e di risvolti innovatori, ponendosi al di fuori dell'infra-diritto.³³² Le pratiche “antagonististe”, al contrario, contribuiscono considerevolmente alla messa in questione del diritto vigente, prospettando ruoli e modelli di interazione spesso più socializzati e pervasivi degli omologhi di colore istituzionale.³³³ In questa luce, la nozione di devianza (ri)guadagna in profondità e prospettività grazie alla relazione tra presunti comportamenti devianti e sistemi di regole eterodossi: la polistemia costitutiva della fase *infra* non può non riprodursi nelle condotte e negli atteggiamenti che genera. L'una e gli altri partecipano attivamente alla dialettica inter-sistemica – e internormativa – che aggancia i sistemi di regolazione sociale ai repertori socio-culturali in cui si inscrivono.

Per quanto attiene al campo delle concezioni, il loro scollamento con il diritto istituito appare essere, come anticipato, questione più sfumata del previsto. Una subitanea

³³¹ Ivi, pag. 379. Per quanto riguarda l'«infragiuridico» di Carbonnier si veda Id., *Sociologie juridique*, cit., pp. 365-366.

³³² Ivi, pag. 393.

³³³ «Il vissuto di cui ci occupiamo qui comprende, per esempio, gli usi, il folklore, le regole giuridiche, le pratiche diverse e perfino una certa giurisprudenza non conforme e tuttavia non condannata da un'istanza avente un diritto di decisione sulla questione.» Ibidem.

complicazione risiede nel “nesso giustificativo” tra concetti giuridici e azioni pseudo-devianti appena illustrato. Intervenendo nella strutturazione e nell’orientamento delle seconde, i primi si pongono nel medesimo rapporto di opposizione e/o alternativa verso l’ordinamento legalmente sanzionato entrandovi, di fatto, in rapporto. Ma questo legame ambivalente va ben oltre le sole eruzioni di dissidenza. Anche il regno del concetto giuridico, come quello del vissuto, si biforca in una provincia dalla (provocatoria) caratterizzazione «selvaggia» e in un’altra dalla qualificazione «dotta». Entrambe partorite dall’immaginario *tout court* che aleggia al di sopra dei sistemi sociali, esse si distinguono per la dipendenza da meccanismi di elaborazione più spontanea e “laica” in un caso, scientifica e “canonizzata” nell’altro. In base a tale discriminazione, le concezioni selvagge dipendono da una porzione dell’immaginario espressamente giuridica, mentre le elaborazioni “sapienti” degli esperti occupano uno spazio minoritario: quello del «pensiero giuridico».

L’«ordine dell’immaginario giuridico» costituisce, per Arnaud, l’incarnazione più vitale e prolifica perché non si limita a una mera collezione “inerte” di immagini sul diritto ricalcate su codificazioni uniformi, ma appare come un laboratorio attivo di produzione di senso che secerne raffigurazioni (tendenzialmente) indipendenti e, ciò che più conta, *plurali*.

Altri tipi di immaginari giuridici sono continuamente elaborati. Alcuni sono il prodotto delle collettività. Essi non sono costituiti dalla somma di diritti immaginari che coinciderebbero, ma sono l’opera di una riflessione collettiva, di sensazioni collettive, o di un inconscio collettivo.[...] Siamo dunque in presenza di una *moltitudine di immaginari giuridici d’origine individuale e collettiva*, di cui ciascuno possiede una struttura (sua) propria.³³⁴

A ciò si deve aggiungere che, nonostante la netta separazione che l’autore sembrerebbe postulare tra concezioni “profane” e diritto istituito, la capacità di penetrazione di quello che potremmo chiamare il senso comune giuridico finisce col perforare questa membrana, lasciando più di un segno del proprio passaggio.³³⁵ Tale prolificità si proiet-

³³⁴ Ivi, pag. 391 (corsivi nostri). Sui temi dell’inconscio collettivo, fugacemente sollevati da Arnaud, e, più in generale, per una lettura in chiave strettamente psicologica dell’immaginario giuridico quale componente della strutturazione dell’identità collettiva e individuale si veda C. Pollmann, H. Rabault, *La fonction psychique du droit: l’imaginaire juridique entre individu et collectif*, in «Droit et Société», L, 2002, pp. 121-150. Restando sul crinale tra sociologia e psicologia, con la costruzione di immaginari identitari come tela di fondo, segnaliamo anche A. Rubinlicht-Proux, *Penser le droit: la fabrique romanesque*, in «Droit et Société», XLVIII, 2001, pp. 495-530.

³³⁵ Si rifletta su questo passo di Arnaud: «L’integralità dei concepiti si situa fuori dal diritto imposto. Se c’è, certamente, un concepito all’origine di un diritto istituzionalizzato, questo concepito medesimo non ha alcuna qualità di *diritto*, e resta semplicemente giuridico quand’anche le stesse norme promulgate in

ta anche nelle produzioni del sapere tecnico-scientifico degli specialisti deputato all'edificazione di quello che viene definito l'«ordine del pensiero giuridico». Più legato al diritto istituito, di cui rappresenta l'intero corpus di analisi scientifiche, le sue fattezze variano a seconda dei sistemi istituzionalizzati che studia e nella cui ombra finisce per situarsi. La logica ufficiale di riconoscimento delle fonti autorizzate influisce, infatti, sulle tipologie dottrinarie che confluiscono nel diritto statuito o che devono allignare nella dimensione dell'infra-diritto. Ciò nonostante, molte delle costruzioni dotte mostrano scorie di una provenienza spuria, che mescola frequentazioni professionali ad ap-parentamenti “essoterici”.

La centralità dell'immaginario nella strutturazione della giuridicità e del diritto risalta appieno nel consolidamento del «sistema giuridico volgare», locuzione con cui Arnaud designa la saldatura di vissuti e concetti giuridici destinata a rivaleggiare con il diritto vigente.³³⁶ Il sistema in questione riposa integralmente nell'infra-diritto, raccogliendo tutte le pratiche consuetudinarie *percepites* o *esperites* come «diritto» dai soggetti che le pongono in essere. L'interpenetrazione tra operativo e cognitivo esalta il momento del conferimento di significato da parte degli attori sociali quale istanza fondativa della legittimazione, indispensabile per il dispiegamento della giuridicità.³³⁷ Essa enfatizza, nel contempo, la molteplicità già individuata nei meandri dell'immaginario – meglio ancora, degli immaginari – poiché da questa integralmente dipendente: instillata nelle condotte e nelle interazioni, la pluralità di partenza conosce nuove moltiplicazioni. La lettura in termini di sistemi giuridici volgari potenzia, dunque, i tratti della polisistemia, specificando i punti di conflittualità e concorrenzialità con il diritto istituzionalizzato.

Senza inseguire oltre Arnaud negli arrangiamenti dal taglio matematico cui affida il rigore del suo impianto teorico, le traiettorie che ne abbiamo estratto consentono di ragionare su certune assonanze con quanto fin qui scritto.

conseguenza sono divenute, esse, *diritto*.» A-J. Arnaud, *Critique de la raison juridique*, cit., pag. 392. Pur ribadendo la totale estraneità della sfera dei concetti giuridici, l'idea di una “promulgazione in conseguenza” illustra uno dei canali di influenza diretta degli immaginari sia giuridici che socio-culturali sul sistema giuridico strettamente interpretato.

³³⁶ Ivi, pag. 400. Per la nozione carbonieriana di diritto volgare si rimanda a J. Carbonnier, *Sociologie juridique*, cit., pp. 370- 373

³³⁷ «Un sistema giuridico volgare è dunque *credenza* nel carattere giuridico di ciò che è praticato, in riferimento a un concepito giuridico proprio nel quale la pratica affonda le (sue) radici e attinge una ragione.» A-J. Arnaud, *Critique de la raison juridique*, cit., pag. 402.

L'idea di "volgarizzazioni" come contrappunti e riserve di significazioni per il diritto statuito percorre manifestamente un binario parallelo alle nozioni di sensibilità e cultura giuridiche, per come da noi interpretate. Essa coglie, a suo modo, tanto il nesso rappresentazioni/pratiche quanto i fenomeni di risonanza/dissonanza culturale tra ragione giuridica strettamente intesa ed espressioni altre dell'immaginazione che, insieme, promanano da *immaginari (socio-culturali) situati*. Così facendo, offre un'angolatura aggiuntiva da cui osservare i processi di produzione della località³³⁸ in cui il diritto, come «conoscenza locale», si schiera in prima linea. Quest'inserzione supplementare di eterogeneità nelle visioni giuridiche del/sul mondo ci spinge a ritornare sull'idea di «documenti agiti» come modalità di espressione – e analisi – delle *sensibilità imaginative* costitutive delle culture. In particolare, per domandarci se il referente testuale, pur espanso al limite del suo polimorfismo, sia realmente il più adeguato a contenerle o se non corra il rischio di avvitrarsi comunque su categorie eccessivamente "letterarie".

Si rifletta, a tal proposito, su quando scrive il teorico e critico della letteratura Stephen Greenblatt riguardo alle acquisizioni – non solo antropologiche – attribuibili a Geertz e alla sua svolta interpretativa:

egli [ci] ha aiutato ad allargare lo spettro delle costruzioni imaginative da interpretare. Le sue descrizioni dense di testi culturali hanno rafforzato l'insistenza circa il fatto che le cose che ci spingono verso la letteratura sono spesso rintracciate nel non-letterario, che il concetto di letterarietà è profondamente instabile, che i confini tra *differenti tipi di narrazione* sono soggetti a interrogazione e revisione.³³⁹

L'espansione cui allude lo studioso non amplia solamente il ventaglio di materiali suscettibili di accedere allo status di testi, ma costringe a confrontarsi con una «forza immaginativa del non-letterario» talmente smisurata da rendere necessario un ampliamento ancor più considerevole. Ed è Greenblatt stesso, superando l'antropologo nella "relativizzazione" del frame testuale³⁴⁰, a intuire nella *narrazione* un criterio più affi-

³³⁸ Mutuiamo l'espressione da Appadurai per il quale la località va interpretata come un costrutto relazionale e contestuale piuttosto che "rinchiusa" nelle sole coordinate spaziali e scalari. Come «proprietà fenomenologica della vita sociale», la sua riuscita (ri)produzione fornisce i contesti necessari ad accogliere azioni dotate di senso per i gruppi e gli individui che partecipano attivamente al processo (ri)produttivo tramite i medesimi eventi che vi vanno in scena, contribuendo al suo allestimento. Per la vivida esposizione di questi e altri assunti si veda A. Appadurai, *La produzione della località*, in Id. *Modernità in polvere*, cit., pp. 231- 257.

³³⁹ S. Greenblatt, *The Touch of the Real*, in S.B. Ortner (ed.), *The Fate of "Culture". Geertz and Beyond*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1999, pp. 14-29 (corsivo nostro).

³⁴⁰ Prima di congedarci da Geertz e dalle metafore testuali, vogliamo segnalare una delle loro più riuscite applicazioni nella descrizione minuziosa di una sensibilità (e di un immaginario) politico-giuridico-religiosa circostanziata. Nella sua ricostruzione dello Stato-teatro di Bali, l'antropologo parte dalla deli-

dabile nella ricostruzione delle logiche dell'immaginazione e della costruzione del reale. Poiché il riferimento alla testualità si trascina dietro le gabbie concettuali che svariati saperi dedicati le hanno costruito intorno, meglio risalire al «materiale grezzo» dei significati culturali che innervano gli artefatti testuali e alle dinamiche del raccontare che ne sono all'origine. Superando di un passo anche il linguista, la “letterarietà fluttuante” da lui preconizzata deve cedere il passo a categorie ancor più onnicomprensive perché meno (culturalmente) marcate.

La larvata intuizione narrativa necessita di venire compiutamente sviluppata.

neazione della cornice istituzionale che inquadra(va) le alleanze tra i vari potentati locali all'interno dello stato. Cornice simbolica e culturale, molto più che strutturale, essa consta(va) di tre elementi: una complessa etica di status, con annesso senso dell'onore e regole di etichetta, un sistema religioso interregionale imperniato attorno a sei luoghi di culto principali e una serie di trattati formali – messi in forma scritta a partire dal XIX secolo, ma attestati in forma orale nei secoli precedenti – tra i maggiori poteri dell'isola. Riguardo a questi ultimi, e al loro ruolo costitutivo e immaginativo, Geertz scrive: «Essi erano puramente cerimoniali, nel loro modo giuridico, come lo erano l'etichetta, lo scambio di doni e l'adorazione cosmopolita. Ciò nonostante, i trattati sono forse il più utile di questi elementi culturali per derivare un ritratto di quale deve essere stata la forma politica di queste realtà. Informati della *versione balinese della mente giuridica*, essi esprimono, più chiaramente e con maggior precisione, ciò che gli altri [elementi] esprimono in maniera diffusa ed elusiva. [...] I trattati forniscono una larga cornice consensuale, costruita sulle convenzioni accettate del diritto consuetudinario (*adat*) [...] imprimendo uno schema categoriale generale, uno stereotipo culturale, attraverso una radicale semplificazione e il libero ricorso alla finzione giuridica.» C. Geertz, *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton University Press, Princeton 1980, pp. 41-42.

CAPITOLO 4. NARRAZIONI

4.1 La narrazione sociale della realtà

*“Se guardiamo alla narrazione “eticamente”,
come il supremo strumento per congiungere
“valori” e “fini”, che motiva la condotta
umana nelle strutture situazionali di “significato”,
allora dobbiamo concederle il carattere
di un’attività culturale universale, radicata nel
centro autentico dei drammi sociali, rappresentando
essa stessa un’altra componente cross-culturale
e trans-temporale dei processi sociali.,,*

V. Turner

Innumerevoli sono le narrazioni del mondo. Prima di tutto, c’è una varietà prodigiosa di generi, essi stessi distribuiti in sostanze differenti, come se ogni materiale fosse buono per l’uomo al fine di confezionarsi i suoi racconti: la narrazione può essere supportata dal linguaggio articolato, orale o scritto, dall’immagine, fissa o mobile, dal gesto e dal melange ordinato di tutte queste sostanze; essa è presente nel mito, nella leggenda, nella fiaba, nel racconto, nella novella, nell’epica, nella storia, nella tragedia, nel dramma, nella commedia, nella pantomima, nel dipinto (si pensi alla Sant’Orsola del Carpaccio), nelle vetrate istoriate, nel cinema, nei fumetti, nell’attualità, nella conversazione. In più, sotto queste sembianze pressoché infinite, *la narrazione è presente in ogni tempo, in ogni luogo, in tutte le società*; essa inizia con la storia stessa dell’umanità; non esiste, non è mai esistito da nessuna parte un popolo senza narrazioni; tutte le classi sociali, tutti i gruppi umani hanno i loro racconti e molto spesso questi racconti sono gustati in comune da uomini di estrazione culturale differente, o [addirittura] opposta: la narrazione si fa beffe della buona e della cattiva letteratura: *internazionale, trans-storica, transculturale, la narrazione esiste, come la vita*. Una simile universalità, deve far(ci) concludere per un’insignificanza del raccontare? La narrazione è così generale che non abbiamo niente da dire a suo riguardo, se non (limitarci a) descrivere modestamente qualcuna delle sue varietà, molto particolari, come fa a volte la storia della letteratura? Ma come padroneggiare questa stessa varietà, come fondare il diritto a distinguere al suo interno, a riconoscerla? In che modo contrapporre il romanzo alla novella, il racconto al mito, il dramma alla tragedia (lo si è fatto mille volte) senza riferirsi a un modello comune? Ogni tentativo di riflessione sulla più particolare o più circostanziata forma narrativa implica questo modello. È perciò legittimo che, lungi dal rinunciare a ogni ambizione di parlare del racconto sotto il pretesto che si tratta di un fatto universale, ci si sia periodicamente preoccupati – da Aristotele in poi – della forma narrativa.³⁴¹

Il corposo estratto da Roland Barthes ci proietta magistralmente nel cuore dei molteplici problemi afferenti alle tematiche della narrazione. Gli interrogativi che solleva, con le ipotesi di ricerca che avvista, colgono dei tratti tutt’ora presenti nella panoplia di approcci “narrativi” in costante accrescimento. Sotto questo profilo, forzando parzialmen-

³⁴¹ R. Barthes, *Introduction à l’analyse structurale des récits*, in «Communications», VIII, 1966, pp. 1-27 (1. Corsivi nostri).

te toni e intenti originali, si può ben affermare che lo scritto in questione continui a rispettare il mandato introduttivo affidatogli.

Nel ragionamento del linguista e semiologo francese si colgono (almeno) due potenziali sottotemi che procedono da quello che resta il fondamentale assunto accomunante: l'universalità/ubiquità dei fenomeni narrativi. Il postulato di un'onnipresenza spaziotemporale si presta ad essere impiegato tanto come chiave di accesso all'impresa umana di strutturazione del mondo quanto come premessa di uno studio sistematico delle peculiarità del narrare. Volendo etichettare i due filoni, il primo guarda di preferenza alla narrazione come meccanismo antropologico onnicomprensivo *poiché* avvio stesso dell'ominazione: di qui la coincidenza tra storia (umana) e narrativa. Il secondo punta all'affinamento di un'abilità classificatoria capace di far emergere i tratti costitutivi del raccontare³⁴² – la “cattura” della «forma narrativa» – rispetto a modalità alternative di rappresentare e descrivere: di qui, la ricerca di modelli e criteri di osservazione per cogliere, come da inciso sui generi, le nervature endogene dell'espressione narrativa della realtà.

Alla seconda declinazione del tema “universalistico” corrisponde tutta la parabola degli studi narratologici, sulla scia dei più risalenti saperi linguistici, filologici e semiotici. Barthes stesso, del resto, viene sovente annoverato tra le figure ispiratrici della nuova specializzazione fiorita all'interno della teoria letteraria.

Per quanto le due aree isolate in astratto siano, in concreto, fittamente interrelate, l'individuazione di coordinate squisitamente narratologiche ci è particolarmente utile in qualità di demarcazione, per parziale distacco, della nostra prospettiva di osservazione. Delle due “anime” del brano barthiano, è lo spirito “generalista” a ispirarci maggiormente rispetto all'attitudine modellizzante prediletta e ulteriormente perseguita dall'autore.³⁴³ Più che concentrarci sulle peculiarità del «testo narrativo»³⁴⁴, secondo

³⁴² Esemplare, in tal senso, il lavoro di demarcazione perseguito dallo specialista Gerard Genette nelle sue molte opere consacrate all'individuazione dei «confini della narrazione». Per una buona introduzione alle finalità e ai metodi del suo approccio, di stampo strutturalista, si veda l'agile saggio G. Genette, *Frontières du récit*, in «Communications», VIII, 1966, pp. 152-163. Il dispiegamento completo dell'impianto narratologico è contenuto, principalmente, nella raccolta Id., *Figures III*, Seuil, Paris 1972 (si veda, in particolare, il saggio *Discours du récit*, ivi, pp. 71-273) e nel volume Id. *Nouveau discours du récit*, Seuil, Paris 1983. Segnaliamo, infine, l'utile ricostruzione critica della narratologia genettiana proposta in C. Lacoste, *Gérard Genette et la quête du «récit à l'état pur»* disponibile all'indirizzo http://www.revue-texto.net/Inedits/Lacoste/Lacoste_Genette.html (ultimo accesso 9/12/2009).

³⁴³ R. Barthes et alii, *Poétique du récit*, Seuil, Paris 1977.

³⁴⁴ Il riferimento – metonimico –, è al volume A. Bernardelli, R. Ceserani, *Il testo narrativo. Istruzioni per la lettura e l'interpretazione*, il Mulino, Bologna 2005, e alla ricca bibliografia di cui è dotato. Esso

approcci morfologici *à la* Propp³⁴⁵, formalistico-strutturalisti³⁴⁶ o latamente greimasiani, preferiamo attingere a contributi che, senza essere estranei alle acquisizioni tecnico-specialistiche, insistono piuttosto sulle relazioni tra meccanismi narrativi e meccanismi di costruzione sociale della realtà. Il nostro ricorso alla nozione di narrazione si giustifica con la convinzione che essa possa assurgere realmente ad autentico universale culturale, essendo il principale canale di espressione/estrinsecazione delle culture di cui – e tramite cui – racconta le storie. Il punto di vista “etico” richiamato in epigrafe aderisce a questa scelta, individuando nella fornitura di significato e nella fabbricazione del senso le prestazioni tipiche delle attività narrative senza spingersi a tentarne ulteriori tassonomie.

Con questi obiettivi in vista, assumiamo una definizione minimale di «competenza narrativa» intesa come capacità di produrre, riconoscere, interpretare e (ri)utilizzare costrutti linguistici latamente definibili racconti, quale caratteristica pregnante dell’essere umano insieme alla capacità di produzione simbolica di cui rappresenta il complemento. Riadattando ai nostri scopi un’azzeccata formulazione di ascendenza psicologica, possiamo pensare questo particolare tipo di competenza, che concorre a fare dell’uomo ciò che è, come una «macchina cognitiva di costruzione del senso»³⁴⁷.

La genericità (e la generalizzabilità) di simili qualificazioni non implica, comunque, l’accantonamento di alcune tematiche fin qui dibattute. L’attenzione alle cornici socio-culturali continua a figurare nella nostra ricostruzione, marcando l’ennesima differenza dalla narratologia *mainstream* cui è stata rimproverata, da più parti e con molte ragioni,

fornisce un buon compendio di alcune delle teorie narratologiche più diffuse, combinando le esigenze divulgativo-espositive proprie di un manuale a una ragionevole completezza delle prospettive presentate. Nonostante le aperture su saperi altri che ne punteggiano le pagine, il volume riproduce ed esemplifica le “rigidezze” specialistiche (compreso un parziale avvittamento sulla letterarietà) a cui abbiamo alluso. Per altre sintesi del panorama narratologico, ugualmente caratterizzate dall’agilità dell’esposizione e da una “chiusura” disciplinare, si vedano M. J. Toolan, *Narrative. A critical linguistic introduction*, Routledge, London-New York 1991, e H.P. Abbott, *The Cambridge introduction to Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

³⁴⁵ Cfr., ad esempio, C. Bremond, *La logique des possibles narratifs*, in «Communications», VIII, 1966, pp. 60-76.

³⁴⁶ Cfr. S. Chatman, *Towards a theory of Narrative*, in «New Literary History», VI-2, *On Narrative and Narratives*, 1980, pp. 295-318, e Id. *Story and discourse: narrative structure in fiction and film*, Cornell University Press, Ithaca 1978. L’accoppiata storia/discorso (fabula/intreccio), è il segno diacritico della narratologia di taglio strutturalista.

³⁴⁷ A. Preti, *La competenza narrativa: il racconto come macchina cognitiva di costruzione del senso*, in «Annali della Facoltà di Scienze della Formazione dell’Università di Cagliari», XXVII, pp. 119-147.

una certa indifferenza per l'idea di contesto.³⁴⁸ Come tutte le pratiche e le abilità legate alla cultura da un rapporto simbiotico, la competenza narrativa non può che essere, infatti, una competenza situata poiché modella, ed è modellata, dagli spazi nei quali si iscrive.

Tra le proposte più ambiziose di un innalzamento della narrazione al rango di fenomeno comunicativo *par excellence*, un posto di primissimo rilievo va riconosciuto al tentativo di Walter Fisher di elaborare quel «paradigma narrativo» cui ci siamo richiamati in apertura del presente lavoro.³⁴⁹ Concepito sostanzialmente come una filosofia pragmatica della ragione, del valore e dell'azione, esso ambisce a scardinare il monopolio del «paradigma del mondo razionale». Tale sfida passa per la graduale riappropriazione di categorie ed «entità» colonizzate dalla «tecnologizzazione» del sapere coinesa, per l'autore, con il debutto del pensiero filosofico nella Grecia antica.

I punti di maggior criticità che egli individua nella visione razionalista risiedono nell'ipostatizzazione di una visione monodimensionale della logica, nelle conseguenti opposizioni polari in cui essa si sostanzia (*logos/mythos*, forma/contenuto, emozioni/ragione ecc.) e, naturalmente, nel concetto di razionalità appiattito sul solo metodo argomentativo.³⁵⁰ Lungi dal segnare una frattura totale con il mondo della retorica in generale, e le teorie dell'argomentazione più in particolare, la virata al narrativo di Fisher cerca di coniugare aspetti argomentativo-persuasivi con temi estetico-percettivi al fine di tenere assieme sfere solitamente disgiunte. Ciò comporta, *in primis*, una serie di

³⁴⁸ La controversia sul (ruolo del) contesto segna uno dei punti di maggior attrito tra prospettive narratologiche ancora legate allo strutturalismo e approcci che si adoperano per eroderne l'egemonia. Per un'argomentata arringa in favore della (re)introduzione degli elementi contestuali nell'analisi delle narrazioni (corredata da una critica serrata ai dicotomici modelli strutturalisti "disincarnati" e astorici) e del conseguente approccio alla narrazione come azione e non soltanto come "combinazione/concatenazione di elementi strutturali" dati, si veda B. Herrnstein Smith, *Narrative versions, narrative theories*, in «Critical Inquiry», VII-1, *On Narrative*, 1980, pp. 213-236. Un interessante contrappunto ai rilievi mossi dalla Smith e da altri studiosi animati da preoccupazioni affini è rappresentato da S. Chatman, *What can we learn from contextualist narratology?*, in «Poetics Today», XI-2, *Narratology revisited*, 1990, pp. 309-328.

³⁴⁹ W.R. Fisher, *Human Communication as Narration: Toward a Philosophy of Reason, Value, and Action*, University of South Carolina Press, Columbia 1987.

³⁵⁰ Ecco come si presentano, nell'enumerazione di Fisher, i presupposti cardinali del paradigma del mondo razionale al di là delle specifiche declinazioni conosciute nella storia: «1) gli umani sono essenzialmente esseri razionali 2) la modalità umana paradigmatica per prendere decisioni ed effettuare comunicazioni è argomentativa 3) la conduzione del ragionamento è regolata dai dettami della situazione-giuridica, scientifica, pubblica ecc 4) la razionalità è determinata dalla conoscenza della materia del discutere, dall'abilità argomentativa e nell'abilità di dispiegare le regole del contraddittorio in dati campi 5) il mondo è un campionario di rompicapo logici che possono essere risolti attraverso analisi appropriate e l'applicazione della ragione» *ivi*, pag. 59. Altrove, Fisher menziona anche il ruolo preponderante svolto dai modelli giurisprudenziali nel consolidamento delle teorie dell'argomentazione. *Ivi*, pag. 46.

contro-assunzioni a partire dalla riscrittura, sempre rischiosa, della concezione della natura umana.

A monte della sussunzione di ogni fattispecie comunicativa nella categoria di narrazione sta l'idea di *homo narrans* come superamento e inglobamento di tutte le «metafore radicali» escogitate per effigiare la sostanza propria dell'uomo tanto in rapporto all'ambiente circostante quanto con i propri simili.³⁵¹ In qualità di marchio antropologico, la facoltà di produrre racconti rappresenta la miglior concettualizzazione di quell'abilità simbolica che abbiamo visto essere, per altri autori, il discrimine tra l'animale-uomo e il resto del vivente animale.

La metafora dell'*Homo narrans* è un'incorporazione e un'estensione della definizione di Burke dell' "uomo" come "animale utilizzatore – produttore, abusatore – di simboli". L'idea degli esseri umani come raccontatori di storie (*storytellers*) stabilisce la forma generica di ogni composizione simbolica. Essa presuppone che i simboli sono creati e comunicati in definitiva come storie intese a conferire ordine all'esperienza umana e a indurre gli altri a vivere in esse per stabilire modi di vivere in comune.³⁵²

Le storie che sgorgano da questa *vis* narrante forniscono i materiali su cui si regge la possibilità di plasmare dei «mondi vitali» sufficientemente dotati di significato da poter esser condivisi. Ancora una volta, è la *raccontabilità* di questi scenari a fare di essi degli spazi abitabili a prescindere da considerazioni fuorvianti sul loro carattere reale o fittizio. Che siano frutto di «temi fantastici», «visioni retoriche» – proiezioni immaginative circa il futuro, a partire da esperienze pregresse messe in forma di racconti – o cronache realistiche, è la loro "drammatizzazione" ad assicurarne un'accessibilità e una fruibilità in compartecipazione.

Messi a fuoco gli aspetti principali della ri-definizione dell'uomo come «essere retorico»³⁵³, le metamorfosi che i concetti di narrazione e razionalità conoscono negli impieghi dello studioso, assumono contorni più nitidi.

Anche per Fisher, transculturalità e indifferenza per il supporto³⁵⁴ costituiscono il binario lungo cui (s)corre il fenomeno narrativo. In aggiunta a questi attributi di fondo, la

³⁵¹ Ivi, pag. 62.

³⁵² Ivi, pag. 63. A nostro avviso la qualificazione di animale narrante ha il merito accessorio di bypassare alcune delle difficoltà a cui pare andare incontro la più nota designazione dell'uomo in termini di «animale simbolico»: in particolare, pensiamo alle perplessità sollevate da alcuni studiosi, nei domini dell'etologia, circa la presunta incapacità di simbolizzazione complessa – di secondo grado – che affliggerebbe tutte le altre specie animali. Sintetizzando "animalità simbolica" e "animalità parlante", altra locuzione di ascendenza filosofica, l'idea di *homo narrans* offre migliore prospettive per evidenziare la differenza nella continuità che lega l'uomo all'insieme della natura.

³⁵³ Ivi, pag. 57.

narrazione viene da lui descritta come la modalità di comunicazione che più si avvicina alla «cattura dell'esperienza» della realtà quotidiana in virtù della pluralità di stimoli plurisensoriali e di canali di “trasmissione” di cui è in grado di avvalersi. Appellandosi ugualmente – alle volte, simultaneamente – alle varie componenti del corredo sensoriale dei fruitori/creatori, essa dimostra una predisposizione sinestetica che le permette di affrancarsi dalle costrizioni artatamente escogitate per imbrigliare altre forme della creatività umana. Il contro-esempio è rappresentato, ancora una volta, dall'argomentazione logico-razionale e dai rigorosi criteri di enunciazione che impone alle espressioni comunicative per riconoscere loro validità ed efficacia. Interpellando il solo intelletto, forzatamente “estratto” dal continuum immaginativo, l'incedere argomentativo restringe il ventaglio dei soggetti coinvolgibili al manipolo dei soli adeguatamente educati.

In secondo luogo, la sintonia ipotizzata tra i tempi dell'espressione narrativa e i ritmi diffusi della quotidianità si riallaccia a una solida tradizione incardinata sull'analisi della mutua costitutività che vincola lo sviluppo e il dispiegamento del senso della temporalità – sociale e individuale – all'affinamento e alla completa padronanza delle risorse cognitivo-espressive della narratività.³⁵⁵ Oltre alle aderenze alla cronologia e alla fenomenologia del vissuto, Fisher ascrive alla narrazione una propensione all'auto-indagine, arricchendo il ritratto dell'uomo raccontatore di una piegatura identitaria.

Ogni essere umano intrattiene con le vicissitudini della propria parabola esistenziale un rapporto fatto di prese di distanza – momenti di riflessione e di autoanalisi – e di proiezioni sul futuro. Nel tentativo di cucire gli avvenimenti salienti in una trama biografica sufficientemente coerente, ciascun individuo dà necessariamente fondo all'abilità di imbastire, raffrontare, comparare, versioni di fatti e accadimenti “intrapppo-

³⁵⁴ «Per “narrazione” intendo azioni simboliche – parole o fatti – che hanno una sequenza e un significato per coloro che li vivono, li creano o li interpretano. [...] Questa modalità di espressione narrativa, sia essa scritta o orale, è una caratteristica della natura umana che attraversa il tempo e le culture.» Ivi, pp. 58, 65.

³⁵⁵ Il riferimento più autorevole in materia, costantemente presente nella pagina fisheriana, è rappresentato dagli studi su «tempo e narrazione» condotti da Paul Ricoeur. Non essendo questa la sede per entrare nel merito dei complessi e articolati studi del pensatore francese, ci limitiamo a un breve ma significativo estratto sulla mutualità summenzionata: «La mia prima ipotesi di lavoro è che narratività e temporalità sono strettamente collegate – così strettamente come, nei termini di Wittgenstein, un gioco di linguaggio e una forma di vita. Considero, infatti, la temporalità come la struttura dell'esistenza che entra in contatto con il linguaggio nella narratività e la narratività come la struttura del linguaggio che ha la temporalità come suo referente ultimo. La loro relazione è perciò reciproca.» P. Ricoeur, *Narrative Time*, in «Critical Inquiry», VII-1, *On Narrative*, 1980, pp. 169-190. Tale articolo rappresenta una buona introduzione ai temi fondamentali affrontati da Ricoeur nella densa trilogia *Tempo e racconto vol. I*, Jaca Book, Milano 1986, *Tempo e racconto vol. II. La configurazione del racconto di finzione*, Jaca Book, Milano 1987 e *Tempo e racconto vol. III. Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1988.

lati” nella forma di racconti. Il potenziamento della riflessività e dell’introspezione assicurato dal medium narrativo, fa leva sulla sua proclività a «lavorare sulla suggestione e l’identificazione». ³⁵⁶ Il “mettersi nei panni” (tanto propri quanto altrui) richiesto e sollecitato nel confezionare un racconto, pare più la manifestazione di propensioni congenite che il risultato di strategie pedagogiche elaborate alla bisogna. Anche a questo riguardo, il confronto con la logica stringente della comunicazione argomentativa, fatta di meccanismi inferenziali e protocolli deliberativi, permette di apprezzare lo scarto che separa la valorizzazione di un talento “preesistente” dalle operazioni per far sorgere un’abilità da modellare tramite tecniche e procedure apposite. Ciò non implica il rifiuto di ogni idea di “coltivazione”: l’accumulo stesso di esperienze – e di racconti – depone chiaramente in favore dell’ipotesi di un affinamento *in fieri* che non può dirsi mai compiuto. L’ennesimo raffronto tra i due ambiti permette, semmai, di definire meglio la loro messa in rapporto crono-logica che vede negli uni la precondizione indispensabile degli altri. Non può sfuggire, infatti, come gli stessi processi educativi finalizzati all’acquisizione della competenza argomentativa passino necessariamente per i canali narrativi, mettendone a (proprio) frutto le virtù proiettive. Anche in ragione di tali “precedenze”, che portano Fisher a parlare di una diversità di struttura più che di sostanza, la reiterata asserzione sulla narrazione come «configurazione fondazionale delle idee per la nostra specie» ³⁵⁷ guadagna in solidità e tenuta.

Resta da considerare, da ultimo, il nodo della razionalità e del peso ad essa riconosciuto nell’economia del paradigma narrativo che stiamo compendiando. In linea con la supremazia del raccontare, è il concetto di «razionalità narrativa» a presentarsi come logica emergente, senza negare esistenza e rilevanza “settoriali” di altre sub-modalità – e sub-logiche. ³⁵⁸ Filiazione diretta della sensibilità retorica per gli effetti pratico-performativi dell’interazione nonché della tematica aristotelica della «saggezza pratica» (σοφροσύνη), essa è la risultante dell’abilità di padroneggiare due principi rispettiva-

³⁵⁶ W.R.Fisher, *Human communication as narration*, cit., pag. 75.

³⁵⁷ Ivi, pag. 193. Poche righe più oltre, Fisher completa questo che abbiamo interpretato come un “riassetto cronologico” scrivendo quanto segue: «Quanto sostengo non implica che idee e sensazioni narrate siano migliori di quelle veicolate da altre modalità discorsive. La mia posizione è semplicemente che la narrazione è il contesto per interpretare e valutare tutte le comunicazioni – non un modo del discorso basato su una scelta deliberata del creatore ma la forma della conoscenza per come primariamente la apprendiamo.» Ibidem.

³⁵⁸ «La logica che ho delineato è, credo, universale. Come tale, è il paradigma del discorso umano. [...] Affermare questo non implica l’accantonamento di logiche subordinate, ma la loro incorporazione in una

mente denominati «probabilità narrativa» e «fedeltà narrativa». Il loro impiego sinergico consente agli individui di soppesare pregi e difetti delle storie con cui si misurano sia nelle vesti di narratori che di narratari.

Per quanto riguarda il principio della probabilità, esso verte sulla verifica di una coerenza minima tra i vari elementi formali di una storia, concepita come una «sequenza discreta di pensiero e/o azione».³⁵⁹ L'accertamento di cui si tratta, da non intendersi nei termini di una procedura formalizzata, si focalizza su eventuali contraddizioni del materiale narrato e sulla tenuta generale dell'intreccio. Quest'ultima non richiede la totale assenza di elementi contrastanti o parzialmente fuorvianti a patto che il quoziente di diversione da essi veicolato non renda ingestibile la frammentarietà ingenerata.

Per ciò che concerne la fedeltà, essa denuncia una forte somiglianza con il criterio drammaturgico (e narratologico) della verosimiglianza, alludendo al grado in cui le storie esaminate “suonano” vere in relazione a racconti *già* accettati come attendibili. La dipendenza del principio di fedeltà dalla tipologia e dall'ampiezza dello stock di racconti su cui ogni persona può fare affidamento, in un momento dato, corrobora l'ipotesi di un'evoluzione continua dell'abilità di padroneggiare la razionalità narrativa. Tanto la fedeltà quanto la probabilità, inoltre, illustrano la rilevanza delle dinamiche identificative alla base del fascino e della performatività della narrazione. Gli esercizi di immedesimazione, comparazione e trasmutazione che esse sovrintendono divengono plausibili solamente se inquadrati in un'ottica proiettiva e di (auto)riconoscimento.

Lo scopo di simili processi di valutazione “incrociata” consiste, secondo Fisher, nel giungere a determinare la presenza – o, se del caso, l'assenza – di alcune caratteristiche sintetizzabili nella locuzione «buone ragioni». L'espressione indica tutte quelle motivazioni ritenute convincenti da configurarsi come guide per il pensiero e per l'azione poiché sufficientemente affidabili, degne di fiducia e, non da ultimo, desiderabili. Una volta accettate come buone, esse possono funzionare per districarsi in una particolare contingenza o entrare a far parte di un corredo orientativo slegato dall'evento puntuale. In tal caso, fungono da principi ispiratori generalizzati cui richiamarsi alla bisogna. In una sorta di circolarità ermeneutica *sui generis*, divengono «buone comunicazioni» tutti

spiegazione globale della creazione, composizione, adattamento, presentazione e ricezione di messaggi simbolici» Ivi, pag. 194.

³⁵⁹ Ivi, pag. 88.

quei discorsi che dimostrano di veicolare delle «buone ragioni», nel senso appena illustrato dell'espressione.³⁶⁰

Pur non fornendo alcuno strumento predittivo sull'accettabilità di ciò che si racconta, né alcun prontuario stilistico per una sua "messa in forma" ottimale, simili criteri circoscrivono il complesso di valutazioni che si innesca quando dispieghiamo la nostra razionalità narrativa. Tradotta nell'abilità di padroneggiare due attitudini che ci caratterizzano come specie, la razionalità narrativa di Fisher offre, dunque, una versione felicemente semplificata della competenza narrativa che ne lascia intravedere utilizzi più duttili perché non strettamente specialistici. Come *esseri narranti*, ci serviamo di essa esercitando la nostra «consapevolezza intrinseca» in materia di coerenza e assecondando l'«abitudine costante» di testare la fedeltà poiché

il mondo come noi lo conosciamo è un repertorio di storie tra le quali bisogna scegliere perché ci sia possibile vivere la vita in un processo di *continua ri-creazione*. In breve, le «buone ragioni» sono il materiale di storie, i mezzi attraverso i quali gli umani realizzano la loro natura come animali razional-valutanti.[...] I materiali delle narrazioni sono simboli, segni di consustanziazione, e le buone ragioni (sono) espressioni comunicative della realtà sociale.³⁶¹

Con le delucidazioni sulla rilevazione e/o "creazione" delle buone ragioni, il «paradigma narrativo» può dirsi sostanzialmente esposto nei suoi capisaldi e, soprattutto, nella sua agognata natura di *modello globale e dinamico di costruzione narrativa del reale e dell'umano*. Ciò nonostante, resta un punto piuttosto opaco nella stimolante costruzione teorica appena esposta: un'area delicata suggerita proprio dai riferimenti a predisposizioni congenite e ad abilità "ereditarie". Ci riferiamo alla spirale tra innatismo, acquisizione e modellamento culturale in cui Fisher pare dibattersi, mostrando un certo disagio e più di una esitazione.³⁶² Preoccupato di insistere sull'universalità delle capacità narrativo-razionanti più che di studiarne le embricature con differenti contesti socio-culturali, l'autore tratta sbrigativamente l'inevitabile compromesso tra spinte universalistiche e contropunte "particolaristiche".³⁶³

³⁶⁰ «Ogni forma individuata di comunicazione umana può costituire una buona ragione se è valutata come una garanzia per accettare o aderire all'opinione incoraggiata da quella stessa comunicazione». Ivi, pag. 89.

³⁶¹ Ivi, pag. 65 (corsivo nostro).

³⁶² Qualche parziale correzione di rotta in direzione di un maggior orientamento verso lo studio di fattori culturali specifici è rinvenibile in R.W.Fisher, *Clarifying the narrative paradigm*, in «Communication Monographs», LVI, 1989, pp. 1989.

³⁶³ Un rilievo simile può essere mosso a numerose ricerche sulla competenza narrativa di matrice formalistico-strutturalista. Anche in questo caso, la ricerca di una "struttura profonda" universalizzabile pare svilupparsi a detrimento di studi "situati" e di «conoscenze (narrative) locali». Un'interessante eccezione è

A fare le spese di questa remissività è soprattutto la variabile cultura, destinata ad alleggiare costantemente nelle descrizioni dei fenomeni commentati senza conoscere un'adeguata tematizzazione. Pennellata nei toni neutri di un costituente antropologico, essa finisce per essere ridotta a una sorta di eminenza grigia della socializzazione – quando non alla socializzazione *tout court*³⁶⁴ –, senza nessun approfondimento circa il suo potere di differenziazione sull'attitudine narrante. Stante l'ispirata radicalità di Fisher nell'ipotizzare la narrazione come meta-modello della comunicazione e della socialità umane, la marginalizzazione delle variabili socio-culturali ne smorza in parte l'incisività. Ciò non impedisce, comunque, di fare tesoro del "primato" gerarchico da lui teorizzato, accompagnando ad esso sia la necessaria ricognizione sugli aspetti negletti appena segnalati che sulle ricadute *lato sensu* giuridiche di questa primazia.

Gli studi condotti da Jerome Bruner si prestano perfettamente allo scopo, dato il loro interesse programmatico per i rapporti tra gli snodi testé chiamati in causa. Figura poliedrica, pur "confinata" di preferenza nei ranghi del sapere psicologico, Bruner si è occupato ripetutamente della capacità strutturante della narrazione assemblando quella che, a ragione, può caratterizzarsi come un'autentica «prospettiva narrativista».³⁶⁵ Per quanto ci riguarda, ci limiteremo a (ri)percorrere alcune delle piste più contigue al nostro itinerario, a partire da quella «psicologia culturale» che, fin dall'etichetta semi-ossimorica, testimonia l'attenzione per l'intersecazione tra traiettorie – e capacità – individuali e cornici sociali di riferimento.

Coniugando posture interpretative geertziane e spunti costruttivistici goodmaniani, essa si smarca dal filone cognitivista incentrato sull'informazione e sui processi della

costituita dall'articolo di V. John-Steiner, C. Panofsky, *Narrative competence: cross-cultural comparisons*, in «Journal of narrative & life history», II-3, pp. 219-233, al cui corredo bibliografico rimandiamo per ulteriori approfondimenti.

³⁶⁴ «L'attualizzazione della narrativa non richiede una forma di società data. Mentre il paradigma del mondo razionale è una parte sempre presente della nostra consapevolezza poiché siamo stati educati in questa direzione, l'impulso narrativo è parte del nostro essere genuino perché acquisiamo la narratività nel naturale processo di socializzazione.[...] Non è necessario che probabilità e fedeltà narrativa vengano insegnate; vengono acquisite culturalmente attraverso una facoltà e un'esperienza universali». W.R. Fisher, *Human communication as narration*, cit., pp. 65,75.

³⁶⁵ Si veda, sul punto, F. Di Donato, *La costruzione giudiziaria del fatto. Il ruolo della narrazione nel "processo"*, Franco Angeli, Milano 2008. Il volume in questione, oltre a dispiegare un'interessante proposta teorico-metodologica per l'analisi della strutturazione narrativa a monte dell'"individuazione" dei fatti da passare in giudizio, ha il merito di avvalersi di una nutrita serie di comunicazioni personali tra l'autrice e lo stesso Bruner che consentono di entrare appieno nell'orizzonte teorico dello studioso statunitense.

sua elaborazione³⁶⁶ per tornare a occuparsi, principalmente, della questione del significato. Meglio ancora, della ricerca del significato come motore della storia, dell'evoluzione e dell'avventura terribile della specie umana. Contrariamente alle impostazioni computazionali, una simile investigazione psicologica punta alla valorizzazione della polisemia e dell'indeterminazione quali chiavi di accesso alla vita simbolica dell'umanità.³⁶⁷ Stabilito il ruolo *formativo* dei repertori culturali, Bruner si interroga sulle condizioni che rendono possibile l'*accesso* a questi giacimenti condivisi di segni significanti e, per loro tramite, alla vita sociale del gruppo in cui ci si trova "gettati" dalla nascita.

Rispetto agli approcci canonici alla psicologia dello sviluppo, come pure a ricerche ispirate dalla «grammatica generativa» di Noam Chomsky, i sentieri bruneriani puntano a delucidare competenze universali, ma con una sensibilità più sviluppata per i loro arrangiamenti idiosincratici, imputabili alle interazioni tra orizzonti culturali e menti "contestualizzate" degli individui.

Nelle sue parole,

una psicologia culturale, quasi per definizione, non si occuperà di comportamento ma di azione, la controparte intenzionale del comportamento, e più specificatamente si occuperà di azione nella situazione, un'azione situata in uno scenario culturale, e che risponde agli stati intenzionali, reciprocamente interattivi, di coloro che vi prendono parte.[...] Io sostengo che la cultura, e la ricerca di significato all'interno della cultura, sono le vere cause dell'agire dell'uomo.³⁶⁸

Le variabili principali sono tutte sul tavolo: mente, cultura, azione guidata da e orientata verso i significati, cui va aggiunta l'idea della realtà come risultato contingente di processi di costruzione e negoziazione piuttosto che come data pre-esistente e immutabile.

La relazione mente/cultura, per come teorizzata dall'autore, scansa le trappole deterministiche e riduzionistiche optando per un «modello transazionale della mente» dai

³⁶⁶ Vale la pena di segnalare l'affioramento di un paradigma narrativo anche in seno a quella branca di studi incentrati sull'Intelligenza Artificiale che Bruner assume ad esempio della deriva "computazionale" a cui si contrappone: ci riferiamo al filone denominato «Intelligenza Narrativa». Per una panoramica introduttiva si veda M. Mateas, P. Sengers, *Narrative Intelligence*, AAAI Technical Report FS-99-01, consultabile all'indirizzo <http://www.aaai.org/Papers/Symposia/Fall/1999/FS-99-01/FS99-01-001.pdf> (ultimo accesso 12/03/2010) e la raccolta di saggi, a cura degli stessi, autori, *Narrative Intelligence*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia 2003.

³⁶⁷ Cfr. J. Bruner, *Acts of meaning*, 1990, tr. it. *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

³⁶⁸ Ivi, pag. 34,35.

flussi biunivoci.³⁶⁹ Secondo tale ottica, che rigetta le visioni proprie di un individualismo radicale, ciascuna mente umana si nutre e si sviluppa nell'interazione con le sue omologhe. In tal maniera partecipa alla tessitura dei reticoli culturali senza mai smettere di essere (ri)formata dalle stesse ragnatele che contribuisce a secernere. Scardinando la visione monadica di un mondo interiore impermeabile a incursioni esterne, l'impostazione transazionale enfatizza il potere demiurgico delle *menti in quanto entità interconnesse*, subordinandolo alla pubblicità e alla (minima) condivisione delle risorse rappresentative e immaginative da cui traggono linfa. Sulla scorta della tradizione protetica da noi già ricordata, anche per Bruner l'apporto qualificante della cultura consiste nella fornitura di protesi che amplificano il potenziale biologico a disposizione degli uomini, aggirando le limitazioni congenite di tale corredo di base.

Il terreno che meglio permettere di rilevare l'impatto – e la portata – di questo potenziamento dell'umano risiede nella sfera diffusa che l'autore denomina «psicologia popolare». Essa designa l'insieme di descrizioni «più o meno normative riguardo al «funzionamento» degli esseri umani» di cui tutte le culture dispongono e a cui fanno ricorso come strumento tra i più coesivi.³⁷⁰ Similmente alle trattazioni del «senso comune»³⁷¹ come aggregato di teorie “spontanee” del/sul mondo legate alla conoscenza pratica legata all'esperienza di ogni giorno, la psicologia popolare circoscrive il medesimo tipo di saperi della/sulla quotidianità e sul suo “dover essere”. Il sistema simbolico cui spetta di socializzare i contenuti di questo corpus di conoscenze, costituendo così lo strumento principale di ancoraggio tra mente e cultura, è, per Bruner, il linguaggio.

Pratica sociale per antonomasia, esso incarna la coesistenza di abilitazioni e limitazioni che contraddistingue la simbiosi tra l'uomo e l'armatura cognitivo-normativa che lo riveste.³⁷² La qualificazione che fa della lingua il formante più efficace della società permette di immaginare la penetrazione delle rappresentazioni collettive fin dentro i recessi più privati della psiche individuale, partendo dagli stadi iniziali del suo consolidamento. Conviene, a tal proposito, riflettere su quanto scrive Valentin Vološinov in

³⁶⁹ Ivi, pag. 46.

³⁷⁰ Ivi, pag. 48.

³⁷¹ Oltre all'Alfred Schütz da noi stessi già chiamato in causa, Bruner “dialoga” anche con Harold Garfinkel e con i suoi approcci in chiave etnometodologica. Cfr. H. Garfinkel, *Studies in Ethnometodology*, Prentice-Hall, Engelwood Cliffs, 1967.

³⁷² Il riferimento preferito di Bruner (e degli psicologi culturali in genere) in tema di linguaggio come interfaccia tra individui e cultura è costituito dai lavori dello psicologo russo Lev Semenovič Vygotskij di

una serie di interventi che, riarrangiando il tema della multiaccentuatività di segni, puntano a fare chiarezza sulla funzione sociale della parola passando per interrogativi radicali sull'origine e sul ruolo del linguaggio.

Nella sua ipotesi l'attività umana collettiva, con le esigenze di coordinamento da cui dipende, produce competenze e costrutti linguistici che, in ragione di tale filiazione, riflettono l'organizzazione socio-politica dei tipi di società in cui sono fioriti.³⁷³ Al di là del tono analitico generale, improntato a categorie economico-materialistiche con alcuni dei vizi teleologici che ciò comporta, lo zelo del linguista è riservato a tutti i possibili legami tra linguaggio e «pensiero sociale», in un'ottica di reciproco condizionamento. Assodato il ruolo maieutico delle esigenze organizzative della vita associata egli si chiede se e in che misura questa stessa venga modificata e/o influenzata dalla retroazione delle abilità comunicazionali che ha (con)causato.

Lo spettro dei rapporti sociali, con le modificazioni che lo percorrono, è il terreno ideale per simili rilevazioni. L'interazione tra i primi e le espressioni linguistiche che li esprimono consente, infatti, di osservare in che modo il linguaggio partecipi ai sommovimenti della società. Esso non si limita a descriverli *ex post*, stabilizzandoli in un immaginario collettivo variamente condiviso, ma può anche anticiparne configurazioni alternative grazie all'indeterminatezza e all'arbitrarietà che albergano nel cuore dei segni. Dunque, nel sistema linguistico che li ricomprende.³⁷⁴ Il nesso tra organizzazione, comunicazione e stratificazione fotografa, per Vološinov, il solo aspetto esteriore del ruolo

cui segnaliamo la raccolta di saggi *Pensiero e linguaggio: ricerche psicologiche*, Laterza, Roma-Bari 2008.

³⁷³ V.N. Vološinov, *Il linguaggio come pratica sociale*, Dedalo, Bari 1980, pag. 74.

³⁷⁴ Tornando sulla molteplicità di accenti come caratteristica costitutivo del segno, Vološinov scrive quanto segue: «In questo campo l'arbitrio individuale non può ovviamente avere nessun significato. Il segno infatti si crea tra individui, nell'ambiente sociale, nella società.[...] Qualsiasi segno ideologico, essendo prodotto della storia umana, non solo riflette ma inevitabilmente *rifrange* tutti i fenomeni della vita sociale.[...] Questa rifrazione della realtà oggettiva nel segno ideologico è determinata dall'incrocio di interessi sociali orientati in maniera differente nell'ambito di una comunità semantica.[...] La parola, come qualunque segno ideologico, non riflette semplicemente la realtà ma la interpreta nello scambio comunicativo sociale vivo, nell'interazione verbale viva.» Ivi, pp. 143,148,150. I richiami insistiti alla tematica della rifrazione smarcano Vološinov da ogni visione ingenuamente speculare del linguaggio come «specchio del mondo», fornendone un ritratto costitutivamente esposto alla mutevolezza. L'idea della parola come «punto di vista valutante», articola la frammentazione interna di ogni comunità segnica, tenendo insieme condivisone di fondo e spazi interstiziali di conflitto interpretativo. Meno radicale del costruttivismo di Bruner, per cui non si dà alcuna «realtà oggettiva», la semiologia critica e prospettica di Vološinov si spinge invece più a fondo nella dissezione dei sistemi di segni di cui si compongono i linguaggi rappresentando un indispensabile complemento teorico.

del linguaggio nella società.³⁷⁵ Ben più delicati, e in un certo senso più “costitutivi”, sono i fenomeni addebitabili al suo impatto sul mondo interiore degli individui.

Particolarmente ficcante, risulta la visione della relazione linguaggio/coscienza, con il «linguaggio interiore» che ne è l’epifenomeno. Prendendo a esempio una qualsiasi sensazione fisiologica (fame, sete, dolore ecc.), l’autore constata come tale sensazione resterebbe inesprimibile senza il ricorso a un idioma che le dia forma. Idioma, si badi bene, tanto pubblico, per comunicare agli altri il proprio stato specifico, quanto “privato”, per rendere accessibile a se stessi la propria condizione. Questa variante di monologo riflessivo e diagnostico dimostra la capacità di penetrazione delle significazioni collettive nei più intimi anfratti della strutturazione della personalità.³⁷⁶ Il loro potere condizionante si palesa nella sequenzialità che salda la sensazione all’espressione a seguito della quale ciascuna comunicazione di una necessità biologica, fenomeno apparentemente “naturale”, riceve immancabilmente un «colorito sociologico e storico». Vale a dire, una foggia legata a doppio filo con le condizioni del suo manifestarsi in seno un contesto socio-politico specifico che ne delimita le conformazioni possibili.

Grazie all’invasività delle strutture significanti collettive, socialmente elaborate, il linguaggio interiore costituisce l’ambito in cui ha luogo la «sociologizzazione di tutte le reazioni e di tutte le manifestazioni organiche». La lezione, lapidaria, che Vološinov ci invita a trarre dai processi di mutua compenetrazione appena riassunti suona come segue:

una coscienza che non si incarni nel materiale ideologico della parola interiore, del gesto, del segno, del simbolo, non esiste e non può esistere.[...] Con l’aiuto del linguaggio si creano e si formano i sistemi ideologici, la scienza, l’arte, la morale, il diritto e al tempo stesso il linguaggio crea e forma la coscienza del singolo uomo.³⁷⁷

Violata, con l’“irruzione” nella coscienza, la roccaforte di ogni “individualismo percettivo”, l’autore parla dell’«ideologia quotidiana» come di una sorta di collettore in cui confluiscono, e dai cui irradiano sensazioni ed espressioni circa l’esperienza mondana dei soggetti sociali. È da questa congerie instabile che si staccano e si sedimentano le

³⁷⁵ Ivi, pag. 79.

³⁷⁶ Anche per Bruner, in linea con altri approcci psicologici all’arte del raccontare, il tema autobiografico delle narrazioni del sé riveste un considerevole interesse. Riservando per il prosieguo della nostra trattazione riferimenti più circostanziati, segnaliamo un articolo la cui sintesi efficace compendia egregiamente le posizioni dello psicologo sulla vita come (auto)narrazione. J. Bruner, *Life as narrative*, in «Social Research», LXXI-3, 2004, pp. 691-710.

³⁷⁷ Ivi, pp. 87, 92.

varie province specifiche richiamate nella citazione responsabili, a loro volta, di retroazioni che ne riscrivono i tratti, ridisegnando, nel contempo, la società. Secondo un analogo movimento oscillatorio è l'ideologia quotidiana a informare le visioni del mondo dei suoi utilizzatori, venendo poi riformata dalle interazioni da essi poste in essere sotto la sua guida.

Affascinato dalle problematiche della creazione artistica e dagli usi “professionali” del linguaggio, il pensatore russo rinuncia sia a dare una forma più compiuta alla sua teoria del senso comune che ad attardarsi in una descrizione più esaustiva dei canali di acquisizione e raffinazione delle abilità linguistiche. Tuttavia, le intuizioni sulla costruzione del sé e della «realtà esterna» come *processi linguisticamente e ideologicamente mediati*, con il gioco di riflessioni e rifrazioni della dimensione simbolica con le sue lotte per il (con)senso, conservano una preziosità non facilmente trascurabile.

Tornando alla psicologia culturale lasciata in sospeso, l'idea volosinoviana di strutturazione contestualizzata – e non neutrale – della coscienza e delle categorie dell'esperienza può intersecarsi proficuamente con le ricostruzioni di Bruner³⁷⁸ di un accesso (graduale) al significato, arricchendole della sensibilità per la stratificazione sociale e per la sua rilevanza nelle dinamiche dell'accesso stesso.

Abbiamo visto come questa ricerca di senso, *primum mobile* dell'ominazione, assuma le fattezze di una conquista progressiva legata all'acquisizione della domestichezza con gli «strumenti protesici» dell'arsenale di ogni cultura³⁷⁹ e come la protesi linguistica si specifichi in varie modalità discorsive, tra cui spicca la narrazione. Pur non seguendo Fisher nel suo atto di sussunzione totale, anche lo psicologo statunitense identifica nella forma narrativa una forma di discorso universale dall'inarrivabile potenza comunicativa. Alla base di questa supremazia sta nuovamente l'isomorfismo tra le caratteristiche del modello narrativo e le logiche preferenziali di rappresentazione, descrizione e interpretazione della «prassi dell'interazione sociale». Vale a dire, per meglio esplicitare, tra le possibilità di messa in forma offerte dal raccontare e le necessità di “contenere”, in qualche modo, il flusso irruente dell'esperienza.

³⁷⁸ In realtà, qualche accenno simile compare anche nelle pagine di Bruner, come accade, ad esempio, per l'idea di «contestualizzazione sociale dell'emozione» che continua però a riferirsi a contesti relativamente omogenei al loro interno.. Cfr J. Bruner, *La mente a più dimensioni*, il Mulino, Bologna 2003, pag. 144 e seguenti.

La mia ipotesi è che oltre a possedere una predisposizione «innata» e primitiva per l'organizzazione narrativa, che ci permette di comprenderla e di usarla velocemente e facilmente, la cultura non tarda a fornirci nuove capacità di narrazione, mettendoci a disposizione il suo insieme di strumenti, nonché la tradizione del raccontare e dell'interpretare, una tradizione alla quale molto presto ci troviamo a partecipare.³⁸⁰

La pulsione “di specie” a organizzare narrativamente i dati esperienziali, felicemente innervata nei dispositivi “specifici” di antropizzazione del mondo, sfocia nello sviluppo di capacità indispensabili alla gestione di quei dispositivi medesimi. È questa vocazione squisitamente antropologica per il racconto a guidare, per Bruner, tutto l'apprendimento linguistico dell'uomo. L'interesse per l'azione, il suo svolgimento e i suoi risultati – «l'atto di comprensione del contesto» – rilevabile nel bambino fin dalle prime interazioni con il mondo circostante, direziona le sue esplorazioni degli strumenti comunicazionali. Nel corso di queste sperimentazioni, è sempre la predisposizione narratogena a fungere da selettore, stabilendo una priorità nell'acquisizione delle strutture specifiche della lingua che verrà interiorizzata e che “disciplinerà” le spinte innate. Se al linguaggio spetta il compito di alimentare la mente con la trasmissione dei contenuti simbolico-concettuali della cultura di riferimento, tocca alla narrazione scovare i transiti più agevoli facilitando questi scambi. Lungi dall'essere una caratteristica limitata all'infanzia, l'approccio narrativo all'esperienza mondana appare lo strumento permanente di creazione di significato che accompagna gli uomini per tutto l'arco della vita. La stessa psicologia popolare, nel suo ruolo coesivo e strutturante, può del resto essere ridotta a un protrato «esercizio di narrativa e narrazione.»³⁸¹ In estrema sintesi l'accesso al significato, indispensabile per un accesso all'umanità, è un *accesso conquistato narrativamente*.

Assodate queste prime saldature rimangono da puntualizzare ulteriori tratti pertinenti che aiutino a demarcare gli spazi propri della narrazione distinguendoli da quelli (residuali) presidiati da altre forme del discorso.

³⁷⁹ «Il giorno in cui smetteremo di considerare lo sviluppo della mente come il viaggio solitario dell'individuo singolo, la cultura sarà apprezzata non solo per i suoi tesori, ma anche per quelle sue attrezzature procedurali che ci consentono di pervenire a un livello più elevato.» Ivi, pag. 174.

³⁸⁰ J. Bruner, *La ricerca del significato*, cit., pag. 84. Altrove, Bruner espone in questo modo le contiguità tra pulsioni connaturate e sollecitazioni della vita quotidiana: «Noi organizziamo la nostra esperienza e la nostra memoria degli avvenimenti umani principalmente nella forma di narrazioni – storie, scuse, miti, motivazioni per fare o non fare e così via. La narrazione è una forma convenzionale, trasmessa culturalmente e costretta dal livello di padronanza di ciascun individuo e dal suo aggregato di strumenti protesici, colleghi, mentori.» J. Bruner, *The narrative construction of reality*, in «Critical Inquiry», XVIII-1, 1991, pp. 1-21 (4).

Con accenti che ricordano l'ottica divisionista di Fisher, anche la trattazione bruneriana individua una biforcazione nel funzionamento cognitivo degli uomini secondo la quale si distinguono due tipi di pensiero con metodi di costruzione della realtà e di "presa sull'esperienza" irriducibili, sebbene complementari.³⁸² Ciascuna tipologia opera sulla base di propri principi applicativi e di canoni di validazione caratterizzanti.

Il cosiddetto «pensiero paradigmatico o logico-scientifico», mira alla formalizzazione di ipotesi e descrizioni generalizzabili grazie all'impiego di categorie e classificazioni sistematiche; l'applicazione di criteri procedurali stringenti, finalizzati alla replicabilità delle condizioni di osservazione, funge da garanzia sulla verità empirica delle asserzioni in termini di una loro verificabilità – o falsificabilità. Il principio di non contraddizione, con la ricerca della coerenza che ne deriva, costituisce la regola aurea di questo stile cognitivo tipico della logica, della matematica e delle scienze dure in genere.³⁸³

Il «pensiero narrativo», per parte sua, ispira la creazione di storie, racconti, drammi *et similia* eleggendo a propria tematica fondativa le intenzioni e le azioni dell'uomo, con il corollario di peripezie ed escamotage che ne segnano lo svolgersi. La verosimiglianza è il solo macro-criterio con cui misurare la maggiore o minore "riuscita" degli artefatti assemblati servendosi di questo stile di pensiero. *Costrutti verosimili*, le narrazioni sono

versioni di realtà la cui accettabilità è governata dalla convenzione e dalla "necessità narrativa" piuttosto che dalla richiesta di verifica logica e dalla necessità logica, sebbene, ironicamente, non abbiamo alcun imbarazzo nel definire le storie vere o false.³⁸⁴

L'idea di «versioni di realtà» che alligna nella visione costruttivista, libera il pensiero narrativo dall'ombra di una supposta referenza oggettiva con cui misurarsi e dalle pretese gerarchizzanti di sedicenti descrizioni migliori perché più aderenti al "vero". Meglio ancora, essa si sottrae dall'impasse di malintese differenziazioni che relegherebbero finzioni e creazioni immaginarie nelle regioni dell'irreale. In qualità di versioni, *tutte* le espressioni della creatività umana partecipano alla (ri)scrittura del reale, irrorandone – e moltiplicandone – le pieghe con il proprio materiale.

Quanto alla «necessità narrativa» e il suo legame con l'accettabilità del raccontato, essa allude a condizioni da soddisfare che ci riportano al binomio competenza-rationalità, sia dal lato del confezionamento che da quello del vaglio delle storie ma-

³⁸¹ J. Bruner, *La ricerca del significato*, cit., pag. 131.

³⁸² J. Bruner, *La mente a più dimensioni*, cit., pag. 15.

³⁸³ Ivi, pag. 17.

neggiate. Anche Bruner non rinuncia a delineare un puntuale vademecum *lato sensu* narratologico dialogando, a più riprese, con autorevoli teorizzazioni specialistiche. Come fin qui fatto, però, non ci addentreremo negli aspetti più tecnici di tale mappatura, preferendo concentrarci su pochi tratti scelti per la loro particolare carica euristica. Segnatamente, su un'etichetta accessoria apposta agli stili di pensiero appena discussi.

Racchiudendo in due coppie di aggettivi il cuore di ciascuna modalità, l'autore designa il «pensiero paradigmatico» come esistenziale e indicativo, riservando al «pensiero narrativo» le qualifiche di normativo e congiuntivo. In questo accostamento di normatività e congiuntività, a prima vista (vagamente) controintuitivo, si cela il passaggio per immaginare l'accesso del diritto nell'operosa fucina narrativa.

Secondo una lettura consolidata, il motore di ogni racconto è costituito da una difficoltà improvvisa che sorge a incresparsi la piana superficie della routine, dando la stura a una serie di eventi a seguito dell'inatteso corrugamento. Tra le molte varianti di questa assunzione, lo studioso si richiama di preferenza a un modello solitamente denominato «pentade scenica» o «grammatica degli elementi». Formalizzata dal drammaturgo Kenneth Burke, essa individua in cinque componenti gli ingredienti basilari di tutte le storie che siano degne di tale appellativo. Il quintetto contempla un agente, un'azione, una scena, uno scopo e i mezzi impiegati nel suo raggiungimento. La frattura che innesca lo svolgimento, sempre ammantata di un'aura di problematicità³⁸⁵, consiste in un qualsiasi squilibrio che inceppi la concatenazione tra le variabili della pentade. Facendo propria la concettualizzazione della «Difficoltà» come rottura dell'ordinario, Bruner ragiona sui motivi che rendono la narrazione il mezzo più adeguato a tamponare le ferite inferte all'ordine simbolico della realtà. Ispessita nel suo potere, la capacità narrativa non appare soltanto come *la* modalità di costruzione del reale, ma come la forza maggiormente attiva nelle “manutenzioni” di cui esso abbisogna per alimentare un consenso minimale circa il proprio statuto.

[Il ruolo del]la Difficoltà nella narrazione non è mai questione così semplice come sembra. Per creare un buona storia, la Difficoltà non ha soltanto bisogno della collisione tra un *telos* e un ostacolo ma anche di una qualche discernibile coerenza- ciò che talvolta viene chiamato *sistematicità* o *ordinarietà*.[...] La Difficoltà si distacca da ciò che è canonico, morale o dato per scontato come

³⁸⁴ J. Bruner, *The narrative construction of reality*, cit., pp. 4-5.

³⁸⁵ Il termine impiegato da Burke, nella formulazione linguistica originale, è *trouble* che traduce, a sua volta, il carico “peregrinante” e problematico della *peripateia* di aristotelica memoria, sovente additata come prima sistematizzazione della questione. Cfr. K. Burke, *A grammar of motives*, Prentice-Hall, New York 1975.

accettato e ordinato senso delle cose. Ed è precisamente questa canonicità – che, per così dire, la colloca nel mondo – che conferisce alla Difficoltà la sua ordinarietà e sistematicità.³⁸⁶

Come ben chiarito dalla citazione, il movimento che lega l'infrazione alla normalità, intesa come tutto ciò che è vissuto come usuale secondo disparati metri di giudizio, non è di semplice contrapposizione né di pura reintegrazione. La rilevanza delle fratture nell/dell'ordinario non risiede soltanto nelle soluzioni escogitate per “ricomporle”: non è detto, infatti, che tutti i racconti approdino necessariamente alla restaurazione dello *status quo ante*.³⁸⁷ Il valore dell'irruzione dell'«aberrante» pare essere, piuttosto, quello di stimolare strategie per il suo contenimento, suscettibili di servire da guida in eventuali situazioni spiazzanti, depotenziandone la portata destabilizzante. Familiarizzando i fruitori con passate e/o possibili rotture, i racconti riducono quote di incertezza, coadiuvando l'essere umano nel fronteggiare l'ansia fondamentale della sua condizione.³⁸⁸ Seguendo Bruner e Amsterdam può essere utile, a questo proposito, richiamare una distinzione aggiuntiva, soffermandosi sulle differenze – e sui legami – che corrono tra *script* e narrazioni.

Il primo concetto fa riferimento a brevi copioni contenenti indicazioni schematiche su pratiche e aspettative ritenute normali per situazioni specifiche in un contesto culturale dato. Fornendo istruzioni basilari di comportamento dal basso tasso di problematicità, essi operano in maniera quasi inavvertita, grazie all'avvenuta socializzazione e alla conseguente diffusione tra i membri della comunità di riferimento. La conoscenza che trasmettono non elimina, comunque, la presenza di zone di incertezza che si rivelano fondamentali per la dinamicità interna della cultura che li ospita. Sebbene “inquinati” da quozienti variabili di ambiguità, gli *script* incarnano le *norme sociali vigenti* fungendo da veicolo di propagazione. All'origine della loro stabilizzazione sta un confronto positivo con qualche «anomalia sociale», appianata dalle procedure (da lì in poi) stabilizzate negli schemi che essi forniscono. Posta l'equivalenza tra *script* e “normalità”, il legame

³⁸⁶A. Amsterdam, J. Bruner, *Minding the Law. How courts rely on storytelling and how their stories change the ways we understand the law – and ourselves*, Harvard University Press, Cambridge 2000, pp. 129, 131.

³⁸⁷ «Non è un requisito della narrazione che il Problema con cui si misura debba essere risolto. La narrazione, io credo, è disegnata per maneggiare le stranezze più che per risolverle. Non deve necessariamente concludersi in favore della “parte buona”.» J. Bruner, *The narrative construction of reality*, cit, pag. 16.

³⁸⁸ Mutuiamo (nuovamente) l'espressione da Alfred Schütz che la impiega, in molteplici occorrenze, per descrivere la condizione ansiogena figlia della consapevolezza umana della finitudine, radice dell'angoscia esistenziale e delle sue ricadute in termini di (fallace) ricerca di stabilità e “affidabilità” nella/della vita quotidiana.

dei primi con la narrazione passa per le già discusse trasgressioni della seconda: il punto di contatto è la *norma incarnata*, di cui il racconto narra la violazione. Di conseguenza, gli script altro non sono se non il «carico nascosto delle narrazioni». Resta da capire come, nella gestione di tali carichi, l'ordinarietà possa essere estesa agli stessi eventi anomali: sono proprio queste «estensioni paradossali» a mettere a fuoco il potere normativizzante del narrare.

L'idea di «domesticazione»³⁸⁹ rende efficacemente l'atmosfera concitata che si instaura nell'attimo dell'infrazione o in quello che ne paventa il possibile verificarsi. Inforcata questa lente, la narrazione appare come un tentativo di venire a patti con l'imprevisto, motivando l'idea di un'"appartenenza" fluttuante attribuita alla Difficoltà. Manifestando la fragilità degli script, ivi compresi i più affidabili e rodati, il Problema spinge a riconoscere la debolezza dei programmi di base, denunciando la gracilità del presente contro la presunta solidità della sua evidenza. Così facendo, però, non istiga semplicemente alla cancellazione del programma dimostratosi fallace. Il racconto del fallimento con le peripezie connesse, acuisce il senso della necessità di istruzioni affidabili che finiscono col mantenere una certa tenuta a dispetto di uno scacco amplificato nella sua eccezionalità e in questa, sostanzialmente, di nuovo relegabile. La consapevolezza che lo script può risultare inutile si trasforma in *conferma narrativa* dell'indispensabilità di piani per l'azione consolidati. Dunque, in occasione per rivedere parzialmente gli esistenti o a inventarne dei nuovi.

Al tempo stesso, l'attitudine addomesticante della narrazione opera direttamente sull'evento sconvolgente, forzandolo in «stilemi» ricorrenti che ne depotenziano la virulenza. Grazie alla tematizzazione in macro-categorie, contenute nel patrimonio di racconti delle culture, l'impatto degli incidenti sulla vita quotidiana viene ammortizzato e compresso in un campionario *già noto* di shock e contromosse. Ogni nuova evenienza perturbante può essere interpretata sulla falsa riga di figure e/o situazioni idealtipiche conosciute e per ciò stesso «rassicuranti». Questa standardizzazione offre una chiara delucidazione della sistematicità del Problema: nella sua dissonanza dal codificato, per sottile o abissale che essa sia, resta comunque il riverbero di una somiglianza che apre alla riconducibilità verso il conosciuto. Influenzate dalle tradizioni e convenzioni narra-

³⁸⁹ A. Amsterdam, J. Bruner, *Minding the Law*, cit., pag. 122. Sull'idea di un addomesticamento narrative dell'errore e della sorpresa si veda anche J. Bruner, *Gli impieghi del racconto* in Id. *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 3-40.

tive le disavventure acquistano una coloritura che fa di ciascuna una variante di un *set ordinario* di situazioni spiacevoli; arrangiamenti o esecuzioni puntuali di partiture “generali”.³⁹⁰ Gli uomini si servono della narrazione in maniera ambivalente per convertire storie di aspirazioni disattese e/o imprevisti in rappresentazioni «sia dell’ordine consuetudinario della cultura che delle possibili minacce ad esso.»³⁹¹

Un primo aspetto della normatività della narrazione ci pare, dunque, così rappresentabile: votata a normalizzare ciò che espone per assicurarne una riconoscibilità/identificabilità in quanto racconto di vicende (ipoteticamente) umane, *la narrazione si sforza di normare la sua stessa “origine” eccezionale.*³⁹² Ma l’impulso normativo porta con sé una dinamicità e un rapporto con la temporalità che lo rendono più complesso della sola risposta reattiva agli stimoli dell’inatteso.

Oltre a rendere familiare l’estraneo, la narrazione lavora anche per rendere strano l’abituale: in questo secondo tipo di operazioni la “complicità” tra costruzione della realtà, *coniuntivizzazione* della stessa e slanci regolativi si lascia apprezzare in tutti i suoi risvolti.

A differenza dello script [il racconto] non ha una singola, veloce progressione o un’unica via corretta di giungere a compimento. Esso *esplora* il giacimento di possibilità inerenti alla situazione spiacevole ora familiare. E nel processo vengono forgiati legami tra il non-eccezionale e l’eccezionale.[...] La forma narrativa sembra quasi disegnata per questo tipo di utilizzi.³⁹³

Scandagliare il possibile: in questa locuzione giace il senso del ricorso alla metafora linguistico-grammaticale che evoca il congiuntivo. Modo ipotetico per antonomasia, esso permette di esprimere la banda di sensazioni racchiuse nel «come se», spingendosi oltre le strettoie contingenti del «qui e ora». Le esplorazioni che supporta, tra orizzonti elastici e “gradi” di plausibilità variabili, garantiscono la flessibilità necessaria alle delicate interazioni tra la realtà, esperita come tale, e le proiezioni immaginarie in confor-

³⁹⁰ Bruner si riferisce a più riprese ai generi come modelli sia per la compilazione che per la comprensione dei racconti definendoli come «comodi e convenzionali meccanismi per limitare il compito ermeneutico di dare un senso agli accadimenti umani». Cfr. J. Bruner, *The narrative construction of reality*, cit, pag. 14. Altrove, riassume così il rapporto tra violazione e tradizione: «Una particolare versione narrativa di violazione della norma fonda una tradizione, diviene il nucleo di un genere, di un modo di raccontare “com’è il mondo”.» A. Amsterdam, J. Bruner, *Minding the Law*, cit., pag. 122.

³⁹¹ Ivi, pag. 117.

³⁹² Volendo illustrare sinteticamente lo snodo narratività/normatività, Bruner parla in questi termini dell’“inevitabilità” normativa della narrazione: «Poiché la sua “raccontabilità” come forma di discorso dipende da una rottura delle aspettative convenzionali, la narrazione è necessariamente normativa. La rottura presuppone una norma. [...] Ma la normatività della narrazione, in una parola, non è storicamente o culturalmente definitiva. La sua forma cambia con le preoccupazioni del periodo e con le circostanze che incorniciano la sua produzione.» J. Bruner, *The narrative construction of reality*, cit, pag. 15, 16.

mazioni alternative. Il plurimenzionato concetto di verosimiglianza è l'emblema di questa elasticità "imperfetta". Costretti (d)al verosimile, i racconti tendono al massimo i legacci con ciò che è stipulativamente sanzionato come reale senza mai reciderli del tutto: pena, il completo sganciamento dall'audience socio-culturale che intendono interpellare.³⁹⁴ Cioè a dire, l'insignificanza.

In aggiunta a questi ancoraggi dell'immaginario, che ne imbrigliano parzialmente le risorse, l'idea del «forgiare legami» indica un margine di creatività che controbilancia gli aspetti costrittivi. Sagomare nuovi transiti tra l'usuale e l'inusuale, in maniera realmente bidirezionale, significa costruire occasioni per la modificazione di quell'abituale da cui si parte e a cui si deve, in qualche modo, riapprodare. Le escursioni nel potenziale si traducono in alterazioni dell'/sull'attuale, mostrando come il virtuale sia una faccia del reale più che esserne il suo opposto.

Anche per Victor Turner, fine conoscitore dei «drammi sociali» e del loro carattere narratogeno, tutte le culture dispongono di (almeno) due modi "verbali" di cui dotano i loro membri per esprimere i propri stati interni e i propri giudizi valoriali. L'indicativo, come in Bruner, serve ad esporre assiomaticamente le teorie su «come le cose "accadono effettivamente", "sono state" o "sono"»³⁹⁵; il congiuntivo, per supporre, postulare e domandarsi come il «mondo può essere, potrebbe essere e, perfino, dovrebbe essere».³⁹⁶ Tralasciando (per il momento) l'ibrido ottativo-deontico che chiude il terzetto, pur notandone l'alone latamente giuridico, la congiuntività descritta dall'antropologo arricchisce le "avventure" nei mondi possibili di una coloritura rimarchevole. Interessato ai generi performativi come emanazione delle evenienze critiche della società, egli introduce la *riflessività* quale tratto saliente delle performance come esercizi di "coniugazione" al congiuntivo. Più esattamente, Turner parla della «riflessività performativa» come

³⁹³ A. Amsterdam, J. Bruner, *Minding the Law*, cit., pag. 122.

³⁹⁴ Non è superfluo ricordare come anche il costruttivismo radicale di Goodman vincoli l'inesauribile possibilità di produrre mondo-versioni all'indispensabile passaggio per una qualsiasi mondo-versione già esistente. Ribadendo la necessità di una "base" di partenza, anch'egli dipinge una creatività duttile ma non immune alle restrizioni del "dato-per-esistente". Cfr. N. Goodman, *Vedere e costruire il mondo*, cit. Si vedano anche, per una declinazione in termini espressamente narrativi di questa sorta di "malleabilità vincolata" degli immaginari creativi, N. Goodman, *Twisted tales: or Story, Study, Symphony*, in «Critical Inquiry», VII-1, *On Narrative*, 1980, pp. 103-119, e Id., *The telling and the told*, in «Critical Inquiry», VII-4, 1981, pp. 799-801.

³⁹⁵ V. Turner, *Antropologia della performance*, cit., pag. 104. Sulla dialettica tra congiuntivo e indicativo si rimanda anche a Id., *Social dramas and stories about them*, in «Critical Inquiry», VII-1, *On Narrative*, 1980, pp. 141-168, disponibile nella traduzione italiana *Drammi sociali e narrazioni su di essi* in Id. *Dal rito al teatro*, cit., pp. 117-161.

³⁹⁶ V. Turner, *Antropologia della performance*, cit., pag. 105.

una condizione in cui un gruppo socioculturale, o i suoi membri più percettivi che agiscono in modo rappresentativo, si rivolgono, si ripiegano su se stessi, sulle relazioni, le azioni, i simboli, i significati, i codici, i ruoli, le condizioni, le strutture sociali, le regole etiche e legali e le altre componenti socioculturali che concorrono a formare i loro «io» pubblici.³⁹⁷

Le fasi di riflessione implicano una messa in discussione di molti degli istituti ritenuti fondamentali dai gruppi sociali impegnati in questa sorta di auto-indagine. Spingendosi ben oltre il rispecchiamento tautologico tali fenomeni riflessivi favoriscono uno sdoppiamento tra il corso quotidiano dell'esperienza e le "deformazioni" che esso assume nei meta-commenti performativi.³⁹⁸ Il distacco dal dato-per-scontato, con la focalizzazione sulla situazione esistenziale dei soggetti coinvolti, può essere proficuamente interpretato come un test sulla *legittimazione culturale* degli aspetti esaminati nella/dalla performance. Dalla riflessività congiuntiva teorizzata di Turner trasuda, dunque, un potenziale critico che ne fa un acuminato strumento di scrutinio delle culture capace di far leva sulle contraddizioni e sulle frizioni che vi albergano al pari degli elementi agglutinanti.

Tornando a Bruner e alle sue versioni della congiuntivizzazione, anche in esse è possibile incrociare la tematica della legittimità secondo angolazioni accostabili alla sollecitudine turneriana per i ripiegamenti riflessivi delle società.³⁹⁹

In maniera meno appariscente, il problema dei processi di legittimazione attraversa le descrizioni dello psicologo, poiché è la «vita» stessa della cultura, a suo avviso, a fornire l'archetipo del dialogo tra il «canonico e il possibile». In buona sostanza, la vitalità di ciascun sistema socio-culturale passa per la rinegoziazione costante del compromesso tra un modo di vita *posto e accettato* come stabilito e la nebulosa dell'«immaginativamente possibile», di gran lunga più estesa dello spazio stabilizzato per accordo.

La "convergenza disunita"⁴⁰⁰ che fa della cultura uno strumentario cognitivo e normativo genericamente condiviso riposa su una dialettica tra il "così è" e l'"altrimenti"

³⁹⁷ Ivi, pag. 79.

³⁹⁸ «I vari generi di performance culturale non sono semplici specchi, ma specchi magici della realtà sociale: ingrandiscono, invertono, ri-formano, magnificano, minimizzano, de-colorano, ri-colorano, addirittura falsificano deliberatamente gli eventi.» Ivi, pag. 106.

³⁹⁹ «La condizione fondativa della narrazione, il suo essere necessariamente normativa, fa sì che la sua preoccupazione principale sia la legittimazione culturale.» J. Bruner, *The narrative construction of reality*, cit. Per un'interessante ricognizione del potere legittimante della narritività, intesa come criterio di veridicità e veracità *lato sensu* storiografico si rimanda a H. White, *The value of narrativity in the repre-*

che non deve interrompersi per evitare il fatale inaridimento dell'insieme. Il confronto che ne deriva, fatto di intrecci tra molteplici versioni della canonicità e delle alternative ad essa, passa nuovamente per il medium narrativo: il solo che possa maneggiare questo materiale instabile negoziando tra le pretese avanzate da «racconti confliggenti» su canovacci simili. Allo stesso modo in cui sistematizza le infrazioni all'ordinario, rendendole *comunemente* fruibili, la narrazione consente di mediare tra storie antagoniste, immaginando spazi per possibili convergenze o favorendone una re-interpretazione meno polemogena. Vie maestre al significato e all'acquisizione delle abilità culturalmente modellate,

le risorse narrative [delle cultura] – racconti popolari, storie antiquate, la sua letteratura in evoluzione, perfino i suoi tipi di pettegolezzo – servono a convenzionalizzare le ineguaglianze che essa genera, tenendo così a freno i suoi squilibri e le sue incompatibilità.⁴⁰¹

Una volta attenuato l'irenismo conclusivo, che attutisce parzialmente la rilevanza riconosciuta alle aree di frizione e alle “scintille” scismo-poietiche, la proclività alla mediazione concorre a spiegare le sovrapposizioni tra narratività e normatività. In quanto modalità egemonica di rappresentazione delle azioni e delle interazioni sociali, la narrazione mette inevitabilmente in scena modelli di regolazione delle stesse: la capacità di tratteggiare costellazioni verosimili di convivenze umane va di pari passo con quella di immaginarne (e far dialogare tra loro) meccanismi di messa in forma. Scendendo al livello delle istituzioni in cui ciascuna cultura si capillarizza, le questioni della (ri)legittimazione e della negoziazione permanente divengono ancora più stringenti. Prese nella danza tra continuità e cambiamento, ritmata dalle sfide del/dal possibile, esse devono (ri)elaborare propri miti di fondazione, sagomando scenari abbastanza consonanti con i propri immaginari. I mondi alternativi in cui si riflettono aprono prospettive divergenti, suscettibili di fungere da risorse sfruttabili o derivate da rifuggire; in ogni caso, le escursioni immaginifiche forniscono occasioni di confronto per scongiurare il rischio letale della sclerotizzazione.

Il trittico di *trasgressione/messa in questione dell'“esistente”*, *partecipazione ai processi di legittimazione e attitudine mediatrice*, avanza solide motivazioni in favore di

sensation of reality, cit. e Id, *The question of narrative in contemporary historical theory*, in «History and Theory», XXIII-1, 1984, pp. 1-33.

⁴⁰⁰ Sul punto si veda, per tutti, il paragrafo *The Disunity of Culture* in A. Amsterdam, J. Bruner, *Minding the Law*, cit., pp. 226-231.

⁴⁰¹ J. Bruner, *La fabbrica delle storie*, cit., pag. 105.

uno studio delle affinità elettive tra l'ineffabile anelito a raccontare il reale e il cercare, per tale via, di racchiuderlo in una cornice latamente regolativa. Sembra, dunque, assai promettente interrogarsi su come e quanto modalità narrative costitutivamente (più) impostate su una sovrapposizione tra descrizione e prescrizione entrino nel gioco complessivo della narrazione sociale della realtà. Vale a dire, su come il diritto produca e "vampirizzi" repertori di storie e significati, partecipando a questa titanica impresa performativa.

4.2 Narrazioni giuridiche della realtà

“Il diritto comincia, per così dire, dopo la narrazione. Esso è modellato in qualche misura non solo dalle rivendicazioni narrative delle parti contendenti, né solo dall’“accertare i fatti” e dalle “regole di diritto” pronunciate dai giudici che hanno ascoltato le testimonianze, ma anche dallo stock di categorie e storie familiari entro cui tutte le persone vivono le proprie vite all’interno di una cultura.”

A. Amsterdam, J. Bruner

Come per le pionieristiche individuazioni di temi poi confluiti nelle ricerche sulla «cultura giuridica», anche per le ricadute latamente giuridiche di pratiche narrative è possibile scorgere delle avvisaglie nella fase aurorale delle discipline etnoantropologiche. In particolare, nella branca del sapere sugli uomini più direttamente implicata nel governo degli uomini: l'antropologia "alleata" dell'amministrazione coloniale. Abbiamo già avuto modo di ricordare, *en passant*, le strategie di raccolta e codificazione dei cosiddetti usi consuetudinari destinate a confluire nei discutibili artefatti del «diritto consuetudinario». Possiamo ora aggiungere che, vista la preponderante oralità delle consuetudini annotate e delle "procedure" fissate a mezzo dell'osservazione, molti di questi prontuari giuridici appaiono come dei florilegi di micro-racconti tradotti nella lingua – e nei simboli – dei nuovi amministratori.⁴⁰²

⁴⁰² Ci limitiamo a richiamare, a solo titolo esemplificativo, alcuni approcci "d'area" di più agevole consultazione: le già menzionate raccolte di *adat law* realizzate nelle colonie amministrare dai Paesi Bassi, per cui si rimanda all'ottima sintesi (tra le poche disponibili in inglese) contenuta in K. Benda-Beckmann, F.

A fronte di questa corrente di marca e finalità burocratizzanti, non sono mancate eccezioni significative, guidate da una curiosità e da un taglio metodologico di altro segno. In particolare, vanno segnalati gli studi sui proverbi e sulla «saggezza popolare» condotti in terra marocchina, nei primi decenni del Novecento, da Edward Westermarck.

Attratto dalle connessioni tra modi di dire e sfumature imputabili alle specificità delle cornici socio-culturali di enunciazione, il sociologo e antropologo finnico muove da una visione ambivalente del rapporto tra proverbi e società. Poco interessato alle tassonomie filologiche, senza però trascurare gli aspetti grammaticali, sintattici e fonetici del problema, egli intende fare su luce sui modi in cui gli aforismi non si limitano a “registrare” la vita quotidiana dei loro artefici/fruitori, ma intervengono attivamente per orientarla. La sua idea di uno studio dell’«aspetto funzionale»⁴⁰³ poggia sull’illustrazione puntuale delle situazioni concrete in cui essi vengono richiamati alla memoria, con lo scopo di delucidarne al meglio tutti i possibili significati. Westermarck sceglie dunque di inquadrare proverbi e classi di proverbi in una visione “frammentaria” della cultura che rifugga da un ritratto edulcorato – e semplicistico – dei primi in termini di una «voce di popolo»⁴⁰⁴ uniforme e incontestata.

Pur condividendo l’assunto per cui i modi di dire di una popolazione forniscono un accesso autorevole ai suoi usi e costumi, così come al suo carattere e al suo «temperamento», egli problematizza il realismo ingenuo di tali visioni, spostando lo sguardo sulle screziature imputabili alla pluralità di influenze e correnti all’opera in ogni contesto socio-culturale. L’inventario degli influssi dovrebbe sboccare, nelle intenzioni, nella ri-

Strijbosch, *Anthropology of law in the Netherlands: essays on legal pluralism*, Foris Publications, Dordrecht 1986; i repertori di *customary law* per i territori di pertinenza britannica, per i quali si rinvia alla vastissima bibliografia esistente; i molti manuali – i *Coutumiers* – realizzati dagli amministratori-etnologi belgi e francesi. Riguardo a questi ultimi segnaliamo, per la singolare contiguità “metodologica” ricercata improntando modelli autoctoni di trasmissione e comunicazione normativa – la cosiddetta *palabre* –, il “breviario” curato da G. Angoulvant (éd.), *Manuel des palabres*, Imprimerie du Gouvernement, Bingerville (Cote d’Ivoire) 1915.

⁴⁰³ E. Westermarck, *Wit and Wisdom in Morocco. A study of native proverbs*, Horace Liveright, New York 1931, pag. 54.

⁴⁰⁴ Ivi, pag. 45. Poco oltre Westermarck chiarisce ulteriormente il suo scetticismo per le impostazioni “populistiche” improntata a una completa trasparenza: «I proverbi possono gettare raggi di luce, mai fare luce completa, sulle caratteristiche nazionali.». Ivi, pp.51-52.

costruzione di un reticolo attendibile delle tante istanze (moralì, religiose, economiche ecc.) coinvolte.⁴⁰⁵

Scendendo più nello specifico, l'autore raggruppa adagi e sentenze in relazione ai soggetti, alle situazioni e agli istituti di cui trattano, contemplando pressoché tutti gli aspetti ritenuti salienti in seno alla società moresco-berbero-marocchina che descrive. Grazie a questo contrappunto polifonico, l'apparente uniformità valoriale circa il «dover essere» di ciascuna occorrenza si incrina, lasciando trasparire un panorama più frastagliato. A fianco di formulazioni categorico-imperative di tenore generalizzante, votate a prescrivere la logica “corretta” dell'istituzione o del comportamento di riferimento, compare sempre un ventaglio più o meno ampio di proverbi che svicolano dalla rigidità della visione “ortodossa”. Sono queste oscillazioni tra rappresentazioni dell'ideale e formulazioni tratte da esperienze reali che spesso se ne discostano, a comporre l'atmosfera che incornicia accadimenti e interazioni della quotidianità. Tramite l'interpolazione tra «circostanze particolari e regola generale»⁴⁰⁶, il repertorio di proverbi di ciascuna cultura mostra quella duttilità che lo rende capace di partecipare appieno al gioco complessivo del meta-commento sociale.

Le specifiche risorse espressive che esso mette a disposizione comprendono, secondo Westermarck, le manifestazioni “canonizzate” di insoddisfazione alla censura di atteggiamenti e comportamenti disdicevoli; la formulazione di giustificazioni accettabili; l'ammonimento *lato sensu* pedagogico; il rimando vagamente imperativo agli assunti semi-indiscutibili sull'ordine delle cose. Pur appesantiti dalla vena conservatrice che tipicamente li caratterizza, i modi di dire giustapposti a mo' di reciproche glosse, mostrano barlumi di *vis* evolutiva che motivano la loro longevità. Esempio, a tal proposito, il rilievo accordato ai processi di appropriazione e “riscrittura” di sapienzari allogeni che lo studioso preferisce di gran lunga alle spiegazioni diffusioniste tacciate di eccessiva semplificazione. Sotto la patina della similarità – stessi detti e consigli sotto cieli diversi –, si scorge sempre, a saper “grattare”, l'incessante lavorio di categorie e sensibilità autoctone di cui va ricostruito l'operare.⁴⁰⁷ In ogni caso, e qualunque sia la loro foggia, la

⁴⁰⁵ Westermarck chiarisce, a più riprese, che il suo coinvolgimento nell'analisi dei proverbi risiede interamente nel loro trattamento in quanto «oggetto di interesse sociologico e psicologico», suscettibile cioè di fornire informazioni sulle logiche funzionali e istituzionali delle società che se ne servono.

⁴⁰⁶ E. Westermarck, *Wit and wisdom in Morocco*, cit., pag. 49.

⁴⁰⁷ «Si dovrebbe riconoscere come un proverbio straniero venga difficilmente adottato da una popolazione a meno che non sia in qualche misura congeniale alla sua mentalità e al suo stile di vita; che [esso] tende a

ragion d'essere dei proverbi consiste nell'«aspirazione a influenzare le azioni e la volontà degli individui»⁴⁰⁸, proponendosi come contenitori-propagatori dell'orizzonte valoriale di ciascuna cultura.

L'attenzione per gli aneliti regolativi, per la componente valutativa che li accompagna, per la partecipazione ai processi di legittimazione delle pratiche, dei comportamenti e delle istituzioni sono gli elementi per noi pregnanti dell'approccio westermarckiano alla questione. Il riconoscimento di un ruolo delle pratiche narrative (sia pur nell'asciuttezza caratteristica dei detti) nell'economia della strutturazione della socialità, dunque della giuridicità, anticipa quella consapevolezza delle commistioni tra momenti narrativi e normativi destinata, in seguito, a interpellare la sensibilità di altri autori e studiosi. In particolare, di figure riconducibili nell'eterogenea corrente teorico-metodologica che va sotto il nome di *Diritto e Letteratura*.

Pur non essendo questa la sede per arrischiare una disamina, anche di massima, di un movimento dai tratti elusivi, dalle appartenenze larghe e dai molteplici apparentamenti disciplinari, va almeno menzionata una divisione introdotta per differenziare, al suo interno, due orientamenti prevalenti.⁴⁰⁹ Sulla sua base è possibile distinguere un filone etichettabile *diritto nella letteratura* da un omologo definibile *diritto come letteratura*.⁴¹⁰

Riducendo all'essenziale scopi e procedimenti di ciascuna, la prima prospettiva si concentra sulle maniere in cui la produzione letteraria si confronta con l'universo giuridico rappresentando i mondi del diritto e della giustizia con finalità di vario tipo: per renderli più accessibili, per denunciarne storture e imperfezioni, per caricaturarne le

venire modificato in modo da conformarsi al suo nuovo habitat; che quando è sufficientemente radicato, può a sua volta influenzare le abitudini native di pensiero e sentimento; e che, se non riesce in tale acclimatamento, inaridirà e morirà.» Ivi, pp.48-49.

⁴⁰⁸ Ivi, pag. 63.

⁴⁰⁹ In un novero di contributi che va accrescendosi, a testimonianza di un aumento di interesse per l'approccio in questione, ci limitiamo a rinviare ad alcuni lavori che tentano di ricostruire storia e stato dell'arte del movimento *Diritto e Letteratura* avvalendosi di un nutrito apparato bibliografico che ne fotografa peculiarità e incarnazioni storico-geografiche: A. Sansoni, *Diritto e letteratura*, Giuffrè, Milano 2001, M.P. Mittica, *Prima di tutto sono racconti. Riflessioni a margine di un libro su diritto e letteratura*, in «Sociologia del diritto» -1, 2004, pp.183-192, Id. *Raccontando il possibile. Eschilo e le narrazioni giuridiche*, Giuffrè, Milano 2006 e Id., *Diritto e letteratura in Italia: stato dell'arte e riflessioni sul metodo*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XXXIX-1, 2009, pp. 273-299. Per la "genesi" statunitense si veda, invece, G. Minda, *Teorie postmoderne del diritto*, il Mulino, Bologna 2001,

⁴¹⁰ In realtà, alcuni autori preferiscono introdurre un terzo "raggruppamento" di analisi per demarcare gli studi dedicati al diritto deputato alla regolamentazione della produzione letteraria (diritto d'autore, libertà di espressione, crimini a mezzo stampa ecc.). Questa terza via di concepire gli accostamenti gius-letterari va, specialmente in area francofona, sotto il nome di «diritto della letteratura». Sul punto si veda, fra gli altri, A. Garapon, D. Salas, *Introduction*, in A. Garapon, D. Salas (éds), *Le droit dans la littérature*, Michalon, Paris 2008, pp. 7-15.

sembianze, per prefigurarne versioni alternative e via discorrendo. Qualunque sia la tipologia, è una postura latamente ancillare a contrassegnare questa modalità di concepire i rapporti tra opere letterarie e sfera giuridica. Quest'ultima resta, infatti, sostanzialmente distaccata dalle prime sebbene venga "perturbata" dai loro giudizi di valore.

Per questa corrente, la letteratura racchiude una sua propria intelligenza del diritto il cui interesse eccede la critica letteraria per concernere ugualmente i giuristi. La letteratura crea dei personaggi che conferiscono al diritto figura umana. La coscienza giuridica della maggior parte [delle persone] non si forgia nella consultazione di manuali di diritto, ma nella lettura di opere in apparenza ben poco giuridiche. Come i racconti che si leggono a un bambino, che sono tutte delle narrazioni di giustizia, o ancora i fumetti e, naturalmente, i romanzi. È anche in questi generi non giuridici che occorre cercare la vita delle norme.⁴¹¹

Sovente piegato a finalità di perfezionamento curriculare, come integrazione e raffinazione dell' «immaginazione giuridica»⁴¹² di chi farà di una professione legale il proprio mestiere, il paradigma *diritto nella letteratura* attesta il potere costitutivo del raccontare arrestandosi, però, sulla soglie della «fabbrica del diritto».⁴¹³ Anche laddove ci si spinge a parlare di un «diritto raccontato»⁴¹⁴, espressione di una giuridicità primigenia totalmente intrisa di elementi affabulativi, balena un nucleo di assoluta irriducibilità che parla di una frattura originaria tra il participio e l'oggetto che qualifica. Quasi che i geni istituenti delle convivenze umane albergassero, da sempre, in un corredo *già* proto-giuridico e differenziato, dagli ingredienti invariati: ordine, giustizia, legge, potere e così via. Questioni cardinali che la letteratura «contribuisce direttamente a formulare e delucidare» ma che conservano, appunto, una membrana separatoria. Il diritto si (ri)tuffa nelle risorse dell'immaginario squadernate dalle opere letterarie, ma le radici a cui risale, affrontando «sovversioni critiche» e «conversioni fondatrici» continuano ad assomigliare a dei fittoni – in gran parte – pre-impiantati e in qualche modo (se-

⁴¹¹ Ivi, pp. 8-9.

⁴¹² L'ovvio riferimento è al già citato lavoro di J. B. White, *The legal imagination*, cit., che, oltre a essere considerato l'apripista del movimento *Law and Literature*, esemplifica al meglio la visione (extra)curriculare sottesa al ricorso alla letteratura, stante la sua preminente natura di (pregevole) esercizio per futuri giuristi.

⁴¹³ B. Latour, *La fabbrica del diritto: etnografia del Consiglio di stato*, Città aperta, Enna 2007. Pur non essendo ascrivibile a nessuna delle conformazioni del movimento *Diritto e Letteratura*, il rimarchevole contributo di Latour dispiega una visione costruttivista dei fenomeni giuridici accompagnata da una raffinata descrizione etnografica delle «forme di verifica» tipiche del diritto, che si nutre di un'attenzione per gli atti di scrittura, per la redazione e il commento dei dossier nonché per racconti incrociati e le diatribe interazionali tra i membri dell'istituzione consigliare da lui esaminata, entrando di fatto nell' "opificio" di una parte della giuridicità- il diritto amministrativo transalpino.

⁴¹⁴ Per la presentazione e la veloce discussione dei tratti pertinenti della nozione di «diritto raccontato», in contrapposizione ai capisaldi del «diritto analitico-positivo» si rimanda a F. Ost, *Le droit raconté*, in *Id. Raconter la Loi*, cit, pp. 34-40.

mi)autonomi.⁴¹⁵ Lungi dal liberarsi dal rovello dell'origine, destinato immancabilmente allo scacco, l'immersione del giuridico *nel* letterario può rischiare di avvitarci in spirali altrettanto claustrofobiche, scantonando (parzialmente) dall'obiettivo di una riscoperta del radicamento culturale del diritto. Dunque, della variabilità "derivativa" delle sue manifestazioni. Nel concorrere, a volte, al rafforzamento di un senso di reciproca demarcazione più che alla delineazione di traiettorie di comunicazione, la prima declinazione di *Diritto e Letteratura* smarrisce parte di quel potenziale dialogante che la contaminazione via congiunzione dovrebbe garantire.

Gli scenari cambiano, in modo abbastanza deciso, ponendosi nell'ottica della seconda prospettiva di ricerca. L'idea forte che la caratterizza è esplicitata dalla scelta di una formulazione in forma di paragone: il *come* che salda i due poli parla scopertamente di comunanze profonde. L'assunto del filone *diritto come letteratura* è quello di una riconduzione delle pratiche di composizione dei testi giuridici nelle pratiche compositive delle letterarietà complessivamente intesa. Gli studiosi che condividono questa scelta spingono per l'impiego di teorie e strumenti della critica letteraria, nella convinzione che i trattamenti ermeneutici da essi affinati siano utilizzabili, con buon profitto, per interfacciare i mondi giuridici ai mondi sociali che li esprimono.⁴¹⁶ Nell'efficace raffigurazione avanzata da François Ost, il centro di gravità di questa declinazione del movimento giusletterario risiede nella convinzione per cui

lungi da dedursi da premesse formali e a priori, il diritto va immaginato [come parte] dello stesso milieu dei rapporti di interlocuzione e delle richieste di riconoscimento che formano la trama del tessuto sociale.⁴¹⁷

Per supportare la volontà di riannodare il diritto all'ordito complessivo della società le sole acquisizioni della critica "specialistica" abbisognano, comunque, di integrazioni che diano maggior respiro a una competenza pur sempre troppo settoriale. Occorre, dunque, intraprendere un complesso tentativo di traslazioni categoriali e concettuali

⁴¹⁵ Mutuiamo nuovamente le espressioni virgolettate da François Ost, nella consapevolezza di una presentazione eccessivamente semplificata del suo approccio che, al di là di un'esplicita auto-collocazione nella corrente che stiamo trattando, mostra in più punti la permeabilità degli ambiti «nella/come», disseminando intuizioni proficue in direzione di quello stesso paradigma gius-narrativo che andiamo assemblando. A complemento dell'idea di diritto raccontato, che allude chiaramente alla commistione narrativo-normativa, Ost parla infatti di un'«idea di narratività giuridica come categoria centrale di una filosofia del diritto sintonizzata con l'immaginario sociale istituyente», raccordando molti degli snodi da noi stessi fin qui percorsi. Ivi, pag. 34.

⁴¹⁶ Per un'ampia esposizione delle possibili declinazioni di una «critica letteraria del diritto» si legga G. Bynder, R. Weisberg, *Literary Criticism of Law*, Princeton University Press, Princeton 2000.

che eccede il rapporto a due in apparenza prefigurato. I saperi complementari più frequentemente convocati corrispondono, sovente, ad alcune delle visioni socio-antropologiche da noi stessi discusse in precedenza. In particolare, la «svolta interpretativa», la preminenza accordata alla costruzione performativa del significato, e la valorizzazione della dimensione simbolico-immaginativa risultano tra i riferimenti più ricorrenti. La stessa teoria della letteratura, chiamata in causa con il ricorso al “sapere critico”, interviene con le sue propaggini espressamente narratologiche, apportando altre risorse euristiche.

Alla luce di questa brevissima ricognizione, appare chiaro come la seconda impostazione presenti più punti di contatto con la strada che fin qui abbiamo percorso, soprattutto nelle reinterpretazioni che tendono a concepirsi in termini di *diritto come narrazione*. Oltre a suggerire un accantonamento dello iato «nella/come», per altro già precognizzato e in certi casi concretamente tentato⁴¹⁸, tale metamorfosi promette una felice sintesi delle prospettive convocate che si sbarazzi di alcuni dei rispettivi punti ciechi. A cominciare, naturalmente, dalle zavorre *lato sensu* etnocentriche della testualità e della letterarietà da noi già segnalate quali minacce per la compiuta spendibilità transculturale degli impianti teorici che vi poggiano.

Un ideale punto di raccordo sulla via della compiuta formalizzazione delle *narrazioni giuridiche come pratiche compositive*⁴¹⁹ finalizzate alla creazione, trasmissione e modificazione degli aspetti normativi e regolativi della società è rappresentato nuovamente dalle “oscillazioni” di Jerome Bruner. Incorporando il diritto nella sua versione del paradigma narrativo, egli si muove tra approcci “schacciati” sul confronto con fenomeni letterari di accezione “elitaria” – «la grande narrativa» – ed estensioni del campo comparativo alla totalità dei canali di sfogo della vena narratogena. Un itinerario non lineare, come quanto appena scritto potrebbe lasciar pensare, ma frutto di frequentazioni e scelte reversibili.

⁴¹⁷ Ivi, pag. 43.

⁴¹⁸ Sul punto si veda M.P. Mittica, *Raccontando il possibile*, cit., pp. 11-13.

⁴¹⁹ «L’idea del diritto come pratica compositiva al livello della cultura suggerisce soprattutto di abbracciare una visione in cui il diritto si presenta semplicemente come una delle risorse narrative impiegate dalla cultura stessa.[...] Esiste dunque un’idea del diritto come pratica compositiva che si risolve in pratica narrativa.» Ivi, pag.13.

I fattori che a suo avviso incoraggiano l'accostamento tra il diritto e la «narrativa letteraria»⁴²⁰ sono i medesimi scorti nelle analisi del ruolo della narrazione nell'acquisizione della cultura e nella strutturazione del mondo. Scrutati però, per così dire, da un occhio (ancor) più attento ai temi dell'ordine (ri)stabilito e della mediazione tra canonico e possibile. Se è vero, infatti, che la narrativa si misura sempre con l'imprevisto e l' "esoticizzazione" dell'ordinario, la gestione delle violazioni e la manutenzione (della regolarità) della quotidianità divengono questioni ancor più pressanti per i cosiddetti «racconti giudiziari». Essi sono contraddistinti da una «struttura narrativa, spirito antagonistico, finalità intrinsecamente retorica, esposizione al sospetto e finalizzati al conseguimento di un risultato».⁴²¹ Partigianeria e natura contrastiva indicano come il referente prediletto da Bruner sia costituito, di regola, dall'arena legale. Torneremo più oltre sulle rigidità che una visione agonistica, sbilanciata verso la sola litigiosità, rischia implicitamente di trascinare con sé. Per il momento è sufficiente rilevare questa inclinazione che non impedisce, comunque, di mettere a frutto le intuizioni che contiene.⁴²²

L'idea di un'intrinseca struttura narrativa del racconto giudiziario si aggancia alla peculiare conformazione che lo scollamento tra aspettative e accadimenti presenta, quando le une e gli altri assumono colorazioni *lato sensu* normative. Il trattamento dello Squilibrio scatenato da questo tipo di sfasature va colto al livello del discernimento tra questioni di fatto e questioni di diritto, tenendo bene a mente la minor elasticità concessa alle esplorazioni del possibile quando si tratta di istruire una causa. Che si tratti di utilizzo di precedenti o di codici procedurali, i margini di manovra per l'argomentazione e l'immaginazione conoscono vincoli più stringenti della "sola" verosimiglianza. La violazione della norma, evento sempre drammatogeno, mostra una sorta di surcodificazione legata alla necessità di approdare a una risoluzione dei fatti accettati come tali e in seguito "processati" secondo categorie, parametri e procedure eminentemente legali.

⁴²⁰ Cfr. J. Bruner, *La fabbrica delle storie*, cit. Questa formulazione, che ricorre regolarmente in tutta l'opera citata, è l'indice migliore del ripiegamento "elitario" a cui abbiamo alluso.

⁴²¹ Ivi, pag. 49.

⁴²² Va anche segnalata, almeno per inciso, l'impronta "distorcente" che le logiche e le strutture della *common law* lasciano nell'impianto bruneriano come in quelli di altri analisti che si muovono all'interno di sistemi giuridici di diritto comune. Lungi dal rappresentare un impedimento, però, anche questa "parzialità" può essere convertita in una pista di esplorazione delle interconnessioni tra culture e culture giuridiche narrativamente mediate. Per uno stimolante tentativo di "conversione" della prospettiva giusnarratologica bruneriana (e non solo) in un contesto di *civil law* rinviamo nuovamente a F. Di Donato, *La costruzione giudiziaria del fatto*, cit.

È possibile immediatamente affermare che l'obbligatorietà di produrre decisioni esaspera il ruolo di chiusura già rinvenibile nei racconti *tout court* in quella che, sotto varie forme, ne rappresenta la «coda».⁴²³ A differenza di questi, che non sono obbligati a formulazioni di sapore ultimativo, i racconti giudiziari mirano a sigillare il discorso avviato dalla frattura, districandosi tra tappe minuziosamente prestabilite e obiettivi strategici di risoluzioni delle dispute.

È già al livello dei meccanismi dell'accertamento fattuale che entra in gioco l'abilità nel produrre resoconti narrativi dei presunti accadimenti, poiché essi otterranno o meno la qualifica di «fatti» anche in base alla tenuta rispettiva delle versioni configgenti.

La tradizionale supposizione circa il diritto è stata che la risposta a simili questioni potesse essere trovata esaminando dati fattuali “disincarnati”, selezionati sulla base della loro pertinenza logica. Ma stiamo cominciando a realizzare in misura crescente che tanto le questioni tanto le risposte in materia di “fatti” dipendono largamente dalla scelta di alcune narrazioni onnicomprensive come migliori descrizioni di ciò che è accaduto o di come funziona il mondo.⁴²⁴

Le mire persuasive e l'antagonismo sono diretta emanazione di questa parzialità, insita nelle (rap)presentazioni della materia del contendere.

La fase del «giudizio di diritto» consente di tornare a riflettere sulla dimensione della narrazione più strettamente collegata al nodo della legittimazione, intesa come garanzia dell'affidabilità dell'apparato giurisdizionale e dell'equanimità dei suoi verdeti. La questione della legittimità conduce, infatti, a interrogarsi sui meccanismi narrativi della sua costruzione tanto dal lato delle istituzioni, che fanno leva su di essa come precondizione operativa, quanto da quello degli utilizzatori (reali o potenziali), che ne fanno il criterio principale per il conferimento e/o il rinnovo della propria fiducia. Discutendo dei fattori che influiscono sulla confidenza nel sistema legale, e più specificamen-

⁴²³ «La coda serve anche a riportare l'ascoltatore o il lettore dal là-e-allora della narrazione al qui-e-ora in cui si narra il racconto.» J. Bruner, *La fabbrica delle storie*, cit., pag. 23.

⁴²⁴ A. Amsterdam, J. Bruner, *Minding the Law*, cit., pag.111. In tema di rapporti fatto/diritto, riletti in chiave narrativa, va ricordata la proposta di «narrativizzazione della pragmatica» avanzata da Bernard Jackson nel suo *Law, Fact and Narrative Coherence*, Deborah Charles Publications, Liverpool 1988. Formulata in alternativa alla modalità di rappresentazione formalistica in termini di «sillogismo normativo», e ad altre impostazioni incentrate su un'idea di razionalità giuridica come fenomeno «interamente autonomo» impegnato in procedimenti di sussunzione e/o deduzione, la teoria di Jackson affronta fatti e diritto come strutture narrative, interrogandosi sul ruolo esercitato dalle «cornici narrative socialmente costruite» sulla comprensibilità e sulla plausibilità di qualsiasi narrazione, ivi comprese quelle di taglio eminentemente giuridico finalizzate all'«accertamento» fattuale e alle correlate pratiche di aggiudicazione. Analizzando l'influenza valutativo-cognitiva di categorie e rappresentazioni *lato sensu* culturali sul più ristretto ambito degli strumenti concettuali del diritto, le posizioni di Jackson mostrano stimolanti punti di contatto con alcune delle prospettive di cui ci stiamo avvalendo, pur nel tecnicismo «semio-

te nel diritto come “apparato” capace di tener fede alle attese dirimendo narrazioni confliggenti, Bruner parla di un’azione congiunta della tradizione e della ritualizzazione.

La prima si riferisce agli ancoraggi del presente a un passato “atemporale”, tramite l’immaginazione di una concatenazione di situazioni, istituzioni e risoluzioni simili che crea un senso di continuità. Così facendo, essa fornisce una securizzazione sulla reale *perché* risalente appropriatezza degli specifici consessi – corti, tribunali, aule giudiziarie – nel dire il diritto di ciascuno. Una sensazione di sicurezza rinforzata dal linguaggio specialistico, anch’esso indice di una filiazione storica, sebbene a volte responsabile di un distacco eccessivamente esoterico dalla lingua della quotidianità.

Il ruolo del rituale, che permea la componente linguistica nella standardizzazione di formule ed espressioni specifiche, si estende a tutte le pratiche, i simboli e le azioni che concorrono a marcare luoghi e tempi della giustizia come “spazi” altri dalla scena dell’interazione sociale “ordinaria”. Ma pervade anche, in maniera altrettanto strutturante, i «modi consueti in cui il sistema giudiziario dà il concetto di giustizia per scontato»⁴²⁵: la stabilizzazione di categorie e rappresentazioni che incanalano l’agire giuridicamente orientato, operando pure sotto traccia.

La narrazione, con la sua capacità di congiuntivizzare riflessivamente l’ordinario, assume anche, nelle sue espressioni giuridico-normative, una connotazione leggermente differente per i propri percorsi di estraniamento dal/del familiare. Il diritto abbisogna più di altre modalità di giungere a un compromesso tra il mantenimento di un grado di stabilità e l’apertura alle sollecitazioni provenienti dai cambiamenti socio-culturali. Un’esigenza che si riflette nella tensione tra principi e regole generali, astratti e universalmente validi e situazioni puntuali, concrete e in vario modo differenti dalle fattispecie idealtipiche da cui si discostano. Per Bruner e Amsterdam ciò significa che, senza doversi obbligatoriamente attardare nella formulazione di teorie esaustive sull’origine delle norme e/o sulle fonti normative, ci si può concentrare sullo studio degli strumenti di cui il diritto si avvale per collegare le generalità di cui si fregia alle particolarità di cui pretende di farsi carico.

Per quanto grande e maestoso sia il diritto in generale, *il diritto deve anche stare nel minuscolo*. [...] La narrazione nella sua natura più autentica rende umanamente possibile porre in relazione

narratologico» che le caratterizza. Per gli aspetti strettamente semiotici dell’approccio si veda anche B. Jackson, *Semiotics and Legal Theory*, Routledge & Kegan Paul, London 1985.

⁴²⁵ J. Bruner, *La fabbrica delle storie*, cit., pag.50.

i grandi e sempiterni principi di un *corpus juris* alle correnti peculiarità dei casi che giudichiamo, negoziamo o dirimiamo. [...] *Umanamente* possibile perché è attraverso la narrazione che forniamo giustificazioni umanamente e culturalmente comprensibili per le nostre decisioni e opinioni di principio.⁴²⁶

Riletta da un'angolazione sbilanciata verso le esigenze regolative e decisionali della società, la capacità narrativa vede accresciuto il suo primato di formante antropologico e di strumento di antropizzazione del mondo. In qualità di meccanismo di gestione dell'inatteso e della precarietà dei copioni sociali, essa (ri)umanizza le macro-disposizioni del diritto mettendole in condizione di (tornare ad) aderire alla micro-dimensione delle interazioni e delle «infrazioni dell'ordinario» che le costellano. Flessibilizzando le rigide costruzioni giuridiche, le pratiche narrative forniscono il canale necessario a mantenere una risonanza con categorie e motivazioni più “maneggevoli” e diffuse di quelle forgiate *ad hoc* dalla dogmatica.

Costitutivamente interessata all'agire dell'uomo, la narrazione intercetta naturalmente le ambizioni predittive, prescrittive e *lato sensu* riparatrici della “legge” che poggia interamente sul binomio regola/infrazione. Anche l'inclinazione alla mediazione acquisisce delle note specifiche una volta “prestata” alle esigenze dell'attività legiferante; note che meglio si apprezzano, a nostro avviso, accentuando una divaricazione presente nel brano sopra riportato. Il riferimento al *corpus juris* da una parte, e alle situazioni contestuali dei giudizi, delle risoluzioni arbitrali e delle pratiche decisionali dall'altra, ci autorizza a distinguere tra questi ultimi, che restano «racconti giudiziari» dal taglio “tribunale”, e quelli che, in via preliminare, definiremmo *racconti giuridici*. Vale a dire, racconti direttamente coinvolti nell'allestimento e nel dispiegamento di una macro-visione normativa del mondo da parte delle società che li narrano.

Prima di entrare nel merito di questa accezione a noi più congeniale, va spesa qualche altra parola sulle interpretazioni dei fenomeni gius-narrativi centrate sui contesti legali/agonali e sulle versioni di «realità giuridica»⁴²⁷ che vi proliferano.

Molti dei contributi che condividono questa prospettiva analitica vengono raggruppati, soprattutto in area statunitense, in un filone conosciuto con il nome di *storytelling*

⁴²⁶ A. Amsterdam, J. Bruner, *Minding the Law*, cit., pp. 140-141.

⁴²⁷ Sul punto specifico si vedano le riflessioni – e le ricostruzioni di differenti «racconti strategici» – contenute in R.K. Sherwin, *The Narrative Construction of Legal Reality*, in «Journal of the Association of Legal Writing Directors», VI, 2009, pp. 88-120, precedentemente pubblicato in «Vermont Law Review», XVIII, 1994.

movement.⁴²⁸ Gli studiosi che sposano tale linea condividono la qualificazione dell'uomo come creatura (eminentemente) narrante per poi "restringerla" verso le specificità che manifesta quando messa a servizio di comunicazioni indirizzate a soggetti, temi, argomenti e cornici *lato sensu* legali. In una delle piste più battute, le ricerche così ispirate mirano a collegare le costruzioni giusnarrative ai posizionamenti dei vari soggetti coinvolti nello spettro dei rapporti socio-culturali ed economici.⁴²⁹

Il concetto di narrazione è entrato negli studi giuridici con un'enfasi sul suo uso come veicolo di dissenso dalle tradizionali forme di ragionamento e argomentazione giuridici. In quest'ottica, lo *storytelling* serve a trasmettere significati esclusi o marginalizzati dal pensiero giuridico e dalla retorica giuridica mainstream. [...] La narrazione è allora una forma di argomentazione contro egemonica, un genere per mostrare le esclusioni che ricorrono negli "affari giuridici" usualmente intesi.⁴³⁰

Operando una torsione ulteriore rispetto al filone *Diritto e Letteratura* di cui incarna una (tarda) diramazione, lo *storytelling movement* combina gli strumenti della critica letteraria agli intenti "demistificatori" tipici di altre teorie di critica socio-culturale, soffermandosi tanto sugli squilibri che scorrono all'interno delle «comunità giuridiche interpretative» quanto sui rapporti intercomunitari tra di esse.⁴³¹ In particolare, ci pare possibile parlare di una *giusnarratologia critica* come di uno degli esiti più promettenti del movimento, in parallelo con – e, a volte, in reazione a⁴³² – quella *critical legal theory* che ne rappresenta uno degli interlocutori privilegiati. Le riflessioni di Peter Brooks,

⁴²⁸ Un'interessante sintesi inaugurale, sia dal punto di vista teoretico-programmatico che da quello di una prima applicazione pratica della prospettiva in esame, è rappresentata dal numero monografico della «Michigan Law Review», LXXXVII, 1988-1989. Ma si veda anche D.R.Papke (ed.), *Narrative and the legal discourse: a reader in storytelling and the law*, Deborah Charles, Liverpool 1991.

⁴²⁹ La scelta di racchiudere l'insieme delle sorgenti di disuguaglianza (genere, classe sociale, etnia, ecc.) in questa denominazione generica si spiega con il nostro disagio nell'utilizzo di alcuni termini, quali quelli di "razza", correntemente impiegati nella produzione anglofona, ma dalla semantica (e dalla storia) perlomeno fuorviante. In termini costruttivistici, il nostro rifiuto si basa sulla falsa scientificità di una nozione che rischia di conferire realtà (discriminatoria) a un concetto che solleva molti più problemi di quanti consenta di risolvere. Tra la nutritissima letteratura in materia, si veda la descrizione degli effetti perversi della costruzione socio-giuridica della categoria "razza" contenuta in D. A. Segal, *The Hypervisible and the Masked: some Thoughts of the Mutual Embeddedness of "Race" and "Class" in the United States Now*, in C. Greenhouse, R. Kheshti (eds.), *Democracy and Ethnography*, cit., pp. 50-60.

⁴³⁰ P. Brooks, *The Law as Narrative and Rhetoric*, in P. Brooks, P. Gewirtz (eds), *Law's Stories. Narrative and Rhetoric in the Law*, Yale University Press, New Haven and London, 1996, pp. 14-22 (16).

⁴³¹ «Per alcuni (ho specialmente in mente molti studiosi di "storytelling"), la svolta narrativa riflette la sensazione che le modalità tradizionali di analisi giuridica siano legate in qualche modo alla preservazione dello status quo politico e siano perciò insufficienti per rispondere agli interessi e alle preoccupazioni di alcuni gruppi sociali, particolarmente delle minoranze e delle donne.» P. Gewirtz, *Narrative and Rhetoric in the Law*, in P. Brooks, P. Gewirtz (eds), *Law's Stories. Narrative and Rhetoric in the Law*, cit., pp. 2-13 (12).

⁴³² Ivi, pag. 13.

tese all'individuazione di una specifica «narratività del diritto»⁴³³, ne offrono la versione più stimolante poiché più facilmente svincolabile, a nostro avviso, dal contesto processuale e dagli spazi delle Corti.

Al cuore di questa variante della narratività, imperniata sull'idea di narrazione come *forma e procedura creativa* di ogni manifestazione della giuridicità, egli pone i due fenomeni correlati della «trasmissione» e della «transazione narrativa» nella loro qualità di accadimenti contestualizzati. Il rimando alle «storie in situazione», alle cornici di enunciazione e ascolto delle storie, costringe a interrogarsi non soltanto sulle modalità di confezionamento ed esposizione delle stesse, ma anche su come esse divengono realmente operative, interpellano la sensibilità e le rappresentazioni degli ascoltatori. Proponendo un'accentuazione della strategicità della tessitura del racconto, Brooks collega il disegno generale della narrazione e la forma definitiva della sua manifestazione alle finalità dei narratori volte a stimolare certune disposizioni dei narratori appoggiandosi a ideologie e tropi del senso comune.⁴³⁴

Un primo aspetto della decriptazione perseguita dall'autore risiede, dunque, nel fare emergere contenuti e forme narrativi *sempre* attivati nei processi decisionali e/o previsionali del diritto, ma *abitualmente* esclusi dalle analisi delle scienze giuridiche come questioni irrilevanti. La riaffermazione della centralità del ruolo della narrazione comporta l'analisi di tutti gli «impensati» che gravitano nella galassia della produzione e nella promulgazione delle leggi, penetrandone i linguaggi, le assunzioni e le procedure.⁴³⁵ Poiché lingua e prassi del diritto implicano concetti che hanno la loro sede in altri domini della cultura ci si deve opporre alle derive isolazioniste attraverso lo svelamento di quegli stessi racconti che le sostengono.⁴³⁶

⁴³³ P. Brooks, *Narrativity of the Law*, in «Law and Literature», XIV-1, 2002, pp.1-10.

⁴³⁴ «Ogni narrazione data sarà costruita, in una certa misura, su quella che Barthes amava chiamare *doxa*, il set di credenze culturali non esaminate che struttura la nostra comprensione degli accadimenti quotidiani. Di converso, queste *doxa* producono stock di narrazioni, modi in cui le cose “si immagina che accadano”.» P. Brooks, *Narrative transactions. Does the Law Need a Narratology?*, in «Yale Law Journal of Law and Humanities», XVIII-1, 2006, pp. 1-38 (14).

⁴³⁵ P. Brooks, *Narrativity of the Law*, cit., pag. 8. In tema di sovrapposizioni “performative” tra formulazioni narrative ed effettività delle disposizioni veicolate per loro tramite va ricordato l'esempio più frequentemente riportato da Brooks: la clausola «*It si so ordered*» che suggella le opinioni della Corte Suprema degli Stati Uniti. Essa lascia così intendere al lettore/ascoltatore non soltanto che ha emanato una disposizione imperativa, ma anche che «la narrazione ordina, [nel senso] che conferisce agli eventi una forma e un significato definitivi.» Ibidem.

⁴³⁶ Ivi, pag. 9.

In quest'impeto "sovversivo" si annidano gli spiragli per il passaggio di scala dai soli *setting* limitati delle aule e delle schermaglie giudiziarie. È l'idea di «transazione narrativa» come processo di reciproco impegno e coinvolgimento ad aprire a scenari più ampi. Discostandosi dai modelli trasmissivi lineari, per cui il fenomeno comunicativo si riduce al flusso unidirezionale di trasmissione/decodifica di un messaggio (sostanzialmente) "trasparente", la semantica transattiva carica narratori e narratari della responsabilità delle loro scelte interpretative e cognitive, sulla plausibilità del raccontato. Scelte sollecitate, *ma non determinate* dalle costruzioni narrative che restano, in ultima istanza, largamente imprevedibili nei loro effetti o reali utilizzi.

L'esplicitazione dei punti di vista e la ricostruzione delle intenzioni ad essi associabili cooperano alla definitiva «denaturalizzazione» delle storie e alla restaurazione del loro intimo carattere prospettico.

L'azione del «collante narrativo», finalizzata alla persuasione e alla generalizzazione del punto di vista proposto, risulta centrale in sede di aggiudicazione poiché contribuisce alla valutazione e alle sorti dei racconti dei convenuti. Ma è ancor più interessante, a nostro avviso, domandarsi come essa operi nella composizione e ricomposizione di quelle macro-storie del/sul diritto che costituiscono la scenografia fondamentale per le micro-rappresentazioni circostanziate. Una volta "ridotte" anch'esse all'imperfezione, all'incompletezza e alla fallibilità di ogni altra versione raccontata del reale, se ne possono vagliare «le possibili omissioni, distorsioni, riarrangiamenti, moralizzazioni e razionalizzazioni» che vi albergano, al pari di ogni altro racconto sull' "ordine delle cose".⁴³⁷

Lo stesso Brooks, pur restando di preferenza attirato dai fenomeni narrativi (estremamente) circoscritti, utilizza il concetto di «master-narrazioni» per riferirsi a storie "sovraordinate" che interferiscono contemporaneamente con molteplici ambiti della vita sociale, infiltrandosi in contesti e modalità di enunciazione specifici.⁴³⁸ Un ottimo e-

⁴³⁷ P. Brooks, *Narrative transactions*, cit., pag.33.

⁴³⁸ P. Brooks, *Narrativity of the Law*, cit., pag.9. Ci pare possibile tracciare un parallelo tra l'idea di master-narrazione e la celebre nozione di meta narrazione (o grande narrazione) proposta, tra gli altri, da François Lyotard, in particolare per quanto attiene alla funzione di legittimazione da lui assegnata a queste "narrazioni di narrazioni". Senza entrare nel dibattito sull'effettiva validità della "profezia" lyotardiana circa il declino dei macro-racconti come cifra del postmoderno – per altro messa a dura prova dal prepotente riemergere di "discorsi civilizzatori" dal notevole orientamento teleologico – ci limitiamo a segnalare come essa non abbia mai coinciso con l'idea di un azzeramento della forma narrativa tout court che, al contrario, risulta rafforzata nella sua centralità. Sulla questione si veda F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981 e, a conferma dell'attenzione degli analisti

sempio è fornito dalla retorica e dalla simbolica filosofico-politica del Patto che aleggia su molte delle Costituzioni e delle Dichiarazioni vigenti. Riproducendosi nelle decisioni e nei dispositivi che ad esse si appoggiano, la semantica pattizia attinge a una potente assiologia – impegno civile, libera adesione, missione moralizzatrice, eguaglianza dei contraenti ecc. – , coinvolgendo una pluralità di sfere e fonti di significazione, in un processo di muto arricchimento.

Questo assestamento su un livello più generale, grazie a cui risaltano i legami tra esigenze di formulazione di sentenze puntuali, meccanismi di giustificazione e istanze “sempiterni” di orientamento socio-culturale, ci riporta verso quel *corpus juris* lasciato in sospeso e sul quale vogliamo ritornare. L’idea stessa di un corpo normativo (più o meno) integrato e individuabile si iscrive, del resto, in precise «mitologie giuridiche» da cui dipende per la propria raccontabilità.⁴³⁹

È ancora Bruner a tracciare un ragionamento stimolante, parlando di come le raffigurazioni veicolate dalla letteratura entrino in gioco nella (co)edificazione della «verità mitica» a cui si rifanno sia l’amministrazione della giustizia che l’attività legislativa per fondare e/o riaffermare le rispettive pretese di legittima titolarità.⁴⁴⁰ Nelle sue parole, i transiti e i prestiti immaginativi tra queste sfere si configurano come segue:

Col tempo, la mutata sensibilità narrativa prodotta dalla letteratura arriva a influenzare il modo in cui gli avvocati narrano i loro racconti giudiziari e il modo in cui i giudici li inquadrano in categorie giuridiche. Col tempo, la buona narrativa letteraria si insinua a poco a poco nel *corpus juris* delle decisioni legali del passato e con la sua presenza stimola ulteriormente l’avvocato ad assimilare viepiù i suoi racconti giudiziari alla letteratura.[...]La dialettica narrativa di una cultura si esprime anzitutto nelle opere di fantasia degli scrittori e dei commediografi, ed è virtualmente impossibile prevedere se, quando e in che modo finirà nel trovare espressione nel *corpus juris* della cultura, che sia nell’epoca tempestosa di Giustiniano o nella nostra.⁴⁴¹

Stanti le “strette letterarie” e il sostrato da *common law* già rilevati, le coordinate presenti nel brano parlano di un *corpus* legislativo permeabile dagli umori della società e dalle variegate correnti di creazione di significato legate che assicurano la sopravvivenza della stessa. Pur illustrate secondo una logica unidirezionale, che tace quasi del tutto le contaminazioni inverse suscettibili di produrre modificazioni analoghe, le infil-

postmodernisti per la dimensione eminentemente narrativa della condizione umana, si rinvia anche a F. Jameson, *The Political Unconscious. Narrative as a Social Symbolic Act*, Cornell University Press, Ithaca 1982.

⁴³⁹ In aggiunta ai lavori “de-mitizzanti” fin qui ricordati, si rimanda alle stimolanti notazioni sul tema contenute in P. Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano 2001.

⁴⁴⁰ J. Bruner, *La fabbrica delle storie*, cit., pag. 51.

⁴⁴¹ Ivi, pp. 58, 68.

trazioni dell' "altrimenti possibile" vedono proliferare i canali disponibili per la loro azione. Se a ciò si associa l'idea brooksiana delle transazioni narrative come processi multilaterali di interpretazione e (ri)produzione di significati, la nozione di *corpus* normativo perde ogni rigidità legata a ipotetici centri privilegiati di produzione narrativo-normativa, riguadagnando la flessibilità tipica di tutti gli artefatti culturalmente assemblati e mediati. Per potenziare ulteriormente queste aperture proviamo a porre la questione in termini di «universi normativi».

4.3 *Jurisgenesis*

“Il mondo socialmente costruito è, prima di tutto, un ordinamento dell' esperienza. Un ordine significativo, o nomos, è imposto sulle esperienze e sui significati discreti degli individui. Dire chela società è un'impresa di costruzione del mondo equivale a dire che [essa] è un'attività ordinatrice, o nomizzante.”

P. Berger

Si devono, probabilmente, a Robert Cover le descrizioni più ficcanti della consistenzialità tra pratiche narrative e pratiche normative. Pur sprovviste di uno specifico impianto teorico-metodologico circa il primo polo della relazione, le sue osservazioni si avvalgono di categorie analitiche ingegnose; a cominciare naturalmente dalla rilettura “eterodossa” dell'idea di *nomos* come «universo normativo» appena richiamata.⁴⁴²

Inteso nella dimensione “ambientale” di spazio cognitivo, regolativo e relazionale, esso individua una porzione del reale complementare a quella costituita dalle componenti fisiche e biologiche del cosiddetto mondo naturale. Come quest'ultimo richiede un

⁴⁴² Gioverà ricordare, in tema di distorsioni a cui l'originale concetto greco è andato incontro nel corso della progressiva costruzione dei saperi di stampo legalistico, le invettive di Carl Schmitt contro l'impoverimento semantico del termine perseguito, *in primis*, dalla romanità – «la traduzione di Cicerone del termine greco *nomos* con il termine latino *lex* appartiene alle malefatte più gravi della nostra lingua colta occidentale» – e portato al suo apice dal normativismo. Si vedano, in particolare, C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello Jus Publicum Europaeum*, Adelphi, Milano 2006 (segnatamente il paragrafo *Sul significato del termine nomos*, ivi pp. 54-71) e Id, *Appropriazione/divisione/produzione: un tentativo di fissare correttamente i fondamenti di ogni ordinamento economico-sociale, a partire dal «nomos»*, in Id. *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 295-312.

grado minimo di conoscenza dei principi che ne organizzano le dinamiche, così lo spazio nomico pretende un'adeguata padronanza dei criteri su cui poggia per poter essere abitato ed esperito.⁴⁴³ Inquadrabili in una serie di opposizioni binarie quali giusto/sbagliato, legale/illegale e valido/non valido, i suoi contorni appaiono più delle frontiere mobili che dei confini dalla marcatura definitiva.⁴⁴⁴ La reversibilità delle opzioni a monte della loro "tracciatura simbolica", è preconditione ed emanazione della simbiosi narrativo-normativa.

Anche per Cover è già nell'acquisizione delle competenze basilari per orientarsi in questo ambiente che entra in azione l'indole narrante dell'essere umano. Per analizzare i processi di socializzazione di tali concetti cardinali occorre insistere sulla conformazione generale della pellicola normativa che avvolge l'intera gamma delle interazioni e dei comportamenti umani. La chiave più adeguata per decifrarne l'architettura ci pare essere, senza dubbio, quella della pluralità. Essa investe tanto l'ambito delle agenzie di produzione delle regole quanto quello della tipologia degli artefatti in cui la produzione stessa si diversifica.⁴⁴⁵ In palese controtendenza rispetto ai monologismi e monocentrismi di varia natura, l'autore ridimensiona *in primis* il ruolo dello Stato spogliandolo della veste di ente caricato dell'intero fardello della produzione normativa. Al disconoscimento di questo monopolio legislativo, o meglio ancora di ogni monopolio legislativo, si accompagna il ridimensionamento dell'autorevolezza solitamente ascritta alle «regole e istituzioni formali del diritto». Sebbene Stato e diritto formale/statale van-

⁴⁴³ «Abitare un *nomos* significa saper vivere al suo interno». R. Cover, *The Supreme Court 1982 Term. Forward: Nomos and Narrative*, in «Harvard Law Review», XCVII, 1983, pp. 4-68, tr. it. M. Goldoni (a cura di), *Nomos e Narrazione. Una concezione ebraica del diritto*, Giappichelli, Torino 2008, pag. 19.

⁴⁴⁴ Il carattere estremamente fluido dei "contorni" del *nomos* viene spesso indicato come una delle debolezze maggiori dell'impianto coveriano, specialmente da parte di studiosi più legati a rigorose visioni sistemiche o ad approcci giuspositivistici centrati sul monismo legislativo di marca stat(u)ale. Si veda, ad esempio, T. Brooks, *Let a Thousand Nomoi Bloom? Four Problems with Robert Cover's Nomos and Narrative*, in «Issues in Legal Scholarship», VIII, *Robert M. Cover: Nomos and Narrative*, 2006, articolo 5, consultabile all'indirizzo <http://www.bepress.com/ils/iss8/art5>. (ultimo accesso 15/04/2010)

⁴⁴⁵ Il paragone della cupola ci è suggerito da un utilizzo simile fatto dal sociologo Peter Berger per rappresentare il ruolo di "rivestimento" esperienziale che la sfera religiosa gioca nella vita degli esseri umani, tramite la fornitura di significati cosmizzanti per fronteggiare l'orrore supremo dell'insignificanza e del disordine (cosmico). P. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, New York 1969. Pur essendo interessato a indagare il ruolo specifico della religione nella costruzione e nella "manutenzione" del mondo, il libro di Berger contiene molteplici spunti spendibili in ottica sociologico-giuridica a partire dai processi di costruzione sociale della legittimità e, naturalmente, dal concetto stesso di *nomos* come armatura simbolico-rappresentazionale da contrapporre all'irregolarità e alla caotica imprevedibilità di spazi e tempi non (ancora) normati. Cover stesso, del resto, lo annovera tra i suoi referenti ed echi bergeriani risuonano lungo tutto il suo percorso.

tino un indubbio peso nella strutturazione complessiva del *nomos*, anche in virtù dei molteplici intrecci con la «violenza legittima» di weberiana memoria⁴⁴⁶, i loro apparati e costrutti devono rivaleggiare con altre formulazioni valoriali e/o altre conformazioni della socialità. Poiché non possiedono giustificazioni auto-fondate sufficienti a sostanziare pienamente la propria autorità, essi attingono a canali esogeni per ottenere il riconoscimento necessario a dispiegare la loro performatività. Al pari di ogni altro sistema di regole e precetti, il diritto ufficiale abbisogna di dispositivi discorsivi “esterni” che lo collochino in uno spazio prospettico e lo dotino di significati da tradurre nelle sue categorie, costruendogli una provenienza dai contorni verosimili e additandogli uno o più obiettivi come sue mete specifiche.

Secondo questa ottica, che già coglie un primo aspetto della *natura raccontata della giuridicità*, la ricostruzione di ogni «tradizione giuridica» non dovrebbe soffermarsi solamente sugli strumenti prettamente legislativi di cui essa ha saputo dotarsi, ma anche sui miti e sui linguaggi che hanno preparato, accompagnato e indirizzato la sua progressiva messa a punto.⁴⁴⁷ Sono i miti e le epopee a forgiare, diffondendolo, un «lessico di azioni normative» suscettibile di confluire (o meno) nelle codificazioni istituzionalizzate, ma che gravita comunque nell’atmosfera diffusa della quotidianità.⁴⁴⁸ Esempio, a tale proposito, l’efficace parallelo secondo il quale «per ogni costituzione c’è un’epica, per ogni decalogo una scrittura».⁴⁴⁹

Nel breve volgere di queste giustapposizioni è cristallizzato il nocciolo della strategia che Cover costruisce per descrivere la danza che avvince diritto e narrazione. Ma a cosa mira realmente l’affiancamento dei testi costituzionali alle saghe epiche, oltre al rinvenimento di somiglianze superficiali nell’afflato etico e nello slancio “eroico” che, in gradi diversi, si respira in entrambe? In che modo un simile accostamento si lega alla

⁴⁴⁶ La problematica della violenza e delle sue molte configurazioni giuridiche attraversa tutta l’opera di Cover al pari – e forse in misura anche maggiore – della strutturazione narrativa degli universi normativi. Resta ad ogni modo prioritario il rinvio a un testo espressamente consacrato all’argomento, dalle pagine particolarmente intense e, a tratti, sofferte: R. Cover, *Violence and the Word*, in «Yale Law Journal», XCV, 1985-86, pp. 1601-1629. Per altri spunti autorevoli sulle posizioni – e contraddizioni – coveriane si vedano anche M. Minow, M. Ryan and A. Sarat (eds.), *Narrative, Violence and the Law. The Essays of Robert Cover*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1995 e T. Kearns, A. Sarat (eds.), *Law’s Violence*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1992.

⁴⁴⁷ R. Cover, *Nomos e Narrazione*, cit., pag. 23.

⁴⁴⁸ Sul rapporto tra mitologie, legittimazione socio-culturale e stabilizzazione di porzioni del diritto si vedano anche le intense pagine di R. Cover, *I racconti della giurisdizione*, in Id. *Nomos e Narrazione*, cit., pp. 93-123.

⁴⁴⁹ R. Cover, *Nomos e Narrazione*, cit., pp. 17-18

duplice decostruzione dello Stato e del suo diritto, irrobustendo la sensibilità per le manifestazioni plurali della creatività giuridica?

Lungi dal risolversi in uno sterile sfogo iconoclasta, la critica del panorama statocentrico contempla un aspetto prettamente costruttivo: la (ri)nobilitazione di ciascuna esperienza collettiva come plausibile «focolare normativo», cui consegue un subitaneo allargamento della nozione stessa di diritto, sfrondata dei cascami legalistici più regressivi.⁴⁵⁰ Le prime tracce di un irriducibile «pluralismo del diritto» si scorgono nell'affioramento dei «significati giuridici»; diremmo noi, per estremizzarne l'apertura al polimorfismo, nella fase immediatamente precedente a ogni compiuta stabilizzazione e/o formalizzazione.

La tesi proposta in questo saggio afferma che la creazione di significato giuridico – “giusgenesi” (*jurisgenesis*) – abbia sempre luogo attraverso un medium essenzialmente culturale. Sebbene lo Stato non sia necessariamente l'unico creatore di significati giuridici, il processo di creazione risulta essere sempre collettivo o sociale. [...] [Questo ci porta] al problema della molteplicità dei significati – il fatto che mai uno solo, ma sempre tanti mondi sono creati dalle forze fin troppo fertili della giusgenesi.⁴⁵¹

Il momento della genesi, sempre contraddistinto da una proliferazione creativo-interpretativa, determina l'intima vena trasformativa e – parzialmente – instabile di ciascun *nomos*. La moltiplicazione di significati che lo caratterizza e ne promana, conferisce alla fertilità evocata la sua piena dimensione generativa. Da una parte, l'«impulso ermeneutico» tipico dell'uomo impedisce che l'universo normativo arrivi a una perfetta trasparenza dei propri principi, alimentando piste e deviazioni al manifestarsi di ogni opacità. Dall'altra, la persistenza della molteplicità delle significazioni e delle loro esegesi spiega l'incongruenza che sempre si registra tra le rappresentazioni veicolate in astratto e le concrete rivisitazioni delle stesse. Il momento giusgenerativo, perciò, non guarda indietro a un sedicente Big Bang normativo relegato in un passato più o meno

⁴⁵⁰ «Si tratta di un invito a riconoscere ad ogni comportamento collettivo, inclusivo della comprensione sistematica dei nostri impegni verso la realizzazione di mondi futuri, l'eguale rivendicazione al termine “diritto”.[...] Il comportamento organizzato di altri gruppi (e gli impegni dei soggetti che ne fanno parte) può rivendicare in maniera egualmente legittima il termine “diritto” tanto quanto il comportamento degli ufficiali di Stato.» Ivi, pag. 98. Alla luce del passo citato, e di molti altri che premono accuratamente per la “parificazione” dei diritti altri rispetto all'espressione statale/ufficiale, ci sentiamo di dissentire da letture della posizione coveriana che, pur approfondite e rigorose, propongono una visione eccessivamente centrata sui singoli individui invertendo, a nostro avviso, la “direzione” dei flussi e dei processi di creazione normativa per come raffigurati dall'autore. Per un esempio di simili distorsioni si veda F. Michaut, *Norme et narration*, in Id (éd), *Le droit dans tous ses états à travers l'œuvre de Robert M. Cover*, L'Harmattan, Paris 2001, pp. 15-67.

⁴⁵¹ R. Cover, *Nomos e Narrazione*, cit., pp. 27, 32

risalente e più o meno distaccato dal presente, ma coglie il perpetuarsi di occasioni di (nuova) produzione di senso, disegnando un sistema di spinte e contospinte in continua tensione.⁴⁵²

Attingendo alle scienze biologiche, Cover parla del principio giusgenerativo come dell'autentico «DNA giuridico»⁴⁵³ per rimarcare, a nostro avviso, l'immanenza e l'ubiquità. Questa sorgente di fabbricazione simbolica si riproduce, rinnovandosi, nei significati in cui momentaneamente si solidifica per poi tornare alla fluidità che le è propria. Il paradigma genetico fornisce lo spunto per un ulteriore paragone che illumina un aspetto della gestione della fecondità "eccedente" della giusgenesi, descritto come fenomeno di «mitosi normativa».

L'analogia con la fissione per separazione descrive tutte quelle circostanze in cui, a partire da un *corpus* di regole e precetti fin lì condiviso da una «comunità interpretativa», vengono espulse – o si distaccano – delle porzioni/fazioni portatrici di pulsioni creative così disallineate da minare la coerenza generale dell'insieme. Ciò che più rileva segnalare, al di là della suggestività della raffigurazione, è che all'origine della scissione c'è nuovamente l'instabilità delle «cellule giusgenerative», imbrigliata tramite l'allestimento di quello che, fino alla "crisi", era vissuto come orizzonte normativo accomunante. Costrutti mutageni per costituzione, i significati giuridici sfuggono ai tentativi di fissazione definitiva, restando sempre disponibili per la delimitazione di nuovi *nomoi*; a loro volta, essi dovranno fare fronte alle medesime possibilità di derive mitotiche.

L'esempio della riproduzione cellulare come occorrenza "scismatica" fotografa, perciò, l'irrequietezza che agita tutte le «comunità normative». Sospesa tra la necessità di stabilire una (sola) via maestra all'interpretazione delle proprie norme e le fisiologiche resistenze all'irrigidimento, ciascuna di esse si dota di strumenti e procedure per (tentare di) gestire lo «spessore del significato giuridico». Spessore che, da impronta ereditaria qual è, nessuna molatura potrà mai appianare completamente. Nella ricostruzione avan-

⁴⁵²A scanso di ogni equivoco circa eventuali (e inesistenti) primordialismi o utopie nostalgico-consuetudinarie va ricordato come per Cover non si dia mai univocità di significazioni, come recisamente affermato nel passo che segue: «L'unificazione del significato che risiede nel nucleo centrale [del *nomos*] può esistere solo per un istante; peraltro, questo istante è in se stesso immaginario. Le differenze emergono immediatamente.» Ivi, pag. 31.

⁴⁵³ Ivi, pp. 31, 67.

zata dallo studioso quest'esigenza assillante viene illustrata differenziando due modalità idealtipiche di formazione e gestione del *nomos*.

Il cosiddetto modo paideico, più incentrato sulle dinamiche di “imbastitura” di una struttura nomica e di una comunità che in essa si identifichi in maniera completa, consta quasi interamente di risorse e strategie *lato sensu* pedagogiche. Gli elementi su cui fa leva sono la “delimitazione” di un armamentario comune di precetti e narrazioni, un modo condiviso – ma in qualche maniera personalizzabile – di essere educati in conformità a tale corredo e un «senso di direzione e di crescita» che si acquisisce gradualmente nel corso della propria istruzione, in armonia con gli sviluppi della stessa comunità di riferimento.⁴⁵⁴ La strategia paideica enfatizza l'apprendimento dei contenuti proposti rispetto alla rielaborazione degli stessi, la comprensione disciplinata più che l'attitudine critica e la presa di coscienza delle obbligazioni reciproche (anche interpretative) tra coloro che si riconoscono reciprocamente vincolati al rispetto del medesimo assetto normativo. Intercettando la tematica della violenza da un'angolazione leggermente differente la caratterizzazione dell'idealtipo paideico mostra, in filigrana, alcune ricadute assimilabili alla violenza simbolica accuratamente descritta da Bourdieu, nei suoi aspetti più legati alle agenzie educative e gli organi formativi delle società.⁴⁵⁵

L'altra modalità di amministrazione dei *nomoi* viene qualificata da Cover come «imperiale», per sottolineare tanto la coabitazione di più entità nomiche sotto l'egida di un aggregato emergente che le ricomprende⁴⁵⁶ quanto la decisa presa in carico dell'irreggimentazione delle correnti “eversive”. Più orientata alla conservazione di un mondo già stabilizzato che alla sua edificazione, la tipologia imperiale concede meno rilievo ai problemi e alle scelte educativi, potendo contare su norme assunte come uni-

⁴⁵⁴ Ivi, pag. 29. Gli esempi più sbilanciati dal versante paideico che Cover passa in rassegna provengono per la maggior parte da esperienze religiose nelle quali il *corpus* normativo si presenta come divinamente ordinato (perché tendenzialmente rivelato e increato, dunque non negoziabile), accompagnato da un rituale comune (ed emotivamente accomunante) e da forti obbligazioni interpersonali. La loro combinazione mira a «tradurre i precetti in narrazioni comuni che collocano il gruppo sociale in relazione a un *cosmos*, ai suoi vicini e al mondo naturale.». Ivi, pag. 31. Sul tema specifico dei rapporti tra *cosmos* e *nomos*, finalizzati all'arginamento del terrore esistenziale provocato dal confronto con «l'abisso sbadigliante del caos» rimandiamo nuovamente a P. Berger, *The Sacred Canopy*, cit.

⁴⁵⁵ Si vedano, in particolare, P. Bourdieu, J.C. Passeron, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, 1972, tr. it. *La riproduzione. Per una teoria dei sistemi di insegnamento*, Guarraldi, Rimini 2006 e P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, 1982, tr. it. *La parola e il potere: l'economia degli scambi linguistici*, Guida, Napoli 1988.

⁴⁵⁶ «Il termine “imperiale” potrebbe forse non essere appropriato. Con esso intendo suggerire l'organizzazione di entità nomiche distinte, così come un impero presuppone sotto-unità con gradi diversi di autonomia giuridica e culturale». Ivi, pag. 30.

versali e generalmente applicabili nonché su un apparato istituzionale rodato che disbriga le funzioni ad esso delegate. In questo caso, la preoccupazione non risiede nella ricerca di un'univocità da inventare e "inculcare", ma nella regolamentazione di una diversità che, pur acclarata e in un certo qual modo accettata, va mantenuta entro i livelli stabiliti come accettabili.⁴⁵⁷

L'accentuazione unilaterale a monte dei due idealtipi non registra, chiaramente, la realtà dell'esistente in cui non si danno, né si sono mai dati, degli universi normativi puramente paideici o imperiali. Nell'osservazione della vita giuridica delle società emergerà sempre una commistione di stili, date l'ipercomplessificazione dei sistemi sociali odierni e la moltiplicazione sovrapposta delle appartenenze e delle basi socio-normative su cui si sostengono. Ciò non toglie, tuttavia, che sia possibile stabilire una qualche affinità elettiva tra le "pure" esigenze imperiali di continuità nella diversità e i meccanismi di aggiudicazione adottati dagli ordinamenti giuridici statali che mirerebbero anche alla soppressione di significati indesiderati. Più precisamente, Cover qualifica le corti dello Stato come «caratteristicamente giuspatiche», optando per una locuzione che evidenzia la sofferenza perpetrata a mezzo delle decisioni intese a sradicare dal tessuto sociale le formulazioni normative *giudicate* non consonanti con le versioni ufficialmente accettate.⁴⁵⁸ A differenza delle mitosi giuridiche sopra discusse, che paiono più sintonizzate con istanze prevalentemente paideiche e con processi di messa al bando delle "eresie" non necessariamente distruttivi ancorché (potenzialmente) brutali, la facoltà giuspatrica gli pare totalmente intrisa di violenza. Dal momento che giudici e giurie operano sulla base del primato assoluto delle entità di cui sono i vessilliferi, essi rinforzano la subordinazione gerarchica di altre esperienze di «creazione ermeneutica» spingendo-

⁴⁵⁷ Ivi, pag. 33.

⁴⁵⁸ Ivi, pag. 60. Va ricordato, per evitare di fornire una ricostruzione eccessivamente sbilanciata, che Cover non riduce l'attività giurisdizionale delle corti alla sola eliminazione di mondi giuridici concorrenziali rispetto allo stato. Pur descrivendo i giudici come «persone che ordinano violenza», e pur essendo maggiormente preoccupato di dissezionare gli aspetti distruttivi connessi al *côté* giuspatrico, egli parla anche delle ricadute potenzialmente ireniche della loro attività allorché sfoci in una funzione di mediazione regolativa tra entità nomiche altrimenti incapaci di entrare in relazione o di trovare punti di accordo e/o principi condivisibili. Ivi, pag. 74. Sul legame che *resta inscindibile* tra interpretazione giuridica e violenza – «l'interpretazione giuridica ha luogo in un campo di dolore e morte» –, rinviamo nuovamente a Id. *Violence and the Word*, cit, dove Cover specifica nel dettaglio alcune interessanti differenze tra il suo approccio alla questione tanto rispetto alle teorie dell'interpretazione di marca gius-specialistica quanto – e soprattutto – a esponenti eminenti del movimento di *Law & Literature*. Su tutte, per la sua "conclusività", spicca la messa in rilievo dell'irriducibile asimmetria che separa l'esperienza di chi subisce la violenza ermeneutica e di chi, per così dire, la infligge: «Tra l'idea e la realtà di un significato comune cade l'ombra stessa della violenza.» Ibidem, pag. 1629.

si, in alcuni casi, all'annichilimento di interi mondi giuridici e dei gruppi umani che vi si riconoscono.⁴⁵⁹

Al di là del supposto differenziale di “carica violenta” tra le tipologie di espulsione, la polarizzazione tra *nomos* paideico e *nomos* imperiale dà risalto, nella sua esasperazione, a un'ulteriore divaricazione che attraversa ogni esperienza normativa. Ci riferiamo allo scollamento tra il diritto inteso – e impiegato – come strumento di controllo sociale e il diritto come prodotto e volano di processi sociali di significazione.⁴⁶⁰ Uno iato che, a dispetto dei tentativi di concepire un'ingegneria sociale giuridicamente implementabile, basata sulla perfetta congruenza dei due aspetti, rilancia le tematiche della natura derivativa della semiosi giuridica e dell'imprevedibilità della semiosi sociale. Se il «carattere incontrollato del significato» che da quest'ultima promana è il solo materiale a cui ogni ordinamento *in fieri* può attingere nel dare senso alla propria assiologia, esso è anche la spina nel fianco dei progetti di regolazione onnicomprensiva della società.

⁴⁶¹ Non sorprende perciò che, alla luce di questa antinomia incistata negli ingranaggi, nelle strutture e nel funzionamento dei «mondi giuridici», la partita tra proliferazione giusgenetica e mire di inquadramento della stessa sia destinata a riproporsi senza sosta perché, di fatto, irrisolvibile. Il circolo della produzione significativa non potrebbe, d'altronde, interrompersi senza con ciò provocare l'atrofia di tutte le istituzioni e le organizzazioni coinvolte nel flusso della produzione simbolico-culturale.

Lo sdoppiamento tra piano dei significati e piano della coercizione/regolamentazione delle condotte evidenzia, dunque, la necessità di analizzare saldature e rotture che corrono tra di essi per evitare di produrre rappresentazioni monodimensionali e fuorvianti dei fenomeni giuridici.

In aggiunta alla “vita bifronte” del diritto che disvela una diversa piega della pluralità congenita del *nomos*, Cover rileva un ulteriore connotato di quest'ultimo che arricchisce il ragionamento sul confronto con l'“altrimenti”. Grazie a questa mossa, l'ipotesi della coappartenenza tra fenomeni narrativi e normativi si fa, a nostro avviso, più solida e

⁴⁵⁹ Sulla distruzione dei «mondi normativi» tramite procedure e/o decisioni giuridiche il rimando è nuovamente a R. Cover, *Violence and the Word*, cit.

⁴⁶⁰ R. Cover, *Nomos e Narrazione*, cit., pag. 35

⁴⁶¹ « Il carattere incontrollato del significato esercita un'influenza destabilizzante sul potere costituito. I precetti devono “avere significato”, ma essi necessariamente lo prendono a prestito dai materiali creati dall'attività sociale che non è soggetta alle limitazioni della provenienza tipiche di ciò che definiamo “produzione formale del diritto”. Ibidem.

convincente perché meno affidata ad assunzioni suggestive, ma a volte semi-assiomatiche.

Riprendendo da George Steiner il concetto di *alternità* come «il diverso dalle cose come stanno»⁴⁶², l'autore indica nella sua necessaria presa in carico da parte del diritto un'operazione solitamente poco scrutinata dalle scienze giuridiche. Alle sfere dell'«essere» e del «dover essere», da queste ampiamente teorizzate e “sezionate”, l'alternità aggiunge quella (apparentemente) più evanescente e problematica del «potrebbe essere»⁴⁶³. In aggiunta alla spinta (al) plurale assicurata dai molteplici *foyers* giuridici che rivaleggiano tra loro e alla natura proteiforme delle rappresentazioni che il diritto intercetta dalla società, il *potrebbe essere* convoca il possibile come termine pressante di paragone. Se i focolai della giuridicità e l'importazione/endogenizzazione dei significati costituiscono delle sfide attuali per gli aggregati impegnati a tenere insieme la propria cupola normativa, esso rende presente ciò che è potenziale come fonte di ispirazione, critica o allarme nella delineazione dell'ordine desiderato delle cose. Le sagome dei «mondi possibili», che abbiamo visto essere tra le caratteristiche tipiche dei meccanismi della narrazione, cominciano ad assumere dei profili giuridici meno nebulosi.

L'irruzione del condizionale nella strutturazione degli universi normativi non implica uno sbilanciamento in favore dei suoi soli domini che si tradurrebbe in un'altra rappresentazione distorta o in una concessione a visioni utopiche nel senso più “impalpabile” dell'espressione.⁴⁶⁴ Essa dimostra, piuttosto, che l'accezione allargata di diritto impiegata da Cover può dirsi tale non solo perché lo sottrae a steccati istituzionali/procedurali altamente formalizzati ed escludenti, ma anche perché gli ascrive la facoltà di pensare alternative (a se stesso) oltre che di descrivere, prescrivere e proscrivere. O, meglio ancora, perché lo dota dell'abilità di immaginare scenari paralleli o futuri come strumenti

⁴⁶² La citazione completa da Steiner specifica alcuni dei vettori di questa diversità: «le proposizioni controfattuali, le immagini, le forme della volontà e dell'evasione di cui carichiamo la nostra esistenza mentale e tramite cui edificiamo l'ambiente mutevole, in larga misura fittizio, della nostra esistenza [corporea] e di quella sociale». G Steiner, *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, Garzanti, Milano 2004, pag. 270, citato in R. Cover, *Nomos e Narrazione*, cit., pag. 23.

⁴⁶³ Ivi, pag. 24. L'innovazione (parziale) del «potrebbe essere» come cifra aggiuntiva dell'analisi della giuridicità è ben sottolineata da M. Goldoni, *Introduzione. Il diritto tra autorità e interpretazione*, in Ivi, pp. 1-13 e da M. Ryan, *Meaning and Alternity*, in M. Minow, M Ryan and A. Sarat (eds.), *Narrative, Violence and the Law*, cit., pp. 267- 276.

⁴⁶⁴ R. Cover, *Nomos e Narrazione*, cit., pag. 23. Per una ficcante disamina dell'anarchismo – come «assenza di dominatori, non di diritto» – rivendicato da Cover per le proprie posizioni, e delle sue prese di distanza dalle correnti utopiche di tendenza insulare, vocazione “ascetica” o connotati (eccessivamente) comunitaristi si rimanda a A. Sarat, *Robert Cover on Law and Violence*, in M. Minow, M Ryan and A. Sarat (eds.), *Narrative, Violence and the Law*, cit., pp. 255-265.

di confronto dialettico e di creazione significativa, per meglio adempiere (anche) alle funzioni abitualmente riconosciutegli.⁴⁶⁵ A differenza di teorie riflessive del diritto che presuppongono una sorta di ripiegamento retroattivo del sistema giuridico sulle proprie disposizioni, a partire da uno scacco («irritazione») registrato negli altri sistemi da regolare, l'altrimenti possibile coveriano diviene parte integrante di un concepimento normativo che considera molteplici configurazioni fattuali non soltanto *ex post*, ma in sincronia col proprio dispiegarsi.⁴⁶⁶ Ci troviamo di fronte a una malleabilità e un'apertura costanti, piuttosto che a una riflessività (già) rimarchevole, ma pur sempre “di ritorno”.

L'elasticità richiesta per realizzare le embricature tra essere, dover essere e poter essere è ben simboleggiata dall'assoluta centralità della metafora del ponte in molte delle trattazioni riservate, dallo studioso, all'argomento.

Il diritto è un ponte nello spazio normativo che connette la nostra comprensione del “mondo come è” (includere le norme che formalmente “vigono” e il gap fra queste norme e il comportamento attuale di tutti gli attori) con le nostre proiezioni dei mondi alternativi che “possono essere” (includere le norme alternative che potrebbero governare la realtà e le azioni alternative pensate all'interno di altri sistemi possibili di norme.) In questa teoria, il diritto non deve essere identificato né interamente con la comprensione di uno stato di cose presente, né con le alternative immaginate, Il diritto è il ponte [...] che connette la realtà all'alternità costituendo una nuova realtà.⁴⁶⁷

La natura di tale “passerella” non può che essere narrativa rappresentando il complemento e il compimento dei percorsi di legittimazione incardinati sull'ancoraggio «a una storia e un destino» dei mondi giuridici immaginati. Pur non parlando mai di *congiuntivizzazione del reale*, è chiaro come, anche per Cover, sia questa la caratteristica del raccontare di cui il diritto deve sapersi avvalere per tenere unite «visione e realtà», senza cedere al millenarismo o all'ipostatizzazione del qui e ora. La necessità di bilanciare le urgenze della gestione della quotidianità con le aperture a futuri plausibili, o perlomeno ipotizzabili, richiede un medium capace di spaziare tra i “modi” e i “tempi” dell'esperienza umana, senza smarrirne o scambiarne le rispettive localizzazioni.⁴⁶⁸ La

⁴⁶⁵ «Le visioni del futuro sono nel loro complesso più o meno determinanti del tipo di collegamento che il “diritto” diventa a seconda dell'impegno e dell'organizzazione sociale delle persone coinvolte». R. Cover, *Nomos e Narrazione*, cit., pag. 98.

⁴⁶⁶ Il riferimento più ovvio è costituito dalle modellizzazioni di Gunther Teubner. Per un'esposizione articolata, ma felicemente riassuntiva si veda, tra gli altri, G. Teubner, N. Boucquey, *Droit et réflexivité: l'auto-référence en droit et dans l'organisation*, L.G.D.J., Paris 1996.

⁴⁶⁷ R. Cover, *Nomos e Narrazione*, cit., pp.97-98.

⁴⁶⁸ Ci pare questo il senso delle ricorrenti smarcature dagli utopismi più estremi e dai “regni a venire” senza alcun legame plausibile con la datità del quotidiano. Emblematico il passo seguente: «Il concetto di *nomos* non si riduce alla sua “alternità”; esso, infatti, non è pura utopia né pura visione. Un *nomos* [...] implica l'applicazione della volontà umana a uno stato di cose esistenti così come la presenza delle nostre visioni di futuri alternativi». Ivi, pag. 23.

narrazione torna in scena come preminente modalità antropologica di rapportarsi all'esistente, grazie all'abilità di dare ragione del corso "normale" degli eventi e delle regole su cui si basa, di affrontare le lacerazioni della volta del *nomos* e/o di prefigurare nuovi scenari sociali e normativi. Le stesse occorrenze mitotiche e giuspatiche, del resto, si accompagnano sempre a racconti che (ri)articolano i principi, i precetti e le configurazioni valoriali delle visioni del mondo a cui si agganciano per ottenere legittimità, autorevolezza ed efficacia per le scelte ermeneutiche adottate.

Il quadro riassuntivo che possiamo trarre da alcune delle direttrici percorse da Cover ci parla, più risolutamente delle teorizzazioni fin qui discusse, di una stretta correlazione tra *pluralismo normativo* e *pluralismo narrativo*, filtrata dalla relazione tra comunità interpretative come abitatrici dei *nomoi*, e i racconti che producono – e che *le* producono. Il "fattore comunitario" dischiude due corollari di tutta rilevanza: da una parte, il carattere collettivo delle matrici simbolico-culturali quali giacimenti di significati eteroclitici (mitico-religiosi, etico-morali ecc.) da cui estrarre il materiale per costruire mondi giuridici *all'interno* di più vasti panorami sociali. Dall'altra, i processi di identificazione e proiezione identitaria stimolati, richiesti o comunque sottesi dai contenuti narrativo-normativi proposti perché siano in grado di fungere effettivamente da elementi di etero/auto definizione.

Guardando meglio agli utilizzi del rapporto comunità/narrazioni, esso sembra impiegato secondo due concezioni in apparenza discordanti. Nella prima configurazione, ogni aggregato che si vuole comunitario pare intento a produrre, utilizzare e *riconoscersi* in un insieme narrativo specifico ed esclusivo, sfoggiando una certa refrattarietà alle incursioni semantico-concettuali di provenienza eteronoma. Le correnti pluralistiche che continuano a soffiare, per via dell'indomabile ribollire giusgenetico, urtano contro una cornice che in qualche modo riesce a trattenere la spinta centrifuga di racconti in potenza "eversivi". Come nelle raffigurazioni più "integriste" dell'idea di cultura giuridica, le entità nomiche di tal fatta denunciano una tendenza al monolitismo piuttosto spiccato che mal si concilia, a un primo sguardo, con la duttilità necessaria ad articolare i passaggi tra attuale e potenziale.⁴⁶⁹

⁴⁶⁹ Le rigidzze da noi sottolineate, e accentuate nei toni per soli fini analitici, si riferiscono in particolare a quei fenomeni che Cover classifica come manifestazioni di «autonomia insulare» e chiamano in causa un'ulteriore dicotomia su cui non ci soffermeremo perché troppo distante dagli obiettivi del nostro lavoro. Ivi, pp. 44-52. In realtà, qualche accenno di sclerotizzazione fa a nostro avviso capolino anche nelle trattazioni dell'ebraismo in cui l'autore tende a leggere quest'ultimo attraverso la sola lente omogeneiz-

La seconda declinazione del nesso, focalizza l'attenzione su quella che definiremmo l'interpretazione prospettica di brani di un *corpus juris* che vive della prismaticità delle singole manipolazioni. L'esempio migliore di questa moltiplicazione dei punti di vista emananti da *nomoi* differenti, ma convergenti su un medesimo testo⁴⁷⁰, è fornito dalle letture dissonanti di alcuni articoli della Costituzione statunitense che Cover collega agli assunti normativi delle comunità religiose che le hanno avanzate. Al di là delle specificità del contesto, della peculiarità delle rivendicazioni sul tappeto e degli esiti scaturiti dal confronto, i tentativi di negoziazione tra visioni etico-politiche idiosincratiche e la narrazione fondativa di una (supposta) meta-identità nazionale attestano una serie di fenomeni generalizzabile.⁴⁷¹

In primo luogo, essi smentiscono ogni possibilità di perseguire l'isolazionismo normativo radicale, perfino da parte di organizzazioni votate al settarismo e a un'auto-percezione insulare. Che sia questione di interesse – far leva su un testo ufficiale per ottenere una vidimazione ufficiale della propria interpretazione – e/o di strategia, la mediazione e la ricerca di consonanze rimangono le sole strade praticabili per cercare un rispecchiamento reciproco.

In secondo luogo, fatto salvo l'evidente sbilanciamento delle forze e dei poteri in campo, il gioco di interpretazioni e contro-interpretazioni propiziato dall'appiglio – anche strumentale – a un racconto condiviso, dimostra come la vita sociale dei testi (anche) normativi passi per la continua esplorazione ermeneutica degli stessi, suscettibile di sboccare in riletture di portata anche considerevole.

Distaccandoci definitivamente dai casi di specie, si può ipotizzare la formazione di comunità interpretative *evenemenziali* all'interno di aggregati consolidati, senza doverne obbligatoriamente correlare l'esistenza a “gruppi di pressione” consolidati in precedenza.⁴⁷² In quest'ultima ipotesi, che coniuga convergenze temporanee su istanze speci-

zante di “una cultura giuridica”. Si veda, ad esempio, l'incipit di *Obbligazione (mitzvah). Una concezione ebraica dell'ordine sociale*, in Ivi, pp. 125-139.

⁴⁷⁰ Va segnalato come anche Cover adotti un'accezione quanto mai allargata della testualità che spazia dalle «formule verbali scritte deliberatamente» alle produzioni orali. Cfr. Ivi, pag. 59, nota 86.

⁴⁷¹ Per un esempio di applicazione dell'ottica coveriana a panorami socio-giuridici di “marca” europea si rimanda a R. Mullender, *Two Nomoi and a Clash of Narratives: the Story of the United Kingdom and the European Union*, in «Issues in Legal Scholarship», VIII, *Robert M. Cover's Nomos and Narrative*, 2006, article 3, consultabile all'indirizzo <http://www.bepress.com/ils/iss8/art3> (ultimo accesso 15/04/2010)

⁴⁷² Ci pare sia questo il modo più adeguato per mettere a frutto il senso di quanto scrive Cover in un passaggio che “riavvicina” le due configurazioni, da noi stessi ulteriormente divaricate «Affermare, come ho fatto, che il problema è quello di avere “troppo” diritto [...] significa ammettere che ogni «comunità interpretativa» che ha prodotto del «diritto» possiede un *nomos* proprio – delle narrazioni, delle esperienze

fiche, formulazione di un'adeguata piattaforma discorsiva per organizzarle ed eventuale retroazioni sugli assetti – e sui discorsi – regolativi preesistenti, la pluralità come cifra del *nomos* mostra una delle sue manifestazioni più compiute. Alludiamo all'aggregazione spontanea di “sub-comunità” interpretative a seguito di accadimenti inediti o particolarmente stimolanti che, interpellando sorgenti di normatività abitualmente non dialoganti, stimolano la formazione di ibridazioni di senso transitorie, dalla vita e dall'impatto più o meno effimeri.

In tutti questi casi emerge una profonda «interdipendenza dei significati giuridici»⁴⁷³ che corrobora le ipotesi dello spessore e della proliferazione endemica degli stessi. Esse illuminano l'abilità di manipolare e ibridare i costrutti narrativi come modalità preminente di tessere, rammendare o “sovrascrivere” i reticoli di principi, regole e impegni vincolanti di cui necessitano gli aggregati collettivi per soddisfare i bisogni di organizzazione esistenziale degli individui che vi si identificano.

Questa accentuazione delle pratiche (ri)combinatorie in seno agli universi normativi necessita di un chiarimento fin qui schivato. Ci riferiamo all'individuazione di criteri di differenziazione che aiutino a discernere le narrazioni portatrici di contenuti “giuridificanti” da tutte le altre tipologie che compongono la massa narrativa a disposizione di ciascun raggruppamento socio-culturale. I rischi che altrimenti si profilano spaziano, nuovamente, tra gli estremi dell'ipergiuridificazione – ogni racconto è diritto – e dell'eccessiva indeterminazione – il diritto è *soltanto* racconto –. Lo stesso Cover mostra piena consapevolezza dell'esigenza di un fattore di classificazione, mostrandosi ugualmente avvertito del carattere puramente stipulativo di qualsiasi definizione escogitata per farvi fronte. Più preoccupato di spingere la nozione di diritto ai limiti di resistenza della stessa e di esplicitarne la non congruenza con l'interezza dello spazio nomico, egli liquida la questione piuttosto sbrigativamente optando per un riduzionismo volontario e, per una volta, non particolarmente originale.⁴⁷⁴

e delle visioni per le quali la norma articolata rappresenta la risposta corretta ad una questione. Ciò significa riconoscere che quasi certamente esisteranno differenti comunità interpretative che genereranno risposte distinte ad ogni problema normativo che presenti una certa complessità sostanziale.» Ivi, pag. 61. Come già per la faglia paideico/imperiale, anche in questo caso sono le ibridazioni logiche più delle separazioni a fornire gli spunti di riflessione più interessanti.

⁴⁷³ Ivi, pag. 52.

⁴⁷⁴ «L'unico modo di isolare le narrazioni giuridicamente rilevanti dal più generale ambito dei testi sacri consiste nella banalizzazione del “giuridico” in un sottoinsieme specializzato delle transazioni economiche o burocratiche.» Ivi, pag. 99.

Di altro segno le scelte di Paola Mittica che, nel ricercare un impianto affidabile per una compiuta «teoria delle narrazioni giuridiche», pone l'indicazione di un simile discrimine tra le questioni salienti del proprio approccio.⁴⁷⁵ Facendo proprie alcune delle posizioni da noi ripercorse, l'autrice localizza nella gestione narrativa della convivenza umana il fulcro delle strategie di sopravvivenza di qualsiasi sistema sociale che voglia resistere, adattandosi, alle spinte disgregatrici tanto interne quanto esterne. Impulsi che restano, in ogni caso, indispensabili per la vivificazione dei sistemi stessi. La «composizione di equilibri dinamici» gode di assoluta preminenza all'interno di una modellizzazione in cui vengono definite giuridiche le narrazioni che forniscono supporti di mediazione per dirimere i conflitti del vivere associato, avvalendosi dell'abilità di «strutturare codici sia di significazione che di comportamento».⁴⁷⁶ Questa capacità di intervenire contemporaneamente sul piano semantico e sul piano relazionale/interazionale è il contrassegno di tutti quei racconti che intervengono nell'allestimento del complesso di regole, modelli e raffigurazioni di rapporti per tutti i soggetti – singoli e plurali – che accettano di dividerne, in gradi differenti, il disegno generale.

Accentuando la connotazione dinamica e la costitutività delle pratiche partecipanti alla regolazione situazionale della quotidianità, la Mittica rifinisce ulteriormente la propria idea di strutturazione della giuridicità, descrivendola come un inesausto processo performativo di «giuridificazione narrativa»⁴⁷⁷. Le attualizzazioni di questa modalità di costruzione giuridica della realtà ricadono sotto due categorie che discernono gli artefatti narrativo-normativi creati da organismi istituzionalmente preposti da quelli provenienti da altre “entità” compositive. Alla prima tipologia spetta l'etichetta di *racconti giuridici ufficiali* mentre alla seconda tocca la qualificazione di *non ufficiali*. O ancora, secondo un richiamo a un'altra accoppiata eminente, di «racconti del diritto» e di «racconti della letteratura».⁴⁷⁸

Nella branca ufficiale rientrano, per la studiosa, tutte le produzioni *lato sensu* letterarie realizzate da agenzie, strutture e soggetti direttamente afferenti all'ordinamento giu-

⁴⁷⁵ P. Mittica, *Raccontando il possibile*, cit., pp. 11-20.

⁴⁷⁶ Ivi, pag. 16. Poco oltre Mittica conferma l'equazione tra regolazione delle convivenze e qualificazione giuridiche alle narrazioni ad essa deputate scrivendo quanto segue: «Sembra quantomeno opportuno osservarlo [il diritto] come un insieme di pratiche narrative, facendo confluire su un piano più generale ogni tipo di narrazione coinvolta dalla necessità di ordinare la convivenza nella dimensione della “giuridicità”, propria della cultura.» Ivi, pag. 18.

⁴⁷⁷ Ivi, pag. 26.

⁴⁷⁸ Ivi, pag. 39.

ridico vigente. Ripartibili in testi normativi, interpretativi e applicativi, esse giocano sui due soli registri dell'essere e del dover essere, facendo ampio uso di costanti semantiche, sintattiche e lessicali altamente connotative, perché differenziate dalla grammatica di uso quotidiano da cui pure derivano. Sintonizzabile con l'idea di una narratività del diritto positivo in precedenza discussa, questa prima ala della schematizzazione evidenzia le continuità con l'impulso narrativo *tout court*. Le tipicità dei racconti ufficiali marcano differenze di grado e non di natura, che riguardano più la formulazione e l'espressione che non le abilità indispensabili per la loro composizione.⁴⁷⁹ Infine, è facile scorgere in essi la presenza di un tono generale "conservativo", che guarda di preferenza alla stabilità dell'ordine costituito e alle misure più idonee al suo mantenimento.

Nella ramificazione non ufficiale della giuridicità, si attenuano le specificità *lato sensu* linguistiche e come pure i connotati dei vari apporti a essa attribuibili; al punto che sarebbe controproducente tentare un inventario delle creazioni da rubricare nel suo novero. Stante quest'inclassificabilità, le produzioni non ufficiali condividono un comune affrancamento da preoccupazioni strettamente regolative differenziandosi, secondo l'autrice, per la presenza o l'assenza di un «orientamento a una funzione sociale»⁴⁸⁰, assunto come finalità del proprio raccontare. In entrambe le evenienze, ciò che consente di avvertire un' "aura" giuridica è la capacità di fornire una rappresentazione di «porzioni di giuridicità», sia essa di taglio informativo/documentaristico, dunque più prossima alla registrazione dello stato dell'esistente, che di tono allegorico o perché no, distopico, dunque più votata alla critica e/o all'innovazione. Anche laddove ci si trovi in presenza di descrizioni meno immaginifiche, i racconti giuridici non ufficiali virano gradatamente verso le regioni del poter essere⁴⁸¹, fino a spingersi, nelle versioni più ispirate, alla messa in scena di convivenze e modelli societari radicalmente "altri".⁴⁸²

⁴⁷⁹ «In tutto ciò il diritto positivo deve essere inteso, dunque, non come genere, ma come una specie del genere letterario tra le altre che costituiscono la giuridicità.» Ivi, pag. 20.

⁴⁸⁰ Ivi, pag. 43.

⁴⁸¹ Mittica parla del «ricorso al fantastico» come nota distintiva delle narrazioni letterarie di secondo tipo, svincolate cioè dalla funzione informativa che caratterizza i racconti non ufficiali che non si occupano di «mondi possibili».

⁴⁸² «Si è accettato di ridurre il diritto a una delle tante risorse giuridiche narrative di carattere letterario presenti nella cultura.[...] È necessario soltanto prendere in seria considerazione che qualunque racconto giuridico possa assolvere alla ^{funzione} di ordinare un sistema di significati nell'universo delle relazioni sociali, orientando il comportamento di coloro che ne sono coinvolti, direttamente o indirettamente.» P. Mittica, *Raccontando il possibile*, cit., pag. 45.

Sfrondata dai cordami che lo legano a una letterarietà dalle residue “chiusure” testuali, a volte affioranti, il paradigma assemblato da Mittica fa della referenza al carattere complesso della convivenza umana l’elemento diacritico delle narrazioni inquadrabili come articolazioni della giuridicità.

Più risolutamente di Cover, la studiosa circoscrive un preciso campo di indagine senza sacrificare troppo delle Grandi Narrazioni da questi magistralmente evocate, sebbene secondo connessioni piuttosto elusive. L’ideale linea di continuità, su cui noi stessi ci attestiamo, passa per una concezione relativistica, prospettica e molteplice della forgatura dei meccanismi regolativi e degli impianti normativi delle società.

Possiamo, a questo punto, ritornare a quella giusgenesis sotto le cui insegne abbiamo aperto il paragrafo, per un definitivo aggiustamento di “precedenze” logico-temporali. Essa non può che essere polimorfa perché proteiforme è la *semiogenesi* di cui resta una, e non la più eminente, delle molte specializzazioni. Il ventre capace delle culture, anche giuridiche, riceve e (ri)produce infiniti semi significanti *propagati narrativamente*: solo così conserva intatto il proprio potere fecondativo.

CAPITOLO 5. I DIRITTI UMANI TRA FLUSSI E FRIZIONI

“Una ferrovia è globale o locale? Né l'uno né l'altro. È locale in tutti i punti, perché trovate sempre delle traversine, dei ferrovieri ogni tanto delle stazioni e delle macchine per vendere biglietti. Ma è ben globale, perché vi trasporta da Madrid a Berlino o da Brest a Vladivostok. Tuttavia non è universale al punto di condurvi dappertutto.[...] Non esistono vie continue che conducano dal locale al globale, dal circostanziale all'universale, dal contingente al necessario che a condizione di pagare il prezzo degli scambi.”
B. Latour

5.1 Il “posto” dei diritti. Diretrici teoriche sulla problematica spaziale dei diritti umani.

Il trittico correntemente designato come *International Bill of Rights*⁴⁸³, composto dalla Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo del 1948 (UDHR) e dai due Patti Internazionali sui diritti civili e politici (ICCPR) e sui diritti economici, sociali e culturali (ICESCR) del 1966, può essere proficuamente inquadrato nella prospettiva narrativa fin qui delineata. Il peculiare profilo normativo, il robusto sostrato assiologico, la tensione al possibile e la comprovata capacità di diffusione su scala planetaria fanno di esso un ottimo esempio di macronarrazione. Con tale locuzione non intendiamo rifarci alle note trattazioni di François Lyotard se non per via indiretta. Vale a dire che, prescindendo dalla tesi del declino delle Grandi Narrazioni, possiamo metterne a frutto la disamina dei meccanismi meta-narrativi come strumenti di legittimazione (non solo) epistemologica e conferimento di senso per le disseminazioni micro-narrative che da essi dipartono.⁴⁸⁴ Affrontata da questa prospettiva, la Dichiarazione Universale ha certamente, quanto ad autorevolezza, performatività e potere istituzionale, i requisiti necessari per ve-

⁴⁸³ Si è soliti attribuire la paternità della designazione ad Eleanor Roosevelt che se ne sarebbe servita a più riprese, in qualità di presidentessa della Commissione delle Nazioni Unite sui Diritti Umani, per “incorniciare” e sintetizzare il senso delle attività del gruppo di esperti incaricato di redigere le versioni preparatorie della Dichiarazione a venire. Cfr. E. Roosevelt, *The struggle for Human Rights*, <http://www.americanrhetoric.com/speeches/eleanorroosevelt.htm>.

⁴⁸⁴ Cfr. F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, cit. Come spesso accade alle formulazioni molto efficaci l'innegabile *appeal* della formulazione in termini di «fine delle metanarrazioni» ha rischiato di oscurare le altre implicazioni da questa sollevate oltre al sempre menzionato declino del ruolo legittimante delle stesse. Su tutte, l'invito a più consapevoli investigazioni sul ruolo della narrazione nella strutturazione di porzioni rilevante dei nostri saperi sul mondo.

stire adeguatamente tali panni. La stessa proliferazione “interna” rappresentata dai due patti aggiuntivi, del resto, fornisce una prima dimostrazione di potenzialità giusgenerativa, destinata a conoscere numerose rifrazioni narrative come quelle delle varie regionalizzazioni tutt'ora in corso.

Una volta inforcate le lenti gius-narrative, però, l'universalità inscritta in tale progetto assume nuovi riflessi che obbligano a ripercorrere – e ridisegnare – alcune delle tensioni tra diritto, cultura e narratività illustrate in precedenza. A tal fine ci pare utile convogliare alcuni motivi di inquietudine in un'area che, per rendere più agevole la discussione, definiremo momentaneamente *problematica spaziale*.

Un'indicazione utile circa i suoi contenuti proviene dalla vena paradossale insita nell'idea di una tutela umanitaria su scala planetaria: alludiamo alla tensione che vede coesistere nei diritti umani la migliore attualizzazione delle ambizioni giuridiche – astrattezza, generalità, onnicomprensività, oggettività e completezza del messaggio veicolato – con la più forte dipendenza dalle scelte di politica giuridica (e giurisdizionale) dei singoli stati sovrani. Restando al paradosso, i diritti dell'uomo sono forse i diritti “più giuridici” che sia possibile immaginare ma anche i meno giuridicizzati. Lungi dal liberarsi della relazione con tempi, luoghi e modalità della propria possibile vigenza, la cifra universale esaspera il rapporto tra una giuridicità che si vuole disancorata e (teoricamente) a-culturale e i fenomeni sociali localizzati, culturalmente connotati, che essa aspira a regolare.

Se si traspone questa relazione tra giurisdizione universale e giurisdizioni “idiosincriche” nella dimensione della narrazione, le difficoltà che essa solleva si riallacciano a quanto teorizzato sui fenomeni narrativi come azioni ingaggiate nella creazione sociale della località. Tutto ciò che abbiamo fin qui scritto sembra, infatti, sbilanciare nettamente la pratica narrativa verso contesti di produzione e ricezione *situati*, nonostante il postulato che vede in essa una costante antropologica. Come è possibile, allora, rintracciare tali aspetti di coinvolgimento puntuale in un meta-racconto che ambisce, tra le altre mire, ad essere a-topico? E ancora, un tentativo di tal fatta non tradisce programmaticamente la lettera e gli intenti della Dichiarazione?

Un primo accenno di risposta, indispensabile per sgomberare il campo da incertezze mal poste, richiama in causa la funzione di mediazione della cultura. Come nel caso della conciliazione tra l'universale antropologico del narrare e le sue incarnazioni localiz-

zate, così nel caso in esame essa aiuterà a dare ragione dei contatti necessari per calare disposizioni svincolate nel vivo delle interazioni concrete. L'impatto e l'effettività delle prime non possono prescindere dal riuscito interfacciarsi con situazioni reali che ne estendono, restringono e sollecitano i tratti generici. Volendo evocare un'immagine, è sufficiente riflettere sul carattere latamente evenemenziale delle violazioni dei diritti umani per rendersi conto dell'importanza rivestita da fattori specifici e idiosincratici nel modellarne la percezione, i caratteri e le ricadute. A fronte di manifestazioni di violenza incontestabilmente ubiquitarie, occorre sempre tenere a mente il ruolo delle rappresentazioni simbolico-culturali che partecipano alla strutturazione del senso loro attribuito dai soggetti coinvolti: non tanto per invocare strumentali – e assolutorie – «difese culturali», ma per predisporre a una corretta – e realmente aperta – presa in carico dei vari immaginari in gioco.⁴⁸⁵

Ad aggiungere complessità al quadro interviene l'onnipresenza della nozione-totem di «globalizzazione», di cui il discorso dei/sui diritti umani rappresenterebbe, secondo molti osservatori, uno dei vettori più possenti.⁴⁸⁶ Sia nei suoi impieghi di tenore generale che in quelli di più stretta portata giuridica, l'applicazione della cornice globale pare sovrastimare (di preferenza) il livello macro delle dinamiche analizzate, confinando il livello micro al ruolo di escrescenza particolaristica, di visioni parrocchiali o di mera replica “in scala”. Un'altra deriva a cui si espongono le cosiddette letture globali consiste nell'inclinazione alla polarizzazione dei (solitamente due) livelli osservati che, invece di moltiplicare i piani analitici in ragione della proliferazione di entità, organizzazioni e attori, finisce col sacrificare parte di questa stessa molteplicità sull'altare di una predilezione per “grandi numeri” che sa, però, di semplificazione. Per dirla con le parole di un acuto osservatore delle piste che uniscono diritto e globalizzazione:

c'è una tendenza nella letteratura [sulla globalizzazione] a muovere direttamente dal locale particolare o dal nazionale al globale, lasciando fuori tutti i livelli intermedi. Si può anche essere tentati di assumere che differenti livelli di relazione e di ordinamento siano annidati nettamente in una ge-

⁴⁸⁵ Esempio ci sembra, in tal senso, il tentativo di comparazione sociologico e antropologico-giuridica effettuato da Elisabetta Grande nel confrontarsi con la *vexata quaestio* delle modificazioni genitali femminili e dei vari immaginari simbolico-culturali evocati tanto dai detrattori quanto dagli apologeti di tali pratiche. Particolarmente istruttivo, per il salutare impatto spiazzante, risulta l'inserimento nel quadro comparativo delle pratiche di chirurgia estetica e degli impianti epistemici mobilitati nella loro giustificazione. E. Grande, *Hegemonic Human Rights and African Resistance: Female Circumcision in a Broader Comparative Perspective*, in «Global Jurist Frontiers», IV-2, 2004, articolo 3, scaricabile all'indirizzo <http://www.bepress.com/gj/frontiers/vol4/iss2/art3> (ultimo accesso 21/05/2010)

⁴⁸⁶ Cfr., tra gli altri, A. Supiot, *Homo juridicus. Saggio sulla funzione antropologica del diritto*, Bruno Mondadori, Milano 2006.

rarchia di cerchi concentrici che vanno dal locale particolare, attraverso il [livello] sub-statale, il regionale, il continentale, [la divisione] Nord/Sud, il globale fino allo spazio profondo. Ma il quadro è molto più complicato di così: esso include imperi, alleanze, coalizioni, diaspore, network, rotte commerciali e movimenti; “sotto-mondi” come il mondo della *common law*, il mondo arabo, il mondo islamico, la cristianità; gruppi di potere speciali come il G7, il G8, l'Unione Europea, il Commonwealth, imprese multinazionali, reti criminali e altre organizzazioni non-governative. Tutte queste entità attraversano ogni semplicistica gerarchia *sovrapponendosi e interagendo* l'una con l'altra secondo modalità complesse.⁴⁸⁷

Il taglio interconnesso suggerito dal brano come antidoto alle scorciatoie delle spiegazioni monodirezionali o monocausali, ben si appaia al Latour in esergo col suo elogio degli scambi e degli incroci come osservatori privilegiati delle sperimentazioni ibride, tanto sociali quanto normative, che costellano la contemporaneità. Una contemporaneità in cui l'incontestabile, ma sfuggente, «condizione globale» non sembra affatto produrre quote crescenti di omogeneità quanto, piuttosto, un proliferazione delle difformità. Allo stesso tempo, la logica delle interrelazioni multiple suggerisce un'alternativa all'escamotage ingegnoso, ma a conti fatti scarsamente penetrante, della “fusione” globale. Stante la difficile discernibilità di tratti globali e tratti locali nei precipitati che si decide di studiare, l'opzione glocalistica non ci sembra, infatti, in grado di andare oltre un meticciamiento di superficie che rischia di inaridire le mescolanze messe a fuoco, mortificandone striature interne e natura in divenire.⁴⁸⁸

Chiaramente, non intendiamo ridurre il voluminoso dibattito sul tema alle pochissime tendenze appena abbozzate; in aggiunta, esse esagerano volutamente la rilevanza di una sola tra le innumerevoli direttrici che lo nutrono. Questa accentuazione unilaterale serve a focalizzare l'attenzione sull'aspetto che, più di tutti, alimenta le nostre perplessità dato l'uso massiccio e (a volte) disinvolto che ne contrassegna il ripetuto affiorare. La nozione cui ci riferiamo è quella di «deteritorializzazione», con i vari corollari che postulano

⁴⁸⁷ W. Twining, *General Jurisprudence: Understanding Law from a Global Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 14-15 (corsivo nostro). Dello stesso autore si legga anche Id. *Globalisation and Legal Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

⁴⁸⁸ Per delle preziose indicazioni sulla rilevanza analitica delle giustapposizioni di temporalità, oltre che di spazialità differenti nello studio dei fenomeni globali si veda S. Sassen, *Spatialities and Temporalities of the Global: Elements for a Theorization*, in «Public Culture», XII-1, 2000, pp. 215-232.

un superamento del «senso del luogo»⁴⁸⁹ facendo del «flusso» la metafora polivalente di movimenti erosivi che liquefano le realtà pre-globali/pre-moderne.⁴⁹⁰

Nella sua declinazione sociologico-giuridica, questa sorta di rivoluzione nella/della spazialità si traduce in una batteria di nozioni, a volte intrecciate, che assumono le forme del «diritto sconfinato»⁴⁹¹, del tramonto/svuotamento della sovranità nazionale, della «diffusione globale»⁴⁹², del «diritto transnazionale»⁴⁹³, del «pluralismo giuridico internazionale» e «globale»⁴⁹⁴ o del «diritto, giustizia, governance globali». Quest'ultimo terzetto ha per oggetto la costituzione e l'attività di Corti e Tribunali Internazionali, tanto speciali quanto permanenti. Il loro studio ha prodotto – e produce – un numero crescente di analisi dedicate ai processi di legittimazione e/o consolidamento di una giurisdizione planetaria che guarda al raggiungimento di un'efficacia reale, come pure degli

⁴⁸⁹ Il lavoro di “pilota” di Joshua Meyrowitz sull'argomento, per quanto originariamente iscritto nel filone degli studi sulle comunicazioni di massa, resta ancora un ottimo esemplare – e non solo per il pionieristico uso della locuzione – delle tendenze descrittive impennate su questa chiave analitica. Cfr. J. Meyrowitz, *Oltre il senso del luogo. Come i media elettronici influenzano il comportamento sociale*, Baskerville, Bologna 1995.

⁴⁹⁰ Il riferimento è alla semantica liquida che ispira tutta la produzione recente di Zygmunt Bauman e che ci pare riproporre, pur con una sensibilità maggiore per le punteggiature della/e località, una certa propensione unilineare per il livello macro degli scenari planetari. Ci piace ad ogni modo ricordare come nel suo primo studio organico consacrato alla dissezione della globalizzazione, il sociologo polacco opera una distinzione fondamentale tra soggetti condannati all'immobilità – o a traiettorie di spostamento imposte da vari fattori – e la libertà senza vincoli di una “elite” di (proprietari) assenti, i soli per i quali il rapporto con la “fisicità” costringenti dei contesti spaziali e socio-culturali. In tutto ciò, i processi di (costruzione della) localizzazione hanno ancora un loro spazio, nel doppio senso del termine. Cfr. Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 1999.

⁴⁹¹ Si veda, a riguardo, M.R. Ferrarese, *Diritto sconfinato. Inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*, Laterza, Roma-Bari 2006 e il nutrito apparato bibliografico.

⁴⁹² Per quanto riguarda il rapporto tra scienze del diritto e il «paradigma della diffusione» sviluppato nelle scienze sociali in tema di circolazione di innovazioni tecnologiche e/o culturali, il rinvio obbligatorio è ai lavori di William Twining. Cfr. W. Twining, *Diffusion of Law: a Global Perspective*, in «Journal of Legal Pluralism», XLIX, 2004, pp. 1-45, Id. *Social Science and Diffusion of Law*, in «Journal of Law and Society», XXXII-2, 2005, pp. 203-240 e Id. *Diffusion and Globalization Discourse*, in «Harvard International Law Journal», XLVII-2, 2006, pp. 507-515.

⁴⁹³ Il rimando obbligato è al pionieristico J.C. Jessup, *Transnational Law*, Yale University Press, New Haven 1956. Per un'agile ricostruzione della storia e delle evoluzioni del concetto si veda P. Zumbansen, *Transnational Law*, in J. Smits (ed.) *Encyclopedia of Comparative Law*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham 2006, pp. 738-754. Si leggano anche C. Scott, “*Transnational Law*” as Proto-Concept: Three Conceptions, in «German Law Journal», X-7, 2009, pp. 859-876.

⁴⁹⁴ Rinviamo, per una panoramica sullo stato dell'arte delle due impostazioni, a W.W. Burke-White, *International Legal Pluralism*, in «Michigan Journal of International Law», XXV, 2004, pp. 963-979, e a P. Schiff Berman, *A Pluralist Approach to International Law*, in «The Yale Law Journal of International Law», XXXII, 2007, pp. 301-329 e Id., *Global Legal Pluralism*, in «Southern California Law Review», LXXX, 2007, pp. 1155-1238. Pur scontando anch'esso una concezione distorta della territorialità, l'articolo di Schiff Berman tradisce (felici) echi coveriani nel descrivere alcuni fenomeni di pluralismo come «giochi reciproci “giusgenerativi” di molteplici comunità e impegni normativi». Si legga anche, per una prospettiva leggermente differente, P. Zumbansen, *Transnational Legal Pluralism*, in «Transnational Legal Theory», I-2, 2010, pp. 141-189.

esperimenti di comunicazione trans-giudiziaria che la necessità di coordinamento tra Corti nazionali e tali corpi giudiziari sovranazionali pone inevitabilmente in essere.⁴⁹⁵

Non ci pare infine azzardato aggiungere, a mo' di cifra riassuntiva supplementare, che alcune delle prospettive compendiate sono in vario grado accomunate da una sovra-rappresentazione di temi, istanze e problemi di ascendenza economica. La centralità accordata alle analisi della *lex mercatoria* o ai progetti di elaborazione di «standard giuridici per il mercato finanziario globale» fornisce una prova abbastanza eloquente⁴⁹⁶.

Per meglio entrare nel vivo delle occorrenze problematiche legate ai risvolti (e agli usi) giuridici della pista deterritorializzante, con la correlata retorica dei flussi, conviene attardarsi in una digressione nei domini di un sapere che, per conformazione genetica, maneggia da tempo questi materiali “instabili”: la geografia.

Tra gli studiosi più preoccupati dall'utilizzo “disinvolto” di concetti quali «mondializzazione» e affini, i geografi occupano curiosamente una posizione piuttosto defilata. Osservatori attenti delle dinamiche *lato sensu* spaziali, hanno spesso riflettuto sull'effettiva consistenza (e opportunità) di simili modalità di descrivere i fenomeni planetari; eppure non è affatto agevole trovare traccia dei loro apporti nella crescente congerie di contributi sull'argomento. Le perplessità da essi sollevate non si limitano a constatazioni di (in)efficacia pratica, ma scavano nei presupposti impliciti di queste rappresentazioni, toccando questioni il cui interesse oltrepassa di gran lunga l'ambito strettamente disciplinare.

Certune vertono su istanze di natura epistemologica, e condividono molti assunti con lo sfumato panorama teorico solo parzialmente ricompreso nelle etichette dei *post-colonial* e *subaltern studies*.⁴⁹⁷ Altre propugnano nozioni e posizioni che, in prima ap-

⁴⁹⁵ Sul punto si leggano, tra gli altri, il pionieristico contributo di A.M. Slaughter, *A typology of transjudicial communication*, in «University of Richmond Law Review», IC, 1994, pp. 99-137 e il più aggiornato lavoro di M.R. Ferrarese, *When National Actors Become Transnational: Transjudicial Dialogue between Democracy and Constitutionalism*, in «Global Jurist», IX-1, articolo 2, scaricabile all'indirizzo <http://www.bepress.com/gj/vol9/iss1/art2>. (ultimo accesso 20/05/2010)

⁴⁹⁶ Si vedano, a titolo di esempio, gli stimolanti contributi raccolti nel rapporto dell' IUC – Global Legal Standards Research Group, *At the End of the End of History – Global Legal Standards: Part of the Solution or Part of the Problem?*, in «Global Jurist», IX-3, articolo 2 scaricabile all'indirizzo <http://www.bepress.com/gj/vol9/iss3/art2>. (ultimo accesso 21/05/2010)

⁴⁹⁷ «Ciò che tutti i fondamentalismi includono (incluso l'eurocentrismo) è la premessa che c'è una sola tradizione epistemica da cui raggiungere verità e universalità. [...] La decolonizzazione della conoscenza richiederebbe di prendere sul serio le prospettive epistemiche/cosmologie/intuizioni di pensatori critici dal Sud Globale da ed entro spazi e corpi razziali/etnici/sessuali resi subalterni.» R. Grosfoguel, *Transmodernity, border thinking and global coloniality. Decolonizing political economy and postcolonial studies*, consultabile all'indirizzo <http://www.eurozine.com/articles/2008-07-04-grosfoguel-en.html>. (ultimo

prossimazione, ci sentiremmo di racchiudere in un approccio di *(de)costruzione sociale della spazialità e della territorialità*. I contributi da cui si prenderà spunto non esauriscono lo spettro tematico appena segnalato: tuttavia, ne condensano con sufficiente efficacia i tratti più pressanti, consentendo di incorporarli nel nostro percorso.

Stando alla dissezione della «visione occidentale del globale» proposta da David Slater in ripetuti interventi sul tema, le analisi della condizione globalizzata in quanto tratto distintivo ed *esclusivo* della contemporaneità mostrano di soffrire di una duplice forma di amnesia. Una propensione alla dimenticanza – interessata – che opera tanto sul piano della storia quanto su quello della geopolitica.⁴⁹⁸ Essa si spiegherebbe con l’adesione più o meno estesa ad una visione neo-liberale dei fenomeni storico-sociali, afflitta a sua volta da ulteriori distorsioni. Tra le debolezze più invalidanti spiccano l’incapacità di connettere le attuali strutture di potere alle più risalenti asimmetrie tra Nord e Sud del mondo; il disinteresse per l’effettivo impatto delle formulazioni, teorie e, aggiungiamo noi, antropologie occidentali su contesti non occidentali; la mancata valutazione delle nuove o rimaneggiate modalità di contatto squilibrato; l’inveterata indifferenza per forme di conoscenza e produzione di saperi “altri”, cioè a dire, non occidentali.⁴⁹⁹ Guardando più a fondo le quattro aree colpite dalla “perdita di memoria” selettiva si vede bene come siano tutte delle micro-variazioni sul tema del misconoscimento della propria condizione situata, ad opera di un Occidente che si dice e si rappresenta sempre meno monolitico, ma che *continua a volersi pensare ed essere pensato come demarcabile* producendo, alla bisogna, nuovi presunti criteri distintivi.⁵⁰⁰

La sensazione di una gestione poco accorta e poco trasparente della profondità storica che sorregge il discorso sulla «condizione globale» trova conferma nelle ricorrenti

accesso 22/05/2010) Dello stesso autore si veda anche, *Descolonizando los uni-versalismos occidentales: pluriversalismo trans moderno decolonial de Aimé Césaire a los Zapatistas*, in S. Castro-Gomez, R. Grosfoguel (ed), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Editores, Bogotá 2007, pp. 63-79.

⁴⁹⁸ D. Slater, *Contesting occidental visions of the global: the geopolitics of theory and North-South relations*, in «Beyond Law», IV-11, 1994, pp. 97-118.

⁴⁹⁹ Slater torna sulle asimmetrie di potere epistemico tra Nord e Sud del mondo, e sui loro effetti geopolitici, in D. Slater, *Challenging western vision of the global: The geopolitics of theory and north-south relations*, in «The European Journal of Development Research», VII-2, 1997, pp. 366-388.

⁵⁰⁰ Altrove Slater affronta con altrettanta sagacia la questione dello sguardo “occidentalizzante” che le realtà non-occidentali hanno gettato e gettano sul cosiddetto occidente, in un gioco di sguardi incrociati mutualmente costitutivo. Cfr. D. Slater, *Post-colonial questions for global times*, in «Review of International Political Economy», V-4, 1998, pp. 647-678 (specialmente alle pp. 668-670.)

asserzioni sul carattere eminentemente tardo-moderno e contemporaneo dei fenomeni a proiezione planetaria.⁵⁰¹ Se la coloritura fornita loro dalle nuove tecnologie di comunicazione, trasporto e mobilità segna uno scarto innegabile, l'idea che tale accelerazione possa costituire un autentico spartiacque epocale suona perlomeno azzardata. Anche in questo caso, la frattura immaginata tra il presente e il passato opera in favore di una raffigurazione falsante degli scenari geopolitici attuali, privati della presa in esame della sedimentazione storica delle dissimmetrie simboliche ed epistemiche corresponsabili della loro posizione egemonica. A ciò va aggiunto che la ritrosia a confrontare le odierne strategie di ingerenza economica, politica, tecnologica e, non da ultimo, umanitaria, con le "missioni di civilizzazione" di antica memoria coloniale, rende assai difficile (provare a) comprendere la prospettiva di chi, relegato anche in passato nel ruolo di mero «beneficiario/recettore passivo», può finire col percepire ogni intervento "esterno" nell'ottica negativa della continuazione seriale.

L'ultima saldatura tra politiche della storia e relazioni internazionali su cui Slater si sofferma riguarda la venerazione per lo sviluppo (economico) e i suoi indici che maschera, a fatica, una fascinazione cripto-evoluzionista per i propri standard adoperati come criteri neutrali/oggettivi di valutazione. Nella visione dell'autore, questa connessione ha conosciuto le incarnazioni più potenti e mistificanti nella «geografia della modernizzazione» e nelle «teorie radicali del sottosviluppo» che tanto hanno contribuito nel modellare le rappresentazioni degli assetti mondiali a partire dalla fine degli anni Sessanta del Novecento col lessico, assai noto, di Primo Mondo/Terzo Mondo e di altre accoppiate similari.⁵⁰² Lungi dall'aver smesso di partecipare alla messa in forma dello scenario geopolitico planetario, tale intreccio di parametri economici e criteri gerarchizzanti ha conosciuto un'ennesima metamorfosi, proiettandosi nella semantica nascente della globalità. Meglio ancora, nel pieno sorgere della retorica del «nuovo ordine mondiale» per la cui adeguata comprensione

è assolutamente necessario indicare l'incastarsi del neo-liberalismo con lo sviluppo, post-1989, di una nuova congiuntura geopolitica all'interno della quale nozioni come ordine globale e governance globale sono state sovrapposte a un mondo in crescente tumulto. Simultaneamente, ma nel re-

⁵⁰¹ Il sospetto di trovarsi di fronte ad una sorta di strategia risulta acuito se si pensa ad alcuni settori per i quali lo sforzo di un recupero "archeologico" del passato è stato profuso in abbondanza. Un ottimo esempio è costituito anche in questo caso dai tentativi di "nobilitare" l'odierna *lex mercatoria* in virtù di discutibili rassomiglianze con omonimi istituti giuridico-economici di epoca medioevale.

⁵⁰² D. Slater, *Geopolitical imaginations across the North-South divide: issues of difference, development and power*, in «Political Geography», XVI-8, 1997, pp. 631-653 (632).

gno delle scienze sociali critiche, vecchie nozioni come dipendenza e imperialismo sono state resuscitate, sebbene con un prefisso qualificativo del “nuovo”.⁵⁰³

Operando in seno a dispositivi retorici che danno risalto all'interconnessione, all'interdipendenza e a una connettività “spalmata” in egual misura su tutta la superficie del pianeta, codesti dispositivi più-che-linguistici delineano nuove mappature asimmetriche che rilanciano strategie di valorizzazione differenziale capaci di includere o escludere segmenti rilevanti del globo dalle negoziazioni di cartografie, che pure li riguardano inevitabilmente.⁵⁰⁴

Alla luce di tali considerazioni, la domanda cruciale da anteporre a ogni indagine sui processi di costruzione, gestione e propagazione di sedimenti «immaginazioni globali» deve biforcarsi nel duplice interrogativo: «il globo di chi?» e «l'immaginazione di chi?». Ciò che l'autore sollecita è lo sviluppo di una maggiore capacità – e volontà – di *contestualizzazione* delle numerose narrazioni sulla condizione globale. Questa impostazione, facendo emergere parzialità e modificabilità delle nozioni implicate, risulta utile per evitare di scendere nell'essenzializzazione o in altre aberrazioni teoriche da «scontro di civiltà». Lo stesso Slater ammonisce, in più circostanze, a fare attenzione all'eccessiva tensione (bi)polare che le letture impostate sul l'utilizzo reiterato delle accoppiate Nord/Sud e *West/Non-West* sono suscettibili di ingenerare. Tanto più che l'uso meramente oppositivo di simili etichette suggerisce un'aura di omogeneità del panorama “interno” che ciascuna sottende, lavorando in favore di quel monolitismo che, in teoria, vorrebbe sgretolare.⁵⁰⁵ La caldeggiata presa d'atto di modalità alternative di raccontare ed esperire le embricature della contemporaneità non è, dunque, finalizzata ad accantonare l'idea di «globalità»: essa diviene, al contrario, il punto di partenza per una sua teo-

⁵⁰³ D Slater, *Contesting occidental visions of the global*, cit., pag. 105.

⁵⁰⁴ In riferimento specifico all' “invisibilità” del continente africano nelle assise più influenti in tema di spartizione geopolitica degli scenari mondiali è imprescindibile la lettura di J. Ferguson, *Global shadows: Africa in the neoliberal world order*, Duke University Press, Durham 2006.

⁵⁰⁵ Le posizioni di Slater sulla linea di divisione Nord/Sud sono, in realtà, costantemente percorse da sentimenti ambivalenti: «Da un lato, queste divisioni binarie [ci] invitano alla disaggregazione e alla sottolineatura delle eterogeneità al loro interno, non solo riguardo al Sud, ma anche riguardo al Nord. [...] Dall'altro, sarei portato a sostenere che c'è un significato unificante, sebbene precario, per la divisione Nord-Sud ed esso risiede nella storia delle relazioni geopolitiche e in questioni di potere e rappresentazione. [...] Le società del Sud hanno sempre dovuto reagire a iniziative e progetti emananti dal Nord: le loro realtà non potrebbero essere comprese al di fuori delle storie di penetrazioni e intromissioni esterne, che hanno strutturato, e sono state in cambio interessate dalle specificità interne.» D. Slater, *Geopolitical imaginations across the North-South divide*, cit., pag. 647.

rizzazione che, impegnata a non svilire la polisemia/polifonia, dia conto del maggior numero possibile di voci e posizionamenti.⁵⁰⁶

Cambiando guida, ma continuando a muoverci tra le regioni “rarefatte” degli immaginari geopolitici e gli spazi concreti su cui (si) calano, emerge un diverso nodo di questioni e di strategie amnesiche. Ne è emblema l'idea già menzionata di deterritorializzazione, con la tendenza diffusa a vedere in essa il correlato principale e/o la caratteristica per eccellenza della globalizzazione. All'origine di questa manifestazione di pensiero “irriflesso” starebbe un utilizzo approssimativo della nozione di «territorio» che permetterebbe, altrettanto affrettatamente, di parlare di un suo declino sempre più rapido.

In uno stimolante articolo Stuart Elden tenta di arginare tali tendenze ricostruendo una genealogia del concetto che smentisce gran parte delle posizioni “crepuscolari”, mostrando invece una persistenza di (s)fondo dai risvolti illuminanti. Il nocciolo delle sue argomentazioni asserisce che l'idea di territorio dipende da un particolare modo di «afferrare lo spazio» come «[entità] calcolabile». Più dettagliatamente,

l'argomento chiave è che spazio e luogo non dovrebbero essere distinti sulla base della [loro] scala, ma che lo spazio emerge nel pensiero occidentale attraverso una particolare modalità di comprendere il luogo. Tale modalità di comprensione [porta a pensarlo] come qualcosa di estensibile e calcolabile, esteso in tre dimensioni e fondato sulla cardinalità geometrica. L'affermazione che facciamo è che il territorio non è semplicemente una modalità politica di concepire la terra, ma il corollario politico di questo emergente concetto di spazio.⁵⁰⁷

Vicende a loro volta *squisitamente* occidentali, l'emersione e il consolidamento di questa spazialità territorializzata originano dal connubio tra matematica, geometria, filosofia e politica, culminato nell'affioramento del modello di stato westfaliano che su simili acquisizioni ha eretto la propria versione della sovranità e (del senso) dei confini.⁵⁰⁸ Gli sviluppi matematici e filosofici sono stati quelli che più di tutti hanno cooperato alla

⁵⁰⁶ Lo stesso Slater sintetizza questo imperativo alla contestualizzazione come segue: «Il modo in cui 'il globale' è stato teorizzato e concettualizzato è sempre più in questione.[...] Il punto che va sottolineato è non soltanto la necessità di una messa in discussione di cosa viene teorizzato, ma anche la necessità di domandarsi chi sta teorizzando e da dove.» D. Slater, *Post-colonial questions for global times*, cit., pag. 648.

⁵⁰⁷ S. Elden, *Missing the point: globalization, deterritorialization and the space of the world*, in «Transactions of the Institute of British Geographers», XXX-1, 2005, pp. 8-19 (8).

⁵⁰⁸ Va immediatamente precisato come una delle argomentazioni forti di Elden sia rappresentata dalla subordinazione della centralità della nozione di sovranità a quella di territorio che sarebbe la vera acquisizione fondamentale consacrata a Westfalia. Anzi è stato proprio non legandosi ad «alcuna nozione assoluta della sovranità» che la concezione del territorio emersa in Prussia ha saputo mantenere un'elasticità maggiore di questa. Cfr. *ivi*, pp. 13, 14.

strutturazione di categorie cognitive, percettive e rappresentazionali indispensabili per radicare il «modo calcolativo di pensiero» nella matrice culturale destinata ad accogliere e propagare questa tipologia di costruzione, appropriazione e *gestione* della territorialità. Una sinergia ben rappresentata dagli intelletti “ibridi” chiamati in causa dall'autore per sostanziare le proprie notazioni: Descartes, Galilei, Leibnitz, Newton, Hobbes, Spinoza, Locke. Tutti continuatori di una lunga parabola iniziata nell'Antica Grecia con il perfezionamento della geometria.⁵⁰⁹ Scienza della «concezione dello spazio» per antonomasia, è ad essa che per Elden occorre ricondurre i prodromi della svolta epistemica giunta fino a noi nella forma della matematizzazione *integrale* del pianeta, completata dall'impiego delle coordinate geografiche. Il sapere geometrico, sintesi perfetta di visioni “disincarnate” del mondo e misurazioni “fisiche” dello stesso, mostra la persistenza della costruzione sociale dello spazio in termini territoriali piuttosto che illustrarne il superamento, come invece suggerito dai paladini della deterritorializzazione. Affiancata da abilità cartografiche che l'hanno resa capace di mappare il reale con accortezza crescente, la razionalità geometrica si è messa al servizio della brama di fondamenti legittimanti dei nascenti soggetti statali, contribuendo alla loro delimitazione anche giurisdizionale. La rincorsa (vittoriosa) al confine ha conosciuto altri raddoppiamenti “numerici” come quelli delle discipline demografiche e statistiche. L'innesto dei vari ingranaggi si è poi stabilizzato in un rodato macchinario di produzione di spazi *a misura* d'uomo – e di nazioni.

Lungi dall'essere soppiantati da altre tecniche e strumentari (anche concettuali), tale apparato e tale forma di produzione paiono tutt'ora ben installati sul ponte di comando delle strategie che configurano e concettualizzano i rapporti geopolitici attuali.

Se c'è un cambio, oggi, è che lo spazio non è più quello di un singolo paese (o più recentemente una singola nazione) ma quello del mondo come un tutto. Lo spazio astratto è esteso al globo, che è compreso come un oggetto geometrico.[...]Il tardo capitalismo estende la comprensione matematica e calcolativa del territorio all'intero globo. La politica della misura continua, così come noi continuiamo a prendere la misura del politico. È necessario comprendere che l'ontologia non si interessa a “ciò che è”, ma a come “ciò che è” è. Dal diciassettesimo secolo la comprensione ontologica predominante del mondo è stata la sua calcolabilità.⁵¹⁰

⁵⁰⁹ Segnaliamo, per inciso, il sorprendente silenzio sugli apporti della Mesopotamia e dell'Egitto prima e dell'India e del mondo arabo che appare del tutto ingiustificato, specialmente se rapportato alle ripetute specificazioni sull'occidentalità della vicenda ricostruita. A nostro avviso, la menzione della capacità di “fagocitazione” di apporti “esogeni” e del loro riutilizzo creativo contribuirebbe a chiarire meglio le dinamiche della costruzione sociale dello spazio che Elden (pro)pone alla base del perdurante senso egemonico del territorio.

⁵¹⁰ Ivi, pag. 16.

Questo invariato *uso politico del concetto di spazio* come luogo quantificato, misurato e suddiviso tradisce quella continuità ontologica di cui parla lo studioso. Ammesso e non concesso che la dimensione (strettamente) statale di un simile utilizzo divenga sempre più irrilevante, quella mondiale non pare affatto in dismissione. A rigore, anzi, è proprio nel senso di un'espansione di tale razionalità calcolatrice all'intera superficie del pianeta che il vocabolo «mondializzazione», preferito in area francofona al gemello più celebre, acquista il suo pieno significato. Ogni punto è trasposto/trasponibile sullo scenario “planisferico”, permettendo la sua individuazione e *localizzazione* nel più minimo dettaglio.

Le analisi che eleggono la deterritorializzazione a proprio criterio guida dimostrano, per l'autore, di non cogliere il perdurare di questa modalità di strutturazione dell'immaginario spaziale, scambiando un (mero) passaggio di livello della proiezione per l'accantonamento definitivo dei criteri tramite cui essa opera. Evitando di sottoporre a un serio scrutinio la nozione fondativa di «territorio», trattata come dato acquisito privo di problematicità e dinamicità intrinseche, le visioni deterritorializzanti lavorano a una sua ulteriore banalizzazione. Il concetto già negletto dalle scienze politiche e giuridiche, concentrate sulle istanze “derivate” di gestione e amministrazione territoriale a discapito della questione “primaria” dello statuto ontologico ed epistemico dell'entità di cui discutono, si avvia così a un'ancor più agevole messa in mora.⁵¹¹

In un altro intervento finalizzato a operare una distinzione più rigorosa tra le accezioni apparentemente contigue di terra, terreno e territorio, Elden definisce quest'ultimo come un'autentica «tecnologia politica» poiché capace di cooptare e far interagire i processi responsabili del consolidamento delle prime due nozioni.⁵¹² Secondo il taglio interpretativo adottato, «terra» designa una realtà politico-economica, imperniata sull'idea di proprietà, di risorsa da allocare: il suo possesso, con le diverse modalità di acquisizione e legittimazione dello stesso, funge da indicatore delle relazioni (di stratifi-

⁵¹¹ Ivi, pag. 10. Ciò non toglie che, per Elden, le teorie “deterritorializzanti” abbiano il merito di costringere a riflettere con più attenzione sull'idea di territorio per vedere se e come le logiche ad essa sottostanti siano sfidate o messe in scacco dalle dinamiche globalizzanti. « lavori che propongono un'idea di deterritorializzazione richiedono un'esplicita teorizzazione di ciò che il territorio è, in modo che non siamo resi ciechi verso i paralleli tra l'allora e l'oggi sulla natura cangiante delle relazioni spaziali.» *Ibidem*.

⁵¹² S. Elden, *Land, terrain, territory*, in «Progress in Human Geography», pubblicato on line il 21 aprile 2010 precedentemente alla futura versione cartacea. L'articolo è scaricabile all'indirizzo <http://phg.sagepub.com/content/early/2010/04/21/0309132510362603> (ultimo accesso 15/06/2010)

cazione) tra i soggetti coinvolti nei meccanismi di appropriazione e distribuzione.⁵¹³ Il nodo dei rapporti di potere risulta, comunque, più pertinente all'idea di «terreno» che verte interamente su questioni relative ai conflitti *sulla* terra: esso individuerrebbe tanto il sito effettivo delle lotte per la titolarità quanto la posta in gioco in tali dispute. A questo livello che potremmo definire interno, poiché (sovente) riservato ai dissidi tra membri dello stesso gruppo e/o comunità sociale, va aggiunto quello dei contrasti con eventuali occupanti “esterni” o conseguenti a nuove mire espansionistiche del gruppo medesimo. In ogni caso, la coloritura specifica di «terreno» consisterebbe nei riverberi politico-strategici – con ulteriori screziature militari – che da esso irradiano.⁵¹⁴ Legati a parabole storico-genealogiche determinate, inscritte in più ampie traiettorie cognitive e *lato sensu* filosofiche, «terra» e «terreno» confluiscono nel «territorio», catalizzatore prescelto da una tradizione di pensiero *contestuale/contestualizzata* per coniugare astrazione – il calcolo – e concretizzazione – le misurazioni e i loro effetti distributivi, polemogeni, (ri)produttivi ecc.

Ciò che interessa più da vicino il nostro lavoro, al di là dei pregi di un tentativo genealogico oltremodo ramificato e sempre avvertito della propria parzialità “geopistemologica”, sono alcuni passaggi apparentemente accessori che Elden dedica all'idea di territorialità.

Qual è il problema con la territorialità? Il primo aspetto da notare è che diversamente, per dire, da ‘spazialità’, che è generalmente compresa come una proprietà o una condizione dello spazio, qualcosa che gli appartiene, ‘territorialità’ ha oggi una connotazione più attiva. L'altro, più vecchio, senso di ‘territorialità’, come (la) condizione o lo status del territorio più che una modalità di operare nei confronti di questo territorio, viene generalmente perduto.⁵¹⁵

Nell'argomentare le conseguenze della perdita del risalente significato “esistenziale” di «territorio», lo studioso esamina alcuni contributi raggruppabili in due filoni teorico-metodologici. Sia le ricerche su presunti fattori biologici che quelle in tema di «territorialità come costruito sociale» gli sembrano condividere, per motivazioni contigue ma

⁵¹³ «Terra, allora, non è qualcosa che può essere creato, ma una risorsa scarsa i cui meccanismi di distribuzione e redistribuzione sono un'importante preoccupazione economica e politica.» Ivi, pag. 8. Nonostante le consonanze evidenti con alcuni passaggi di Carl Schmitt sul rapporto tra *nomos* e terra, il pensatore tedesco non figura, sorprendentemente, tra i riferenti di Elden. Per lo snodo “nomologico” appropriazione/divisione/produzione si veda, in particolare, C. Schmitt, *Appropriazione/divisione/produzione. Un tentativo di fissare correttamente i fondamenti di ogni ordinamento economico sociale, a partire dal «nomos»*, in Id. *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 295-312.

⁵¹⁴ S. Elden, *Land, terrain, territory*, cit. pp. 8-10.

⁵¹⁵ Ivi, pag. 3.

non identiche, una mancata capacità di afferrare la complessità che rende elusiva la “materia” che dovrebbero investigare.

Da un lato la traslazione di assunti etologici gli sembra problematica poiché destoricizza completamente la nozione, riducendola a un impulso o istinto genetico che l'uomo condividerebbe con il resto del vivente⁵¹⁶, mostrando rigidzze comportamentistiche preoccupanti.

Dall'altro le trattazioni latamente sociologiche, pur evitando trasposizioni troppo semplici tra forme “animali” di socialità e spazialità e pur mostrando una maggiore attenzione diacronica, operano una decontestualizzazione di segno diverso. Esse tradiscono un'indifferenza per i contesti geografici specifici con le loro diversità di scala suscettibili, al contrario, di ingenerare modificazioni nei procedimenti di concezione e amministrazione territoriale. Sebbene il paradigma della «territorialità sociale» vanti il merito di soffermarsi sulle relazioni, sulle interazioni, sui conflitti che forgianno la relazione tra uomini e territori, Elden insiste sulla necessità di trattare questi ultimi come oggetto di studio a se stante.

Ed è precisamente a quest'altezza che conviene abbandonare la sua pista, poiché la nostra fa proprio della *costruzione socio-culturale della territorialità* il caposaldo da contrapporre ai facili entusiasmi deterritorializzanti. Richiamare l'attenzione su questa pratica sociale è una mossa che incoraggia alla riscoperta dei meccanismi di riterritorializzazione che, nelle formulazioni originali delle dinamiche in questione, non mancano mai di contrappuntare gli antonimi in una spirale di azioni e retroazioni dal moto perpetuo.⁵¹⁷ Ciò che ci preme segnalare è la sua assoluta centralità come forma di *conoscenza* e crogiolo di *rappresentazioni standardizzanti tramandate*. Una centralità trascurata nelle versioni di un'irreversibile “smaterializzazione” di territorialità e che, di contro, va estesa all'esperienza di ciascun raggruppamento umano per cui il rapporto simbolico con lo spazio (comunque maneggiato) resta una strategia vitale fondamentale. Questa op-

⁵¹⁶Per questo filone, che sconta la debolezza aggiuntiva di «mescolare indebitamente» territorio e territorialità, quest'ultima non è altro che un «elemento umano costante dispiegato in contesti differenti [...] un fenomeno comportamentale associato con l'organizzazione dello spazio in sfere di influenza chiaramente demarcate». Ivi, pag. 4.

⁵¹⁷ Si è soliti fare riferimento, per la concettualizzazione della deterritorializzazione, al pensiero di George Deleuze e Felix Guattari: segnatamente, ai loro lavori a quattro mani *L'Anti-Edipo*, Einaudi, Torino 1975, *Kafka. Per una letteratura minore*, Feltrinelli, Milano 1975, e *Mille Piani*, Castelvecchi, Roma 2006. In particolare è in quest'ultima opera che il “ciclo” deterritorializzazioni/riterritorializzazioni e il suo rapporto con il territorio viene descritto approfonditamente. Si veda, su tutti, la sezione *Sul ritornello*, pp. 439-494.

zione ci pare condensare felicemente le “provocazioni” di entrambi gli autori con cui abbiamo dialogato, ponendosi in perfetta continuità con le *pratiche di costruzione (narrativa) di località* a cui ci siamo frequentemente richiamati.

Ci viene in soccorso, a tal proposito, la singolare digressione nella «mente locale» affrontata con perizia dall'architetto-antropologo Franco La Cecla nel gettare le basi di un'«antropologia dell'abitare».⁵¹⁸ Il percorso che lega quest'ultima alla competenza specifica etichettata ricorrendo a una locuzione di senso comune, forzata ad arte oltre i suoi utilizzi canonici, aspira a gettare luce sul legame uomo/ambiente e sulle dinamiche sfumate dell'ambientamento, dello spaesamento e dello smarrimento.⁵¹⁹ L'espressione *mente locale* descrive, nel suo utilizzo estensivo, un tipo peculiare di attività cognitiva – «l'attività del vivere e del conoscere uno spazio» – resa possibile da una frequentazione di luoghi «collettiva e continua nel tempo».⁵²⁰ Pratica *sociale e intersoggettiva*, tale tessitura di mappe mentali sovrapposte alla materialità degli spazi per farne dei luoghi (condivisi), viene anche dipinta con i tratti geertziani dell'epistemologia e della conoscenza locali⁵²¹. E come per Geertz, anche per La Cecla la località va intesa in (almeno) due aspetti. Da una parte, naturalmente, c'è la località nel senso prettamente fisico della collocazione; dall'altra, essa allude al preciso raggruppamento che forgia l'intelaiatura simbolica per appropriarsi dell'ambiente in cui “è gettato”. In altri termini, la «mente locale» scaturisce da un dialogo perenne in cui entrambi gli interlocutori, territorio e società (di riferimento), hanno pari dignità e rilevanza “comunicative”; una dialettica dia-logica che fa leva sull'elaborazione culturale della predisposizione biologica a occupare fisicamente uno spazio.

Nel discutere i tratti pertinenti della territorialità partorita da tale interfacciarsi l'antropologo tocca, di sfuggita, risvolti per noi rimarchevoli:

A differenza della semplice territorialità, nella facoltà umana di ambientarsi ci sono delle componenti di identificazione con il luogo che non si possono spiegare nei semplici termini del proprio ambito di caccia e difesa. La «territorialità umana» ha a che fare con la sopravvivenza, né più né meno della parola. Si tratta di una *sopravvivenza sociale e culturale oltre che fisica*. [...] In più, la territorialità umana sembra funzionare con un processo continuo di allargamento e ritorno. Ci si

⁵¹⁸ F. La Cecla, *Mente locale, Per un'antropologia dell'abitare*, Elèuthera, Milano 1993.

⁵¹⁹ Si veda anche, per una migliore comprensione del progetto d'insieme dell'autore, F. La Cecla, *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Laterza, Roma-Bari 1988.

⁵²⁰ F. La Cecla, *Mente locale*, cit. pag. 43.

⁵²¹ Ivi, pp. 42, 43.

«perde» oltre il confine dell'ambito conosciuto e *si riporta la fetta di reale nuova in relazione al punto di partenza.*⁵²²

Una volta liberata dalla stretta referenza originaria, l'idea di una *sopravvivenza culturale* incentrata sulla capacità di incorporare novità in rapporto al già noto, (con quest'ultimo che inevitabilmente si modifica) riarrangia, su altre tonalità, i temi del radicamento e della risonanza culturali come strategie adattive per ambo i lati della relazione. Se si accentua la variante per così dire sociologica, che vede la località come sinonimo di un gruppo socio-culturale *delimitato ma non autoreferenziale*, questa duttilità “bifronte” risulta utile per rintuzzare gli attacchi dei (supposti) aspetti deterritorializzanti della globalità. Riprendendo il concetto lasciato in sospeso, la mente locale di La Cecla può prestarsi, se modellata alla bisogna, a dare “corpo” ai fenomeni di riterritorializzazione come esempi puntuali di negoziazione di (nuovo) senso a partire da uno stock collettivo di rappresentazioni *in contesti specifici*.

Considerate queste “provocazioni” provenienti da settori avvezzi a maneggiare le delicate connessioni tra esseri umani, strutture culturali di intermediazione e «senso del luogo», ci pare più che lecito il nostro interrogativo iniziale. Se in una situazione come quella attuale, in cui paiono moltiplicarsi le spinte “centrifughe” verso una piattaforma generalizzata, abbia ancora significato parlare di processi locali di appropriazione a loro modo “centripeti”.

Le note ricerche di Arjun Appadurai, da noi già saccheggiate di alcuni stimoli, forniscono un ottimo banco di prova offrendosi, contemporaneamente, come testa di ponte ideale per virare il discorso verso le rotte giuridiche dei diritti umani.

I caratteri costitutivi del «globale attuale» proposti dalle sue osservazioni parrebbero smantellare, di primo acchito, molte delle cautele, delle critiche e delle controproposte di cui abbiamo appena dato conto. La globalità di cui egli parla come condizione/dimensione eminentemente *culturale*, è attraversata dalle forze impetuose delle migrazioni e delle comunicazioni – entrambe “di massa” –, dal lavoro incessante di un'immaginazione sociale essa stessa planetaria, dal fiorire di «sfere pubbliche diaspori-

⁵²² Ivi, pag. 41 (corsivi nostri)

che»⁵²³ e dall'addensarsi di un ordine politico transnazionale. A questa macro-tendenza vanno inoltre aggiunte la mobilità estrema/istantanea della finanza e l'indifferenza del capitale verso ogni forma di confine e/o barriera. A dispetto di un'apparente uniformità di movenze e strategie, però, Appadurai si oppone a qualsiasi conclusione che suggerisca l'equiparazione tra processi di ascendenza globale e risultati in vario grado omogeneizzanti. La differenza, con la dinamicità dei suoi processi di costruzione, mobilitazione e metamorfosi, resta un aspetto ben presente e pronunciato del panorama contemporaneo: è la sua ostinata preminenza a giustificare il rilievo sempre concesso dall'autore agli aspetti culturali, mai sacrificati ai parametri economici o (esclusivamente) mediologici.⁵²⁴ La sua plurimenzionata idea della «produzione della località» procede di pari passo al valore creativo ed euristico attribuito all'amministrazione delle diversità.

Maneggiando con acume il delicato alone semantico della *localizzazione*, senza contrapporlo al suo sedicente opposto, egli si prodiga a moltiplicare aspetti e processi che fanno del locale una questione complessa, sfaccettata e in continua evoluzione. Con accenti che ricordano da vicino il taglio relazionale e interattivo delle «mente locale» di La Cecla, la località di cui parla lo studioso descrive la «proprietà fenomenologica della vita sociale» che sgorga dalle attività dei soggetti, fornendo loro, simultaneamente, una cornice significativa per le medesime azioni.⁵²⁵ In quanto aspetto della vita sociale che retroagisce su – ed è retroagita da – variegata forme sociali, essa abbisogna del sostrato concreto degli scambi e delle relazioni per poter emergere da essi come “prodotto” contingente.

Lo scollamento tra «strutture di sentimento» (la/e località) , e «contesti effettivi» (denominati anche «vicinati, con i secondi a fungere da “nicchia ecologica” per le pri-

⁵²³ A. Appadurai, *Modernità in polvere*, cit., pag. 17. Per un'altra autorevole formulazione della diasporicità come condizione emergente nella (ri)produzione delle culture si veda J. Clifford, *Diasporas*, in «Cultural Anthropology», IX-3, *Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future*, 1994, pp. 302-338.

⁵²⁴ Difficile, a riguardo, equivocare sulla reciprocità cultura/differenza(e) e sul ruolo ad essa riservato dall'autore nella decostruzione dei meccanismi identitari: «Il tratto più prezioso del concetto di cultura è il concetto di differenza.[...] propongo di restringere cultura, come termine marcato, a quel sottoinsieme di differenze che viene mobilitato per articolare il confine della differenza.» A. Appadurai, *Modernità in polvere*, cit., pp. 28, 29. Più in generale, la cultura come dimensione dei fenomeni piuttosto che come proprietà sostanziale degli stessi (e dei gruppi e delle persone in essi coinvolte) accompagna tutte le analisi di Appadurai conferendo loro un salutare afflato anti-essenzialista.

⁵²⁵ Criticando certa etnografia per la tendenza alla presentificazione e all'ossificazione della località, Appadurai se ne smarca per la volontà di enfatizzare il carattere “emergente” ed effimero di quest'ultima: «Immerse nella stessa localizzazione che cercano di documentare, molte descrizioni etnografiche hanno creduto che la località fosse lo sfondo, e non la figura che da esso si staglia, non riuscendo così a riconoscere la sua fragilità e la sua natura.» Ivi, pag. 236.

ma) è l'opzione che permette ad Appadurai un utilizzo (piuttosto) originale della deterritorializzazione. Elevata a contrassegno della globalizzazione, per la capacità di catturare gli elementi comuni ai vettori migratori e mass-mediatici sopra annotati, essa non comporta il totale accantonamento di aspetti localizzanti.⁵²⁶ Il suo impatto si registra, piuttosto, a livello dei materiali significanti messi a disposizione delle persone in vista dell'incorporazione di elementi globali nelle situazioni in cui si svolgono le loro esistenze. Nonostante il campionario generale di conoscenze e strumenti divenga sempre meno specifico, perché reso indistintamente disponibile su scala planetaria, i suoi elementi continuano a interagire con quelli dei set caratteristici di cui gruppi e individui si servono nel plasmare i loro habitat socio-cognitivi. Nelle parole dell'autore:

è necessaria una nuova rappresentazione del mondo deterritorializzato in cui vivono molte persone, e delle possibili vite che molte persone sono ora in grado di concepire.[...] Certamente [i cambiamenti] non possono essere compresi dalle strategie localizzanti della sola etnografia tradizionale. Quello che un nuovo stile etnografico può fare è cogliere l'impatto della deterritorializzazione sulle risorse immaginative delle esperienze vissute localmente. Detto altrimenti, il compito dell'etnografia diventa oggi la risoluzione di un enigma: qual è la natura della località come esperienza vissuta in un mondo globalizzato e deterritorializzato?⁵²⁷

Stando a quanto finora argomentato, è piuttosto evidente come l' "enigma" ci trovi pienamente tanto nella sostanza quanto nella centralità attribuitagli in un eventuale progetto un riorientamento teorico-metodologico. Possiamo dire altrettanto rispetto ai temi della differenza culturale o, meglio ancora, della cultura come apparato di gestione delle differenze e arrangiamento di identità collettive. Ciò che ci lascia più perplessi è, semmai, il "verdetto" che suggella la citazione per cui il reale di cui vanno colte le mutazioni reca già i segni perentori della (sola) direzione/tendenza cui guardare. Non che le disamine dell'autore difettino di suggerimenti (ed esempi) su come disporsi all'interpretazione delle dinamiche grazie alle quali «fatti globali prendono forme locali»; ma nella loro economia generale sono i fattori deterritorializzanti/globalizzanti a rubare sostanzialmente la scena agli incontri/impatti problematici con le superfici spigolose della vita quotidiana.

⁵²⁶ «La globalizzazione è in sé un processo profondamente storico, ineguale e addirittura localizzante.[...] Nella misura in cui differenti società si appropriano in modo diverso dei materiali della modernità, rimane tutto lo spazio per lo studio approfondito di geografie, storie e linguaggi specifici». Ivi, pag. 34.

⁵²⁷ Ivi, pag. 76.

Sono, infatti, i fenomeni di flusso – di «flusso globale» per l'esattezza – i protagonisti indiscussi del quadro teorico assemblato da Appadurai.⁵²⁸ Presi tra spinte all'omogeneizzazione culturale e contropunte eterogeneizzanti, senza il netto prevalere di nessuna, questi «panorami globali» corroderebbero confini e barriere di ogni natura per poi tornare a dirigersi verso nuove piattaforme di momentaneo appaesamento. È con essi che, più direttamente, si misurano le abilità di domesticazione culturale dei soggetti localizzati nel dare luogo – anche in senso *letterale* – a tentativi più o meno riusciti e duraturi di indigenizzazione.⁵²⁹

La logica che sovrintende alle “dislocazioni” di simili flussi è in gran parte una logica di relazione, ma con accenti marcatamente *disgiuntivi*. Per l'autore la maniera più adeguata per districarsi dalle secche di modelli superati come il binomio centro/periferia, sta nell'adottare una prospettiva che scorpori l'aggregato battezzato «nuova economia culturale globale» in una serie di *disgiunture*. Segnatamente, in «fondamentali disgiunture tra economia, cultura e politica»⁵³⁰ che contraddistinguono gli interscambi tra i tre ambiti. I costrutti suggeriti per scandagliare i «flussi culturali globali» sono cinque e, per mantenere intatta l'idea della fluidità e dell'irregolarità della loro “portata”, recano inscritto il suffisso *-orama* che ne valorizza la polimorfia e la prospettività...panoramiche.

La prima nozione, definita *etnorama*, allude al «panorama di persone che costituisce il mondo mutevole in cui viviamo». Senza fare questione di imposizione o libera scelta, piacere personale o (ricerca della) sopravvivenza, gli etnorami fotografano il numero crescente di gruppi e individui intenti a percorrere in lungo e in largo la superficie del pianeta, con la “nomadizzazione” dei riferimenti identitari che ne consegue. In un impiego più rifinito l'*etnorama* è (anche) il panorama dell'identità di gruppo⁵³¹ che, come l'entità mobile che in esso si identifica, mostra un'instabilità e una vocazione nomade nell'approcciare gli ambienti che attraversa e in cui, a volte, si impianta. In questo senso, la sua azione fluidificante agisce tanto sui soggetti dal moto effettivo quanto su coloro che, pur rimasti nei luoghi d'origine, riscrivono parti dei loro immaginari grazie ai con-

⁵²⁸ Tutta la prima parte di *Modernità in polvere, Flussi globali*, è dedicata all'esposizione di simili repertori fluttuanti. Ivi, pp. 43-116.

⁵²⁹ Ivi, pag. 51. Il concetto di indigenizzazione è tra le (non troppe) caratterizzazioni degli “impatti” che Appadurai offre nelle sue corpose trattazioni.

⁵³⁰ Ivi, pag. 52.

tatti (di parentela, di affiliazione, di interesse) con la componente migrante. Si vede bene, di conseguenza, come lo “spazio” pertinente all'*etnorama* non possa essere delimitato da confini o misure precisi, poiché fondamentalmente elastico e fluttuante tra un punto (presunto) di “nascita” e nuovi, imprevedibili impianti disseminatisi in vari “altrove”. Senza sancire il tramonto di forme stabili/stanziali di comunità, gli *etnorami* invitano a concentrarsi sui modi in cui «la trama di queste stabilità è percorsa ovunque dall'ordito del movimento umano».⁵³²

Al *tecnorama* spetta, per parte sua, di dare conto di una sfumatura del macro-vettore collegato all'azione generica dei mezzi di comunicazione di massa. Esso descrive la «configurazione globale della tecnologia» resa possibile dalla mobilità estrema che fa sì che ritrovati e artefatti tecnologici conoscano una diffusione, una disponibilità e una capacità di penetrazione sempre più capillari poiché “indifferenti” a molte delle barriere che si frappongono sul loro cammino. Favorita dall'infittirsi delle reti di distribuzione e dai canali formali/informali di socializzazione, la vocazione ubiqua dei *tecnorami* non azzera, chiaramente, le disparità di accesso alla tecnologia – si pensi, a riguardo, al famigerato *digital divide* – né la necessità di alfabetizzazione tecnica necessaria alla sua piena fruizione. Ciò nonostante, l'interdipendenza nella produzione e nel consumo tecnologici, con la frammentazione “delocalizzata” dei processi produttivi, depone in favore di una crescente pervasività da parte di questo peculiare panorama.

Tocca infine ai *mediorami* completare lo spettro di azioni, reazioni e mutazioni imputabili alla sfera della comunicazioni di massa, poiché essi descrivono una duplice diffusione: da una parte quella della «distribuzione delle capacità elettroniche di produrre e diffondere informazione», dall'altra quella delle «immagini del mondo» prodotte per mezzo di tali media sempre più “distribuiti”. L'aspetto cui Appadurai tiene particolarmente circa i panorami mass-mediali è il loro progressivo rafforzarsi nel ruolo di fornitori di significati proiettivi/identificativi in grado di rivaleggiare, di modificare e di mescolarsi sempre più ai repertori narrativi affidati a centri di (ri)produzione culturale tradizionalmente più prossimi ai mondi vitali degli individui. In realtà, sono proprio i mondi di vita a vedere dilatato il proprio orizzonte a seguito di intrecci sempre più com-

⁵³¹ Si veda il capitolo secondo *Etnorami globali: appunti e questioni per un'antropologia transnazionale*, in Ivi, pp. 71-92.

⁵³² Ivi, pag. 53.

plexi di «campionari di immagini, narrazioni ed *etnorami* in cui si mescolano profondamente il mondo delle merci e quello delle notizie e della politica». ⁵³³

I *finanziorami*, dal canto loro, comprendono le disposizioni, le traiettorie e i circuiti multiplanari che il capitale globale crea e/o segue nel suo continuo bisogno di smuovere quello che, con suggestiva espressione, è rappresentabile come «megadenaro». Se le vie della finanziarizzazione e della (progressiva) smaterializzazione dei transiti danariferi sono la (pre)condizione per la mobilità dei flussi tecnologici, è comunque fuorviante pensarli in mera sovrapposizione poiché entrambi rispondono a costrizioni, stimoli ed affinità specifiche che inclinano, piuttosto, a moltiplicare le divergenze.

Da ultimo, ma non per importanza, l'autore parla di *ideorami* per descrivere un altro ordine di concatenazioni e montaggi di immagini che, a differenza delle gallerie immaginifiche dei *mediorami*, sono «direttamente politici» poiché legati ai rapporti cangianti tra ideologie di stato e contro-ideologie di movimenti che puntano a eroderne l'egemonia. L'aspetto più stimolante, al di là di un trattamento piuttosto sbrigativo del referente ideologico, sta negli elementi di cui si comporrebbero (in proporzioni variabili) la maggior parte degli *ideorami*: vocaboli e immagini guida quali libertà, benessere, diritti, sovranità, rappresentanza e «il termine principe democrazia». ⁵³⁴ La spiegazione delle disomogeneità negli utilizzi di questi concetti chiave torna a chiamare in causa i fenomeni diasporici che, intensificandone la diffusione, hanno anche innescato delle parabole specifiche per ciascuno di essi. Smembrando le narrazioni unificanti da cui erano tenuti insieme fin dal “debutto” sulla scena pubblica dell'Illuminismo, simili diaspore hanno incrementato le occasioni di incontro/scontro con concezioni alternative più o meno dissonanti. Lo scenario risultante si avvicina in maniera considerevole ad alcune delle categorie esplicative su cui fa leva il nostro impianto:

Come conseguenza della diaspora disomogenea[...] le narrazioni politiche in parti diverse del mondo implicano questioni sia di semantica sia di pragmatica: semantica nella misura in cui le parole (e i loro equivalenti lessicali) richiedono una *traduzione accurata* da contesto a contesto nei loro movimenti globali, e pragmatica nella misura in cui l'uso di queste parole da parte dei soggetti politici e dei loro pubblici può essere sottoposto a forme molto diverse di convenzioni contestuali che mediano la loro traduzione nella politica pubblica. ⁵³⁵

⁵³³ «Il confine tra i panorami realistici e quelli finzionali cui gli individui assistono è sfumato». Ivi, pag. 55.

⁵³⁴ Ivi, pag. 56.

⁵³⁵ *Ibidem* (corsivo nostro).

A rendere la «traduzione politica» di un *ideorama* un processo quanto mai delicato interviene un'interferenza dagli effetti deflagranti: i modelli identitari e socio culturali propagandati dall'*ideorama* subiscono la concorrenza delle “identità in movimento” incorporate dagli *etnorami* e dei modelli finzionali, ma emotivamente coinvolgenti, dei *mediorami* disponibili. La connotazione specificamente politica, può essere proficuamente estesa al campo accidentato della regolazione normativa della vita associata. E non soltanto in ragione della fuggevole evocazione dei diritti nel passo testé citato. Non è difficile, infatti, scorgere le potenzialità di letture di occorrenze come la «circolazione dei modelli giuridici» o il summenzionato dialogo transgiudiziale condotte con l'ausilio della griglia “ideoramica”.

A conferma dell'effettiva spendibilità dell'opzione vanno ricordati taluni tentativi di dirottare le categorie appaduriane sull'osservazione di fenomeni, istituzioni e procedure giuridici fino ad arrivare, nei casi più creativi, alla costruzione di un nuovo panorama “specialistico” da aggiungere ai cinque originari: si è parlato, a seconda delle traslazioni – non sempre linguisticamente piacevoli –, di *giuridicorami* (*juridiscapes*).⁵³⁶

Passando al sotto-tema specifico dei diritti umani, l'impiego di una visione a “flussi disgiunti(vi)” in cui far convergere la nervatura ideologica, quella mediale e, per aspetti più limitati, quella etnico-identitaria, diventa ipotesi ancor più seducente. Sotto il risvolto ideologico ed “etnico” potrebbero rientrare molte delle questioni da noi sollevate discutendo del progetto antropologico veicolato dalle differenti declinazioni della macro-narrativa umanitaria. Quanto ai flussi di immagini e concetti veicolati dai mass-media, questi ultimi andrebbero allargati a tutti i processi e le forme di comunicazione coinvolti nella «sfera discorsiva transnazionale»⁵³⁷ costituitasi intorno al tema. In tale maniera, si potrebbe ricostruire un diagramma flessibile e dinamico degli attori, delle rappresentazioni e delle *pratiche di negoziazione narrativa* attive nei contesti di osservazione pre-scelti.

⁵³⁶ Si vedano, a titolo esemplificativo, i seguenti lavori e i loro corredi bibliografici R.J. Coombe, *Contingent Articulations: a Critical Studies of Law* in, A. Sarat, T. Kearns (eds), *Law in the Domains of Culture*, cit., pp.21-64, D. Nelken, *Using the Concept of Legal Culture*, consultabile all'indirizzo <http://www.escholarship.org/uc/item/7dk1j7hm> (ultimo accesso 13/05/2010), F. Bruinsma, D. Nelken (eds.), *Explorations in Legal Cultures*, Reed Business, BV 2007 scaricabile all'indirizzo <http://vsr.ruhosting.nl/page8/page36/files/RdW2007-3-ExplorationsinLegalCultures.pdf> (ultimo accesso 14/05/2010).

⁵³⁷ Ivi, pag. 41.

Ciò nonostante, i dubbi che abbiamo abbozzato nel suggerire una discrepanza tra il rilievo accordato alla teorizzazione per flussi e quello riservato alla discussione del loro “toccare terra”, permangono sostanzialmente invariati. È Appadurai stesso, del resto, a dare prova di un'esigenza di chiarificazione tramite leggeri aggiustamenti che introduce nel suo impianto. Soffermandosi, altrove, su una visione degli scenari globali/globalizzanti che, forzando la lettera dell'espressione originale, definiremo radicata – *grassroots* – egli torna su taluni degli snodi che ci preoccupano.

Interpellato dalla crescita esponenziale del «discorso globale sulla globalizzazione», ma soprattutto dall'eccessiva incomunicabilità che sorge al suo interno tra voci dal posizionamento difforme, egli riflette sul divario tra il sedicente dibattito *mainstream* – accademico, statale, da “vertice internazionale” – e quelli che etichetta come i «discorsi vernacolari sul globale» che zampillano dovunque su scala mondiale.⁵³⁸ Al di là delle notazioni di politica della ricerca, e più specificatamente di critiche epistemologiche e metodologiche ai cosiddetti *Area Studies*, le considerazioni più pregnanti sono quelle che ri-esplorano il nesso tra flussi e disgiunture.

In prima battuta, lo studioso prende ulteriormente le distanze dalle imperanti distorsioni economicistiche, rinnovando una “militanza” in favore di approcci integrati portatori di ottiche e paradigmi il più possibili eteroclitici. La caldeggiata pluralizzazione dei punti di vista, non soltanto disciplinari, ben si attaglia alla postura decostruttiva che vede nella «nozione di globalizzazione un termine di copertura per un mondo di flussi disgiuntivi».⁵³⁹ Secondariamente, egli riafferma il proprio auto-posizionamento tra le fila dei sostenitori di una crisi della sovranità degli stati-nazione, pur ribadendo come non esista un vero consenso sul nucleo della crisi stessa, né sulla sua generalità o, ancora, su possibili esiti o finalità. Fatti salvi l'incremento di forme di solidarietà translocale e l'intensificazione di modelli identitari diasporici e/o «pluripatriottici», non è possibile avventurarsi in nessuna previsione troppo precisa sulle conseguenze politico-normative di un'implosione delle “nazione sovrane” ancora di là da venire.

Il nucleo più denso, a ogni modo, ha a che fare con la (timida) introduzione di elementi di *frizione* nell'osservazione degli eventi di disgiunzione.

⁵³⁸ A. Appadurai, *Grassroots Globalization and the Research Imagination*, in «Public Culture», XII-1, 2000, pp. 1-19 (2).

⁵³⁹ Ivi, pag. 6.

Questo è un mondo di flussi. È anche, naturalmente, un mondo di strutture, organizzazioni e altre stabili forme sociali. [...] I vari flussi che vediamo – di oggetti, persone, immagini e discorsi – non sono coevi, convergenti, isomorfici o spazialmente costanti. Essi sono [...] in relazione di disgiuntura. I sentieri o vettori intrapresi da questi tipi di cose hanno velocità, assi, punte di origine e terminazione differenti, e relazioni varie rispetto a strutture istituzionali in differenti regioni, nazioni, società. In più, queste medesime disgiunture causano varie tipologie di problemi e *attriti* in differenti situazioni locali.⁵⁴⁰

L'inserimento della tematica dell'attrito è fondamentale, a nostro giudizio, per rendere meno edulcorato l'intero modello disegnato da Appadurai. Senza di esso, gli onnipresenti flussi paiono troppo transeunti per convincere completamente della preminenza esercitata nell'intercettare e co-determinare le biografie – tanto collettive quanto individuali – dei soggetti coinvolti nella planetarizzazione della (loro) esperienza. Una (parziale) considerazione di fattori di “sfregamento” riecheggia anche nella descrizione della natura bifronte dell'«immaginazione sociale» che diviene, con maggior realismo, tanto la risorsa per espressioni di dissenso quanto uno dei canali per il disciplinamento e il controllo delle soggettività. Ma è soprattutto la località, in quanto *generativa di contesto e non solo determinata dal contesto*, in quanto (arte)fatto spaziale e sensibilità, a vedere irrobustita la sua presa strutturante sui fasci di immagini e rappresentazioni “disincarnati” che attraversano il suo raggio (variabile) di azione.⁵⁴¹ Perché questi sparuti accenni possano davvero approdare a una migliore messa in prospettiva tra panorami globali e appropriazioni *collocate*, c'è comunque bisogno di opzioni interpretative più pronunciate.

Tra i candidati capaci di fornire quest'integrazione, per noi fondamentale, figurano certamente le brillanti teorizzazioni avanzate da Anna Lowenhaupt Tsing nel suo progetto di «etnografia della connessione globale»⁵⁴². Basata, anch'essa, sulla valorizzazione delle diversità culturali a dispetto degli annunci omologa(n)ti da “fine della storia”, la modalità etnografica praticata dall'antropologa elegge a proprio baricentro gli «incontri attraverso la differenza»: snodi per dipanare gli intrecci tra globale e locale, al di là di semplificazioni polarizzanti o improbabili sincretismi irenici. Tali incontri comprendo-

⁵⁴⁰ Ivi, pag. 5.

⁵⁴¹ Appadurai resta comunque più avvezzo ad enfatizzare la mobilità dei flussi e il generale clima deterritorializzato, se è vero che poche righe dopo il brano citato torna a parlare, riduttivamente, di formazioni sociali locali come «forme creative di vita sociale che sono punti di transito localizzati per forme mobili globali di vita civica e civile». Ivi, pag.6.

⁵⁴² A. Lowenhaupt Tsing, *Friction. An ethnography of Global Connection*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2005.

no l'intero campionario dei rapporti interattivi, dall'estremo dello scontro virulento a quello della più felice ibridazione. Le stesse «forze globali» – noi diremmo flussi globali, per dialogare con Appadurai – constano di interazioni “disordinate” tra globalità e località piuttosto che essere le vessillifere di una dimensione globale già stabilizzata. È quest'ultima, semmai, che attende di essere spiegata nelle sue emergenze, nelle sue imprevedibilità e nei suoi paradossi piuttosto che venire semplicemente presupposta.

Rifiutando, parimenti, ogni surrettizia contrapposizione tra posture universalistiche e relativistiche, la Tsing parla di «universalisti coinvolti/impegnati», concentrandosi sulle vicissitudini affrontate dalle macro-narrazioni al momento del loro utilizzo concreto.⁵⁴³

L'idea di impegno/coinvolgimento emblemizza il carattere congiunturale dell'universale, sottolineandone la dipendenza da «coordinate storiche particolari» per la conquista di significato e forza effettivi. Sebbene l'analisi degli universalisti costringa a interessarsi di progetti, movimenti e aspirazioni che travalicano programmaticamente gli steccati socio-culturali e le appartenenze “localistiche”, essa obbliga, con eguale decisione, a tenere conto dei percorsi situati che essi compiono per soddisfare la spinta congenita alla diffusione capillare. Arrestandosi alla prima parte dell'investigazione, si finisce per autoconfinarsi nei territori del formalismo, rinunciando a illustrare le tappe – e gli intoppi – di simili itinerari che ne contrassegnano il dipanarsi.

Se gli eventi di confronto e interazione sono i più adeguati per analizzare l'incessante lavoro scatenato da ogni connessione effettivamente stabilita tra il generale e il circostante, l'*attrito* è il prisma indispensabile per la corretta focalizzazione. Esso è la variabile che innesca le reazioni grazie alle quali gli universalisti vengono coinvolti in progetti sostanziali.

La scelta della metafora frizionale si spiega, in gran parte, con un sentimento di disagio per quella retorica del fluire su cui noi stessi ci siamo attardati. A suscitare le mag-

⁵⁴³ «La teoria post-coloniale sfida gli studiosi a posizionare i propri lavori tra le trappole dell'universale e del culturalmente specifico. [...] Gli universalisti che mobilitano la gente non soddisfano i propri sogni di viaggiare dappertutto in ogni momento.[...] Gli studi critici che affrontano il problema ci hanno spesso condotto direttamente al locale, abbracciando una visione della conoscenza locale o indigena come controparte dell'expertise universalistica. Questa reazione attira l'attenzione sulla specificità culturale, ma essa manca ancora il punto». Ivi, pp. 1, 8. Ci piace segnalare la prossimità tra gli universalisti coinvolti della Tsing e le posizioni di Bruno Latour in materia di «universalisti in rete». Con tale locuzione il pensatore francese sottolinea come il concetto di universale sia concepibile e impiegabile solamente a condizione di specificare, di volta in volta, i reticoli epistemologici e tecnologici entro i quali i supposti universalisti hanno un valore e un significato effettivi. L'estensione e la portata di tali reti coincidono con lo spazio di vigenza e veridicità degli universalisti “aggrappati” alle loro maglie, che si propagano di pari passo al loro propagarsi. Cfr. B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, cit.

giori perplessità della studiosa, nel clima di generale accordo sull'instaurarsi di una mobilitazione di persone e beni pervasiva e «sostanzialmente libera da impedimenti», è lo sbrigativo sbarazzarsi di ostacoli che esso suggerisce, in una sorta di apoteosi della libertà di circolazione che stride con le limitazioni e le (nuove) frontiere ben salde sui propri piedi. Volendo opporsi all'economicismo che vi scorge e che rischia di sovrascrivere le specificità e le difficoltà di altre aree della socialità umana, la Tsing immette nel circuito «ben-oliato» delle fluidificazioni vicendevoli la resistenza fisico-meccanica degli impatti tra superfici.

Uno studio delle connessioni globali mostra la presa dell'incontro: (l') attrito. Una ruota gira a causa del suo incontro con la superficie della strada; se gira (sospesa) in aria, non va da nessuna parte. Sfregare due bastoni l'uno con l'altro produce calore e luce; un bastone da solo è soltanto un bastone. Come immagine metaforica, l'attrito ci ricorda che incontri eterogenei e diseguali possono condurre a nuovi assetti di cultura e potere.[...] Parlare di attrito è un promemoria sull'importanza dell'interazione nel definire il movimento, la forma culturale e l'agentività. Attrito non è soltanto rallentare i fenomeni. L'attrito è [un elemento] richiesto per mantenere il potere globale in moto. Esso ci mostra dove il pneumatico incontra la strada.⁵⁴⁴

Gli aspetti più pregnanti del brano consistono nella duplice funzione assegnata allo sfregamento.

La prima, contemplata dalla semantica della messa in movimento, ha a che vedere con l'impatto dell'universale sui siti prescelti. La differenza tra un suo attecchimento, con conseguente possibilità di propagazione, e un cozzare improduttivo o respingente, passa per l'appiglio riuscito o mancato con il “fondo” su cui tenta di intradarsi. La frase che chiude la parte iniziale della citazione sintetizza egregiamente l'atteggiamento complessivo dell'antropologa, fatto della consapevolezza di possibilità tanto progressive quanto repressive imputabili alle frizioni. Come l' “entusiasmo” per i flussi andrebbe stemperato, così gli attriti del toccare terra di narrazioni a-specifiche non andrebbero automaticamente associati ad esiti emancipativi o *lato sensu* sovversivi.

La seconda funzione degli sfregamenti, meno esplicita ma egualmente desumibile, apre agli scenari successivi alla loro “calata” contestuale, rivolgendo lo sguardo a nuove strade in nuovi territori. L'incontro con il terreno costringe gli universali a confrontarsi istanze ed emergenze incarnate il cui contenuto problematico, spesso imprevisto, contribuisce a stimolarne le capacità adattive. Che i poteri globali si mantengano «capaci di movimento» non dipende soltanto da una spinta propulsiva autonoma, ma anche dallo slancio che le sollecitazioni in cui incappano conferisce in risposta. *L'attrito è la*

(ri)vivificazione stessa degli universalisti che si rimettono in cammino con modifiche più o meno rilevanti. Posta in questi termini, l'interazione globale/locale acquista una profondità e una "scansione" temporali in cui è possibile situare fasi e stalli dei processi di negoziazione, con tutti gli attori coinvolti. L'evento dell'incontro, non è più questione di transiti o snodi, ma può raggiungere le lunghezze della strenua trattativa.

Presi insieme, i due portati della frizione ci paiono impiegabili, con profitto, come esemplificazioni di riterritorializzazione: radicandosi temporaneamente i flussi deterritorializzati/nti si caricano di significati e interpretazioni accessorie o contraddittorie come pure di sfrondamenti e semplificazioni, per poi tornare a viaggiare e a inverarsi in altri contesti, ripetendo altrove il processo metamorfico.

Le argomentazioni della Tsing accrescono il loro mordente, con preziose venature giuridiche, nell'applicazione a una tipologia specifica di universalisti: il concetto di «Natura Globale», il discorso transnazionale sul «diritto dell'ambiente» e, più in generale, i valori del movimento ambientalista. Per descrivere le peripezie da questi conosciute nel corso del loro con le realtà socio-culturali dell'Indonesia degli anni '80 e '90 – con il governo indonesiano, con gli attivisti per la preservazione delle foreste pluviali e con alcune popolazioni locali –, la studiosa si avvale dell'idea dei «pacchetti di/in viaggio». Tale locuzione ricomprende il bandolo di rappresentazioni, assiologie, postulati, immagini e agenti di trasmissione che funzionano da vettori di propagazione per le coordinate valoriali che si intende "trasportare". Un posto di primo piano spetta agli «assiomi di unità»⁵⁴⁵ i quali, agendo da collante tra le componenti della visione propugnata, le donano una patina mono-logica e una certa dose di compatibilità che ne favorisce la generalizzabilità. Vale a dire, un'apertura che accresce la sua capacità di funzionare da cornice di identificazione e riconoscimento per il più ampio spettro di situazioni biografiche. Nella gestione di questa tensione tra aspirazione alla "monopolizzazione" dei valori e mantenimento di un livello strategico di "genericità" si gioca gran parte della scommessa dell'incontro e del coinvolgimento degli universalisti – di tutti gli universalisti. Il ruolo fondamentale nell'implementazione di pacchetti assiologici (ancora) disimpegnati è svolto da processi pluridimensionali di traduzione:

I pacchetti viaggiano quando sono slegati dai contesti di cultura e politica da cui sono emersi e (vengono) ri-connesse come allegorie nella cultura e nella politica di quelli che hanno la forza isti-

⁵⁴⁴ Ivi, pp. 5, 6.

⁵⁴⁵ Ivi, pp. 89, 96.

tuzionale per diffonderli – e diffondersi – nel mondo. [...] I pacchetti viaggiano quando sono tradotti in modo da produrre un intervento significativo in una scena globale. Essi sono usati nei dibattiti locali, all'interno dei quali essi possono introdurre nuovi oggetti e soggetti di politica. Essi rendono possibile agire all'interno degli scenari politico-culturali che promuovono e mobilitano persone per particolari tipologie di azione politica.⁵⁴⁶

Nella coalescenza di scenari proposti e *setting* reali, culturalmente connotati, la questione della traslazione (meta)linguistica espone alla vista un altro aspetto degli “sfrugamenti”: la vitalità problematica dei mondi di pensiero che scorrono sotto la superficie delle parole. Tradurre termini e concetti perché divengano strumenti di (capacit)azione significa non soltanto misurarsi con asimmetrie di linguaggi e simboli, ma con le più scorbutiche disequaglianze di potere che essi rifrangono. La ricchezza dell'ottica di/da frizione proposta dalla Tsing sta nel taglio squisitamente relazionale e “policontestuale” che essa offre della connessione globale, recuperando gli apporti delle varie saldature grazie alle quali un tessuto connettivo, può di fatto, svilupparsi, sostentarsi e sostenersi.

Tra la fusionalità estrema e le visioni iper-isolazioniste, la giusta combinazione tra panorami globali e attriti locali fornisce un felice compromesso che recepisce parte degli ammonimenti *lato sensu* geografici da cui siamo partiti. Restano da apportare, perché l'assemblaggio possa dirsi completo, alcuni ritocchi che mettano compiutamente in condizione di affrontare, con maggiore agio, questioni più spiccatamente normative.

In ambito sociologico-giuridico, Boaventura de Sousa Santos è da anni impegnato nel descrivere – e favorire – una transizione paradigmatica che approdi a una concezione post-moderna del diritto e delle sue interazioni con la società. All'interno di quest'ambizioso tentativo riecheggiano parecchie delle suggestioni che abbiamo discusso, rimaneggiate e articolate con notevole rigore immaginativo. Un ruolo rilevante spetta alla decostruzione di alcune metafore *lato sensu* spaziali che sorreggono il paradigma giuridico moderno. Più in particolare, il bersaglio di tali analisi è l'azione distorcente che il diritto esercita sulla realtà sociale nel corso delle sue operazioni di descrizione e cattura

⁵⁴⁶ Ivi, pp. 237-238. Con riferimento specifico al coinvolgimento del discorso dei diritti (umani, culturali, delle popolazioni indigene, fondiari tradizionali) nella strutturazione progressiva del discorso ambientalista e di giustizia sociale nella storia dell'Indonesia la Tsing impiega un concetto per noi estremamente sensibile: quello di vernacularizzazione, come declinazione peculiari dei processi traduttivi: «La rilevanza dei diritti per i problemi in agenda non fu autoevidente: dovette essere stabilita passo per passo e spesso in una danza confusa in cui ciascun partner inciampava nei piedi degli altri. I termini vennero tradotti avanti e indietro da linguaggi stranieri e attraverso molteplici utilizzi vernacolari.» Ivi, pag. 206.

della stessa⁵⁴⁷. Come per la cartografia, impegnata a ridurre la complessità del dato geografico in modo da ottenerne mappature gestibili, le ricostruzioni giuridiche del dato sociale processano quest'ultimo servendosi di specifiche strategie di semplificazione. Attraverso l'applicazione puntuale di meccanismi di «proiezione», «simbolizzazione» e «messa in scala» – la somma dei quali, a ben guardare, ricorda una versione più raffinata dell'inossidabile strumento della finzione giuridica – la lente del diritto mette a fuoco porzioni del reale adattate a seconda dei bisogni contingenti.

La medesima logica “ottica” agisce negli strumenti di regolazione giuridica che aspirano a un'applicazione inter o transnazionale; quelli pensati e costruiti a tutela dei diritti umani non fanno eccezione. L'ampliamento del raggio di azione non fa che esasperare il riduzionismo costitutivo dello sguardo del diritto sulla vita e sulle relazioni sociali: le conseguenze di rappresentazioni deformanti rischiano, anzi, di dimostrarsi ancor più difficili da disinnescare.⁵⁴⁸ Per potersi occupare della dimensione planetaria anche Santos deve naturalmente confrontarsi con lo “scoglio” della globalizzazione. E anche il sociologo lusitano si schiera nettamente per lo smantellamento di un'opposizione binaria globale/locale con tutti i suoi automatismi, proponendo una visione processuale imperniata sui «modi di produzione della globalizzazione» che scovi la natura polimorfa nella variabilità delle sue molte attualizzazioni. Questa griglia di lettura isola quattro tipi di (ri)produzione: il «localismo globalizzato», il «globalismo localizzato», il «cosmopolitismo subalterno» e l' «eredità comune dell'umanità».⁵⁴⁹ Ad aumentare il quoziente di

⁵⁴⁷ B. de Sousa Santos, *Droit: une carte de la lecture déformée. Pour une conception post-moderne du droit*, in «Droit et Société», 10, 1998, pp. 379-405. Si veda anche, per un opportuno (perché di rado tematizzato) allargamento della riflessione agli “impensati” temporali nell'orizzonte degli studi sul pluralismo giuridico, C.J. Greenhouse, *Dimensions spatio-temporelles du pluralisme juridique*, in «Anthropologie et Sociétés», XIII-1, 1989, pp. 35-52.

⁵⁴⁸ La problematica “cartografica” resta una delle costanti dei lavori di Santos. In particolare, però, rinviamo all'articolo *Beyond abyssal thinking. From global lines to ecologies of knowledges*, scaricabile all'indirizzo <http://www.eurozine.com/articles/2007-06-29-santos-en.html> (ultimo accesso 16/04/2010). Partendo dai temi “schmittiani” della spartizione del mondo basata sull'invenzione di linee globali di demarcazione delle aree di influenza operata dalle potenze coloniali europee, il sociologo lusitano rintraccia le persistenze di una simile mentalità cartografico-classificatoria, con intenti gerarchizzanti e squalificanti, nella sedicente divisione epistemologica che il Nord del mondo pare rivendicare nei confronti del Sud (un aggiornamento, o meglio una differenziazione ortogonale a quella immaginata tra Occidente e Non-Occidente). Il diritto, compreso il diritto dei diritti umani, partecipa sovente a queste operazioni riproducendo rappresentazioni asimmetriche che rischiano di perpetrare le logiche «epistemicide» innescate dalla lunga parentesi colonialista. L'«ecologia delle forme di conoscenza», indicata come antidoto al «pensiero abissale» e alla «monocoltura della conoscenza» che postulano differenze e incompatibilità assolute al di qua e al di là delle “linee”, richiede anche per Santos uno sforzo di traduzione interculturale per ricostruire i contesti storico-culturali di ciascuna tradizione di pensiero e aprirli a un dialogo (più) autentico.

⁵⁴⁹ B. de Sousa Santos, *Vers une conception multiculterelle des droits de l'homme*, in «Droit et Société», 35, 1997, pp. 79-96. Per alcuni successivi riarrangiamenti, che lasciano presocché inalterata l'ottica pro-

complessità della modellizzazione, si aggiunge un'accoppiata in apparenza antinomica che attraversa i vari settori appena enumerati: da una parte, essa consta del «diritto di opzioni», che guarda con attitudini deterritorializzanti alla libertà di circolazione e all'affrancamento da tutti i legami “collettivi” avvertiti come oppressivi. Dall'altra, troviamo il «diritto alle radici» che reclama, con posture altamente “territorializzate”, la tutela di identità locali variamente concepite.⁵⁵⁰ Si vede chiaramente, da queste poche notazioni, come la condizione globale sia raffigurabile, per l'autore, solamente dispiegando una sensibilità per la pluralizzazione delle forme, degli esiti e delle vie di fuga che la costellano. Al punto che, richiamando una sua ricorrente esternazione, la locuzione «globalità» andrebbe adoperata esclusivamente al plurale, per evitare ogni appiattimento indebito delle sue molte increspature.

Tornando alla quadripartizione, sono le prime due voci a catturare la nostra attenzione poiché più in diretta relazione con i dilemmi del progetto di un sistema sovranazionale di protezione e promozione dei diritti umani. Con ciò non intendiamo sminuire le risonanze degli epifenomeni «insorgenti», ma la loro coloritura meno consolidata, poiché meno risalente, ci fa inclinare per un' esposizione davvero minimale.⁵⁵¹

La locuzione «localismi globalizzati» indica tutti quei processi di riuscita espansione di un concetto, una condizione, un'entità o una pratica affiorati in un contesto specifico, ma capaci di estendere la propria influenza e/o i loro effetti al di là della cornice di emersione.

La formulazione in termini di «globalismi localizzati» si riferisce all'«impatto di imperativi internazionali» su condizioni locali che, a seguito di tale contatto, subiscono al-

cessualità di modalità di produzione della globalizzazione e le quattro tipologie 'produttive' si vedano Id. *Globalization, Nation-States and the Legal Field : From Legal Diaspora to Legal Ecumenism ?*, in Id., *Toward a New Legal Common Sense. Law, Globalization and Emancipation*, Butterworths, London 2002, pp. 163-311, e Id., *Human Rights as an Emancipatory Script ? Cultural and Political Conditions*, in Id. (ed), *Another Knowledge is possible. Beyond Northern epistemologies*, Vesro, London 2007, pp. 3-40.

⁵⁵⁰ B. de Sousa Santos, *Globalization, Nation-States and the Legal Field*, cit., pag. 177.

⁵⁵¹ Ricordiamo, comunque, che la partizione globalizzazione dall'alto/dal basso intercetta e ri-declina una delle tre «tensioni dialettiche» che, per Santos, catturano l'essenza della modernità occidentale: precisamente, la tensione tra regolazione ed emancipazione sociale, due aspetti tra i quali le politiche statali non hanno mai smesso di dibattersi, senza riuscire (quasi) mai ad approdare a una sintesi creativa realmente soddisfacente e mostrando, molto spesso, pericolose tendenze schizofreniche. Le altre due oscillazioni hanno a che fare con l'inesausto “balletto” stato/società civile e quello, ancor più irrisolto, tra statizzazione e globalizzazione(i) in cui le collaudate relazioni internazionali scrupolosamente rispettose della sovranità e delle competenze dei singoli aggregati statali fanno sempre più fatica a contenere le “eruzioni” di sovra e trans-nazionalità. Cfr. B. de Sousa Santos, *Vers une conception multiculterelle des droits de l'homme*, cit., pag. 81.

terazioni e destrutturazioni più o meno notevoli per riorganizzarsi secondo i dettami e le condizioni (im)poste dalle pressioni esogene.

La nozione di «cosmopolitismo subalterno» – altrove ribattezzato «insorgente»⁵⁵² – fotografa le iniziative promosse da nazioni, regioni, comunità o gruppi sociali “marginali”, a tutela di cause e/o interessi vissuti come comuni. A dispetto di un’agenda internazionale poco attenta a simili rivendicazioni, le esperienze in questione spaziano dalle reti internazionali di servizi legali alternativi, alle organizzazioni internazionali dei lavoratori, dall’ambientalismo transnazionale, dalle organizzazioni umanitarie non governative fino ai movimenti di valorizzazione artistico-culturale di percorsi “eccentrici” rispetto agli organi di tutela *mainstream* – ad esempio l’UNESCO.

La categoria di «eredità comune dell’umanità» abbraccia, infine, una serie di problemi e tematiche che eccedono qualsiasi classificazione poiché il loro significato è tale solo in quanto riferibile al globo come “contenitore” dell’umanità nella sua interezza. Parliamo della salvaguardia ambientale, del trattamento (concettuale e materiale) di “risorse” e patrimoni dallo statuto quantomeno incerto – fondali marini, spazio profondo e affini – , della gestione/preservazione della biodiversità.

Un ulteriore meta-criterio, che interagisce con le quattro modalità di produzione della/e globalità, rispolvera accenti di critica geopolitica con cui abbiamo aperto il nostro discorso, rimaneggiando inoltre le letture economico-sociologiche delle relazioni centro/periferia. Insistendo sulle dissimmetrie insite nella «divisione internazionale della globalizzazione», Santos attribuisce ai paesi sviluppati del Nord Globale il monopolio dell’invenzione e dell’esportazione di localismi globalizzati, mentre ai paesi periferici del Sud Globale tocca quello, assai più ingrato, dell’amministrazione dei globalismi localizzati. Il crinale Nord/Sud sostiene anche la visione “latitudinale” in cui il sociologo iscrive la sua fenomenologia quadripartita, designando le espressioni della prima accoppiata come esempi di «globalizzazione dall’alto» e quelle della coppia subalterna come concretizzazioni «dal basso». Lasciando (momentaneamente) da parte le forzature “prescrittive” di tale suddivisione, che oscurano in parte la sua carica descrittiva, è la dinamica di interpolazione tra scale “cartografiche” diseguali che promana dall’insieme a sollecitare le nostre reazioni. La natura variegata delle manifestazioni che essa evidenzia suona come la definitiva dismissione di qualsivoglia analisi dicotomizzante:

⁵⁵² B. de Sousa Santos, *Another knowledge is possible*, cit., pag. 9.

La globalizzazione è il processo attraverso il quale una condizione o un'entità locale data riesce ad estendere la propria portata attraverso il globo e, così facendo, sviluppa la capacità di designare come locale una condizione o un'entità sociale rivale.[...] Ciò che noi chiamiamo globalizzazione è sempre la globalizzazione riuscita di un fenomeno locale dato. In altri termini, non esiste condizione globale per la quale non possiamo trovare un'origine locale o un radicamento culturale specifico. A dire il vero, non concepisco alcuna entità denudata di una tale assise locale. [...] Dunque, la globalizzazione implica la localizzazione. [...] Di conseguenza, una volta che si sia identificato un processo di globalizzazione, non lo si può spiegare né comprendere veramente senza prendere in considerazione i processi adiacenti di rilocalizzazione che sopraggiungono in tandem e ne sono indissociabili.⁵⁵³

L'argomentazione cardinale delle sollecitazioni ossimoriche dello studioso risiede, a nostro avviso, nella relazione tra capacità propagativa e capacità di ristrutturazione che fa dei localismi "di successo" il vettore più performante delle interconnessioni planetarie. Ma anche, al tempo stesso, delle difformità di potere e autorità che queste stesse (ri)producono, piuttosto che livellarle in un'irenica (e standardizzante) condivisione. È del tutto evidente, infatti, come gli effetti ricodificanti dell'impatto comportino la squallificazione delle realtà endogene, chiamate a trasformare se stesse a immagine di canoni esogeni poco o punto negoziabili. Più in generale, l'attenzione ai contesti, tanto per quelli "di nascita" dei costrutti poi diffusisi quanto per i teatri dei loro spostamenti, combina la resistenza alla destoricizzazione al rifiuto di ogni altra astrazione forzata dai *milieu* socio-culturali che accolgono le interazioni della ricezione. Le evocazioni di «assise locali», della «rilocalizzazione» e del «radicamento culturale specifico» guardano nella stessa direzione di quella *territorialità relazionale*, produttrice di con-testi, su cui ci siamo dilungati per sostanziare l'opposizione alla prosa disancorata di certuni cantori delle intelligenze connettive (solamente) post-locali.

C'è un elemento, però, la cui assenza rende meno stringente l'accostamento: ci riferiamo al carattere prevalentemente monodirezionale degli impatti, apparentemente limitati a un'azione/irritazione sui soli territori "bersaglio". A differenza delle frizioni brillantemente illustrate dalla Tsing, nella pagina del pensatore portoghese pare esserci poco spazio per eventuali modificazioni che, previa riterritorializzazione, rifluiscono nel circuito principale contribuendo a una sua variazione. Gli aspetti frizionali sembrano limitati ai soli problemi dei "riceventi", non arrivando a intaccare apprezzabilmente, se non scalfendoli, gli universali "trasportati". Dettata, forse, da una lettura degli orizzonti

⁵⁵³ B. de Sousa Santos, *Vers une conception multiculterelle des droits de l'homme*, cit., pag. 82, 83.

simbolici a tratti eccessivamente impermeabile⁵⁵⁴, questa mancanza viene (parzialmente) colmata proprio nel trattare tematiche umanitarie.

La «globalizzazione del campo giuridico», circostanza pluricitata nella letteratura in materia ma raramente sezionata con cura, impone secondo Santos di approntare una cornice analitica davvero multifattoriale. La ragione di quest'ulteriore affinamento risale al ganglio politico-culturale incistato nelle modalità dominanti del pensiero “gius-umanitario”, sempre riottoso a scorgere le diversità sotto la facciata di una convergenza (formale) su standard internazionali in aumento, ma dagli effetti tutt'altro che unificati.⁵⁵⁵

Applicando il proprio prisma ai diritti umani, l'autore li descrive come un «localismo (occidentale) globalizzato» per rammentare la rilevanza e la persistenza di una matrice prettamente europea – e nordamericana – negli assunti della Dichiarazione Universale e nelle sue successive disseminazioni. Una presa di posizione che, toccando diversi nervi scoperti e smantellando fastidiose dicotomie,⁵⁵⁶ affronta di petto la questione della legittimità culturale di questo testo seminale. Lo scompattamento delle componenti ideologiche, valoriali, storiche e “genetiche” della strategia (che resta) genuinamente emancipativa inaugurata dalla Dichiarazione punta a un rafforzamento della sua effettività, ottenibile solamente attraverso la conquista di «legittimità locali» da inventare e costruire. A fronte di un marchio occidentale-liberale, che per l'autore informa sia i principali costrutti giuridico-istituzionali sia il discorso dominante si la comprensione con-

⁵⁵⁴ «Nel caso di un dialogo transculturale, lo scambio non è un semplice scambio di conoscenze ma ugualmente uno scambio tra culture differenti, vale a dire tra degli universi di significazioni incommensurabili, nel senso forte [dell'espressione], e differenti.» Ivi, pag. 89. L'impermeabilità, come si vede, non si traduce comunque mai in incomunicabilità.

⁵⁵⁵ «Le analisi comparative delle trasformazioni dei campi giuridici in ogni parte del sistema mondiale sono state troppo ristrette per [poter] catturare la diversità nelle temporalità storiche, nell'attecchimento sociale e nell'identità culturale, particolarmente quando questa diversità è nascosta o dichiarata irrilevante dalla simultaneità e dalla convergenza di cambiamenti che utilizzano le stesse conoscenze e discorsi transnazionali». B. de Sousa Santos, *Globalization, Nation-States and the Legal Field*, cit., pag. 187.

⁵⁵⁶ Santos azzerava d'un colpo la plausibilità del dibattito sull'universale e sul relativo nei diritti umani, mirando alla base la “neutralità” stessa della domanda sull'universalità delle rappresentazioni culturali: «Tutte le culture tendono a definire dei valori fondamentali che siano i più condivisi possibile. Ma solo la cultura occidentale pretende (al) l'universalità. La questione dei diritti dell'uomo tradisce l'universalità di ciò che essa domanda attraverso la maniera in cui è posta la domanda stessa. In altre parole, la questione dell'universalità è una questione particolare, una questione propria della cultura occidentale». Ivi, pag. 86. Al relativismo, nella sua versione eminentemente culturale, viene riservato un trattamento identico poiché esso viene liquidato come «posizione filosofica intemibile». Ivi, pag. 89.

venzionale in materia⁵⁵⁷, la sfida aperta rimane quella posta dalle molte realtà *situate* che trasudano visioni del mondo, dell'uomo e del sociale diversamente ispirate.

Il cuore dei problemi di tutela dei diritti umani diviene quello di riuscire a guadagnare, per strumenti normativi culturalmente “non-neutri”, un’apprezzabile capacità di incidere sulle variegate cornici che dell’azione sociale nelle loro differenti localizzazioni. O ancora, di (tentare di) arrivare a un’identificazione dei presupposti che fondano i diritti umani in quanto pretese morali sostanzialmente trans-culturali e trans-locali. Poiché tutte le culture hanno a cuore la dignità umana, senza però coniugare questa preoccupazione nello stesso “modo verbale” tipico del linguaggio dei diritti, è il sostrato etico che può rivelare connessioni altrimenti velate dallo schermo (meta)linguistico. Ed è nella ricerca di questo livello “sotterraneo” che i risvolti *lato sensu* narrativi dell’interpenetrazione tra globalità e località, fin qui presenti sotto traccia, tornano ad affacciarsi.

Inserendosi in un dibattito che comincia ad arricchirsi di contributi non (strettamente) occidentali, imperniati sulla presa in carico di antropologie, visioni del mondo e panorami normativi di svariata provenienza, Santos imbecca la strada dell’«ermeneutica dialettica». In un’ottica prossima all’idea geertziana della mutua traduzione, e che si riallaccia all’approccio dialogico-dialogante visto con Panikkar, questa variante di commento reciproco tra universi simbolico-culturali consiste nell’utilizzare le nozioni portanti di una tradizione di pensiero per descrivere, *decifrare*, le assunzioni fondamentali di altri sistemi di significati. Gli obiettivi di simili “glossari” cross-culturali coprono uno spettro piuttosto ampio, ma dallo sbocco ben determinato. Il fine della confluenza è la (ri)costruzione interculturale dei diritti dell’uomo attraverso la progressiva riduzione

⁵⁵⁷ Santos ritorna sovente sui capisaldi liberali – e, per certi aspetti, liberisti – che rendono, a suo avviso, la Dichiarazione Universale una produzione squisitamente occidentale. L’elencazione più rigorosa e più recente di tali dati-per-scontati incorpora, inoltre, la divisione Nord/Sud con maggior decisione facendo (più) proprie alcune posizioni dei post-colonial studies: «Considero la comprensione convenzionale dei diritti umani basata sulle seguenti caratteristiche: essi sono universalmente validi a prescindere dal contesto sociale, politico e culturale in cui essi operano e dai differenti sistemi di diritti umani esistenti in differenti regioni del mondo; essi si basano su una concezione della natura umana come individuale, auto-sostenuta e qualitativamente differente dalla natura non-umana; ciò che conta come violazione dei diritti umani è definito da dichiarazioni universali, istituzioni multilaterali (corti e commissioni) e organizzazioni globali non governative stabilite (in maggior parte con base al Nord); il fenomeno ricorrente del doppio standard nel valutare l’ottemperanza alle disposizioni sui diritti umani non compromette in alcun modo la validità universale degli stessi; il rispetto dei diritti umani è molto più problematico nel Sud globale che nel Nord globale.» B. de Sousa Santos, *If God Were a Human Rights Activist: Human Rights and the Challenge of Political Theologies*, in «Law, Social Justice & Global Development Journal» I, 2009, consultabile all’indirizzo http://www.go.warwick.ac.uk/elj/lgd/2009_1/santos. (ultimo accesso 16/05/2010) In generale, l’articolo in questione contiene la dissezione più articolata del cosiddetto «paradigma occidentale».

dello iato tra l'agognata giurisdizione planetaria e le necessarie legittimazioni contestuali. Le analisi incrociate servono anche a prendere coscienza dell'imperfezione e dell'incompletezza degli assunti di ciascuno dei repertori scrutinati, favorendo un'apertura all'altrimenti *anche* su sedicenti assunzioni indiscutibili.⁵⁵⁸ La medesima incompiutezza vige per la supposta monoliticità dello spazio ospitato sotto ciascun "ombrello" culturale: incompleta se presa nel suo insieme, la cultura lo è ancor più al suo interno, vivendo *di* e *su* infinite variazioni e/o frammentazioni. La riscontrata presenza di preoccupazioni comuni, pur diversamente declinate, dovrebbe, infine, azzerare pretestuose rivendicazioni di irconciliabilità, costruendo nozioni-ponte per una comunicazione parzialmente sfrondata dalle sue difficoltà.

Più delle ambiziose aspettative riposte in questo processo di esegesi vicendevoli, l'aspetto che ci attrae riguarda i "supporti" deputati a renderlo concepibile e realizzabile. I riferimenti al dialogo e ai *topoi* non lasciano, fortunatamente, alcuno spazio al dubbio. Spetta ai costrutti narrativi, quali *mythoi* e *logoi*⁵⁵⁹, veicolare, porre a confronto e rendere *traducibili* i mondi etici e normativi che accettano la sfida del confronto. Nella consistenza latamente spaziale del *luogo comune*, inoltre, torna a farsi apprezzare la natura collocata e collocante delle cornici di regolazione assicurata dalla trasmissione e dalla comprensione di racconti da cui dipende, in ultima istanza, l'idea stessa di un'abitabilità condivisa del *topos*. La «traduzione transculturale», pratica narrativo-discorsiva per eccellenza, si staglia come l'autentico basamento su cui, per Santos, va poggiata la ricerca di un futuro dei/per i diritti umani che dimostri di saper coniugare l'individuazione di un zoccolo duro di questioni e preoccupazioni universalizzabili con l'attenzione all'

⁵⁵⁸ «Tutte le culture sono problematiche messe a confronto con i diritti umani. In un modo o nell'altro, con un'estensione minore o maggiore, tutte le culture soffrono di alcune debolezze fondamentali di fronte a politiche cosmopolite sui diritti umani. Il dialogo cross-culturale ha la sua premessa nel riconoscimento reciproco di tali debolezze, essendo il suo scopo complessivo la loro eliminazione». B. de Sousa Santos, *Globalization, Nation-States and the Legal Field*, cit., pag. 272.

⁵⁵⁹ L'uso di nozioni greche serve ad enfatizzare, al contrario di un mal concepito utilizzo che sovente contrappone il pensiero logico al pensiero mitologico, la comune matrice di racconto che riannoda entrambe alla facoltà antropologica del comunicare attraverso la parola. In Panikkar permane qualche traccia di una distinzione in termini di "razionalità" che non annulla, in ogni caso, la messa in valore dell'ubiquità del mito come "officina" del senso. Per una rivisitazione articolata della forza mitopoietica in Panikkar si vedano, oltre ai già citati lavori di Christoph Eberhard, R. Vachon, *Le mythe émergent du pluralisme et de l'interculturalisme de la réalité*, conferenza tenuta per il seminario *Pluralisme et Société, Discours alternatifs à la culture dominante*, organizzata dall'Institut Interculturel de Montréal il 15/02/1997, testo consultabile all'indirizzo <http://www.dhdi.org>. e Id., *L'étude du pluralisme juridique - une approche diatopique et dialogale*, in «Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law», IXXX, 1990, p 163-173.

incapsulamento dei processi giuridici nella politica economica del sistema mondo e nelle traiettorie verso e attraverso la modernità piuttosto che [al rilancio] di un'astratta autonomia o autopiesi del diritto.⁵⁶⁰

Eppure, nonostante la flessibilizzazione e la prismaticità che il sociologo introduce indiscutibilmente nel suo impianto, quest'ultimo presenta ancora alcune scorie di “pensiero binario”, sebbene indebolito dalla moltiplicazione delle intersezioni tra globale e locale potenziata dall'idea di «zone di contatto» come punti di eruzione di ibridi giuridici.⁵⁶¹ Si può dire altrettanto per quanto concerne quella che, semplificando le sue posizioni sull'argomento, definiremmo una fascinazione per l'idea di «cosmopolitismo» capace, invece, di nascondere le sue brave insidie quanto ad asimmetrie di potere.⁵⁶²

Ancora una volta è l'antropologia del diritto a venire in nostro soccorso, aiutando a mettere definitivamente in fase il taglio di osservazione gius-narrativo, la riflessione sui diritti umani e il problema dei loro “spazi incerti”.

Mark Goodale è certamente tra gli studiosi contemporanei più impegnati a riavvicinare il sapere, la metodologia e le acquisizioni antropologiche alla riflessione teorico-academica sui diritti dell'uomo. In una serie di lavori dal taglio epistemologico, sorretti da un'analisi dei rapporti turbolenti tra discipline etno-antropologiche e discipline (strettamente) giuridiche, egli si sforza di riannodare i fili di un dialogo su cui hanno pesato lungamente le incomprensioni reciproche suscitate da quello *Statement on Human Rights* con cui noi stessi abbiamo avviato il nostro cammino.⁵⁶³ Preoccupato di mediare

⁵⁶⁰ B. de Sousa Santos, *Globalization, Nation-States and the Legal Field*, cit., pag. 186. La locuzione *fu-ruro dei diritti* umani è un rimando indiretto all'opera omonima di Upendra Baxi (tra i referenti dello stesso Santos) in cui egli parla di un «insieme proteiforme di pratiche di azione sociale associate, per convenzione sotto un portale denominato «diritti umani»». Cfr. U. Baxi, *The Future of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford 2002. L'idea del portale capace di includere ed escludere – o meglio ancora convogliare – differenti concezioni e visioni del mondo ricorda, con le dovute differenze a cautele in materia di asimmetrie, l'idea di una piattaforma dialogica negoziata di valori/nozioni cardinali su cui innalzare gli edifici normativi più disparati.

⁵⁶¹ «Le zone di contatto sono zone in cui idee normative rivali, conoscenze, forme di potere, universi simbolici e modalità di azione sociale si incontrano in condizioni ineguali e resistono, si rigettano, si assimilano, si imitano e si sovvertono a vicenda dando origine a ibridi giuridici e costellazioni politiche nei quali è rintracciabile l'ineguaglianza degli scambi». B. de Sousa Santos, *Can Law be Emancipatory?*, in Id. *Toward a New Legal Common Sense*, cit., pp. 439-495 (472).

⁵⁶² Si vedano, a riguardo, le argute – e argomentate – distinzioni contenute in W. Mignolo, *The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism*, in «Public Culture», XII-3, 2000, pp. 721-748.

⁵⁶³ Si vedano, tra gli altri, M. Goodale, *Toward a Critical Anthropology of Human Rights*, in «Current Anthropology», XLVII-3, 2006, pp. 485-511, Id., *Introduction to “Anthropology and Human Rights in a New Key”*, in «American Anthropologist», CVIII-1, 2006, pp. 1-8, Id., *Anthropology and Human Rights*

tra le posizioni più “interventiste” della ricerca-azione militante e i lavori più “disancorati” di etica comparata, Goodale (ri)scopre nella dimestichezza con il dominio delle pratiche il valore aggiunto che uno studio antropologico dei diritti umani può apportare, tanto nella concettualizzazione del loro statuto proteiforme quanto nel miglioramento delle politiche normative escogitate. Il mix che ne risulta si nutre di istanze politiche – l’attivismo inscindibile dal lavoro di ricerca – e propriamente etnografiche – l’osservazione sul campo della «vita sociale dei diritti»⁵⁶⁴ – e dà vita a una postura critica e riflessiva, basata (anche) sul riesame dell’immenso corpus di dati che la frequentazione etnografica dei “terreni” ha prodotto e continua a produrre.

Un particolare rilievo spetta, nelle sue analisi, all’esplosione e alla diffusione del «discorso dei diritti umani», espressione con cui l’autore identifica i processi espansivi innescati con la caduta del muro del Berlino e con il progressivo accantonamento del bipolarismo da guerra fredda. Il criterio di osservazione più adeguato risulta essere, nuovamente, quello della pluralità: di centri di propagazione e ricezione, di attori sociali coinvolti, di livelli di significato, di concezioni del mondo veicolate e (ri)appropriate, di organismi (più o meno istituzionalizzati).

I primi risultati di questo re-ingaggio tra antropologia e diritti umani parlano di un sostanziale ridimensionamento del ruolo del diritto formale dei trattati, delle convenzioni e delle dichiarazioni nell’“economia politica” generale dei diritti dell’uomo; dell’assoluta importanza dei processi di traduzione culturale e concettuale; di discrepanze, anche abissali, tra gli ideali costitutivi e la priorità delle necessità in loco; della proliferazione di conseguenze inattese, a seguito dei “tradimenti” delle traduzioni e del carattere polifonico del discorso dei diritti.⁵⁶⁵ L’inquadratura discorsiva propugnata, con la levatura riconosciuta ai meccanismi di volgarizzazione, fissa nel concetto di «normatività transnazionale» il costrutto più adeguato per (in)seguire le tracce disseminate dalla macronarrazione umanitaria.

Il prefisso «trans-» ha la triplice funzione di evidenziare una mobilità che attraversa agevolmente confini e territori degli aggregati nazionali; di alludere, al contempo, a una

– An Open Exchange, in «Anthropology News», XLVII-4, 2006, pp. 4-6, e Id. (ed.), *Human Rights. An Anthropological Reader*, Wiley-Blackwell, Oxford 2008.

⁵⁶⁴ Cfr. R.A. Wilson, *Afterword to “Anthropology and Human Rights in a New Key”*. *The Social Life of Human Rights*, in, «American Anthropologist», CVIII-1, 2006, pp. 77-83.

capacità emersiva che punta a *trascendere* questa referenza ancora vincolante; di esplicitare, da ultimo, la *vis trasformativa* di narrazioni che puntano a modificare – e di fatto stanno già modificando – le rappresentazioni morali e i modi di pensiero di collettività e di persone con le quali si interfacciano.⁵⁶⁶

Il lemma «normatività» rimanda a una portata che eccede quella delle produzioni e istituzioni *stricto sensu* giuridiche, confermando e rilanciando il bisogno di riequilibrare la distribuzione delle “quote” di autorevolezza effettivamente detenute nei processi di creazione discorsiva sul tema.

Pensata in stretta correlazione con le pratiche di localizzazione, questa tipologia “nomadica” di normatività richiede un inventario rigoroso delle trascrizioni (ri)territorializzate in cui si incarna. Il “traffico di significati” che se ne ricava consente di dare conto delle mutazioni innescate o coadiuvate nei momenti di appropriazione come pure dell’arricchimento complessivo del meta-discorso, a seguito di ogni nuova occasione di dialogo. Ma quali sono gli ambienti e/o gli spazi propri di simili costrutti normativi, fermo restando il ruolo della territorialità socio-culturale e relazionale su cui noi stessi abbiamo tanto insistito?

Le risposte, o meglio ancora le suggestioni offerte da Goodale puntano con decisione verso una liminarietà dal sapore metamorfico e “instabile” che pare in grado di aggirare alcune delle aporie che siamo venuti rilevando.

Introducendo una raccolta di saggi sugli “spostamenti” del diritto *tra* il globale e il globale, l'autore riprende la distinzione tra «leggi sui diritti» (le norme positive incorporate nel diritto nazionale o internazionale) e «discorso sui diritti» (le rappresentazioni, le mitologie e le concezioni della cultura popolare, ivi comprese quelle riconducibili alla cultura limitatamente giuridica) per sviluppare ulteriormente una visione striata del sistema dei diritti umani in cui il polo “legalistico”, in origine preminente, si trova «a coesistere, in maniera crescente, con cornici normative alternative e a volte competitive»⁵⁶⁷. In un quadro di normatività congiunte/aggiunte/disgiunte risulta inevitabile confrontarsi

⁵⁶⁵ M. Goodale, *'The World, If It Is Not In Pieces': Anthropology as Method, Anthropology as Madness*, seminario tenuto presso l'Università degli Studi di Macerata nei giorni 29-30-31/03/2010 (materiali non pubblicati).

⁵⁶⁶ Comunicazione personale con l'autore. Si veda anche M. Goodale, *Traversing Boundaries: New Anthropologies of Law*, in «American Anthropologist», CVII-3, 2005, pp. 505-508.

⁵⁶⁷ M. Goodale, *Locating rights. Envisioning law between the global and the local*, in M. Goodale, S.E. Merry (eds), *The Practice of Human Rights. Tracking Law Between the Global and the Local*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 1-38 (3)

con alcuni aspetti negletti dal diritto internazionale, del diritto comparato ma anche, più in generale, delle relazioni internazionali e da certuni studi sociologico-giuridici. Segnatamente, con le questioni legate alle modalità di relazione tra normative umanitarie e altre normatività transnazionali, ai rapporti tra l'epistemologia – noi diremmo le antropologie – dei diritti umani e le «ontologie sociali» in cui essi vengono necessariamente incapsulati, e alla

disgiuntura tra l'universalismo che ancora concettualmente l'idea di diritti umani e la scale più modeste in cui gli attori sociali variamente posizionati immaginano i diritti umani come parte di configurazioni giuridiche ed etiche preesistenti⁵⁶⁸.

Se l'elenco delle priorità non appare, d'acchito, modificare granché delle “agende” di ricerca fin qui vagliate, il registro cambia nel momento in cui l'antropologo puntualizza le accortezze teorico-metodologiche che il nuovo corso dovrebbe assumere per evitare di incappare nelle loro aporie più deleterie quali una certa incapacità di catturare adeguatamente le complessità sociali e concettuali accertate, al contrario, dai più recenti studi delle «pratiche dei diritti umani» innervate nelle «pratiche disarticolate della vita quotidiana»⁵⁶⁹.

Il filone meno afflitto dal distacco dalle realtà della quotidianità è rappresentato da quello che Goodale definisce l'«approccio discorsivo» perché si avvale di un'idea di normatività che, collegando la semantica dei diritti ai differenti registri, circuiti e immaginari della/e società, rappresenta «il processo che converte i diritti umani in conoscenza sociale che modella l'azione sociale».⁵⁷⁰ Ciò non toglie, comunque, che esso sia incline ad accentuare gli aspetti strutturanti di questa conversione a scapito delle modifiche, delle “resistenze” e delle retroazioni causate dalle interazioni reali e dalle costellazioni di significati che secernono.

Restando alle difficoltà di aderenza, la più dannosa è senza dubbio quella che, sotto le spoglie di errori di taratura della «scala concettuale», perpetua certune delle distorsioni *lato sensu* cartografiche che tanto ci interessano. Questa problematica più-che-spaziale denuncia nuovamente l'utilizzo irriflesso di metafore spazializzanti che distorcono e mortificano la complessità dei dati che pretendono di padroneggiare. Per opporsi

⁵⁶⁸ Ivi, pag. 4.

⁵⁶⁹ Ivi, pag. 5. Segnaliamo, in particolare, che le perplessità più pronunciate di Goodale si indirizzano proprio alle visioni più entusiastiche e aproblematiche in tema di ascesa di etnorami globali.

a simili derive, la domanda del “dove collocare” i diritti e le narrazioni su di essi deve sapersi muovere tra gli estremi dell'indagine epistemologica su (presunti) mondi disancorati delle idee e quelli di ricerche troppo avvinte al terreno di studio per riuscire ad alzare lo sguardo da esso. La rotta da seguire parte dalla costante rammemorazione del fatto che

i siti in cui i diritti umani si sviluppano nella pratica è questione di primaria importanza e che questi siti non sono semplicemente dei nodi in una rete virtuale, ma luoghi concreti nello spazio sociale, luoghi che possono divenire simil-giuridici (law-like) e coercitivi.

Il binario⁵⁷¹ globale/locale e la rete sono gli esempi più eloquenti discussi dall'autore per mostrare i rischi di reificazione insiti in spazializzazioni dimentiche della propria natura convenzionale e strumentale.

Le criticità del modello bipolare si anniderebbero nell'incapacità di teorizzare quei livelli intermedi indispensabili per sostenere adeguatamente l'ipotesi delle relazioni continue tra i due piani. L'abusata formulazione «pensare globalmente, agire localmente», ben dimostra, a nostro avviso, la semplificazione insita in una concezione dicotomica di passaggi che, al contrario, vivono di mediazioni simbolico-culturali e di “ingragnaggi” di significazione assai più sfumati e digradanti.

Un secondo motivo di inquietudine sta nella connotazione (esclusivamente) “latitudinale” che lo spazio assume nella raffigurazione dei rapporti tra globale e locale i quali, secondo Goodale, si schiacciano sulla sola «verticalità». Assai visibile nell'ormai classica distinzione dal basso/dall'alto⁵⁷², essa tende a sopprimere ogni rinvio a quelle che, adottando una diversa metafora “orizzontale” – ad esempio ispirata alla propagazione delle onde d'urto – potremmo definire le ripercussioni “longitudinali” degli affrontamenti tra le dimensioni.

Ma è probabilmente la venatura dialettica, nel senso filosofico/specialistico del termine, a costituire l'impaccio più disturbante. Tale attitudine ermeneutica riproduce una tensione teleologica in cui l'installazione di una referenza globale si erge a tappa (o sintesi) conclusiva dei processi analizzati. In altri termini, sia che si adottino toni critici e

⁵⁷⁰ Ivi, pag. 8.

⁵⁷¹ Il concetto, per come impiegato da Goodale, non presenta alcuna risonanza “ferroviaria” per cui non c'è contraddizione con le posizioni di Latour presentate in esergo.

⁵⁷² Ivi, pag. 14. La modellizzazione di Santos sembra sottrarsi a questa critica specifica (meno a quella della “tentazione” dialettica) poiché Goodale riconosce un'utilità alla contrapposizione alto/basso se essa

“apocalittici” o apolegetici e “integrati”, la globalizzazione – dei mercati, dei diritti, della politica, della tecnologia ecc. – è la meta-misura omogenizzante, su cui calibrare i propri strumenti diagnostici.⁵⁷³

Per quanto concerne la metafora reticolare, trattata dall'autore in relazione esclusiva alla metodologia della *network analysis*, essa non risente delle rigidità del “pensiero binario” mostrandosi, inoltre, meno esposta alle strumentalizzazioni da geopolitica dell'immaginario discusse con Elden e Slater. Di contro, però, la rete sconta un'eccessiva orizzontalizzazione che, in modo quasi paradossale se paragonato alla verticalità summenzionata, sottostima le sproporzioni tra i vari attori impigliati, *ovunque*, in assetti di potere. Essa tradisce, cioè, una sovra stima delle virtù livellanti dei reticoli acriticamente associati a un aumento del tasso di democratizzazione.⁵⁷⁴ La progressiva espunzione di ogni elemento gerarchico o gerarchizzante, comporta l'accantonamento di principi e metodi di stratificazione tutt'altro che dismesse nei contesti reali in cui i nodi di articolazione – espressione piuttosto riduttiva in cui si tramuta la località nel gergo “appiattente” della *network analysis* – sono pur sempre *collocati*. La rimozione dell'azione costringente che i poteri asimmetrici esercitano sul discorso transnazionale dei diritti dell'uomo azzarda un ritratto idealizzato che ricorda da vicino la versione meno realistica del disancoramento dei flussi, del tutto dimentica delle innumerevoli frizioni sul loro cammino.

Infine, Goodale segnala un ultimo aspetto della reticolarità che, come l'enfaticizzazione della condizione diasporica vista con Appadurai, può indurre alla sovra-rappresentazione di uno status di sradicamento e mobilità permanenti che rimane, a conti fatti, un fenomeno ancora minoritario.⁵⁷⁵ Nel caso specifico della normatività

serve a mettere a fuoco le disuguaglianze di potere e le asimmetrie economiche alludendo al posizionamento sociale degli attori in campo.

⁵⁷³ C'è una sfortunata tendenza per le analisi di categorie *concettualmente* globali come i diritti umani a scivolare in un globalismo analitico in cui “giustizia globale”, “istituzioni globali”, “responsabilità globale” e così via sono trattate come se fossero delle descrizioni empiriche piuttosto che obiettivi politici, o ideali morali di istituzioni e individui particolari, o possibilità categoriali e/o teoriche. Ivi, pag. 16.

⁵⁷⁴ Ivi, pag. 19.

⁵⁷⁵ Ivi, pag. 21. A supporto di quanto scritto in accordo con Goodale, ci piace chiamare in causa alcuni lavori di Jonathan Friedman che articolano una simile -ma più “feroce”- critica alla distorsione particolaristica che il lessico diasporico ingenera sempre più nel dibattito sulla globalizzazione. Indicando nelle élite finanziarie, accademiche e intellettuali i protagonisti privilegiati e i promotori più coinvolti da questa tipologia di racconti sulla condizione globale Friedman invita a rimetterla in prospettiva/proporzione con la condizione altamente localizzata e assai meno fluida della gran parte della popolazione mondiale. Si legga, a titolo esemplificativo, il passo seguente: «C'è una certa convergenza, in antropologia, nell'avvicinamento tra discorsi post-coloniali e sulla globalizzazione. Si dice che la globalizzazione ha cambiato il

transnazionale umanitaria, tale opzione (a suo modo) “elitaria” porterebbe a trascurare eventi, attori e situazioni pressoché “immobili”, ma profondamente e efficacemente coinvolti nell’opera della sua (ri)scrittura discorsiva.

La soluzione caldeggiata dall'autore non mira al semplice superamento né a una confusione tra le due prospettive analitiche.

Riguardo all'accoppiata globale/locale, il suo abbandono significherebbe, da un lato, auto-emarginarsi dalla maggior parte dei dibattiti sulla globalizzazione in cui essa fornisce comunque il vocabolario più impiegato.

Dall'altro, un simile rigetto comporterebbe la rinuncia a quel potenziale di messa a nudo delle strutture asimmetriche e delle varie tipologie di gerarchie su cui abbiamo posto l'accento poco sopra. Occorre, dunque, riuscire a pensare una *condizione di mezzo* (*betwenness*) tra globale e locale, in cui il principio esplicativo del network e il “bipolarismo” vengano affrontati sviluppando stratigrafie dinamiche delle angolazioni e dei punti di incidenza che evitino di consolidarsi in (nuove) raffigurazioni spaziali a geometria “invariabile”. Lo scopo non è tanto quello di sostituire una spazializzazione all'altra, quanto di esaltare l'incertezza e l'indeterminatezza costitutiva dei luoghi attraversati e (in parte) costituiti dal discorso dei diritti umani, abituato a «svilupparsi ambiguamente senza un chiaro referente spaziale» e a coniugare la potenza generativa delle reti transnazionali con le interazioni – anche conflittuali – tra molteplici immaginazioni territorializzate. La *condizione di mezzo* non è altro che un principio analitico che rimarca la non-universalità delle pratiche dei diritti umani e che disegna uno «spazio concettuale intenzionalmente aperto» quale schermo su cui proiettare costrutti e concezioni giuridico-morali provenienti dagli attori e dai contesti più disparati.⁵⁷⁶ Non è per caso che, nel momento di tentare una caratterizzazione (davvero) minimale di tale luogo/non-luogo,

mondo profondamente. Che sta smantellando le nostre vecchie categorie di spazio, località, cultura, perfino società. Il mondo contemporaneo è un mondo di ibridità, translocalità, movimento e rizomi. Tutto ciò è uno sviluppo intellettuale o la scoperta che il mondo è realmente cambiato, del tipo prima eravamo locali ma adesso siamo globali, o è l'espressione dell'esperienza di coloro che in prima persona si muovono da conferenza a conferenza a velocità crescente e che sono altrimenti presi totalmente dalla velocità della comunicazione via internet con i loro colleghi sparsi per il mondo? Ho sostenuto che quest'ultima situazione può essere la vera spiegazione di questo nuovo sviluppo, l'esperienza di elite accademiche, di intellettuali in viaggio, un'esperienza presagita dalle rappresentazioni della CNN e di altri media internazionali come pure nelle rappresentazioni spontanee di reti internazionali di manager dei media, politici, diplomatici e vertici di ONG». J. Friedman, *From roots to routes. Tropes for trippers*, in «Anthropological Theory», II-1, 2002, pp. 21-36 (26). Ma si veda anche Id., *La quotidianità del sistema globale*, Bruno Mondadori, Milano 2005.

⁵⁷⁶ Ivi, pag. 22.

Goodale ricorra a un concetto di taglio più esistenziale ed esperienziale che “fisico”. In questa sorta di territorio sospeso è possibile, a suo avviso, sperimentare una «liminalità etica e/o giuridica» capace di incidere sulla condizione e sulla cognizione dei soggetti sociali interessati.

Formulazione dal chiaro retrogusto antropologico, la designazione *di soglia*⁵⁷⁷ delle tangenze tra globale e locale e/o della coagulazione di un nodo di articolazione nella/della rete, evoca la natura metamorfica e non del tutto irregimentabile di questi eventi di confronto, rifiutando ogni meccanicismo “amministrativistico” che pretenda di ridurli a momenti “innocui” di ricezione e trapianto, riducendoli a blanda routine burocratica. Con il suo ausilio è anche possibile re-immaginare l'annosa querelle su vizi e virtù dell'universalismo e del relativismo. Una volta inteso il primo come un «insieme di pratiche sociali e giuridiche che emergono *in relazione* alla putativa universalità dei diritti umani», vale a dire come reazione/retroazione scaturita dallo *stare tra* attitudini generalizzanti e appropriazioni contestualizzate, quest'ennesima esemplificazione di pensiero binario perde la sua vena contrastiva e il suo finalismo dialettico.

Anche se i discorsi di universalismo fanno ovviamente riferimento alla supporta universalità dei diritti umani, in pratica questa connessione è spesso indebolita perché la cornice ontologica espressa attraverso i diritti umani deve essere ricostituita in termini che risuonino culturalmente e politicamente. E ricostituire l'idea di diritti umani universali è, in parte, trovare terreni su cui una cornice etica e giuridica formalmente transculturale può *essere resa* legittima.⁵⁷⁸

L'antropologia delle pratiche dei diritti umani teorizzata da Goodale si concentra su di esse quali officine di produzione di senso “costrette” a lavorare materiali eterogenei mediando – stando in mezzo – tra le risorse catturate dalle narrazioni transnazionali e quelle dei giacimenti vicini all'esperienza di chi le intercetta. Questa opzione ha il grande vantaggio di allargare cospicuamente, espandendola nello spazio e nel tempo, la matrice di rappresentazioni attivabili nella fucina umanitaria, pur tenendo in conto i differenziali egemonici che le pratiche medesime sovente riproducono. Il campionario di vettori, istituzioni, organismi immaginabili, stante il moltiplicarsi delle situazioni di mezzo che il transnazionalismo agevola, dà concretezza a quell'idea di un universalismo di per-

⁵⁷⁷ Ci riferiamo, evidentemente, ai già citati lavori sulla liminalità di Victor Turner, ma anche al classico studio di A. Van Gennep, *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2006. In particolare, mutuiamo dal celebre floklorista la con-fusione tra materialità/fisicità e stadi di esistenza che egli ascrive al «margine», con il ruolo di superamento/attraversamento/cambio di status, tanto fisico quanto esperienziale, che il rito di passaggio assicura.

⁵⁷⁸ M. Goodale, *Locating rights. Envisioning law between the global and the local*, cit., pag. 26.

corso spesso proferita, ma raramente discussa nelle sue conseguenze “sul campo”. L’ispirazione utopica che egli rivendica, più o meno scopertamente,⁵⁷⁹ abbisogna comunque, a nostro avviso, dell’azione coadiuvante di un’indicazione, pur di massima, di una tipologia specifica di pratiche di interfaccia.

Le acquisizioni di Sally Engle Merry, da tempo impegnata da anni a ripercorrere le vicissitudini, gli “spostamenti” e le ri-contestualizzazioni del discorso transnazionale sui diritti umani, si prestano a fornire il tassello necessario. Sulla scia del suo interesse risalente per la discriminazione e la violenza contro le donne, la Merry ha dedicato una fitta serie di studi all’analisi di convenzioni, dispositivi e normative internazionali – su tutti la *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women* (CEDAW), adottata nel 1979 dall’Assemblea Generale dell’ONU –. Muovendosi in totale accordo con la pluralizzazione degli angoli e dei “siti” di osservazione volta a proporre una visione (sufficientemente) complessa delle intersecazioni tra globale e locale, l’antropologa ha variato costantemente soggetti e “filtri” delle sue differenti messe a fuoco. Prima di accennare alle risultanze più istruttive, è utile delineare le costanti teorico-epistemologiche di tale multifocalità.

Va innanzitutto ricordato il ruolo fondamentale da ella assegnato alla cultura come set di valori e pratiche cangiante/proteiforme perché «prodotto (dinamico) di influenze storiche, fatto di significati contestati, dai confini fluttuanti [marcata] da ibridità e creolizzazione più che dall’uniformità e dalla coerenza».⁵⁸⁰ Il correlato necessario di questa centralità – fieramente rivendicata – consiste nell’attenzione speculare per il «potere culturale del diritto», rintracciato nella sua performatività costitutiva e nella sua partecipazione all’*immaginazione del reale*.⁵⁸¹ Venendo al tema specifico dei diritti umani, e al

⁵⁷⁹ Si veda, per un’articolazione esaustiva della compenetrazione tra componente a-topica e componente immaginativa M. Goodale, *Surrendering to utopia: an anthropology of human rights*, Stanford University Press, Stanford 2009. Alcune delucidazioni ulteriori ci sono state fornite dall’autore stesso, su precisa sollecitazione in merito alla necessità di un apporto coadiuvante. Cfr. Comunicazione personale con l’autore.

⁵⁸⁰ S.E. Merry, *Human Rights Law and the Demonization of Culture (And Anthropology Along the way)*, in «Political and Legal Anthropology Review», XXVI-1, 2003, pp. 55-76. Nell’articolo la Merry reclama la centralità del sapere antropologico nell’approccio allo studio dei diritti umani, rimproverando a fraintendimenti “esterni” alla disciplina l’uso di una nozione di cultura essenzializzante e strumentalmente invocata a detrimento dei diritti umani stessi. Proprio l’antropologia, al contrario, è in grado di applicare la lente dinamizzante della cultura alle pratiche e alle rappresentazioni che più possono incidere sul destino di testi, convenzioni e politiche di intervento “astratte”.

⁵⁸¹ Fondamentale, a riguardo, il documentato studio da lei consacrato alla colonizzazione culturale e giuridica delle isole Hawai’i ad opera degli Stati Uniti d’America. Cfr. S.E. Merry, *Colonizing Hawai’i: the cultural power of law*, Princeton University Press, Princeton 2000.

sotto-tema delle problematiche di genere, anche per la Merry la sfida capitale consiste nel ricostruire gli intrecci tra narrazioni/disposizioni transnazionali e applicazioni, attivismi e criticità locali piuttosto che distanziarle artatamente quasi fossero processi irrelati. L'autrice inclina ad approcciare la «teorizzazione dell'interfaccia globale/locale»⁵⁸² come una questione di regolazioni, aggiustamenti, conflitti ed esperimenti tra un costruendo diritto globale e una batteria di puntreggiature localizzate che di esso rappresentano tanto le attualizzazioni – variamente dissonanti/consonanti – quanto il pungolo critico. Sono queste a imprimere la spinta inerziale che impedisce un'ossificazione precoce dei processi di costruzione e diffusione della normatività transnazionale, pur rappresentando, spesso, degli ostacoli anche considerevoli.

La funzione ambivalente delle increspature locali è la spia del nodo gordiano che, a suo giudizio, racchiude tra le proprie spire speranze e contraddizioni del progetto umanitario: il «dilemma della risonanza». Ecco come si presenta, in una delle esposizioni più evocative:

Per avere un impatto le idee dei diritti umani devono essere adottate localmente, devono trasformare la coscienza di coloro che li rivendicano e avere alcuni “denti istituzionali” in modo che la gente che chiede dei diritti sia perlomeno riconosciuta se non soddisfatta. Idee e pratiche dei diritti hanno bisogno di risuonare con le ideologie esistenti per essere adottate, ma per essere legittimati come diritti devono riflettere principi o standard universali. È la rivendicazione dell'universalità che fornisce agli attivisti 'la magia' dei diritti umani e stabilisce il loro carattere trascendentale e la [loro] legittimità. In altre parole, la dimensione non-locale che punta a universali globali è precisamente ciò che rende il discorso dei diritti umani politicamente potente. [...] Programmi più “fatti in casa” enfatizzano la localizzazione, mentre programmi più 'importati' e cosmopoliti enfatizzano l'universalità.⁵⁸³

La chiusura del brano potrebbe far insorgere qualche sospetto di nuove polarizzazioni, peraltro subito fugate dalla reciproca contaminazione/coabitazione tra logiche “importate” e logiche “fatte in casa”. Ad ogni modo, il passo contiene una serie di indicazioni indispensabili per comprendere le poste in gioco che la Merry individua per una normatività umanitaria transnazionale che voglia essere all'altezza delle pulsioni contrastanti con cui deve misurarsi. Esempio, in tal senso, la (fuggevole) menzione di un impatto equamente ripartito tra il “foro interiore” della coscienza e le “arene pubbliche”

⁵⁸² Cfr. S.E. Merry, R. Stern, *The Female Inheritance Movement in Hong Kong. Theorizing the Local/Global Interface*, in «Current Anthropology», XLVI-3, 2005, pp. 387-409 e S.E. Merry, *Human Rights and Transnational Culture. Regulating Gender Violence Through Global Law*, in «Osgoode Hall Law Journal», XLIV-1, 2006, pp. 53-75.

⁵⁸³ P. Levitt, S.E. Merry, *Vernacularization on the ground: local uses of global women's rights in Peru, China, India and the United States*, in «Global Networks», IX-4, 2009, pp. 441-461 (457).

che ne sono palestra e palcoscenico. Il passaggio che conduce dal riconoscimento di una titolarità alla capacità e alla volontà di reclamarne la tutela riposa, infatti, sull'effettiva capacità di dialogare con le rappresentazioni collettive in cui si plasma la coscienza *lato sensu* giuridica degli interessati.⁵⁸⁴ Altrettanto indicativa è l'allusione all'attivismo, pratica di socializzazione, diffusione e *creazione culturale* capace, più di altre, di adattarsi agli andamenti multiscalarari che le dinamiche di rete consentono ed esigono.⁵⁸⁵ Come già intravisto con Goodale e Santos sono le varieguate forme della militanza non governativa a sembrare destinate a incarnare, con profitto crescente, il compromesso tra flessibilità e leggerezza delle proprie strutture ed effettivo potere di penetrazione potendo fare affidamento, sovente, su un più facile coinvolgimento di “mediatori culturali” locali o su “frizioni” meno aspre.

Ma il punto su cui vogliamo soffermarci è rappresentato dalla nozione che riassume l'insieme di attori e azioni su cui riposano, per la studiosa, le chance di contatto e (reciproca) influenza tra narrazioni a vocazione globale e tentativi di incorporazione *situata*: la «vernacularizzazione». Concetto originariamente sviluppato per descrivere i processi “gemelli” dell'emersione delle lingue e delle entità nazionali europee nel XIX secolo, tramite il graduale distacco dalla lingua franca/transnazionale del latino medioevale e post-medioevale, esso viene mutuato e (parzialmente) manipolato per applicarlo al linguaggio dei diritti umani.⁵⁸⁶ Grazie a questa trasposizione, dovrebbe divenire più agevo-

⁵⁸⁴ Sul punto si legga, in particolare, S.E. Merry, *Rights Talk and the Experience of Law: Implementing Women's Human Rights to Protection from Violence*, in «Human Rights Quarterly», XXV, 2003, pp. 343-381, in cui l'autrice si addentra nei rapporti tra le strategie di coscientizzazione e i processi di modificazione della coscienza giuridica tramite la sperimentazione di forme negoziate di soggettività e di ruoli tanto femminili quanto maschili.

⁵⁸⁵ L'attenzione all'attivismo che contraddistingue molti lavori della Merry può essere equamente ripartita in due principali focus di interesse. Da una parte la studiosa si occupa di analizzare le strategie di ONG internazionali e nazionali nei processi di negoziazione con autorità locali di varia “ispirazione” (politiche, statali, religiose, “tradizionali”); dall'altra la Merry è tra i (finora) pochi studiosi a studiare con assiduità le attività dei comitati e delle delegazioni internazionali che si riuniscono, con cadenze regolari, per redigere documenti come la summenzionata CEDAW, o per studiare protocolli di intesa e convenzioni per la loro implementazione. Per un esempio del primo tipo si vedano S.E. Merry, *Anthropology and Activism: Researching Human Rights Across Porous Boundaries*, in «Political and Legal Anthropology Review», XXVII-2, 2005, pp. 240-257 e Id. *Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle*, in «American Anthropologist», CVIII-1, 2006, pp. 38-51. Per la seconda tipologia si leggano Id. *Constructing a Global Law-Violence against Women and the Human Rights System*, in «Law & Social Inquiry», XXVIII-4, 2003, pp. 941-977 e Id. *Human Rights and Transnational Culture*, cit.

⁵⁸⁶ La Merry si richiama espressamente ai celebri studi di Benedict Anderson nei quali, in verità, viene dato ampio spazio anche ad esperienze extra-europee con speciale riguardo per alcuni contesti post-coloniali asiatici e africani. Cfr. B. Anderson, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Manifestolibri. Roma 2000. Per una accurata digressione della storia e della genealogia dei concetti di cosmopolitismo e vernacularizzazione, arricchita da una ricostruzione storica e letteraria delle esperienze

le studiare come esso venga «estratto dall'universale» per essere adattato a comunità locali di taglia eterogenea. In realtà, il processo di resa in vernacolo mostra una complessità “interna” assai elevata in ragione della poliedricità delle attuazioni e degli esiti. Essenziale resta la sua *dimensione prettamente simbolica*, per descrivere la quale la Merry ricorre alla nozione di «indigenizzazione»: un cambio di significati tramite cui nuove idee o visioni del mondo vengono «incorniciate e presentate nei termini di norme, valori e pratiche esistenti»⁵⁸⁷. Quasi inutile precisare come, anche qui, il ricorso al binomio globale e locale trascenda la referenza spaziale ristretta designando, al contrario, l'indeterminatezza, l'elasticità e la fugacità di collocazioni costruite – e definite – dal/nel tessuto mutevole degli scambi osservati. Come in Santos, inoltre, costrutti e organismi globali vengono sempre interpretati come il riuscito “potenziamento” di localismi originari, ammesso e non concesso che sia plausibile immaginare un istante inaugurale pressoché autotrofo.

La conferma di trovarci (nuovamente) alle prese con “luoghi” mediani dai confini sdruciolevoli e fluttuanti viene dal ruolo di primi attori riservato ai traduttori e agli ambiti della traduzione presi, entrambi, tra centri di potere e pressioni variabili. In linea generale, le differenti agenzie di traduzione lavorano con/tra la doppia costrizione di campi discorsivi esistenti: la macronarrazione transnazionale dei diritti umani, con il proprio campionario di significazioni, e i repertori di simboli significanti delle realtà socio-culturali in cui svolgono la propria azione di traslazione.⁵⁸⁸ Stante la «multivocalità dei messaggi» confezionati da entrambe le piattaforme, lo spettro di permutazioni che si spalanca di fronte agli occhi dell'osservatore guadagna un'estensione ragguardevole.

Per addomesticare una proliferazione che minaccia di divenire ingovernabile, l'antropologa sceglie di contenere un continuum teoricamente illimitato con l'apposizione delle estremità della «replicazione» e dell'«ibridazione». Il discrimine risiede nel grado in cui le forme culturali locali sono incorporate nelle istituzioni «impor-

vernacolari in area indiana - «sanscritizzazione» - si veda anche S. Pollock, *Cosmopolitan and Vernacular in History*, in «Public Culture», XII-3, 2000, pp. 591-625.

⁵⁸⁷ S.E. Merry, *Transnational Human Rights and Local Activism*, cit., pag. 39.

⁵⁸⁸ Adottando una semantica che può esporsi ai rischi della verticalità denunciata da Goodale, ma che ha il merito della freschezza delle immagini proposte, la Merry illustra la condizione “di soglia” dei traduttori, presi in mezzo a dinamiche di potere e campi di opportunità, come segue: «[Essi] traducono verso l'alto e verso il basso. Re-incorniciano verso l'alto lamentele locali dipingendole come violazioni di diritti umani. Traducono verso il basso idee e pratiche transnazionali come modalità di fare presa su problemi locali particolari. In altre parole, essi rimodellano idee transnazionali in termini locali. Al tempo stesso, reinter-

tate». Traspare chiaramente, dall'allineamento dello sguardo sulle realtà "importatrici", come anche per la Merry il "toccare terra" del metacodice umanitario dia la stura agli eventi più rivelatori tanto della sua vitalità che degli aspetti di sterilità o rigidità.

I processi replicativi alludono alle evenienze in cui le istituzioni esogene restano in gran parte inalterate se paragonate al (loro) «prototipo transnazionale». L'adattamento è superficiale e descrivibile come una questione di facciata poiché sono i modelli di riferimento a dettare le linee guida in materia di strategie, obiettivi e organizzazione generale – ivi compresa quelle delle priorità di cui occuparsi. Il livello di interazione si riduce all'importazione del nocciolo contenutistico che viene implementato come tale mentre gli orientamenti latamente locali indirizzano le modalità che assicurano un trasbordo il più indolore possibile. Nei processi di ibridazione, al contrario, la relazione con i simboli e le istituzioni "aliene" non si limita alla decalcomania, ma dà vita a un mescolamento, a volte anche molto difficoltoso, tra questi e i loro omologhi locali. La scelta lessicale dell'ibrido si spiega con i risultati di questa tipologia più interattiva di vernacularizzazione: l'innesto/incrocio tra «simboli e ideologie generate in una località» e forme culturali proprie di altre dà vita, infatti, a «nuove istituzioni ibride».⁵⁸⁹

Più che la trattazione in astratto dei due stili di traduzione in vernacolo è ciò che essi aiutano a cogliere sulle dinamiche concrete di diffusione e attecchimento degli strumenti normativi umanitari a mostrare l'utilità di tale parametro di decifrazione.

Tornando sul paradosso dilemmatico della risonanza, la Merry addita in un set di assunti del «discorso transnazionale sui diritti» l'aspetto che, più di ogni altro, solleva resistenze anche aspre in vista di soddisfacenti incorporazioni locali.

Lo zoccolo indisponibile di cui ella ci parla è, anche in questo caso, il ganglio formato dal taglio individualistico e dalla cornice stato-centrica:

Le idee dei diritti umani non sono pienamente indigenizzate, anche se questo potrebbe renderle più rapidamente accettabili. Esse sono incapsulate in una visione distintiva di un buon modello di società che immagina lo stato come il fornitore di giustizia sociale e l'individuo (come il) responsabile per avanzare rivendicazioni nei suoi confronti. Questa visione assume che tutte le persone hanno eguali diritti, sebbene non abbiano eguali bisogni. Quando i diritti umani sono vernacularizzati,

pretano idee e lamentele locali nel linguaggio nazionale e internazionale dei diritti dell'uomo». Ivi, pag. 42.

⁵⁸⁹ Ecco come la Merry sintetizza le difformità che corrono tra i due poli: «A differenza delle replicazioni, che sono adattata in minima parte alle circostanze locali, gli ibridi sono considerevolmente modellati dalle istituzioni e dalle strutture locali. Le repliche mantengono la struttura di base dell'istituzione importata.[...] Gli ibridi [...] pescano più estensivamente nelle istituzioni, conoscenze, idiomi e pratiche locali. Nelle replicazioni, la fonte è relativamente dominante, mentre nelle ibridazioni il bersaglio è più potente». Ivi, pag. 48.

queste concezioni di persona, stato e comunità rimangono le stesse. Il fallimento nell'indigenizzare completamente queste idee impedisce la loro diffusione, anche se farlo diminuirebbe il loro potenziale di [produrre] cambiamenti.⁵⁹⁰

Il passo che chiude la citazione condensa il succo delle argomentazioni spesso sollevate nei confronti di approcci considerati troppo “ossequiosi” nei confronti delle specificità culturali cui si rimprovera di parteggiare per il mantenimento di uno *status quo* potenzialmente lesivo della dignità umana. In realtà, come ipotizza la studiosa, è soltanto tramite la negoziazione simbolica dei contenuti della dignità medesima, con le varie entità implicate nella sua tutela e nella sua titolarità, che si può sperare in un'appropriazione “geograficamente”, differenziata propedeutica alla loro diffusione.

In alcune sistematizzazioni più recenti della nozione di vernacularizzazione, questo risvolto (narrativo) bifronte delle traduzioni locali conosce un'ulteriore raffinazione grazie alla scelta di scorporarlo ulteriormente, in proficuo dialogo con l'impostazione frizionale vista con la Tsing.⁵⁹¹ Sviluppando l'idea delle traduzioni vernacolari come modello idealtipico di tutti i processi di «circolazione dei modelli (non solo) giuridici», la Merry e la Levitt puntano a bypassare alcune sue debolezze congenite: la tendenza a parlare di omogeneizzazione o creolizzazione senza spiegare come esse si realizzino; la preferenza per il livello macro dei fenomeni a discapito delle micro-dinamiche in cui questi si manifestano; la scarsa attenzione per le modificazioni evolutive nel tempo; l'accentuazione dei caratteri strutturali a detrimento dei «puntelli culturali».⁵⁹² Per aggirare simili trappole la resa in vernacolo viene concepita non tanto come meccanismo di diffusione di cultura, quanto, piuttosto, come esemplificazione della diffusione *quale atto eminentemente culturale*. Lungi dall'agire come un mero trasmettitore o conduttore di messaggi che scorrono “intonsi” sui suoi binari, essa è profondamente implicata nella produzione di quanto veicola, influenzando in maniera decisiva sull'esito (temporaneo) delle sue interpretazioni.

⁵⁹⁰ Ivi, pag. 49.

⁵⁹¹ «D'abitudine ci dilunghiamo molto di più sull'adozione locale e la traduzione di discorsi globali, me il processo ha un andamento circolare in cui le istituzioni globali sono rimodellate dalle pressioni dei movimenti sociali locali e nazionali, dall'attivismo politico e da preoccupazioni specifiche». P. Levitt, S.E. Merry, *Unpacking the Vernacularization Process: The Transnational Circulation of Women's Human Rights*, 2008, pag. 7, scaricabile all'indirizzo: http://www.conferece2004.jjay.cuny.edu/centerinstitutes/cihr/pdfs/Sally_Engle_Merry.pdf. (ultimo accesso 04/06/2010)

⁵⁹² P. Levitt, S.E. Merry, *Vernacularization on the ground*, cit., pag. 443.

Affinché i concetti di *appropriazione e adozione locale* (ri)acquisitino l'intero potenziale maieutico tipico di ogni pratica di creazione di cultura, le due studiose propongono un paragone bio-chimico che chiarisce il loro modo di intendere le “agglutinazioni vernacolari” tra locale e globale:

Noi leggiamo questi fenomeni in maniera analoga ai modi in cui le molecole organiche si connettono l'una all'altra. Nuovi pezzi si saldano sui punti di similarità, producendo una nuova struttura onnicomprensiva. Anche se le caratteristiche del nucleo originario non debbono necessariamente cambiare, la nuova composizione degli elementi è differente.⁵⁹³

In quest'ottica di affinità elettive come pure di respingimenti e di cariche polari opposte, l'introduzione delle forze mediatrici dell'attrito interviene a sostanziare il parallelo. Attrazione e/o repulsione hanno bisogno di un evento scatenante che soltanto il tentativo di far presa sul reale – su un reale contestualizzato – può fornire loro. Non sorprende, dunque, che la vernacularizzazione riletta in chiave “molecolare” contenga più frizioni che flussi.⁵⁹⁴ Gli altri aggiustamenti parlano di «pacchetti di valori globali», di dinamiche di cornice – in cui le cornici altro non sono che assemblaggi temporanei per presentare i contenuti dei pacchetti in maniera sufficientemente sintonica con le esigenze del contesto –, di scelte dei canali e delle tecnologie migliori e/o disponibili per instaurare una comunicazione realmente bidirezionale e di concrezioni di storia e cultura come emergenze (cor)responsabili nell'innescare gli “sfregamenti” necessari alla messa in moto dei processi traduttivo-appropriativi.

La sottolineatura più preziosa riguarda, però, una migliore definizione di quelli che, con le cautele del caso, potremmo definire i contenuti dei pacchetti normativi in viaggio. Nel documentare le operazioni di trasposizione/traslazione occorre sempre, secondo le autrici, non arrestarsi ai soli norme e valori, ma occuparsi anche *delle identità, dei concetti, alle teorie della giustizia e alle visioni del mondo* a questi sottostanti poiché sono essi «che determinano il grado in cui è possibile tradurre qualcosa in un messaggio comunicabile che abbia un'attrattiva per potenziali riceventi».⁵⁹⁵ Il centro dei problemi di traduzione locale, del “rovello” della risonanza tra racconti di taglia/o universale e contesti idiosincratici, torna definitivamente a essere, con Goodale Merry e Levitt, una questione di confronti negoziali tra pratiche di costruzione narrativa e normativa *delle* realtà sociali da mettere in comunicazione.

⁵⁹³ Ivi, pag. 446.

⁵⁹⁴ Ivi, pag. 448.

Sfrondata dai residui cascami di una visione trasmissiva dei processi comunicativi, che sminuirebbe il ruolo attivo/interattivo dei “destinatari”, questa netta designazione di campo si riannoda alle nostre argomentazioni sulle antropologie dei diritti umani come narrazioni assiologiche sull’uomo, la società e la regolazione dei loro rapporti. La narrazione mantiene intatto il suo *posto* preminente in quanto creatrice, portatrice, e istanza critica di una territorialità “locale”, che oltrepassando il dato geografico, chiama in causa le forze immaginanti della società, della cultura e, naturalmente, del diritto.

L’inquietudine territoriale con cui abbiamo aperto la nostra digressione potrebbe a questo punto essere riformulata con un nuovo duplice interrogativo.

I diritti umani hanno bisogno o meno di rapportarsi con un “loro” spazio? Se sì, di quale territorio essi (ci) parlano?

Rifacendoci alle provocazioni di due autori avvezzi a dialogare con Carl Schmitt, pensatore ingombrante ma sempre attuale nel sondare la “vena terricola” del diritto, le risposte devono mostrare di saper tenere conto sia di processi emergenti di «sradicamento del *nomos*»⁵⁹⁶, che del «bisogno di un dove e di un quando»⁵⁹⁷ connaturato alla norma (giuridica). Se la prima dimensione si allinea sulle frequenze plurimenzionate dei flussi, la seconda non può che richiamare la concreta ruvidezza delle pratiche. Segnatamente, quelle dei contesti delimitati delle violazioni e degli assalti alla dignità umana nonché dei fori e/o dei consessi deputati a giudicarle.

Alla luce di quanto abbiamo fin qui scritto la nostra risposta alla doppia domanda non può che essere affermativa, plurale e, inevitabilmente, liminare. I diritti umani si muovono *tra* flussi e frizioni, entrambi indispensabili nelle loro delicate e instabili alchimie, non potendo che “risiedere” *tra* globale e locale, nella connotazione metamorfica ed embricata che abbiamo tentato di fare emergere. La plasticità e la “dimestichezza interstiziale” a suo tempo riconosciute all’abilità gius-narrativa, conferiscono loro lo *vis* adattiva per districarsi tra gli attriti delle dislocazioni a cui non possono sottrarsi per restare vitali.

⁵⁹⁵ Ivi, pag. 451.

⁵⁹⁶ Cfr. M. Cacciari, *Lo sradicamento del nomos*, in Id. *Geofilosofia dell’Europa*, Adelphi, Milano 2003, pp.110-118.

⁵⁹⁷ N. Irti, *Norma e luoghi. Problemi di geo-diritto*, Laterza, Roma-Bari 2006, pag. 109.

5.2 Sentieri africani. Le ragioni della scelta del campo.

Perché l'Africa? E perché la scelta di un insieme di testi, istituzioni e organismi che compongono il cosiddetto «sistema africano dei diritti umani», che pare tornare a comprimere la proteiformità delle normatività e delle narrazioni sul solo piano istituzionale degli organismi ufficiali?

La risposta al primo quesito, che si chiarirà nel corso dell'esposizione delle vicende storico-politiche relative alla creazione del sistema medesimo, si riallaccia in prima battuta con alcune particolarità del contesto africano. Su tutte, il carattere di laboratorio di politiche giuridiche e amministrative che l'Africa, più per imposizione che per scelte autonome, certamente rappresenta dati il suo passato coloniale e l'irrequieta mutevolezza dell'attualità.

Una seconda motivazione, che verrà a sua volta approfondita nel prosieguo, risiede nelle forme specifiche di *pluralismo normativo* che, a seguito dell'effervescenza di cui sopra, vedono convivere sul suolo africano un ventaglio di commistioni, differenze e influenze di cui è obiettivamente difficile immaginare eguali su scala planetaria.

Venendo al piano specifico dei diritti umani, la nostra scelta è stata ispirata da un senso di insoddisfazione per la prospettiva classica della regionalizzazione, solitamente adottata per descrivere le varie esperienze “continentali” di implementazione dell'*International Bill of Rights* – il sistema europeo, il sistema inter-americano e, per l'appunto, il sistema africano.⁵⁹⁸ Segnatamente, è l'aura burocratizzante che tale ottica potrebbe favorire a esserci sembrata inadatta per restituire pienamente il senso di alcune singolarità che i percorsi africani consentono di analizzare. Particolarità tra cui svetta sicuramente la *Carta Africana dei Diritti dell'Uomo e dei Popoli*, testo attorno al quale si ramificano i (molti) sentieri di cui tale cammino si compone. Altrettanto dicasi per la congiunzione evidente tra logiche di (ri)costruzione identitaria e la ricerca di una “via spe-

⁵⁹⁸ Per quanto riguarda l'Asia, il dibattito sull'esistenza di un sistema asiatico pare piuttosto controverso, sebbene l'assenza di qualsiasi organismo sovranazionale di promozione protezione dei diritti dell'uomo, o di un testo di riferimento quale ad esempio una Convenzione, sembra far propendere la maggior parte degli analisti per una sostanziale inesistenza o, al più, per un'esistenza “fantasmatica”. In favore dell'ipotesi della “non esistenza” gioca certamente la questione “bloccante” degli *Asian Values* e la riottosità di molti stati asiatici ad affrontare apertamente le questioni umanitarie nel loro complesso. Ciò nonostante, non mancano studi brillanti su concezioni *lato sensu* asiatiche in materia di diritti umani cui è possibile attingere con profitto per immaginare possibili sviluppi, anche istituzionali, nel continente asiatico. I pluricittà lavori di Panikkar, Eberhard e Santos, con la nutrita bibliografia di supporto, ne rappresentano delle ottime esemplificazioni.

cifica” ai diritti umani che la pista prescelta permette di osservare, ma che rischierebbe di sparire sotto la patina omogeneizzante dell’«applicazione regionale».

Da ultimo, una rapidissima precisazione sulla tipologia di costrutti su cui ci concentreremo. L’opzione “documentaria”, che ci porterà a focalizzare la nostra disamina sulla componente eminentemente testuale, non pretende assolutamente di esaurire le innumerevoli incarnazioni del discorso umanitario nell’Africa contemporanea, ma va intesa, piuttosto, come un primo livello di indagine per iniziare a sondarne gli aspetti di più agevole accesso – anche “strutturale”. Al tempo stesso essa non va interpretata come una “retromarcia” riduzionista, intenta a smentire le aperture teorizzate in nome di una testualità accentratrice surrettiziamente riaffermata. Forti delle acquisizioni discusse (tra gli altri) con Merry e Goodale, che confermano la produzione di documenti come una delle modalità rilevanti per lo studio delle pratiche generative della cultura transnazionale dei diritti umani, ci avvarremo di tali supporti in qualità di spaccati dei processi gius-narrativi di più ampio respiro in cui è possibile situare la concezione, la creazione e la funzione di questi stessi materiali.

CAPITOLO 6. (CON)TESTI AFRICANI

Prima di entrare nel vivo dell'analisi delle istituzioni, dei testi e degli organismi di cui si è andato componendo il sistema africano di protezione e promozione dei diritti umani ci pare indispensabile spendere qualche parola introduttiva che aiuti a calare al meglio la discussione nella prospettiva gius-narrativa finora costruita.

Le screziature del mosaico socio-giuridico di cui si compone la realtà africana odierna rendono particolarmente arduo ogni tentativo di arrivare a una sua ricognizione anche lontanamente esaustiva.⁵⁹⁹ Abbiamo avuto modo, motivando la nostra predilezione per il concetto descrittivo di pluralismo normativo declinato in chiave narrativa, di rimarcare l'assoluta ubiquità che fa di esso una costante della vita in società ad ogni latitudine. Ciò nonostante, le varianti che esso assume nel contesto di riferimento ci portano ad azzardare una definizione che, al fine di sottolinearne la complessità estrema, enfatizzi la particolarità della polifonia che lo connota. Frutto della sedimentazione, della stratificazione e dell'ibridazione di innumerevoli influenze filosofiche, religiose, politiche, giuridiche, nonché di una ragguardevole mazzatura *lato sensu* geografica, il *pluralismo normativo radicale* espressione dell'Africa (non solo) contemporanea contempla uno spettro di pratiche sociali e modelli di condotta straordinariamente articolato.

Limitandoci al solo panorama “di superficie”, intendendo con ciò le cornici istituzionali e ufficiali, possiamo già individuare alcuni macro-focolari giuridici grazie ai contassegni resi celebri, in diritto comparato, dalla denominazione per «famiglie giuridiche». Accanto agli ordinamenti di diretta discendenza dalla distinzione *common law/civil law*, occorre registrare la notevole influenza del diritto islamico che a sua volta, in virtù di una pluralizzazione interna che smentisce ogni mendace visione monoliti-

⁵⁹⁹ Pur ribadendo la consapevolezza della sostanziale impossibilità di racchiudere il “contesto africano” in una qualsivoglia tipologia di florilegio, segnaliamo ugualmente il meritorio tentativo rappresentato dal volume R. Sacco (a cura di), *Il diritto africano*, UTET, Torino 1995. Il volume in questione presenta un'introduzione generale piuttosto articolata -soprattutto per quanto attiene la ricostruzione *lato sensu* storica delle vicende politico-giuridiche dell'Africa, dalla colonizzazione in avanti- a cui fa seguito una serie di “micro-monografie” dedicate ai singoli stati africani. Stante l'asciuttezza che in certi casi finisce per farle assomigliare a una sorta di (scarne) schede informative, esse rappresentano comunque un utile supporto introduttivo per un primo colpo d'occhio sull'eclatante varietà del continente. Per un'altra panoramica generale, meno ricca di profondità storica e con un certo sbilanciamento per le esperienze di stampo francofono, si veda anche C. Ntampanka, *Introduction aux systèmes juridiques africains*, Presses universitaires de Namur, Namur 2005.

ca, contribuisce alle striature dell'insieme.⁶⁰⁰ Altrettanto fanno, dal canto loro, certune riletture di prassi e istituti etichettati come consuetudinari che, a seguito di operazioni non sempre trasparenti, propongono ibridazioni tra esperienze storiche consolidate e nuovi assetti politico-amministrativi.

Nessuna mappatura, ancorché di massima come quella appena proposta, potrebbe dirsi lontanamente soddisfacente se non riservasse uno spazio per quelli che, impiegando una nozione emergente in ambienti (eminentemente) francofoni, vengono designati come «diritti originariamente africani».

Secondo alcuni degli studiosi che la impiegano, la locuzione isola una comune matrice nelle esperienze giuridico-regolative partorite da differenti popoli, società e sistemi culturali dell'Africa precoloniale.⁶⁰¹ Questa sorta di omogeneità strutturale che agirebbe sotto traccia, riducendo differenze apparenti anche rimarchevoli, permetterebbe di scorgere uno sfondo normativo, concettuale e simbolico sostanzialmente condiviso e al di là delle idiosincrasie inventariate dagli storici, dagli antropologi e dagli amministratori coloniali.

Nelle parole di Camille Kuyu, tra i più convinti assertori dell'esistenza di una base unificante sedimentata e ampiamente radicata, è possibile persino parlare di *una* cultura giuridica africana originaria/tradizionale, imperniata su *uno* stock di «tratti culturali» immancabilmente rinvenibili negli strumenti di gestione della vita associata escogitati dalle più disparate società del continente nella sua storia plurimillennaria.⁶⁰²

I tratti di questa cornice meta-normativa si ridurrebbero a sei marcatori fondamentali.

⁶⁰⁰ Ci limitiamo a ricordare la consolidata quadripartizione di scuole giuridiche che caratterizza l'Islam nella sua sola versione sunnita e che, di conseguenza, lascia "scoperte" tanto l'area sciita che la galassia sufi – variante, quest'ultima, particolarmente rilevante in Africa dove il fenomeno delle confraternite musulmane ha dimensioni tutt'altro che minoritarie –. Le quattro tradizioni ermeneutiche sono rispettivamente denominate Hanafita, Malikita, Shafi'ta e Hanbalita.

⁶⁰¹ «Sotto questo vocabolo si intendono diritti in vigore prima della colonizzazione. Questi diritti non erano scritti, ma risultavano dalla pratica. [...] Oggi se ne parla come di diritti tradizionali o diritti originariamente africani e li si può conoscere leggendo le opere di etnologia o di antropologia giuridica antiche ma anche attraverso ricerche recenti, spesso effettuate adesso da ricercatori africani.» G. Chrétien-Vernicos, *Les droits originellement africains*, consultabile all'indirizzo www.dhdi.free.fr/cours/histdroit/hd5.pdf (ultimo accesso 09/06/2010) Per una presa di posizione autorevole - e risalente - in favore di un'unità di fondo del diritto africano, arricchita da un'acuta ricostruzione dei rapporti e delle contaminazioni che nel tempo si sono creati tra il «vecchio zoccolo del diritto consuetudinario» e le forme giuridiche veicolate dalle differenti ondate colonizzatrici – rispettivamente riassunte nell'Occidentalizzazione del diritto africano (cristianesimo e mercato "capitalistico" *ante litteram*) e nell'Islamizzazione del diritto africano (islam e mercato nelle sue varianti arabe) – si rimanda a K. M'Baye, *Le droit africain: ses voies et ses vertus*, in «Revue Sénégalaise de droit», VII, 1970, pp. 5-24.

⁶⁰² C. Kuyu, *Cultures juridiques non européennes: les droits originellement africains*, in Id. *Écrits d'anthropologie juridique et politique*, Bruylant, Bruxelles 2008, pp. 17-35.

La prima caratteristica del “diritto originario” risiede nella capacità di contemplare, integrandole costantemente, la *dimensione visibile* e la *dimensione invisibile*: l'una ha a che fare con la società dei viventi, l'altra con quella degli antenati – con questi ultimi che ricoprono una serie di ruoli non restringibile alla classificazione distorta di “semplici” defunti. Privo di qualsiasi visione dualistica del mondo, esso esclude ogni frattura o separazione tra i piani appena descritti postulando un'incessante comunicazione tra essi. Questo diritto “bidimensionale” si sforza di regolare interferenze, retroazioni e interazioni o di ristabilire, se del caso, il flusso interrotto tra i due ambiti. Secondo tale ottica, la risoluzione di controversie o questioni *lato sensu* giuridiche comporta l'adozione di pratiche e/o procedure di mediazione che attingono indifferentemente dall'una o dall'altra sfera, al fine di ripristinare l'equilibrio e l'armonia incrinati dall'infrazione.⁶⁰³

La seconda connotazione consente di parlare di un *diritto negoziato*, come emanazione ed espressione di società tradizionali che non fanno appello ad un'istanza esteriore o superiore (Dio o lo Stato) per dirimere le questioni relative alla propria sopravvivenza. La conservazione della coesione del gruppo, che rappresenta la finalità ultima di meccanismi e organismi regolativi, spiega la priorità accordata al mantenimento di un buono stato di salute della vita comunitaria e del legame sociale, perturbati dalla perpetrazione di un crimine. Piuttosto che mirare all'individuazione netta, dunque alla separazione, tra torti e ragioni individuali, la negoziazione delle posizioni in contrasto sfuma le fratture tra di esse sforzandosi di depotenziare la carica “separatista” dei conflitti. Sullo sfondo

⁶⁰³ Anche secondo Chrétien-Vernicos la complementarità bidimensionale visibile/invisibile occupa un posto assolutamente centrale nella caratterizzazione dei diritti originariamente africani. Nel giustificare tale centralità, che chiama anche qui in causa il rapporto tra viventi e antenati, l'autrice offre un'esplicazione estremamente lampante nella sua sinteticità: «Un aspetto rilevante del sistema di credenza [...] considera che il gruppo o la comunità è una continua successione infinita di generazioni, una persona morale che ingloba i vivi e i morti. Il diritto della comunità è dunque concepito e accettato come il possesso e l'eredità di una catena infinita di generazioni.» G. Chrétien-Vernicos, cit. Per chiudere con le embricature tra piano invisibile e visibile, rimandiamo alle preziose notazioni sui riflessi che esse possono assumere se dirottate nell'area dei diritti umani contenute in C. Kuyu, *Peut-on penser une dimension invisible de la protection des droits de la personne en Afrique contemporaine?*, in Rupture-Solidarité (éd), *L'Afrique (centrale) des droits de l'homme: le droit d'être des humains*, Karthala, Paris 2002, pp. 91- 100. Partendo dal fenomeno sociale (totale) della stregoneria nell'Africa odierna, l'autore sostiene l'importanza di prendere in carico anche la dimensione dell'invisibile per approdare a una migliore difesa dei diritti umani. Sostenendo che le azioni imputate ai cosiddetti «poteri invisibili» forniscono numerose occasioni di violazione dei diritti fondamentali, e che questo tipo di minacce o stigmatizzazioni viene escluso dagli strumenti normativi internazionali debitori della sola impostazione occidentale e della «razionalità cartesiana», Kuyu sottolinea la necessità di considerare la molteplicità di relazioni di potere a cui è esposta la persona nelle realtà africane – in special modo rurali – da cui discende l'urgenza correlata di una sua integrazione nei documenti e nelle istituzioni di tutela perché siano adeguatamente attrezzate per farvi fronte.

della propensione a «trattare i dissidi nel ventre del villaggio» agisce la capacità di maneggiare i contrari in un'ottica di complementarità piuttosto che di disgiunzione.

Il terzo aspetto caratterizzante è l'*oralità*, qualità da non intendere in mera opposizione alla scrittura, come sovente accade in ricostruzioni critico-evoluzionistiche quanto, piuttosto, di una scelta deliberata sulla base della tipologia di relazioni da essa supportate/facilitate e ritenute più adeguate dai gruppi socio-culturali responsabili di tale selezione.⁶⁰⁴ La qualifica orale si sposa a un'organizzazione sociale comunitarista che chiama nuovamente in causa la valorizzazione dell'equilibrio tra gli interessi individuali e quelli del collettivo di riferimento. A ciò va aggiunta una concezione del tempo incentrata sulla connessione fondativa con gli antenati e l'intreccio tra attualità e posterità, privilegiando strategie mnemotecniche incentrate sulla «parola parlata». Nelle società tradizionali africane il diritto è dunque rinvenibile in una pluralità di «produzioni di linguaggio» – proverbi, modi di dire, canzoni, epopee, fiabe, racconti⁶⁰⁵ – che veicolano modelli di comportamento giuridicizzati. Questi ultimi vengono trasmessi, appresi, interiorizzati e utilizzati dalla popolazione «alla maniera delle regole del diritto» grazie a un processo inesausto e pervasivo di socializzazione normativa.⁶⁰⁶

La quarta qualificazione, strettamente connessa alla connotazione orale appena descritta, dipinge i diritti originari come *diritti eminentemente comunitari*, poiché la loro entità di riferimento è la comunità. È alla sua altezza, infatti, che si “allacciano” tutti i rapporti giuridici e si dirimono le spigolosità delle interazioni tra i membri. All'insegna della pluralità che permea tutti i fenomeni sociali fin qui menzionati, anche il referente comunitario deve essere concepito in un'ottica plurale. Ciò significa che la maniera più

⁶⁰⁴ Rifacendosi ad alcuni studi archeologici e storico-linguistici, Kuyu riferisce come alcune società tradizionali africane abbiano in realtà messo a punto sistemi di scrittura e di calcolo codificati, senza che ciò abbia impedito alla maggior parte di esse di optare per un'organizzazione degli scambi linguistici che assicura la prossimità sociale tra locutori al posto dell'anonimato della relazione [della scrittura]. C. Kuyu, *Cultures juridiques non européennes: les droits originellement africains*, cit., pag. 24.

⁶⁰⁵ Per l'analisi di alcune tipologie specifiche di «produzioni linguistiche», particolarmente influenti all'interno del panorama africano anche attuale, si vedano, tra gli altri, I. Quiquerez-Finkel, *Le langage du droit dans le conte africain*, in *Bulletin de Liaison – Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris*, II, 1986, pp. 39-68, P. Belpassi, *Le conte africain: l'univers de l'oralité dans le système de l'enseignement*, in «International review of education», XL-3/5, pp. 257-270 e C. Kuyu, *Droit et société au miroir de la chanson populaire. Anthropologie juridique des relations entre les sexes à Kinshasa*, Bruylant, Bruxelles 2008.

⁶⁰⁶ Ci permettiamo di rinviare, ancora una volta, alla pratica sociale della *palabre* dati il suo carattere “sintetico” e il campo vastissimo delle sue disseminazioni che ne fanno, nel caso specifico, l'incarnazione più eloquente del tipo di “oralità comunitaria” desumibile dalla fusione degli ultimi due tratti appena sintetizzati. Oltre al già segnalato lavoro di J.G. Bidima, *La Palabre*, cit., rinviemo anche, per un'analisi leg-

appropriata di intenderlo è quella di vedere nel diritto comunitario l'insieme dei meccanismi deputati alla gestione delle relazioni tra le svariate comunità che si intersecano nell'architettura complessiva di ciascuna delle società rette da tali ingranaggi. Tra gli aggregati dotati di maggior autorevolezza e influenza nella scala gerarchica di simili sistemi socio-culturali, la comunità degli antenati occupa la posizione preminente, seguita, a una "distanza" variabile, dal lignaggio o dal clan, dalle classi di età – laddove presenti – e da altre forme di aggregazione incentrate sulle arti o sui mestieri. I riflessi normativi di questa organizzazione per comunità sono diffusi e disseminati, spaziando dalle relazioni fondiarie e di parentela, agli scambi economici⁶⁰⁷ e matrimoniali, fino ai legami tra gruppo, spazio e divinità. Tale intersecazione sfocia in quella che Kuyu definisce la «comunitarizzazione dei rapporti giuridici», con ciò intendendo il delicato intreccio tra le esigenze di gestione delle interazioni che hanno luogo all'interno di ciascun gruppo e quelle connesse a un coordinamento minimo con il loro esterno, fatto della somma dei collettivi omologhi e delle istanze che da essi si irradiano. Questo sdoppiamento poggia sul binario interno/esterno piuttosto che sulla dicotomia sfera pubblica/sfera privata; i "sottocriteri" a cui ci si attiene per individuare posizioni, prerogative, risorse e beni sono da un lato il principio di reciprocità tra diritti e doveri, dall'altro il principio di «attribuzione funzionale di status». Essi si legano al quinto marcatore distintivo che consente di parlare di un *diritto statutario*.

La formulazione evidenzia come nelle società tradizionali gli individui nascano con uno status che dipende dalla peculiare "collocazione" puntuale delle famiglie di origine o da criteri di "localizzazione" equivalenti. A partire dalla venuta al mondo, però lo status specifico del singolo attraversa una serie di modificazioni che rispondono ai cambiamenti anagrafici e biografici cui egli va incontro nel corso della propria esistenza. Sposando la lettura funzionale, evocata poco sopra, la natura cangiante degli status dipende dalle funzioni che l'individuo, in ciascun determinato momento della vita, è in grado di ricoprire nella società di appartenenza grazie alle mutazioni bio-fisiologiche, intellettive ed esperienziali accumulate. A ciò va aggiunto, come già suggerito da quan-

germente differente di questa istituzione realmente panafricana, alle analisi contenute in S. Latouche, *La sfida di Minerva. Razionalità occidentale e ragione mediterranea*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

⁶⁰⁷ « È tuttavia necessario ricordare che nei diritti originariamente africani gli scambi, quali che essi siano, non hanno essenzialmente un carattere di transazione economica. Essi sono, stando all'espressione di Marcel Mauss, un *fatto sociale totale*, cioè a dire essi hanno al contempo un significato sociale, religioso,

to scritto in proposito della pluralità di comunità, il potere classificante dell'appartenenza clanica o di lignaggio che partecipa alla delimitazione di ruoli e mansioni ricopribili da ciascuno. L'insieme dei fattori di conferimento e riconoscimento sfocia in una stratificazione gerarchica dalla duplice venatura.

In primo luogo, essa poggia sulla mutua dipendenza dei “segmenti” che la compongono, secondo una complementarità di bisogni e “servizi” che assicura una tenuta complessiva evitando (per lo più) sia forme di subordinazione e sovra-ordinazione estreme che di marginalizzazione sulla sola base dei compiti svolti. Al posto del principio di uguaglianza vige un diritto a «geometria variabile» che agisce e alloca in misura della capacità della persona di partecipare alla riproduzione sociale, senza che la tutela differenziale sia (solitamente) avvertita come discriminante.

In secondo luogo, come evidenziato al meglio dalle società a classi di età, i passaggi di fase correlati all'invecchiamento costituiscono un fattore importante di dinamizzazione poiché sovrintendono all'avvicendamento nelle varie posizioni di potere e/o responsabilità. All'attraversamento di soglie biologiche, culturalmente (ri)elaborate a seconda dei contesti, corrisponde la possibilità di accedere a specifici ruoli sociali comportando, del pari, l'obbligo di dismissione per coloro che hanno perso i requisiti necessari. La sinergia tra la complementarità di bisogni e funzioni da una parte, e il ricambio generazionale dall'altra, dotano l'elemento statutario di un'indubbia capacità coesiva.

L'ultimo tratto, su cui non ci dilungheremo rimandando a quanto osservato in proposito del multigiuridismo⁶⁰⁸, fa del diritto originario un *diritto di modelli*. Veicolati, come detto, da «produzioni linguistiche», questi ultimi assolvono al compito di delineare meccanismi appropriati di enunciazione delle regole piuttosto che regole vere e proprie. L'enfasi sull'enunciazione tende a spostare il fuoco dal contenuto, variabile e adattabile a seconda delle situazioni, al «contesto filosofico ed epistemico» raccomandato per rendere efficace la comunicazione e la trasmissione dei modi di condotta, comportamento e pensiero. Non trattandosi di prescrizioni o proscrizioni in senso stretto, simili modelli non fanno leva sull'imposizione autoritativa appoggiandosi invece, anche qui, alla “stampella” della negoziazione. Valorizzati tramite parabole di contenuto pedagogico-edificante o “ridicolizzati” da aneddoti che svelano possibilità inattese di gestione delle

morale, giuridico ecc.». C. Kuyu, *Cultures juridiques non européennes: les droits originellement africains*, cit., pag. 28.

⁶⁰⁸ Cfr. *supra*, Capitolo 2, paragrafo 1.

infrazioni, essi sono l'oggetto di una riflessione della società su se stessa dai margini di manovra mutevoli. Lo strumento di socializzazione più efficace per la trasmissione di un simile diritto di modelli resta quello dei numerosi divieti che cingono aspetti o ambienti ritenuti inappropriati, modificandosi a misura del superamento di determinate fasi della vita e del conseguente ingresso in nuove cerchie sociali. Distillato in un percorso ininterrotto dal sapore e dal contenuto iniziatici, il sistema delle interdizioni alterna forme di comunicazione intergenerazionale a richiami a poteri sanzionatori che corrono sul crinale visibile/invisibile, rappresentandone un'estensione.

La chiosa più efficace al ritratto testé schizzato viene nuovamente dalle pagine di Kuyu e fa emergere una sorta di tensione temporale, di natura e orientamento ambivalenti, che riguarda gli strascichi del “sottofondo giuridico precoloniale” lasciati in eredità all'Africa di oggi.

Il grado di minore socializzazione dei giovani alle norme consuetudinarie, l'educazione individuale discorsivo e lo sviluppo di un'economia monetaria tendono a emancipare l'individuo di fronte alla tradizione e a valorizzare una nuova personalità sociale [...] Inoltre, se i diritti originariamente africani costituiscono ancora la base delle regolazioni sociali attuali in Africa essi non sono i soli quadri di queste regolazioni. Essi sono interconnessi a – e a volte in concorrenza con – quelli introdotti in Africa da differenti colonizzazioni e religioni e da delle pratiche che si inscrivono nelle logiche del «tra-i-due»⁶⁰⁹. Allo stesso modo il diritto moderno è certamente esogeno per la sua filosofia e i suoi valori, ma è ugualmente certo che esso appartenga formalmente (come ordinamento giuridico) e sostanzialmente (a seguito del processo di domesticazione) ai diritti africani, e di conseguenza non si può parlare di culture giuridiche africane mettendo da parte il diritto positivo. Valgono le medesime considerazioni per il diritto musulmano di rito malikita. E allora come gestire questo pluralismo giuridico di fatto? È il problema maggiore con cui si devono necessariamente confrontare i responsabili delle politiche giuridiche africane, dopo il tentativo abortito di generalizzazione del diritto moderno in Africa.⁶¹⁰

Ciò che da queste righe si evince con chiarezza, e che giustifica la “presentificazione” da noi prescelta nell'esposizione, sono la resilienza e la perdurante capacità di *imprinting* che alcuni tra questi connotati originari paiono tuttora esercitare. Esposta alla contaminazione sempre più profonda con elementi di altra provenienza, la presa indebolita, ma non annientata, di simili quadri di regolazione obbliga alla consapevolezza del

⁶⁰⁹ La categoria interpretativa qui richiamata da Kuyu, quella dell' «entre deux» o della dialettica senza sintesi, deriva dalla riformulazione in chiave – e di applicazione – giuridica di un concetto del filosofo Marleu-Ponty, operata da François Ost e Micheal van De Kerchove in alcune loro opere di teoria del diritto. Tra i molti lavori di cui si compone la loro considerevole produzione giusfilosofica in cui è possibile trovare esposta la visione “sospesa” tipica dell' «entre deux» si vedano, F.Ost, M. van de Kerchove, *De la pyramide au réseau? Pour une théorie dialectique du droit*, Publications de Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 2002, e Id. *Il diritto ovvero i paradossi del gioco*, Giuffrè, Milano 1994.

⁶¹⁰ C. Kuyu, C. Kuyu, *Cultures juridiques non européennes: les droits originellement africains*, cit., pp. 34-35.

loro rilievo da parte di ogni analisi che voglia esplorare ipotetiche vie africane di percepire, rappresentare, evocare e costruire il diritto.⁶¹¹ Nel nostro studio di caso sarà di notevole importanza tenere presente l'influenza di queste scorie ereditarie *ma* mutagene, per tentare, laddove possibile, di ricostruirne e valutarne l'impatto.

6.1 Premessa metodologica

Al fine di introdurre correttamente la nostra indagine sulla produzione testuale riconducibile all'Organizzazione dell'Unità Africana, all'Unione Africana e, per alcuni casi specifici, alla Commissione Africana, ci corre l'obbligo di una precisazione di carattere metodologico. La traduzione italiana dei testi su cui condurremo le analisi è da attribuire interamente alle nostre scelte di resa linguistica, fatte a partire dalle versioni originali scaricabili dal sito ufficiale dell'Unione Africana.⁶¹² Date le affinità linguistiche e concettuali con molta letteratura di commento di cui ci siamo avvalsi nel sostanziare alcuni rilievi, abbiamo privilegiato le versioni francesi e inglesi dei documenti, lasciando da parte le traduzioni in arabo e portoghese.

I quattro idiomi appena elencati corrispondono alle lingue ufficiali⁶¹³ dell'Unione che, per statuto, assicura il quadrilinguismo di tutta la sua produzione normativa. Sebbene lo *swahili* sia stato recentemente aggiunto come lingua di lavoro (e presumibilmente di traduzione per la documentazione già prodotta e per quella a venire), allo stato attuale nessuno dei testi da noi esaminati risulta tradotto in quella che è la prima lingua africana investita di un ruolo istituzionale in seno agli organismi continentali.

Delle conseguenze sociologiche di tali scelte di “politica linguistica” ci occuperemo più avanti nella sezione dedicata alle *Creatività e criticità dell'approccio africano* (cap. 8, par. 2), dove rifletteremo sulle loro ricadute in termini di quella che, per il momento, ci limitiamo a indicare genericamente come una problematica di *dissonanza cognitiva*.

Un discorso parzialmente diverso merita un problema di ordine e portata più limitati, sebbene foriero anch'esso di occasioni di discrepanza concettuale altrettanto disturbanti. Alludiamo agli slittamenti semantici che si registrano tra le varie rese linguistiche del

⁶¹¹ Per alcune preziose suggestioni in materia, con particolare riferimento al concetto di stato di diritto e ad alcune sue possibili configurazioni che ne favoriscano un diffuso attecchimento al di là degli ambiti ristretti dei canali burocratico-istituzionali si rimanda a C. de Lespinay, E. Mworoha (éds), *Construire l'État de droit: le Burundi et la région des grands lacs*, l'Harmattan, Paris 2000.

⁶¹² www.africa-union.org (ultimo accesso 22/07/2010)

medesimo testo. Come si avrà modo di vedere tali incongruenze riguardano, in certune occorrenze, dei vocaboli – dunque delle concezioni – di importanza cardinale: evenienza, questa, che ha reso particolarmente delicato il compito di restare fedeli alla lettera delle singole formulazioni, cercando di sondare le probabili intenzioni inferibili a monte di esse.

Per quanto riguarda la Carta Africana dei diritti dell’Uomo e dei Popoli, creazione alla quale abbiamo dedicato lo spazio e l’attenzione maggiori, ci siamo avvalsi dell’utile sostegno della traduzione curata dal Centro di Studi per la Pace.⁶¹⁴ Il confronto tra questa versione e alcuni dei passaggi più “sensibili” delle originali anglofone e francofone ci ha aiutato a calibrare con più accortezza le nostre scelte traduttive. A ulteriore scopo cautelativo abbiamo fatto riferimento, laddove disponibili, ai materiali tratti dai lavori preparatori tanto per via diretta che indiretta – nei commenti e/o citazioni riportati da alcuni autori con i quali si è scelto di dialogare. Abbiamo dato conto di ciascuna di queste “interazioni”.

È stata predisposta, infine, un’*Appendice* con i testi integrali della Carta Africana ai quali rimandiamo per tutti i raffronti che si ritengano necessari.

6.2 La cornice storico-politica. Dall’Organizzazione dell’Unità Africana all’Unione Africana.

La fase di gestazione del sistema africano dei diritti dell’uomo può definirsi certamente lunga e piuttosto travagliata. Segnato da contrapposizioni a volte anche assai aspre, da rinvii, ripensamenti e inversioni di marcia figli di contingenze storiche alquanto turbolente, il percorso destinato a sfociare nella Carta africana affonda le sue radici nei primi momenti della decolonizzazione del continente. Si potrebbe addirittura sostenere che la spinta all’indipendenza e la nascita di una consapevolezza più pronunciata delle istanze *lato sensu* umanitarie siano meglio descrivibili come due increspature particolari di una stessa ondata di (sotto)fondo. Quella che, con buona approssimazione, può essere considerata la tappa inaugurale di questo cammino accidentato porta già su di sé i segni evidenti di tale interconnessione.

⁶¹³ In realtà, l’UA considera come «lingue dell’Unione» tutte quelle parlate nel continente, ma i fatti testimoniano di un quadrilinguismo *de facto*, anche se non *de iure*.

⁶¹⁴ http://www.studiperlapace.it/view_news_html?news_id=20050107175617 (ultimo accesso 23/07/2010)

a) La «*Legge di Lagos*»

Nel gennaio del 1961, agli inizi della decade che verrà ricordata come il «decennio dell'Africa» dato il rapido decadimento di molte delle strutture e delle amministrazioni coloniali, con relativa conquista della sovranità politico-giuridica, la Commissione Internazionale dei Giuristi (ICJ)⁶¹⁵ decise di organizzare una *Conferenza africana sullo Stato di Diritto*. Il contesto prescelto per l'iniziativa venne individuato nella città di Lagos, in Nigeria. Sotto l'egida della Commissione, 194 giudici, avvocati e insegnanti di diritto, provenienti da 23 nazioni africane e da 9 paesi extra-continentali, si riunirono per discutere di come promuovere e diffondere una concezione di *rule of law* effettivamente capace di attecchire, producendo i frutti da essa attesi. Riportiamo alcuni dei passaggi salienti del documento di sintesi che indica ai governi e alle istituzioni di competenza i suggerimenti fondamentali per la realizzazione degli scopi fissati dall'assemblea.

Avendo discusso liberamente e francamente dello stato di diritto con particolare riferimento all'Africa e

Avendo raggiunto conclusioni riguardanti i diritti umani in relazione alla sicurezza di governo, dei diritti umani in relazione ad aspetti di diritto penale e amministrativo e della responsabilità del [potere] giudiziario e delle organizzazione degli avvocati per la protezione dei diritti dell'individuo in società

ORA SOLENNEMENTE

Riconosce che lo stato di diritto è un concetto dinamico che dovrebbe essere utilizzato per salvaguardare e promuovere la volontà del popolo e i diritti politici dell'individuo come per stabilire condizioni sociali, economiche ed educative sotto le quali l'individuo possa ottenere la propria dignità e realizzare le sue legittime aspirazioni in tutti i paesi, sia dipendenti che indipendenti, *Riafferma* l'Atto di Atene e la Dichiarazione di Delhi con speciale riferimento all'Africa, e

Dichiara:

⁶¹⁵ La ICJ è un'organizzazione non governativa internazionale, con base a Ginevra (Svizzera), che opera dal 1952 – sebbene la sua registrazione legale come ONG sia avvenuta solamente nel 1953 – per la difesa dei diritti umani attraverso gli strumenti dello stato di diritto. Nata in pieno clima bipolare tipico della Guerra Fredda, la ICJ ha progressivamente adattato i propri obiettivi e le proprie strategie in risposta ai cambiamenti della storia e della geopolitica. Iniziative simili all'avanguardistica conferenza di Lagos si sono così succedute in altri contesti quali l'Asia, il Sudamerica e l'Oceania adoperandosi, nel contempo, come “gruppo di pressione” presso le differenti organizzazioni regionali di promozione e protezione dei diritti umani. Anticipando gli scenari reticolari che oggi caratterizzano il panorama planetario, essa ha adottato una modalità di proliferazione imperniata sulla creazione di sedi “periferiche” in grado di calarsi meglio nelle varie realtà locali e restituire un ritratto più veritiero delle situazioni contestuali di riferimento. In virtù di tali piani di azione essa attualmente si configura come «una delle più antiche organizzazioni internazionali non governative sullo stato di diritto e sui diritti umani. Essa continuerà a fornire conoscenze ed expertise giuridiche approfondite al fine di supportare i suoi sforzi nello sviluppo, nella promozione e nella chiarificazione di standard internazionali, attirando l'attenzione sulla puntuale implementazione nazionale di tali standard». Cfr. <http://www.icj.org/> (ultimo accesso 01/07/2010)

1. Che i principi incorporati nelle Conclusioni della Conferenza che sono qui annessi dovrebbero applicarsi a ogni società, ma che lo stato di diritto non può essere realizzato pienamente senza che i corpi legislativi siano stati stabiliti in accordo con la volontà dei popoli che hanno adottato liberamente la loro costituzione;
2. Che al fine di mantenere adeguatamente funzionante lo stato di diritto tutti i governi dovrebbero aderire al principio di democrazia rappresentativa nelle loro legislature;
3. Che i diritti umani fondamentali, specialmente il diritto alla libertà personale, dovrebbe essere scritto e incorporato nelle costituzioni di tutti i paesi e che la suddetta libertà personale non dovrebbe, in tempo di pace, essere limitata senza processo in una corte di diritto;
4. Che al fine di conferire pieno effetto alla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 1948, questa Conferenza invita i governi africani a studiare la possibilità di adottare una Convenzione Africana dei diritti umani in maniera che le Conclusioni di questa Conferenza siano salvaguardate tramite la creazione di una corte di appropriata giurisdizione e che il ricorso ad essa sia reso disponibile per tutte le persone sotto la giurisdizione degli stati firmatari;
5. Che al fine di promuovere i principi e l'applicazione pratica dello stato di diritto, i giudici, gli avvocati e gli insegnanti di diritto nei paesi africani dovrebbero intraprendere tutti i passi necessari all'impianto di sedi distaccate della Commissione Internazionale dei Giuristi

Questa Risoluzione sarà conosciuta come *Legge di Lagos*.

Come si evince dalla lettura dei brani riportati, la tematica dei diritti umani viene posta in strettissima relazione con la questione dello stato di diritto, risultando il dominio più bisognoso di una sua concreta messa in opera. Altrettanto chiaramente si nota come, fin da questa legge a suo modo precorritrice, la sinergia tra aspetti politici, economici, culturali/educativi di tali diritti sia indicata come dimensione naturale della loro “esistenza sociale” e come sola garanzia di una loro tutela davvero performante. Ciò che ci preme egualmente segnalare è la notazione che ricorda la tematica da noi spesso designata in termini di «localizzazione».

A tale riguardo, l'articolo 4 e, in misura più sfumata l'articolo 5, contengono elementi di grande interesse. Entrambi si pongono nell'ottica di perseguire un miglioramento delle prestazioni di strumenti e organismi normativi tramite la creazione di strutture più sintoniche con gli orizzonti socio-culturali africani, leggendo in questa armonizzazione l'opzione più consona a facilitarne conoscenza e diffusione. L'articolo 4, in particolare, bordeggia la questione di un universalismo localizzato laddove postula, a partire dalla centralità indiscussa della Dichiarazione del 1948, l'urgenza di impiantare quello che si potrebbe definire come un percorso di africanizzazione, da dispiegarsi su un duplice livello. Un piano *lato sensu* testuale, incentrato sulla creazione di una convenzione *ad hoc*, e il suo correlato complementare: un piano istituzionale fondato sulla creazione di una corte di «appropriata giurisdizione», che conferisca efficacia alle disposizioni della convenzione medesima.

Alla luce di quanto appena scritto potremmo estendere il dinamismo riservato, nella Legge di Lagos, alla nozione di stato di diritto, anche a quella di diritti dell'uomo, facendo guadagnare ulteriormente in "modernità" una risoluzione già piuttosto lungimirante. Lo scarto che intercorrerà tra questi scenari immaginati e i primi abbozzi di una loro realizzazione, seppur embrionale, rafforza il sentore di un loro avveduto – e tutto sommato ben mirato – anticipo sui tempi.

b) La creazione dell'Organizzazione dell'Unità Africana.

Le vicissitudini della fondazione dell'organismo continentale destinato a rimanere per quasi quarant'anni la struttura portante – e al tempo stesso "bloccante" –, del sistema africano dei diritti dell'uomo sono state oggetto di numerose ricostruzioni storico-politiche. Le angolature predilette hanno spaziato dall'apologia più prona alla critica più viscerale, assecondando umori o interessi contingenti piuttosto che tentare dei ritratti distaccati. Il progressivo allontanarsi dall'"effervescenza" originaria, come pure le rilevanti modificazioni sul piano delle relazioni internazionali e su quello macro-regionale, hanno comunque contribuito a una salutare presa di distanza con relativa attenuazione delle partigianerie più pronunciate. Per quanto ci riguarda, non rientrando tra le nostre preoccupazioni la dettagliata presentazione dell'OUA quanto invece una sua illustrazione come ingranaggio sistemico, attingeremo a sintetizzazioni consolidate integrandole con l'interpretazione di passaggi strategici contenuti nella Carta Costitutiva dell'Organizzazione medesima.

In linea generale, il dibattito latamente storiografico sulle fasi precedenti alla creazione dell'Organizzazione, come pure su quelle che ne hanno consentito il "rodaggio", concorda nel distinguere due correnti di pensiero principali e più o meno divergenti; al punto di arrivare, in determinati casi limite legati a istanze specifiche, a sfiorare la dura contrapposizione. Altrettanto consolidata è l'abitudine di ricondurre le opzioni "in lotta" ad alcune delle figure più eminenti dei due schieramenti, anche in funzione del ruolo svolto nelle lotte indipendentiste dei rispettivi paesi di origine. Prima ancora di illustrare tale biforcazione, però, occorre situare il graduale assemblaggio dell'OUA nella prospettiva di lungo periodo comunemente designata dalla nozione plurivalente di *panafricanismo*.

Secondo un'altra delle costanti della letteratura in materia, è solo in riferimento a questo movimento storico, filosofico, politico e culturale che è possibile apprezzare debolezze e punti di forza che tutt'ora segnano le scelte strategiche di gran parte dei paesi africani, insieme a quelle degli organi collegial-rappresentativi di cui hanno scelto di dotarsi. In linea generale, si concorda nel collocare l'affioramento del panafricanismo espressamente politico nel contesto degli Stati Uniti d'America e del sistema produttivo imperniato sull'utilizzo massivo di schiavi.⁶¹⁶

La condivisione forzata di un destino disumanizzante ha favorito il riemergere di una consapevolezza di origini condivise, forgiando una serie di rappresentazioni comuni legate, in egual misura, a un passato da (tornare a) conoscere, a un presente da cui liberarsi e a un futuro da conquistare.⁶¹⁷ Ponendo l'accento sulla dimensione a venire, il panafricanismo della prima ora si è caratterizzato per una spiccata vena rivendicativa proveniente, però, da centri esterni al continente africano è perciò incapaci di generare un impatto e una penetrazione apprezzabili sulla terra reclamata come matrice originaria da "riscattare". L'accelerazione definitiva verso la creazione di una piattaforma di riflessione teorica unificata, preludio a pratiche concrete di lotta politica, è consistita nella convocazione, in successione piuttosto rapida, di una serie di conferenze inaugurate dalla Conferenza Panafricana di Parigi del 1900, tenutasi significativamente all'ingresso nel XX secolo.

È stato solo con la conferenza di Manchester del 1945, la quinta del ciclo, che il panafricanismo ha definitivamente cristallizzato i suoi obiettivi e dotandosi di una progettualità in grado di incidere sulla realtà del continente africano. Tra i contenuti più significativi individuati dalle differenti sottocommissioni del congresso va certamente menzionata la prima ipotesi di creazione degli Stati Uniti d'Africa, accompagnata da una risoluzione indirizzata alle potenze coloniali che, rilanciando l'idea-slogan de «l'Africa agli africani» e denunciando le molteplici forme di sfruttamento da essi perpetrate, si schierava per l'autodeterminazione improcrastinabile dei popoli colonizzati. Apportando nuova linfa ai differenti nazionalismi continentali, essa rivendicava il suffragio uni-

⁶¹⁶ Per un'efficace ricostruzione di massima del ventaglio delle ipotesi storiografiche e *lato sensu* letterarie si veda, tra gli altri, F.S. Attisso, *De l'Unité africaine de Nkrumah à l'Union africaine de Kadhafi*, L'Harmattan, Paris 2008.

⁶¹⁷ «Il panafricanismo riposa su quattro zoccoli essenziali: la nazionalità africana, la fierezza del passato storico dell'Africa, la rinascita dell'Africa e l'unità dei popoli africani.» Ivi, pag. 60.

versale per l’Africa del Sud, ponendo l'accento su uno dei punti nevralgici che segnerà ancora a lungo l’agenda politica dei panafricanisti.⁶¹⁸

Va inoltre rimarcato come tra gli organizzatori della tappa (in terra) inglese vi fosse il ghanese Kwame Nkrumah, assertore, tra i più convinti, di un grande progetto federativo quale superamento della balcanizzazione dell’Africa scaturita dalla famigerata conferenza di Berlino del 1884/85. Presidente del primo paese sub-sahariano a conquistare l’indipendenza – nel 1957 –, Nkrumah si era subito posto alla testa di uno degli schieramenti cui abbiamo accennato in apertura, alle schermaglie tra i quali va addebitato il clima teso instauratosi tra il quinto congresso panafricano e la sospirata costituzione dell’Organizzazione dell’Unità Africana. Un intervallo di diciotto anni, punteggiato da una pletera di summit “parziali” inaugurata, nel 1958, dalla Prima Conferenza degli Stati Africani Indipendenti di Accra.⁶¹⁹

Sintetizzando il posizionamento rispettivo degli attori in campo, le due fazioni rivali sono solitamente descritte secondo le polarità moderati/progressisti⁶²⁰, gradualisti/radicali⁶²¹ o con le denominazioni «Gruppo di Monrovia» e «Gruppo di Casablanca», con riferimento alle località che hanno accolto la riunione fondativa dei rispettivi agglomerati. Tanto le etichettature antinomiche quanto quelle “geografiche” alludono a una frattura fondamentale riconducibile, in un caso, alla volontà di scansionare il progetto di unificazione sovranazionale e, nell’altro, di dare corso immediato alla dissoluzione delle singole sovranità convogliandole in un’unica macro-giurisdizione.

⁶¹⁸ Ivi, pag. 65. Sui contenuti della conferenza di Manchester e, più in generale, sui temi trattati nelle varie conferenze panafricane si rinvia anche a J.M. Biswaro, *Perspectives on Africa's integration and cooperation from the Organisation of African Unity (OAU) to the African Union (AU): old wine in a new bottle?*, Tanzania Publishing House Limited, Daar es Salaam 2005, segnatamente alle pagine 25-36, e a I.G. Shivji, *Pan-Africanism or Imperialism? Unity and Struggle towards a New Democratic Africa*, in «Law, Social Justice & Global Development Journal», 1, 2008 scaricabile all’indirizzo http://www.go.warwick.ac.uk/elj/lgd/2008_2/shivji. (ultimo [accesso 02/07/2010](#)) Di particolare interesse, nell’economia del nostro ragionamento, risulta il passaggio seguente in cui Shivji parla chiaramente del congresso di Manchester come di una sorta di “innesco genetico”: «Significativamente il quinto congresso panafricano già segnalava, seppure in forma embrionale, l’idea dell’Unità Africana nei seguenti termini: “Le divisioni artificiali e le frontiere territoriali create dai poteri imperialisti sono ostacoli deliberati per ostruire l’unità politica dei popoli dell’Africa Occidentale”.»

⁶¹⁹ Fortemente voluta da Nkrumah e organizzata nel suo Ghana a meno di un anno dall’indipendenza, La conferenza degli Stati africani indipendenti di Accra vide la presenza di Liberia, Egitto, Etiopia, Sudan, Libia, Tunisia e Marocco.

⁶²⁰ Si veda, ad esempio, A. Ba, B. Koffi, F. Sahli, *L’Organisation de l’Unité Africaine. De la Charte d’Addis-Abéba à la Convention des Droits de l’Homme et des Peuples*, Silex, Paris 1984.

⁶²¹ Cfr., tra gli altri, I.G. Shivji, *Pan-Africanism or Imperialism? Unity and Struggle towards a New Democratic Africa*, cit.

La seconda proposta, in continuità con l'avversione nkrumiama per la spartizione territoriale di ascendenza coloniale, prevedeva l'istituzione di un parlamento panafricano, di una corte di giustizia continentale e di un organo prettamente legislativo. Assemblamento minoritario, il gruppo di Casablanca costituitosi nel 1961 propendeva per la rottura di qualsiasi cordone ombelicale con i «territori metropolitani» come sola possibilità di intraprendere un cammino autonomo perché realmente scevro da condizionamenti di ogni sorta.

Le strategie del gruppo di Monrovia, nato nel medesimo anno “in reazione” al fronte degli “intransigenti” per dare un seguito all'esperienza di poco precedente dell'Unione Africana e Malgascia del 1960⁶²², guardavano, invece, alla costituzione di svariati organismi regionali che aprissero la strada a un più tardivo progetto unitario, preparandogli il terreno attraverso un'azione calibrata sulle differenti realtà del continente. Molto preoccupati da un'eventuale messa in questione di una sovranità (in parecchi casi) appena ritrovata, i suoi portavoce vedevano nel discorso “unionista” lo spettro di nuove ambizioni accentratrici, temendo di suscitare l'indignazione delle rispettive popolazioni dopo il sofferto processo di decolonizzazione. Le istanze economiche evocate per giustificare la reticenza a una fusione anche politica, segnalavano l'opportunità di un trattamento separato per le questioni di mercato che evitasse di addentrarsi eccessivamente negli indirizzi giuridico-politici scelti dai singoli stati aderenti. Perfino tra le personalità meglio disposte verso un venturo progetto su scala continentale, prevaleva il sentimento di un'autodeterminazione troppo recente per potere essere rideclinata su un piano più-chestatale. Le esperienze apparentemente riuscite di micro-federazioni di portata limitata, come quella della fusione (temporanea) tra Senegal e Mali⁶²³, sembravano aumentare

⁶²² L'esperimento in questione, concepito e messo in opera a Brazzaville nel 1960, consisteva in un'aggregazione prettamente economica, a carattere sovranazionale, completamente incentrata sul volano di una più agevole circolazione delle merci e su accordi commerciali negoziati, essa lasciava sostanzialmente da parte tutte le questioni collegate alla dimensione politico-giuridico degli stati membri. Si veda, ad esempio, A. Ba, B. Koffi, F. Sahli, *L'Organisation de l'Unité Africaine*, cit., pag. 12.

⁶²³ Tra le personalità più influenti del gruppo di Monrovia figurava, non a caso, il presidente della neo-indipendente Repubblica del Senegal, Léopold Sedar Senghor. Per quanto riguarda la brevissima parabola della federazione Mali-Senegal, denominata Federazione del Mali e presieduta da Modibo Keita – con Senghor a capo dell'assemblea federale – con capitale Dakar, è sufficiente ricordare come, nei fatti, abbia rappresentato un progetto a dir poco effimero scontratosi, fin da subito, con molteplici difficoltà. Creata il 4 aprile 1959, con il benestare della Francia che le riconobbe nel giugno 1960 l'indipendenza, la federazione si è dissolta con la proclamazione di indipendenza “separata” del Senegal (20 agosto 1960), a cui è seguita di poco quella del Mali, ex Sudan Francese, il 22 settembre dello stesso anno.

l'appello dell'approccio gradualista, confermando la bontà di un percorso a tappe come opzione più vantaggiosa.

Nonostante le discrasie rilevanti, e grazie alla mediazione fondamentale di un'altra figura carismatica nel coadiuvare le parti a smussare i contrasti più aspri, queste ultime riuscirono a individuare una piattaforma di convergenza. Sotto l'egida dell'imperatore etiope Hailé Selassié, al termine della conferenza di Addis Abeba del maggio 1963, vide così la luce l'Organizzazione dell'Unità Africana che registrò l'adesione immediata di 32 stati.

Ecco come, stando a un secco bilancio del summit, andrebbe interpretato l'esito delle trattative tra le diverse soluzioni avanzate con i loro effetti a breve e lungo termine:

La vittoria della corrente moderata porta con sé delle conseguenze a livello degli obiettivi fondamentali che l'organizzazione panafricana vuole perseguire. In effetti, dal momento in cui l'unità africana è concepita nel quadro di una cooperazione tra stati indipendenti è normale che la prima preoccupazione di questi Stati sia la difesa della loro sovranità, della loro integrità territoriale e della loro indipendenza. [...] L'organizzazione africana sarà dunque un'organizzazione eminentemente interstatale.⁶²⁴

Le idee di «cooperazione tra stati indipendenti» e «organizzazione interstatale» vengono correntemente adottate, con variazioni non troppo sostanziali, in molte delle analisi che condividono il taglio generale del brano citato. Presentata come un gioco a somma zero, con la corrente radical-unitarista in apparenza sopraffatta in tutte le sue pretese più significative, la genesi dell'OUA assomiglierebbe a un patto di non ingerenza interna “barattata” con una coesione difensiva di massima, da dispiegare in resistenza a ogni eventuale tentativo neo-colonialista. Per vedere fino a che punto simili letture colgano – ed esauriscano – tutte le direttrici implicate in questo processo di creazione giuridico-istituzionale vale la pena confrontarle direttamente con alcuni passaggi della *Carta dell'OUA*. A cominciare dalle dichiarazioni di intenti affidate al suo preambolo, al solito prodigo di indicazioni suggestive e, insieme, (piuttosto) altisonanti.

Guidati da una comune volontà di rinforzare la comprensione tra i nostri popoli e la cooperazione tra i nostri Stati, al fine di rispondere alle aspirazioni delle nostre popolazioni verso il consolidamento di una fraternità e di una solidarietà integrate in seno di un'unità più vasta che trascende le divergenze etniche e nazionali

Fermamente risoluti a salvaguardare e a consolidare l'indipendenza e la sovranità duramente conquistate, così come l'integrità territoriale dei nostri Stati, e a combattere il neo-colonialismo sotto tutte le sue forme

Votati al progresso generale dell'Africa

⁶²⁴ A. Ba, B. Koffi, F. Sahli, *L'Organisation de l'Unité Africaine*, cit., pag. 13.

Desiderosi di vedere oramai unirsi tutti gli Stati africani per assicurare il legame tra i nostri Stati creando delle istituzioni comuni e rinforzandole

Risoluti a riaffermare i legami tra i nostri Stati creando delle istituzioni comuni e rafforzandole

ABBIAMO CONVENUTO di creare: L'ORGANIZZAZIONE DELL'UNITÀ AFRICANA

La comunione/comunità di intenti, declinata in ottica cooperativa, assume colorazioni che parlano di fraternità, di spinte solidaristiche e, addirittura, di aperture “trascendenti” in grado di neutralizzare le spinte etno-nazionalistiche e i ripiegamenti identitari che comportano. Di primo acchito questa volontà affratellante parrebbe propendere per una fusione su scala macro-continentale – «l'unità più vasta» – dotata di un respiro e di una progettualità più ampi delle strategie dei singoli stati membri. La fermezza della risoluzione che segue, però, non lascia troppo spazio agli slanci aggregativi. Scegliendo la linea (a nostro avviso) paradossale di un rifiuto radicale del colonialismo tramite il sostanziale riconoscimento di uno dei suoi lasciti giuridico-politici, la dottrina dell'*uti possidetis*⁶²⁵, i sottoscrittori della Carta hanno avallato la scelta mimetica di uno Stato-Nazione “all'europea”, incardinato su frontiere e territori mutuamente esclusivi. L'estrema vaghezza degli impegni per la creazione di istituzioni comuni, per il rafforzamento di legami dalla natura non meglio specificata e la genericità della designazione del progresso quale obiettivo onnicomprensivo concorrono a rinforzare l'idea di una predilezione per scelte conservatrici dello *status quo* appena consolidato, piuttosto che per una linea di azione orientata al rilancio e all'estensione delle conquiste e delle rivendicazioni faticosamente ottenute.

Quanto previsto, in forma embrionale e “ottativa”, nel preambolo è subito esplicitato, chiarito e articolato nei primissimi paragrafi della Carta costitutiva riservati all'esposizione degli obiettivi e dei principi della costituenda OUA. Per quanto riguarda i primi, tocca all'articolo II elencarne e specificarne i contenuti.

1. Gli obiettivi dell'Organizzazione sono i seguenti:

- a) Rinforzare l'unità e la solidarietà degli Stati africani;
- b) Coordinare e intensificare la loro cooperazione e i loro sforzi per offrire migliori condizioni di esistenza ai popoli d'Africa;
- c) Difendere la loro sovranità, la loro integrità territoriale e la loro indipendenza;

⁶²⁵ L'espressione *uti possidetis [iuris]* designa un principio di diritto internazionale (nonché una pratica consolidata nelle relazioni internazionali che affonda le sue radici nel diritto romano) che stabilisce che gli stati sovrani di nuova formazione dovrebbero mantenere le medesime frontiere che ne demarcavano il territorio prima dell'acquisizione della propria indipendenza. La versione adottata dall'OUA, ha fatto proprio il principio cardinale dell'intangibilità delle frontiere, come pure una certa “indifferenza” per la modalità di acquisizione e demarcazione territoriale all'origine dei territori a cui associare le nuove sovranità.

- d) Eliminare il colonialismo dall'Africa, in tutte le sue forme;
- e) Favorire la cooperazione internazionale tenendo debitamente conto della Carta delle Nazioni Unite e della Dichiarazione universale dei Diritti dell'Uomo;

2. A tale scopo, gli Stati membri coordineranno e armonizzeranno le loro politiche generali, in particolare nei seguenti domini:

- a) politica e diplomazia;
- b) economia, trasporti e comunicazioni;
- c) educazione e cultura;
- d) sanità, igiene e nutrizione;
- e) scienza e tecnica;
- f) difesa e sicurezza;

Relativamente ai principi, spetta all'articolo III esporre i 7 capisaldi su cui si reggono mandato e legittimità dell'OUA.

Gli Stati Membri, allo scopo di conseguire gli obiettivi enunciati all'articolo II, affermano solennemente i principi seguenti:

1. Uguaglianza sovrana di tutti gli Stati membri;
2. Non ingerenza nelle questioni interne degli Stati;
3. Rispetto della sovranità e dell'integrità territoriale di ciascuno Stato e del suo inalienabile diritto a un'esistenza indipendente;
4. Regolamento pacifico dei dissidi attraverso negoziazioni, mediazione, conciliazione o arbitrati;
5. Condanna senza riserve dell'assassinio politico così come delle attività sovversive esercitate da Stati confinanti o qualsiasi altro Stato;
6. Impegno completo, senza riserve, per la causa dell'emancipazione totale dei territori africani non ancora indipendenti;
7. Affermazione di una politica di non allineamento nei confronti di ogni blocco;

Le rigidità emblematiche dall'*uti possidetis* escono rafforzate dalla lettura di questi pochi stralci che fuggono ogni dubbio sulla gerarchia tra le priorità (sostanzialmente) insindacabili dei singoli interessi nazionali e quelle eventualmente individuate in sede di concertazione comune, fatte salve la politica di non allineamento e la spinosa questione dell'emancipazione totale dei territori africani.⁶²⁶ A sancire questo trattamento differenziale interviene l'individuazione di un organo plenipotenziario in seno all'Organizzazione che riposa integralmente sulle differenti sovranità degli stati firmatari, "deformandone" il punto di vista. Alludiamo alla Conferenza dei Capi di Stato e di Governo che conferma l'impianto stato-centrico del nuovo conglomerato, condannando-

⁶²⁶ A tale riguardo ricordiamo, per inciso, come gran parte della letteratura sull'OUA concordi nell'indicare nell'*apartheid* e negli altri regimi segregazionisti all'epoca ancora saldamente installati una potente referenza fantasmatica anche se non sempre capace di mettere effettivamente in moto delle strategie di azione continentali da contrapporre allo scarso attivismo delle Nazioni Unite e delle antiche potenze coloniali dai ramificati interessi in terra sudafricana. Sul punto si leggerà con profitto quanto sostenuto, tra gli altri, in A. Ba, B. Koffi, F. Sahli, *L'Organisation de l'Unité Africaine*, cit., J.M. Biswaro, *Perspectives on Africa's integration and cooperation from the Organization of African Unity (OAU) to the African Union*

lo a restare di fatto, per una considerevole parte della sua esistenza, una “succursale” di poteri altrove localizzati, perfettamente in grado di neutralizzare le possibilità di coordinamento pur conferitegli dal documento costitutivo. Alcuni estratti del regolamento interno della Conferenza, gettano una luce supplementare sulle implicazioni di questa virata “centripeta”.

Articolo 1

La Conferenza dei Capi di Stato e di Governo è l'organo supremo dell'Organizzazione dell'Unità Africana.

Composizione

Articolo 2

La Conferenza è composta dai Capi di Stato e di Governo o dei loro rappresentanti debitamente accreditati.

Funzioni

Articolo 3

- 1) Discussione di argomenti che presentano un interesse comune per i paesi d'Africa;
- 2) Coordinamento e armonizzazione della politica generale dell'Organizzazione;
- 3) Revisione della struttura, delle funzioni e degli strumenti di tutti gli organi dell'Organizzazione;
- 4) Creazione di tutte le istituzioni specializzate che potranno essere giudicate necessarie ai termini degli articoli 8 e 20 della Carta Costitutiva;
- 5) Interpretazione e modificazione della Carta Costitutiva;

Sessioni ordinarie

Articolo 4

Conformemente alle disposizioni dell'articolo 9 della Carta Costitutiva, la Conferenza dei Capi di Stato e di Governo si riunisce almeno una volta all'anno.

Sessioni straordinarie

Articolo 5

Su richiesta di qualsiasi Stato membro e sotto riserva di approvazione della maggioranza dei due terzi degli Stati membri la Conferenza si riunisce in sessione straordinaria.

Sessioni pubbliche e sessioni a porte chiuse

Articolo 7

Tutte le sessioni della Conferenza sono tenute a porte chiuse; tuttavia, la Conferenza può decidere a maggioranza semplice che alcune di tali sessioni abbiano carattere pubblico.

La «supremazia» conferita alla Conferenza si estende alla supervisione sulle attività del Segretariato Generale dell'OUA – di cui nomina i segretari generali aggiunti – e sulle risoluzioni adottate dal Consiglio dei Ministri dell'OUA, facendo di essa l'istanza ultima e inappellabile di decisione e indirizzo politico.

A dispetto dei molti appesantimenti “replicativi”, affiorano alcune peculiarità che forniscono i primi barlumi in materia di specificità latamente africane.

(AU): *old wine in a new bottle?*, cit., S.M. Makinda, F.W. Okumu, *The African Union. Challenges of globalization, security, and governance*, Routledge, New York-London 2008.

Ritornando sulla Carta dell'OUA, segnatamente all'articolo 2, vediamo come fanno la loro comparsa, pur timida, i «popoli d'Africa» quali entità portatrici di una titolarità alle buone condizioni di esistenza che pare trascolorare nella tutela dei diritti umani che la segue immediatamente. Quanto a questi ultimi, l'idea di una loro “rideclinazione” raccomandata dalla prevedente assemblea di Lagos solo un paio di anni prima non riceve alcuna considerazione, scomparendo dietro al rimando alla Dichiarazione Universale e alla Carta delle Nazioni Unite. L'articolo 3, per parte sua, mostra accenni di aderenze alle singolarità storico-culturali del continente nei passaggi in cui stigmatizza l'assassinio politico come strumento esecrabile e illegittimo di conquista del potere⁶²⁷ come pure nella predilezione per meccanismi di conciliazione, negoziazione e/o arbitrali in quanto meccanismi idonei alla risoluzione delle controversie tra gli stati membri.⁶²⁸

Concludendo il rapido inventario delle coordinate concettuali e operazionali dell'OUA, possiamo constatare come gli obiettivi *lato sensu* politici abbiano occupato gran parte della scena, relegando in secondo piano le questioni economiche, sociali e culturali. Nella letteratura storico-ricostruttiva si registra, non a caso, un consenso diffuso attorno all'idea secondo cui la fase inaugurata dalla costituzione dell'Organizzazione abbia rappresentato il periodo culminante del cosiddetto *panafricanismo politico*. Ciò non significa che il processo unificativo sopranazionale si sia mai spinto davvero oltre lo stadio larvale di micro-trattative troppo limitate per poter parlare di un autentico avvio, anche molto graduale, verso la meta agognata.

Per quanto attiene alla «liberazione dei popoli africani», tale obiettivo si è prestato, sovente, ad assecondare rapporti di potere consolidati piuttosto che agire da risorsa emancipativa per i movimenti di liberazione nazionale che hanno tentato di trovare in questo riferimento una legittimazione teorica e un supporto pratico.⁶²⁹

⁶²⁷ Perché l'OUA, già trasformatasi in UA, prenda effettivamente di petto la questione delle molteplici forme di conquista e esercizio illegittimi del potere che restano tutt'oggi tra i fattori concomitanti nel difficoltoso cammino di tutela dei diritti umani, si è dovuti arrivare al 2008, con la promulgazione e l'approvazione della *Carta Africana della Democrazia, delle Elezioni e della Governance* su cui non ci soffermiamo, rimandando alla volontà degli interessati la sua lettura puntuale.

⁶²⁸ Si veda, a tal proposito, quanto scritto sul «diritto negoziato» in apertura di capitolo. Per uno studio accurato del tema della gestione dei conflitti in sede OUA/UA si rinvia a A. Bujra, H. Solomon (eds), *Perspectives on the OAU/AU and conflict management in Africa*, African Center for Applied Research and Training in Social Development, Tripoli 2005.

⁶²⁹ Per una prima mappatura delle attitudini proteiformi dell'OUA nei confronti di vari attori politici che ne hanno cercato l'appoggio in chiave di lotte di liberazione nazionale si veda A. Ba, B. Koffi, F. Sahli, *L'Organisation de l'Unité Africaine*, cit., pp. 314-319, pagine nelle quali viene anche ricostruita genesi e parabola del Comitato di liberazione creato anch'esso nel 1963, contestualmente alla messa in opera dell'Organizzazione. Occorre inoltre ricordare il caso eclatante, su cui avremo modo di tornare più avanti,

A dispetto del ritratto fin qui poco lusinghiero, l'Organizzazione ha comunque ottenuto un numero discreto di successi parziali tra i quali va certamente annoverata la creazione di una prima piattaforma di incontro per i paesi e i governi aderenti, "costretti" a ritrovarsi e confrontarsi attorno a un tavolo, con cadenza – al minimo – annuale. La riuscita più eclatante, nonché più vicino all'oggetto del nostro lavoro, rimane di certo la promulgazione e l'adozione della Carta Africana dei diritti dell'Uomo e dei Popoli. Con tutte le imperfezioni e le debolezze che la affliggono, sulle quali ci addenteremo di qui a poco, essa rappresenta un lascito considerevole e ancora, in molte pieghe, da sfruttare fino in fondo.

c) La Dichiarazione Universale dei Diritti dei Popoli, o «Carta di Algeri»

Il documento che ci apprestiamo ad affrontare vanta tutti i crismi che consentono di indicarlo, senza tema di smentita, come il capostipite degli strumenti normativi consacrati a identificare e rivendicare una serie di diritti *a nome e per conto* di un'entità difficilmente rappresentabile. Figlia di un momento storico impregnato dalla decolonizzazione quasi completa del continente africano come pure degli echi provenienti da scenari "altri" di lotte e/o guerriglie indipendentiste⁶³⁰, la Carta di Algeri certifica l'affacciarsi sulla scena del popolo come *soggetto collettivo di diritto/i*. Redatta su iniziativa di un gruppo (non solo geograficamente) eterogeneo di politici, giuristi, attivisti e militanti, essa ha anche dato vita a un'appendice para-giudiziaria nel «tribunale di opinione» conosciuto come *Tribunale permanente dei popoli*.

Le accennate urgenze della storia segnano indiscutibilmente la Carta che denuncia, in qualche passaggio, un certo appesantimento retorico e ideologico. Tali concessioni les-

della vicenda che ha opposto il Marocco al popolo Saharawi e che è sfociata, a seguito del riconoscimento del Sahara Occidentale da parte dell'OUA, nella subitanea uscita dello stato almoravide dal meccanismo continentale nel 1984.

⁶³⁰ Impossibile dimenticare la bruciante ferita costituita dal Sudafrica dell'apartheid (con alcuni "paesi satellite" dalle politiche razziste simili) come pure la Namibia che dovrà attendere il 1994 per ottenere una compiuta sovranità giuridico-politica. Quanto alle tensioni dagli altri quadranti dello scacchiere internazionale, non è difficile rintracciare nel documento gli echi della tragedia vietnamita -con Lelio Basso, promulgatore e promotore della Carta, attivamente coinvolto nel Tribunale Russell-Sartre per i crimini di guerra nel Vietnam- e di emergenze umanitarie simili, variamente disseminate, connesse a una Guerra Fredda ancora di là dall'estinguersi. Per un'approfondita ricostruzione dello sfondo teorico, geopolitico e in un certo senso emotivo della Carta di Algeri si rinvia alla raccolta di saggi A. Cassese, E. Jouve (éds), *Pour un droit des peuples: essais sur la "Déclaration d'Alger"*, Berger-Levrault, Paris 1978. Ulteriori spunti assai stimolanti sulla vitalità retrospettiva e prospettiva della Dichiarazione sono contenuti in A. Cassese, *Self-determination of peoples: a legal reappraisal*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

sicali e concettuali, che rappresentano l'aspetto meno attualizzabile pur se non completamente superato, non sminuiscono troppo, però, la marcata originalità dell'impianto generale.⁶³¹ Esso si compone di sette sezioni per un totale di trenta articoli ripartiti in maniera "asimmetrica". Ciascuna enuncia un diritto fondamentale, incaricandosi di sondarne diramazioni e sfumature specifiche, come pure le potenziali embricature con i suoi omologhi in una prospettiva generale di interpenetrazione. Prima di vedere nel dettaglio i sette diritti in questione, esplorandone gli attributi salienti, va menzionato un passaggio cardinale del preambolo che proclama l'interconnessione indissolubile in ragione della quale «il rispetto effettivo dei diritti dell'uomo implica il rispetto dei diritti dei popoli». Al di là della sbrigatività dell' "equazione", l'implicazione vincolante in essa condensata testimonia di una (per l'epoca) radicale presa di posizione tesa a riequilibrare lo sbilanciamento in favore del versante individuale caratteristico dell'approccio umanitario inaugurato dalla Dichiarazione del 1948 e solo in parte corretto dai due Patti internazionali del 1966. Questa compenetrazione detta il ritmo da tenere a mente nello scorrere la Carta, per non perdere di vista la dimensione *anche* individuale dei diritti dei popoli ed evitare di incorrere nella distorsione speculare di trasferire sul polo "opposto" il peso integrale delle rivendicazioni che contiene.

La prima sezione riguarda il *diritto all'esistenza* dei popoli asserito, in questi (lapidari) termini esatti, all'articolo 1. L'articolo 2 declina l'esistenza nei suoi aspetti di rispetto dell'identità nazionale e culturale, mentre l'articolo 3 guarda alla tutela della conservazione pacifica del proprio territorio a cui si appaia il «diritto a ritornarvi in caso di e-

⁶³¹ In maniera particolare, come di fatto avviene nella stragrande maggioranza di Convenzione e Dichiarazioni di ambizione universale, è nel Preambolo che si condensano con maggior evidenza i marcatori ideologico-interpretativi cui alludiamo: «Noi viviamo tempi di grandi speranze, ma anche di profonde inquietudini; tempi pieni di conflitti e di contraddizioni; tempi in cui le lotte di liberazione hanno fatto insorgere i popoli del mondo contro le strutture nazionali e internazionali dell'imperialismo e sono riusciti a rovesciare i sistemi coloniali; Ma questi sono anche tempi di frustrazioni e di sconfitte, in cui nuove forme di imperialismo si manifestano per opprimere e sfruttare i popoli. L'imperialismo, in forza di meccanismi e di interventi perfidi o brutali, con la complicità di governi spesso da esso stesso imposti, continua a dominare una parte del mondo. Attraverso l'intervento diretto o indiretto, utilizzando le società multinazionali, appoggiandosi sulla corruzione delle polizie locali, prestando il suo aiuto a regimi militari fondati sulla repressione poliziesca, la tortura e la distruzione fisica dei suoi avversari, servendosi di tutte le strutture e attività alle quali è stato dato il nome di neo-colonialismo, l'imperialismo estende il suo controllo su molti popoli. Coscienti di interpretare le aspirazioni della nostra epoca, ci siamo riuniti ad Algeri per proclamare che tutti i popoli del mondo hanno pari diritto alla libertà: il diritto di liberarsi da qualsiasi ingerenza straniera e di darsi il governo da essi stessi scelto, il diritto di lottare per la loro liberazione, nel caso fossero in condizioni di dipendenza, il diritto di essere assistiti nella loro lotta dagli altri popoli. Che tutti coloro che nel mondo conducono, a volte con le armi in pugno, la grande lotta per la libertà di tutti i popoli trovino in questa dichiarazione la conferma della legittimità della loro lotta.»

spulsione». L'articolo 4 merita di essere riportato nella sua interezza in quanto esplicitazione della mutua costitutività popolo/individuo:

Articolo 4

Nessuno, per ragioni di identità nazionale o culturale, può essere oggetto di massacro, di tortura, persecuzione, deportazione, espulsione, o essere sottoposto a condizioni di vita tali da compromettere l'identità o l'integrità del popolo a cui appartiene.

La seconda sezione si occupa del *diritto all'autodeterminazione politica* i cui due perni sono rappresentati dalla sua imprescrittibilità e dalla sua inalienabilità. In continuità con questi attributi, l'articolo 5 asserisce che spetta a ciascun popolo decidere il proprio statuto politico «in piena libertà e senza alcuna ingerenza esterna».

L'articolo 6 enuncia il diritto alla liberazione da ogni forma di dominazione coloniale o straniera, sia essa diretta o indiretta, a cui aggiunge quello di opporsi e ribellarsi a «qualsiasi regime razzista». L'articolo 7 tratta del diritto di ogni popolo a essere governato in maniera democratica tramite la creazione e il buon funzionamento di meccanismi rappresentativi che siano in grado di evitare discriminazioni razziali, sessuali, religiose, assicurando il rispetto effettivo dei diritti umani e delle libertà fondamentali contenuti delle disposizioni internazionali in materia.

La terza sezione della Carta di Algeri ha per oggetto i *diritti economici dei popoli*. L'articolo 8 che la apre, sancisce il diritto esclusivo di questi ultimi alla gestione e allo sfruttamento delle proprie ricchezze e risorse naturali. Stabilisce, inoltre, il diritto a rientrarne in possesso qualora siano stati privati o spogliati dell'accesso diretto a simili fonti di sostentamento economico. L'articolo 9 affronta il tema del progresso scientifico, letto come volano per l'economia e come fattore strategico di miglioramento delle condizioni socio-economiche di tutte le popolazioni. Alla premessa secondo la quale le scoperte scientifiche e tecniche rientrano nel patrimonio comune dell'umanità, segue la conseguenza della non escludibilità dal suo godimento: in quanto parte dell'umanità, ogni collettività deve (poter) attingere alle conoscenze e ai ritrovati ottenibili per loro tramite. L'articolo 10 declina il diritto al lavoro in chiave collettiva, mettendo in relazione il diritto a una valutazione equa della produzione aggregata di ogni popolo con la necessaria vigilanza sui meccanismi sperequativi che caratterizzano gli scambi economici internazionali. L'articolo 11 torna sulle piste dell'autodeterminazione inquadrata, in questo caso, nelle sfumature proprie dell'economia (politica). Esso raccomanda che ogni popolo si doti del sistema economico e sociale che meglio si confà alle proprie visioni, esi-

genze e condizioni contingenti così che possa perseguire la propria via allo sviluppo in piena libertà e senza ingerenze esterne. L'articolo 12, infine, sposta nuovamente il fuoco sul piano dei rapporti di scala planetaria concepiti in un'ottica di solidarietà tra i popoli del mondo che assicurino una tutela equanime degli interessi di ciascuno senza soffocarne indebitamente alcuno.

La quarta sezione verte interamente sul trattamento del *diritto alla cultura* e si apre con l'articolo 13 che, a partire dal diritto di ogni popolo all'utilizzo della(e) propria(e) lingua(e), reclama quello consustanziale del «preservare e sviluppare la propria cultura», associando all'interesse “particolare” quello più generale dell'arricchimento della cultura dell'umanità, garantito soltanto dalla proliferazione degli apporti parziali e idiosincratici. L'articolo 14 ribadisce il diritto dei popoli alle/sulle proprie ricchezze artistiche, storiche e culturali mentre l'articolo 15, intercettando inquietudini risalenti – e mai sopite – in merito al possibile trattamento della deculturazione/acculturazione forzose come crimini contro l'umanità⁶³², stabilisce recisamente che «ogni popolo ha diritto a che non gli sia imposta una cultura ad esso estranea».

La quinta sezione parla del *diritto all'ambiente e alle risorse comuni* iniziando col ribadire, all'articolo 16, la centralità della conservazione, della protezione e del miglioramento dell'habitat che accoglie l'esistenza di ciascun raggruppamento umano. L'articolo 17 torna sulla questione del patrimonio comune dell'umanità che si traduce, nel caso di specie, nel diritto di accesso e godimento «dell'alto mare, del fondo dei mari e dello spazio extra-atmosferico». L'articolo 18 estende la portata del principio di solidarietà tra popoli all'armonizzazione e alla coordinazione delle differenti strategie di sviluppo economico votata al perseguimento dell'interesse generale di una salubrità ambientale globale.

⁶³² Ci piace segnalare, almeno in nota, il tentativo di costruire e articolare una categoria peculiare di crimini contro l'umanità, sul modello del precedente giuridico del genocidio, specificamente mirata a segnalare il tentativo di «distruzione sistematica dei modi di vita e di pensiero». Restando alla lettera delle formulazioni di uno dei più convinti assertori della necessità della categoria (anche) giuridica di etnocidio, ecco come essa dovrebbe configurarsi: «Se il termine genocidio rimanda all'idea di “razza” e alla volontà di sterminare una minoranza razziale, quello di etnocidio rinvia non alla distruzione fisica degli uomini [...] ma a quella della loro cultura». P. Clastres, *De l'ethnocide*, in «L'Homme», XIV-3/4, 1974, pp. 101-110 (102). Obbligatorio anche il rimando alle molteplici riflessioni sull'argomento a firma dell'etnologo Robert Jaulin che ha riservato alla trattazione delle politiche etnocidiarie gran parte della propria produzione. Tra i molti scritti sul tema, tra cui va sicuramente segnalato *L'ethnocide, essai de définition*, in R. Jaulin (éd), *La décivilisation, politique et pratique de l'ethnocide*, Presses Universitaires de France, Paris 1974, pp. 9-17, menzioniamo anche quello che per l'angolo di osservazione prescelto si avvicina di più ad alcune delle direttrici del nostro lavoro: R. Jaulin, *Ethnocide, Tiers Monde et Ethnodéveloppement*, in «Revue Tiers Monde», XXV-100, 1984, pp. 913-927.

La sesta sezione si addentra in un ambito quanto mai delicato che, come si è potuto constatare in tempi recentissimi con l'accidentato percorso della dichiarazione dei Diritti dei Popoli Indigeni sotto l'egida dell' ONU, non ha mai smesso di presenziare nell'agenda geo-politica del diritto internazionale. Ci riferiamo alle questioni relative ai *diritti delle minoranze*. Date la sensibilità degli argomenti e la natura anticipatoria – ivi comprese alcune “pericolose” ambiguità in tema di interesse e integrità nazionali – della trattazione prescelta dagli estensori, conviene riportare per intero i tre articoli di cui essa si compone.

Articolo 19

Quando un popolo rappresenta una minoranza nell'ambito di uno stato, ha il diritto al rispetto della propria identità, delle tradizioni, della lingua, del patrimonio culturale.

Articolo 20

I membri della minoranza devono godere senza discriminazione degli stessi diritti che spettano agli altri cittadini e devono partecipare in condizioni di uguaglianza alla vita pubblica.

Articolo 21

L'esercizio di tali diritti deve realizzarsi nel rispetto degli interessi legittimi della comunità presa nel suo insieme e non può autorizzare lesioni dell'integrità territoriale e dell'unità politica dello stato, quando questo si comporti in conformità con tutti i principi enunciati nella presente Dichiarazione.

La settima e ultima sezione tratta delle *garanzie e delle sanzioni*, presentando, sostanzialmente, un elenco di raccomandazioni senza che sia prevista alcuna effettiva modalità di implementazione. Stante la genericità dell'afflato “pedagogico” – e vagamente moralizzante – con cui si chiude il documento, vale la pena ricordare due articoli che, rivisti dall'oggi, denotano un certo acume previsionale. Il primo è l'articolo 26 che pare anticipare il dibattito sul debito dei paesi emergenti nel momento in cui sanziona l'inesigibilità di tutti gli «obblighi finanziari esterni divenuti eccessivi e insopportabili per i popoli». Il secondo è l'articolo 27 che sembra gettare un ponteggio ideale tra gli echi e le questioni dei grandi processi per crimini contro l'umanità del secondo dopoguerra e le vicissitudini contemporanee delle Corte Penale Internazionale, allorché stabilisce che «le violazioni più gravi dei diritti fondamentali dei popoli, soprattutto il loro diritto all'esistenza, costituiscono crimini internazionali che comportano la responsabilità penale individuale dei loro autori». La mancanza di un qualsiasi organo dotato di potere giurisdizionale – e, per dirla tutta, di un'esplicita menzione all'ipotesi di una sua costituzione – smorza parte del potenziale di queste previsioni, demandando implicitamente

a strutture a venire il compito di raccogliere la domanda di “giustizia globale” da esse veicolata.

Più in generale, è il carattere non-governamentale e (dunque) non vincolante della Carta di Algeri ad averne impedito un attecchimento significativo nei consessi di organizzazioni internazionali dotate di risorse materiali e simboliche atte a garantire l'implementazione, anche parziale, di certi diritti da essa concettualizzati. Ciò non toglie, tuttavia, che un nucleo di significazioni innovative sia comunque sopravvissuto alle resistenze dei poteri transnazionali e alla mancanza pressoché totale di un'adeguata copertura istituzionale. Concordiamo in pieno, a tal riguardo, con quanto rilevato da Boaventura de Sousa Santos il quale, a fronte dei fattori di impasse da noi stessi evidenziati, insiste sull'«autorità morale» che il documento è riuscito a consolidare nel tempo. Segnatamente, Santos attribuisce questa perdurante autorevolezza all'accorta giustapposizione tra istanze di autodeterminazione interna ed esterna, riferendosi alla dialettica tra diritti delle minoranze e diritti di sovranità nazionale. L'aver accordato uno spazio paritario ai primi, in un contesto storico-politico molto più avvezzo al confronto anche serrato sui secondi, ha permesso alla Carta di entrare nel patrimonio valoriale di una pluralità di attori politici aggirando alcune delle congruenze forzate sul tema: su tutte, quella ricorrente tra popolo e stato nazione che ha spesso escluso aperture sul fronte infra-nazionale. Restando ancora al dato *lato sensu* politico, il bilancio proposto dallo studioso circa la carica emancipativa del testo guarda nella direzione della compenetrazione – e della disaccoppiabilità – popolo/individuo che a nostra volta abbiamo rimarcato:

La Dichiarazione di Algeri arriva molto vicino alla piena rivendicazione dell'ur-diritto (*ur-right*) all'autodeterminazione democratica. Essa fornisce, a mio giudizio, un adeguato fondamento per un concetto più adeguato e approfondito di autodeterminazione [...] poiché, a mio avviso, il diritto di autodeterminazione può essere esercitato sia come diritto collettivo che individuale: al cuore di ogni diritto collettivo sta il diritto di scegliere di non essere parte della collettività. [...] I popoli sono entità politiche e non astrazioni idealizzate: essi non parlano con una sola voce e, quando parlano, è imperativo stabilire una democrazia partecipativa come criterio per la legittimità delle posizioni a cui viene data voce.⁶³³

In conclusione, la polifonia e la prospettività sprigionantesi dalla nozione di popolo desumibile dal documento ne costituiscono il legato più significativo insieme a una ca-

⁶³³ B. de Sousa Santos, *Human Rights as an Emancipatory Script? Cultural and Political Conditions*, in Id (ed), *Another Knowledge is Possible*.cit., pp. 33-34. Per una valutazione del carico emancipativo e del potenziale di valorizzazione delle posizioni subalterne desumibile dalla Carta di Algeri, che ne esalta in misura ancor più pronunciata l'originalità e la vitalità in confronto a qualsiasi altro strumento normativo

pacità di mobilitazione “multiscalare” che potrebbe renderlo adattabile ai cambiamenti e alle mutazioni geopolitiche della contemporaneità. A dispetto di alcune critiche incentrate sull’eccessiva genericità e sulla sostanziale vuotezza semantica delle categorie impiegate dai redattori, è l’accettazione del polimorfismo e dell’indefinitezza – o, se si vuole, della definibilità temporanea e circostanziale – come *risorse mutagene e adattive* a fare della Dichiarazione Universale dei Diritti dei Popoli un termine di paragone sempre attuale. Resta da verificare se, e in che misura, gli strumenti africani abbiano saputo intercettare tali spinte pluralistiche, al di là un’influenza e una parentela “di facciata” sovente riaffermate.

d) La nascita dell'Unione Africana

Come nelle fasi fin qui illustrate, anche nella tappa di cui ci apprestiamo a rendere conto il coinvolgimento di personalità “carismatiche” ha rappresentato la scintilla per l’avvio del processo. Se, più in generale, è corretto affermare che l’intera vicenda panafricana ha poggiato sull’azione decisiva di figure trainanti, nel caso specifico del rinnovamento delle imbolsite strutture dell’OUA è all’impulso di Muhammad Gheddafi che si è soliti far riferimento. Il (discusso) leader libico è stato colui che, tra i leader africani, si è speso con maggior ardore nella rivitalizzazione del progetto federativo continentale. Preoccupato dal clima montante di «afropessimismo»⁶³⁴ diffusi nelle istituzioni e nella commissione dell’Organizzazione, come pure nelle assise nazionali degli stati membri, egli convocò una sessione straordinaria della Conferenza dei capi di Stato e di governo. Tra gli obiettivi del vertice spiccavano l’analisi del generalizzato assopimento dell’OUA, la valutazione delle cause del disimpegno verso la causa unificante, la rivisitazione di alcuni ideali e obiettivi “storici” oltre che un esame globale della situazione economico-istituzionale africana.

Il 9 settembre 1999 ebbe luogo il summit straordinario di Sirte culminato nell’adozione di quella che, per ragioni eponime, è ricordata come *Dichiarazione di Sirte*. I suoi aspetti più stimolanti sono legati al (parziale) riorientamento della strategia geopolitica chiamata a supportare le correzioni di marcia auspiccate. Tra i fattori più pressanti evocati in qualità di stimoli al cambiamento figurano, in primissima battuta, le for-

in tema di diritti umani si rimanda alle considerazioni contenute in I.G. Shivji, *The Concept of Human Rights in Africa*, CODERSIA, London. 1989.

⁶³⁴ F.S. Attisso, *De l’Unité africaine de Nkrumah à l’Union africaine de Kadhafi*, cit., pag. 109.

ze, i sommovimenti e le mutazioni del quadro planetario convenzionalmente racchiuse nell'etichetta della globalizzazione.⁶³⁵ In una situazione modificatasi considerevolmente rispetto agli inizi degli anni '60, resta salda la continuità tra obiettivi e sfide a venire e le radici storiche dell'OUA. L'eredità dei «padri fondatori» e delle molteplici «generazioni di panafricanisti»⁶³⁶, delle lotte intraprese in nome dell'indipendenza e della dignità umana e dell'emancipazione economica⁶³⁷ costituiscono un patrimonio inestimabile. Ciò che va cambiato, secondo la prospettiva degli estensori, è la modalità di declinare l'interdipendenza tra gli stati africani in maniera più estesa e (effettivamente) concordata, abbandonando l'abitudine di fronteggiare evenienze puntuali per poi tornare ad operare in un'ottica "isolazionista".⁶³⁸ In questo senso, l'avvicendamento "nominativo" tra l'Organizzazione dell'Unità Africana in dismissione e la costituenda Unione Africana, di cui la Dichiarazione di Sirte prepara l'avvento, è l'epifenomeno di un più profondo mutamento "semantico".

Le suggestioni e le risoluzioni emerse nel vertice libico trovarono una sistematizzazione nell'Atto costitutivo dell'Unione Africana, promulgato nel corso del XXXVI summit dell'OUA tenutosi a Lomé, in Togo, nel giugno del 2000. Il testo descrive l'assetto del nuovo organo politico-istituzionale, destinato a rimpiazzare in tutte le funzioni, istituzioni e sfere di attività il suo predecessore.⁶³⁹

Prima di valutare l'entità reale dei cambiamenti intercorsi, è opportuno scorrere l'ossatura del documento alla ricerca dei segni più tangibili di aggiornamento. Anche in questo caso, il preambolo offre uno spaccato piuttosto istruttivo sebbene, come di consueto, abbastanza avaro di informazioni dettagliate. Continuità⁶⁴⁰ e fratture rispetto alla

⁶³⁵ Si vedano, in particolare, i paragrafi 2, 5, 6 e 7.

⁶³⁶ Paragrafo 3.

⁶³⁷ Paragrafo 4.

⁶³⁸ Così recita il paragrafo 5: «Nel momento in cui ci prepariamo a entrare nel 21° secolo, e avendo ben presenti le sfide alle quali il nostro continente e i nostri popoli sono confrontati, sottolineiamo la necessità imperiosa e l'estrema urgenza di ravvivare le aspirazioni dei nostri popoli a una più grande unità, solidarietà e coesione in una comunità più larga di popoli che trascenda le differenze culturali, ideologiche etniche e nazionali.»

⁶³⁹ Come sancito dall'articolo 33 dell'Atto Costitutivo che al suo paragrafo 1 dichiara che esso «rimpiazza la Carta dell'Organizzazione dell'Unità Africana», comportando di conseguenza la sostituzione dei due rispettivi organismi retti e regolati da tali testi.

⁶⁴⁰ Per quanto destinato a rimpiazzare la Carta dell'OUA – e l'OUA stessa – l'Atto costitutivo annovera costantemente tra i suoi referenti il vecchio statuto e gli obiettivi e i principi da esso veicolati. Del pari, esso riconosce come «dalla sua creazione l'Organizzazione dell'Unità Africana ha svolto un ruolo determinante e prezioso nella liberazione del continente, nell'affermazione di un'identità comune e nella realizzazione dell'unità del nostro continente e ha costituito un quadro unico per la nostra azione collettiva in Africa e nelle nostre relazioni con il resto del mondo».

Carta dell'OUA si ritagliano uno spazio di ampiezza simile, ma è sulle seconde, chiaramente, che conviene concentrarsi.

Le novità più rilevanti insistono sulla necessità di una maggiore flessibilità e capacità di adattamento in conseguenza delle «sfide multiformi» che si producono nella contemporaneità; sul perseguimento di un maggior coinvolgimento della società civile nella vita socio-culturale ed economica del continente, con particolare riguardo «per le donne, i giovani e il settore privato»; sull'obiettivo di contenere il «flagello dei conflitti», tappa preliminare per un cammino di sviluppo e di integrazione che non sia più soffocato dal proliferare di scontri e ostilità; sull'assoluta risolutezza in favore della promozione e la protezione dei diritti umani e dei popoli, attraverso un'assidua diffusione della «cultura e delle istituzioni democratiche, della buona *governance* e dello stato di diritto». Sintetizzando l'essenza delle trasformazioni perseguite tramite l'ammodernamento dell'OUA, ci pare ragionevole scorgerla nell'entrata in scena di un ventaglio di attori sociali “inediti”, completata dall'emersione conseguente di uno spettro di azioni/interazioni sociali da regolare e (cercare di) armonizzare.

Con l'elencazione di principi e obiettivi il ritratto d'insieme diviene più chiaro delimitando con maggior precisione settori d'intervento, competenze e “giurisdizione” dei vari ingranaggi del nuovo macchinario.

Cominciamo con gli obiettivi, così come presentati dall'Atto.

Articolo 3

Obiettivi

Gli obiettivi dell'Unione sono i seguenti:

- a) realizzare una più grande unità e solidarietà tra i paesi africani e tra i popoli d'Africa;
- b) difendere la sovranità, l'integrità territoriale e l'indipendenza dei suoi Stati membri;
- c) accelerare l'integrazione del continente;
- d) promuovere e difendere le posizioni africane comuni sulle questioni di interesse per il continente e i suoi popoli;
- e) favorire la cooperazione internazionale, tenendo debitamente conto della Carta delle Nazioni Unite e della Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo;
- f) promuovere la pace, la sicurezza e la stabilità sul continente;
- g) promuovere i principi e le istituzioni democratici, la partecipazione popolare e la buona *governance*;
- h) promuovere e proteggere i diritti dell'uomo e dei popoli conformemente alla Carta africana dei diritti dell'uomo e dei popoli e agli strumenti pertinenti relativi ai diritti umani;
- i) creare le condizioni appropriate che permettano al continente di giocare il ruolo che gli compete nell'economia mondiale e nelle negoziazioni internazionali;
- j) promuovere lo sviluppo sostenibile sul piano economico, sociale e culturale così come l'integrazione delle economie africane;
- k) promuovere la cooperazione e lo sviluppo in tutti i settori dell'attività umana in vista di aumentare il livello di vita dei popoli africani;
- l) coordinare e armonizzare le politiche tra le Comunità economiche regionali esistenti e future in vista della realizzazione graduale degli obiettivi dell'Unione;

- m) accelerare lo sviluppo del continente attraverso la promozione della ricerca in tutti i settori, in particolare nella scienza e nella tecnologia;
- n) operare di concerto con i partner internazionali appropriati, in vista dell'eradicazione delle malattie prevenibili e della promozione della salute sul continente;

Quanto ai principi, essi sono enumerati nell'articolo 4 secondo l'ordine seguente:

L'Unione africana funziona conformemente ai principi seguenti:

- a) Eguaglianza sovrana e interdipendenza di tutti gli Stati membri dell'Unione;
- b) Rispetto delle frontiere esistenti al momento dell'accesso a l'indipendenza;
- c) Partecipazione dei popoli africani alle attività dell'Unione;
- d) Messa a punto di una politica di difesa comune per il continente africano;
- e) Regolazione pacifica dei conflitti tra gli Stati membri dell'Unione attraverso i mezzi appropriati che possono essere decisi dalla Conferenza dell'Unione;
- f) Proibizione di ricorrere o di minacciare di ricorrere all'uso della forza tra gli Stati membri dell'Unione;
- g) Non ingerenza di uno Stato membro negli affari interni di un altro Stato membro;
- h) Il diritto dell'Unione di intervenire in uno Stato membro su decisione della Conferenza, in alcune circostanze gravi come: i crimini di guerra, il genocidio e i crimini contro l'umanità;
- i) Coesistenza pacifica tra gli Stati membri dell'Unione e il loro diritto di vivere in pace e sicurezza;
- j) Diritto degli Stati membri di sollecitare l'intervento dell'Unione per restaurare la pace e la sicurezza;
- k) Promozione dell'autosufficienza⁶⁴¹ nel quadro dell'Unione;
- l) Promozione dell'uguaglianza tra gli uomini e le donne;
- m) Rispetto dei principi democratici, dei diritti dell'uomo, dello stato di diritto e della buona governance;
- n) Promozione della giustizia sociale per assicurare uno sviluppo economico equilibrato;
- o) Rispetto del carattere sacrosanto della vita umana e condanna e rigetto dell'impunità, degli assassinii politici, degli atti di terrorismo e delle attività sovversive;
- p) Condanna e rifiuto dei cambiamenti di governo anticostituzionali;

Riprendendo il binario interpretativo attori/interazioni sociali, la lettura interpolata dei due articoli, produce alcune evidenze preliminari: (1) l'affacciarsi di uno iato (possibile) popoli/stati; (2) la presa in considerazione delle variabili di genere e *lato sensu* anagrafiche; (3) l'enfaticizzazione più decisa della "nebulosa" dei diritti umani; (4) la crescente rilevanza dei fenomeni ascrivibili alla pervasività della dimensione economica; (5) la convergenza su modelli "egemonici" di «buon governo» – e sui parametri impiegati per la loro valutazione. Tra queste cinque direttrici, isolate a soli fini analitici, sono la prima e la terza a catalizzare la nostra attenzione.

La faglia che traspare, in filigrana, fra popolo e stato costituisce un velato tentativo di attenuare alcune delle rigidità che abbiamo visto infiltrarsi nelle concezioni dell'OUA, fin dai suoi esordi. Nonostante, da una parte, anche l'Atto sposi una posizione congruente con la dottrina dell'*uti possidetis*, rimarcando l'inviolabilità territoriale,

⁶⁴¹ Occorre dare conto di una sorta di slittamento semantico tra la versione inglese e quella francese del testo, per quanto riguarda il concetto in questione. Laddove il testo anglofono utilizza *self-reliance*, l'omologo francofono ricorre all'espressione *autodépendance collective* che apporta, con tutta evidenza, una

L'indisponibilità delle sovranità consolidate e il diritto/dovere di non ingerenza, dall'altro lato prevede una serie di eccezioni in grado di ridurre queste (presunte) inattuabilità. Si pensi, ad esempio, alla nozione di interdipendenza che arricchisce l'orizzonte cooperativo presente *ab initio* nell'individuazione di una via all'unificazione continentale. O ancora, all'idea di una maggiore partecipazione dei *popoli africani* alle politiche dell'Unione, dietro cui non è troppo pretestuoso scorgere il tentativo di colmare il divario tra delegazioni ufficiali – la Conferenza dei Capi di Stato e di Governo continua a godere di una preminenza sostanziale in seno all'UA – e istanze provenienti da tessuti sociali eterogenei e compositi (solitamente) mis-rappresentati dalle delegazioni stesse. Ma soprattutto si pensi al diritto di intervento in risposta a gravi violazioni latamente umanitarie, che prefigura la sospensione della non ingerenza aprendo a una sorta di giurisdizione continentale indifferente alle frontiere e alle “extraterritorialità” di ogni sorta. Per evitare di abbandonarsi a entusiasmi troppo facili vanno comunque notati due aspetti problematici: il primo è la “scomparsa” delle minoranze, o quantomeno il loro occultamento che riposiziona i rapporti di forza a vantaggio di raffigurazioni più omogenee e mono-centriche. Il secondo è che, nel contemplare la possibilità di un appello diretto alle sedi dell'Unione, il solo soggetto plurale/collettivo considerato torna a essere lo Stato (membro). Queste considerazioni mostrano, di fatto, come la suddivisione per aree di competenza descriva un reticolo d'interrelazioni tra domini contigui che creano delle zone di ingerenza mista in cui l'aspetto delle rivendicazioni dei popoli trascolora in quella che poco sopra abbiamo definito la “nebulosa” dei diritti umani.

In maniera più pronunciata della Carta dell'OUA, l'Atto Costitutivo pone al cuore delle sue preoccupazioni il «sacrosanto rispetto della vita umana», attorno alla quale prendono forma gli scenari in cui essa va “rintracciata” e posta al riparo. Abbandonando l'ottica compartimentalizzata impiegata in precedenza, gli estensori sfoggiano una visione (più) onnicomprensiva che spazia dagli scenari economici del tenore di vita, a quelli connessi alla salute e all'accessibilità delle risorse sanitarie, fino a quelli socio-culturali, ambientali e degli altri «diritti di solidarietà» condensati nell'idea di sviluppo sostenibile. Simili allargamenti sono sicuramente collegati alla svolta coincisa con l'adozione della Carta Africana dei diritti dell'uomo e dei popoli, come del resto testi-

venatura collettivistica colorando la natura latamente economica dell'autosufficienza di venature anche identitarie.

moniato dall'esplicita chiamata in causa di strumenti specificamente africani, giudicati particolarmente «sintonici» con le urgenze da gestire.

Contrariamente all'OUA, l'UA nasce dunque con un codice genetico già fornito di informazioni "umanitarie" che ne promette un più compiuto dispiegamento. L'acuita consapevolezza della centralità strategica di un apparato di tutela regionale, in costante dialogo con gli omologhi internazionali, trova una sponda in tutte le raccomandazioni che rimandano a un background di saperi condiviso su cui innestare l'azione dell'Unione per facilitare il maggior coinvolgimento delle popolazioni.

La riattivazione di una «via africana» che l'UA si attribuisce rappresenta inoltre, a giudizio di alcuni osservatori, un importante marcatore poiché contraddistinguerebbe l'ultima trasformazione del panafricanismo: il graduale spostamento di fuoco da obiettivi strettamente politici, riducibili al "collettore" dell'autodeterminazione, a obiettivi culturali di portata più generale. Il senso di tale cambio di accentuazione, che il passaggio di consegne tra l'OUA e l'UA pare suggellare, coincide dunque con la transizione da un «panafricanismo politico» a un «panafricanismo culturale», dove il secondo non accantona le preoccupazioni del primo, ma le ingloba in un'agenda rivendicativa più complessa e ramificata.⁶⁴²

Nonostante la nostra propensione a condividere le letture di lungo periodo che valorizzano il taglio innovativo, va anche menzionata l'esistenza di un fronte altrettanto nutrito di interpreti assai meno fiducioso sulle reali intenzioni degli Stati africani. In particolare, per quanto riguarda l'effettivo miglioramento della presa in carico dei bisogni delle popolazioni, la disponibilità a far vagliare le proprie scelte politiche da organismi (davvero) terzi e, più in generale, la capacità dell'Unione di imporsi in situazioni di palesi violazioni dei diritti fondamentali – evenienze queste ultime tutt'altro che sporadi-

⁶⁴² Cfr. F.S. Attisso, *De l'Unité africaine de Nkrumah à l'Union africaine de Kadhafi*, cit., e A.K. Wing, T.M. Smith, *The African Union and the New Pan-Africanism: Rushing to Organize or Timely Shift. The New African Union and Women's Rights*, in «Transnational Law and Contemporary Problems», XIII, 2003, pp. 34-81. Un'ampia carrelata di prospettive sulla presunta o reale "epocalità" del passaggio è contenuta in A.K. Wing, T.M. Smith, *Symposium: The African Union and The New Pan-Africanism: Rushing to Organize or Timely Shift*, in «Transnational Law & Contemporary Problems», XIII, 2003, pp. 33-81. L'idea di un avvicendamento tra due fasi del panafricanismo, in stretta connessione con la trasformazione dell'OUA nell'UA e con la graduale costruzione di un sistema propriamente africano dei diritti umani, è stata anche al centro di una stimolante conferenza di Giampaolo Calchi Novati su *Diritti umani, conflitti e gestione delle crisi regionali in Africa*, tenuta presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Urbino in data 23/10/2008 (intervento non pubblicato).

che.⁶⁴³ Non si può sorvolare, inoltre, sull'impasse conosciuta da parecchi degli apparati (il Parlamento Panafricano, la Corte di Giustizia, la Corte dei diritti dell'uomo e dei popoli) voluti dal nuovo organismo continentale a coadiuvare la propria azione. Il loro stallo generalizzato, con la sostanziale incapacità di produrre decisioni o risoluzioni dall'impatto apprezzabile sugli "affari interni" dei singoli stati, fornisce argomenti supplementari agli analisti più critici e sospettosi.

Tali questioni ci conducono al paragrafo successivo, incentrato sulla presentazione dei vari organi istituzionali che hanno preso vita accompagnare la Carta Africana e le sue (molte) appendici.

6.3 Gli assetti istituzionali. Un quadro in divenire.

Il lasso di tempo intercorso tra il 1963 e l'oggi ha registrato una notevole proliferazione di strutture, di apparati, di commissioni – e sotto-commissioni –, di aggregati sub-regionali di svariata natura (economica, di protezione ambientale, ecc.), di zone di libero scambio e circolazione. Orientarsi nel dedalo delle istituzioni ipotizzate, effettivamente fondate o, in qualche caso, abbandonate a un destino di breve durata, risulta impresa a dir poco improba. Date l'enormità del compito e la sua scarsa affinità con le finalità illustrative che ci competono, la nostra analisi si attiene rigorosamente ai pochi organismi la cui relazione con la Carta Africana dei diritti dell'uomo e dei popoli risulta determinante in entrambe le "direzioni" del rapporto. La ricognizione comincia dall'organo che, fino al momento presente, vanta il coinvolgimento più significativo nella «vita sociale» della Carta.

a) La Commissione africana dei diritti dell'uomo e dei popoli

⁶⁴³ Si vedano, a titolo esemplificativo, J.M. Biswaro, *Perspectives on Africa's integration and cooperation from the Organisation of African Unity (OAU) to the African Union (AU): old wine in a new bottle?*, cit. (la metafora del vino vecchio in botti(glie) nuove è quella che ricorre con più frequenza negli scritti degli "scettici"), N.J. Udombana, *Can the Leopard Change Its Spots? The African Union Treaty and Human Rights*, in «American University International Law Review», XVII, 2002, pp. 1177-1261, C.S. Martorana, *The New African Union: Will It Promote Enforcement of the Decisions of the African Court of Human and Peoples' Rights?*, in «George Washington International Law Review», XL, 2008, pp. 583-610. M. Samb, *Foundamental Issues and Practical Challenges of Human Rights in the Context of the African Union*, in «Annual Survey of International & Comparative Law», XV, 2009 pp. 61-74. Per una visione "di mezzo", tra ottimismo delle possibilità e pessimismo dell'attualità, si veda K.D. Magliveras, G.J. Naldi, *The African Union: a New Dawn for Africa?*, in «International and Comparative Law Quarterly», LI-2, 2002, pp. 415-425.

La prima descrizione di competenze, funzioni e “missione generale” della Commissione africana dei diritti dell’uomo e dei popoli si trova nella Carta omonima, che dedica gran parte del suo impianto a questo scopo. A questa elencazione primigenia si è aggiunto il *Regolamento interno* finalizzato alla messa a punto dei meccanismi burocratico-procedurali dell’istituzione, nonché a fare chiarezza su certune ambiguità delle formulazioni originarie. I cinque anni trascorsi tra la promulgazione della CA e l’installazione della Commissione sono sicuramente serviti ad agevolarne una registrazione graduale.

La Parte Seconda della Carta africana, dedicata alle *Misure di salvaguardia*, comprende gli articoli che vanno dal n° 30 al n° 61 e illustra architettura e funzionamento di questo organo (più che) consultivo.

Il capitolo I, *Composizione e organizzazione della Commissione africana dei diritti dell’uomo e dei popoli*, consta degli articoli dal n° 30 al n°44. Esso si inaugura con la recisa indicazione secondo la quale «viene creata una Commissione africana dei diritti dell’uomo e dei popoli, col compito di promuovere i diritti dell’uomo e dei popoli e di assicurare la loro protezione in Africa». L’articolo 31 stabilisce il numero dei membri (11) che, oltre a far parte dell’organo collegiale «a titolo personale», devono «essere scelti tra le personalità africane beneficianti della più alta considerazione, repute per la loro alta moralità, la loro integrità e la loro imparzialità, competenti in materia di diritti dell’uomo e dei popoli, con precedenza da darsi a coloro che hanno esperienza nel campo del diritto». Seguono specificazioni circa la nazionalità dei commissari, secondo cui ogni Stato parte ha diritto a un unico rappresentante (art. 32), le modalità di elezione a scrutinio segreto ad opera della Conferenza dei Capi di Stato e di Governo (art. 33) e istruzioni accessorie in termini di durata del mandato (art. 36), di eventuale decesso, dimissioni o vacanza temporanea (art. 39), di elezione del presidente e del vicepresidente (art. 42). Quest’ultimo articolo stabilisce anche l’adozione di un regolamento interno, la soglia del quorum, il carattere prevalente del voto presidenziale in caso di parità e la possibilità di partecipazione del segretario generale dell’OAU – denominazione ancora in uso alla data della promulgazione della CA – in qualità di osservatore con facoltà di parola ma senza diritto di voto o di delibera. L’articolo 43 si occupa delle immunità, mentre il successivo tratta degli emolumenti e dei rimborsi dei commissari.

Con il Capitolo II, riservato alle *Competenze della Commissione*, entriamo nel vivo della relazione tra quest'ultima e la Carta Africana. Esso contiene un unico articolo che, considerata la rilevanza degli argomenti trattati, riportiamo integralmente.

Articolo 45

La Commissione ha per compito di:

1. Promuovere i diritti dell'uomo e dei popoli e in particolare:
 - a) Raccogliere documentazione, fare studi e ricerche sui problemi africani nel campo dei diritti dell'uomo e dei popoli, organizzare seminari, colloqui e conferenze, diffondere informazioni incoraggiare gli organismi nazionali e locali che si occupano dei diritti dell'uomo e dei popoli e, se del caso, dare pareri o fare raccomandazioni ai governi
 - b) Formulare e elaborare, allo scopo di servire da base all'adozione di testi legislativi da parte dei governi africani, principi e norme che consentano di risolvere i problemi giuridici relativi al godimento dei diritti dell'uomo e dei popoli e delle libertà fondamentali;
 - c) Cooperare con le altre istituzioni africane o internazionali che si interessano della promozione e della protezione dei diritti dell'uomo e dei popoli.
2. Assicurare la protezione dei diritti dell'uomo e dei popoli alle condizioni fissate nella presente Carta.
3. Interpretare ogni disposizione della presente Carta su domanda di uno Stato Parte, di una Istituzione dell'OUA o di una Organizzazione africana riconosciuta dall'OUA.
4. Eseguire tutti gli altri compiti che le saranno eventualmente confidati dalla Conferenza dei capi di Stato e di governo.

Un primo rilievo concerne la dissimmetria che corre tra i compiti di promozione e quelli di protezione; una disparità che ha portato gli studiosi a convergere su una definizione della Commissione in termini di «organismo quasi-giudiziario». A fronte di un ventaglio variegato di attività promozionali, che spazia dall'organizzazione di eventi alla raccolta documentaria, da interpretazioni di varia applicazione – ivi comprese quelle della CA medesima – alla formulazione di testi di appoggio per istituzioni e/o enti riconosciuti che ne facciano richiesta, l'attività di tutela si restringe a un solo paragrafo dedicato a una serie di condizioni di ricevibilità e pronuncia sulle comunicazioni degli Stati membri che riducono, a loro volta, il campo di azione dei commissari. Va inoltre aggiunto il dato niente affatto trascurabile dell'assenza di un corpo dotato di potere giurisdizionale, dunque legittimato a comminare sanzioni vincolanti. Ciò non significa che la Commissione non abbia saputo aggirare, di tanto in tanto, i (molti) legacci posti a frenarne il potenziale ermeneutico, dando vita a una giurisprudenza che raccoglie anche apporti originali e letture parzialmente innovative della Carta di riferimento. Le stesse attività previste al paragrafo 1, quali la possibilità di avviare progetti di ricerca su domini specifici, hanno saputo affinarsi in missioni di monitoraggio, contribuendo a miglio-

rare la conoscenza della situazione dei diritti umani in svariate zone del continente come pure a riequilibrare, in certune occorrenze, rappresentazioni distorte dal solo punto di vista dei governi interessati. Anche in questo caso la parziale correzione di rotta in tema di non-ingerenza imboccata dall'UA, ha avuto ripercussioni positive sulla capacità dei commissari – e delle apposite sotto-commissioni – di fronteggiare la resistenza di interessi nazionali sovente avanzati a copertura di violazioni e/o crisi umanitarie.

Il tema delle missioni rappresenta il *trait d'union* ideale con il Capitolo III della CA che ha come proprio asse portante la *Procedura della Commissione*. L'articolo 46 è quello che ha maggiormente contribuito ad allargare gli orizzonti in materia di investigazioni e ricerche. Esso dichiara che la Commissione può ricorrere ad ogni «metodo appropriato di indagine», avendo piena facoltà di interpellare il segretario generale dell'OUA – e, in seguito, dell'UA – o qualsiasi altra persona ritenuta in possesso di informazioni rilevanti. Dall'articolo 47 in avanti si entra nel dominio piuttosto intricato dei meccanismi e delle modalità di presentazione della comunicazioni, delle condizioni di ricevibilità e della relativa alla stesura dei rapporti conclusivi.

Riducendo all'essenziale lo strumentario procedurale in questione, occorre menzionare la biforcazione che dirime le comunicazioni provenienti dagli «Stati parti alla Carta» (art. 47-54) da quelle raccolte sotto la designazione generica di «Altre comunicazioni» (art. 55-59). L'iter previsto per la prima tipologia inizia con la facoltà riconosciuta a ciascuno Stato membro di inviare una comunicazione scritta a un suo omologo, nonché al segretariato generale dell'OUA e al presidente della Commissione, nel caso abbia motivi fondati di credere che esso abbia violato le disposizioni della CA. A quest'ultimo viene concesso un periodo massimo di tre mesi per fornire allo Stato interpellante le spiegazioni ritenute opportune, comprendenti le «indicazioni sulle leggi e sui regolamenti applicabili o applicati e sui mezzi di ricorso già esperiti, o in corso o ancora esperibili» (art. 47). Scaduti i tre mesi, e in mancanza di un accordo bilaterale soddisfacente o altro dispositivo negoziale, interpellante e interpellato hanno il diritto di sottoporre il caso alla Commissione (art. 48). L'articolo 50 mostra tracce di una recrudescenza del principio della non-ingerenza, nel momento in cui prevede l'esaurimento senza esito di tutti i ricorsi interni come preconditione di ricevibilità della comunicazione. L'articolo 51 attribuisce alla Commissione piena facoltà di chiedere alle parti in causa tutte le informazioni e la documentazione che ritenga utili ai fini della risoluzione del problema

sollevato presso di essa; parimenti, agli Stati coinvolti è riconosciuta la possibilità di farsi rappresentare durante il processo di valutazione come pure di presentare «osservazioni orali o scritte». L'articolo 52 stabilisce le linee guida di quella che, con buona approssimazione, possiamo definire la fase conclusiva della procedura, almeno per quanto attiene alla formulazione dell'opinione per cui la Commissione è stata interpellata:

Dopo avere ottenuto, sia dagli Stati Parti interessati sia da altre fonti, tutte le informazioni che essa ritiene necessarie e dopo avere tentato con tutti i mezzi appropriati di pervenire ad una soluzione amichevole fondata sul rispetto dei diritti dell'uomo e dei popoli, la Commissione stabilisce, in un tempo ragionevole a partire dalla notifica prevista dall'articolo 48, un rapporto con la relazione sui fatti e con le conclusioni alle quali essa è pervenuta. Tale rapporto è inviato agli Stati interessati e comunicato alla Conferenza dei capi di Stato e di governo.

Gli articoli 53 e 54, che concludono questa sezione, trattano rispettivamente della facoltà riconosciuta alla Commissione di far pervenire alla Conferenza dei Capi di Stato e di governo, insieme al rapporto sulla problematica vagliata, eventuali raccomandazioni accessorie, a integrazione del rapporto stesso.

Quanto alla procedura riservata alle *Altre comunicazioni*, le variazioni rispetto all'iter appena esposto vertono, in prima battuta (art. 55) sull'ammissibilità stessa di comunicazioni sottoposte da enti che non siano Stati membri dell'OUA/UA. Il segretario della Commissione stila un elenco di queste richieste che sottopone al vaglio dei commissari: il loro voto a maggioranza assoluta decide della ricevibilità o del rigetto delle interpellanze. L'articolo 56 espone nel dettaglio le condizioni irrinunciabili per far sì che tali comunicazioni possano ambire ad essere prese in esame:

1. Indicare l'identità del loro autore anche se questi chiede alla Commissione di salvaguardarne l'anonimato;
2. Essere compatibile con la Carta dell'OUA e con la presente Carta;
3. Non contenere espressioni oltraggiose o insulti contro lo Stato messo in causa, le sue istituzioni o quelle dell'OUA;
4. Non limitarsi a contenere esclusivamente informazioni diffuse dai mezzi di comunicazione di massa;
5. Essere successiva all'esaurimento dei ricorsi interni, se esistono, a meno che non sia palese alla Commissione che la procedura di tali ricorsi si prolunga in maniera anormale;
6. Essere inoltrata in un tempo ragionevole a partire dall'esaurimento dei ricorsi interni o dopo la data di ricevimento da parte della Commissione;
7. Non riguardare casi che sono stati regolati in conformità ai principi sia della Carta delle Nazioni Unite sia della Carta dell'OUA sia alle disposizioni della presente Carta;

L'articolo 57 segna un altro punto in favore del principio precauzionale di “salvaguardia” della sovranità, stabilendo che prima di dare inizio a qualsiasi esame di merito il presidente della commissione è obbligato a informare lo Stato oggetto della segnala-

zione. L'articolo 58 si concentra sui meccanismi conseguenti all'avvenuto riscontro di violazioni «gravi o estese» dei diritti umani da parte della Commissione: essa trasmette la sua delibera alla Conferenza dei Capi di Stato e di governo che possono incaricarla di condurre studi approfonditi e circostanziati, con l'obbligo di produrre conclusioni e raccomandazioni implementabili. L'articolo 59 apporta un'ulteriore clausola prudenziale allorché estende alle disposizioni procedurali dell'intero capitolo l'obbligo di “amman-tarle” di un «carattere strettamente confidenziale» fino a un'eventuale decisione diffe-rente della Commissione. Ciò nonostante, i rapporti redatti dai commissari vengono pubblicati previa decisione della Conferenza dei Capi di Stato e di governo.

La ricorrente ingerenza e il grande margine discrezionale accordate a quest'ultima nel “collaborare” con le attività della Commissione ci paiono una testimonianza elo- quente di quella tensione antinomica tra interessi nazionali e sovranazionali che conti- nua ad aleggiare sul sistema africano senza conoscere una problematizzazione adeguata. Non va comunque trascurato, in un'ottica di timido controbilanciamento, il ruolo gra- dualmente riconosciuto a certi organismi non governativi – la galassia di associazioni classicamente ricomprese nell'acronimo ONG – sia in qualità di osservatori permanenti autorizzati presso la Commissione che di porta parola intitolati a patrocinare la causa di popolazioni e (più di rado) individui vittime di crimini contro l'umanità.⁶⁴⁴

Il capitolo IV della Carta Africana, che conclude la parte riservata all'organo colle- giale di cui ci stiamo occupando, enumera i *Principi applicabili*.

Articolo 60

La Commissione si ispira al diritto internazionale relativo ai diritti dell'uomo e dei popoli, in parti- colare alle disposizioni dei vari strumenti africani relativi ai diritti dell'uomo e dei popoli, alle di- sposizioni della Carta delle Nazioni Unite, della Carta dell'OUA, della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, alle disposizioni degli altri strumenti adottati dalle Nazioni Unite e dai paesi africani nel campo dei diritti dell'uomo e dei popoli, nonché alle disposizioni di vari strumenti ad- dottati all'interno di istituzioni specializzate delle Nazioni Unite di cui sono membri le parti alla presente Carta.

⁶⁴⁴ La ricostruzione del rapporto tra le ONG e la Commissione, e più in generale tra le prime e il sistema africano dei diritti umani nel suo complesso sarebbe argomento di per sé meritevole di uno studio appro- fondito espressamente dedicato. Pur non essendo chiaramente questa la sede adatta a tentare nemmeno una panoramica sommaria, ci limitiamo a suggerire la lettura di un agile saggio che ha il pregio di tratteg- giare il quadro normativo e istituzionale di massima che dovrebbe regolamentare le interazioni tra le sud- dette Organizzazioni e i molti bracci operativi dell'UA: M. Mutua, *African Human Rights Organizations: Question of Context and Legitimacy*, in P.T. Zelea, P.J. McConaughay (eds), *Human Rights, the Rule of Law and Development in Africa*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004, pp. 191-197.

L'articolo successivo enumera altre fonti di ispirazione a cui la Commissione può far ricorso nell'esercizio delle sue funzioni di valutazione e delle sue missioni di investigazione, quali «mezzi ausiliari di determinazione delle norme di diritto». Le individua nelle altre convenzioni internazionali – sia generali che speciali –, nelle **prassi africane** conformi alle norme internazionali relative ai diritti dell'uomo e dei popoli, nelle consuetudini generalmente accettate come diritto, nei principi generali di diritto riconosciuti dagli Stati africani nonché nella giurisprudenza e nella dottrina. L'appoggio sulle pratiche aggiunge spessore e dimensioni a un pluralismo altrimenti troppo ristretto al solo registro testuale/statuale –, che resta, peraltro dominante –, mostrando barlumi di consonanza con la fenomenologia della(e) normatività su cui si regge il nostro impianto analitico.

Per concludere la ricostruzione generale delle peculiarità della Commissione non ci rimane che rimandare al sito istituzionale della stessa, tramite cui è possibile conoscere i differenti comitati in cui si è andata parcellizzando la struttura portante.⁶⁴⁵ Passando per lo stesso canale si ha inoltre accesso a un nutrito archivio contenente i rapporti, le comunicazioni e i pareri più significativi di quella che, senza timore di forzare eccessivamente il tono, costituisce a tutt'oggi l'autentica giurisprudenza del sistema africano.

b) Il Parlamento Panafricano (PAP)

La storia di questa assemblea parlamentare *sui generis* origina dal *Trattato sulla creazione della Comunità Economica Africana* promulgato ad Abuja, in Nigeria, nel 1991 ed entrato in vigore nel 1994. In seguito, la succitata Dichiarazione di Sirte è tornata sull'argomento, sollecitando gli stati membri ad accelerare le procedure necessarie alla messa in opera (sempre rimandata) di un consesso rappresentativo panafricano secondo quanto immaginato in terra nigeriana. Nel 2000, la neocostituita Unione Africana ha redatto un progetto di *Protocollo del Trattato di Abuja* interamente dedicato alla creazione del Parlamento. Da lì in poi i cammini delle due istituzioni hanno sempre proceduto parallelamente.

⁶⁴⁵ <http://www.achpr.org/>. Senza addentarci nella copiosa bibliografia "procedurale" sulla Commissione, menzioniamo un articolo dettagliato che ha il merito, oltre alla ricchezza dei dettagli e alla chiarezza espositiva, di aver fotografato la Commissione al suo stato nascente restituendone, su pagina, parte dell'effervescenza aurorale caratteristica di simili evenienze: F. Ouguergouz, *La Commission africaine des*

L'articolo 17 dell'Atto Fondativo dell'UA enuncia, a riguardo, le seguenti disposizioni di massima:

1. Con l'obiettivo di assicurare la piena partecipazione dei popoli africani allo sviluppo e all'integrazione economica del continente viene creato un Parlamento Panafricano.
2. La composizione, i poteri, le attribuzioni e l'organizzazione del Parlamento panafricano sono definiti in un protocollo apposito.

Pur nell'asciuttezza di tali indicazioni abbiamo già, *in nuce*, un suggerimento preciso circa l'orientamento desiderato per l'organo collegiale: l'arena economica è l'ambito individuato dai redattori come "bersaglio" delle future attività parlamentari, declinato nella semantica partecipativa sempre più ricorrente nei programmi di sviluppo e sostegno all'economia. In realtà, lo spettro delle aree di intervento e/o interesse dell'assemblea elettiva si è andato ramificando a misura dell'entrata a regime della struttura avvenuta nel marzo del 2004. Le finalità che vi sono confluite comprendono: facilitare la messa in opera efficace delle politiche e degli obiettivi dell'UA; diffondere i principi dei diritti dell'uomo e della democrazia in Africa; stimolare la buona governance, la trasparenza e la responsabilità dei paesi membri; accrescere la conoscenza e la familiarità dei popoli africani in merito agli obiettivi e alle politiche miranti all'integrazione del continente africano nel quadro della creazione dell'Unione Africana; favorire la pace, la sicurezza e la stabilità; contribuire ad assicurare un avvenire più prospero ai popoli africani attraverso la promozione dell'autosufficienza collettiva e il rilancio economico; agevolare la cooperazione e lo sviluppo in Africa; rinforzare la solidarietà continentale e svegliare la coscienza del destino comune presso tutti i popoli africani; appoggiare la cooperazione tra le Comunità Economiche Regionali e i loro forum parlamentari.⁶⁴⁶

A fronte di una perdurante centralità del "volano economico", gli ingranaggi sociali, politici, culturali e, non da ultimo, giuridici hanno fatto la loro comparsa in veste di stampelle chiamate a puntellare e rilanciare lo sforzo complessivo «dello sviluppo e dell'integrazione economici». Merita, inoltre, di essere sottolineata la venatura identitaria che, in completa sintonia con la meta-cornice "unitarista" in cui si iscrive il PAP, percorre gli ambiti appena inventariati muovendo da ripetuti ancoraggi alla nozione di

droits de l'homme et des peuples: Présentation et bilan d'activités (1988-1989), in «Annuaire français de droit international», XXXV, 1989, pp. 557-571.

⁶⁴⁶ Informazioni tratte dal sito ufficiale del Parlamento Panafricano consultabile all'indirizzo: <http://www.pan-africanparliament.org>. (ultimo accesso 22/06/2010)

popolo verso un orizzonte che ne ricomprenda tutte le espressioni, senza annichilirne le particolarità.⁶⁴⁷

La volontà di uscire dal solo campo ristretto dell'economia è inscritta, del resto, nel progetto stesso dell'assise panafricana concepito in una prospettiva di sviluppo "per tappe", fatta di un progressivo incremento – e ripartizione – delle competenze che dovrebbe vedere il suo coronamento nell'acquisizione del pieno status di «[unico] corpo legislativo dell'Unione». Nato con sole funzioni di supervisione e dotato di poteri limitati al mero rango consultivo, caratteri destinati ad accompagnarlo per i primi cinque anni del suo mandato, il PAP dovrebbe acquisire piena capacità ed esclusiva competenza legislativa allo scadere di questo primo lustro.⁶⁴⁸ Allo stato attuale, la metamorfosi non è ancora compiuta e i 230 membri di cui si compone non vengono eletti direttamente nella loro qualità di parlamentari panafricani: essi sono scelti all'interno delle assemblee legislative dei rispettivi paesi membri dell'UA.⁶⁴⁹ Quanto al processo che potremmo sommariamente definire di specializzazione, il PAP si è dotato di dieci commissioni permanenti imperniate, ciascuna, su un settore di pertinenza. Senza entrare nel dettaglio delle attribuzioni e dei "sotto-obiettivi", esse si occupano rispettivamente di:

⁶⁴⁷ Riportiamo, a titolo esemplificativo, un estratto dalla prolusione dell'allora presidente sudafricano Thabo Mbeki pronunciata in occasione della seconda sessione del PAP, coincisa con lo spostamento della sede parlamentare dalla città di Addis Abeba, Etiopia, a quella di Midrand, Sudafrica. «Il Parlamento Panafricano creerà un nuovo spazio per noi africani in cui forgiare un'identità collettiva e in cui agire insieme nel nostro interesse, tanto all'interno dei quanto tra i nostri paesi come pure in molteplici importanti collaborazioni con altre regioni del resto del Mondo.»cfr. <http://www.africa-union.org/organs/pan%20african%20parliament/home.htm>. (ultimo accesso 23/06/2010)

⁶⁴⁸ L'articolo 2 del *Protocollo al Trattato istitutivo della Comunità Economica Africana relativo al Parlamento Panafricano* stabilisce quanto segue: alinea 2) Il Parlamento Panafricano rappresenterà tutti i popoli dell'Africa. alinea 3) Lo scopo ultimo del Parlamento Panafricano sarà di evolvere in un'istituzione con pieni poteri legislativi, i cui membri sono eletti per suffragio universale. Tuttavia fino al momento in cui gli Stati Membri decideranno altrimenti tramite emendamento a questo Protocollo i) il Parlamento Panafricano avrà solamente poteri consultivi.

⁶⁴⁹ Gli articoli 4 e 5 del protocollo regolano, rispettivamente, le materie della composizione e dell'elezione, ruolo, vacanza dei membri dell'assemblea. Il primo articolo stabilisce che: «a) gli Stati Membri devono essere rappresentati nel Parlamento Panafricano da un numero uguale di parlamentari; b) Ciascuno Stato Membro sarà rappresentato da 5 membri di cui almeno uno dei quali deve essere una donna; c) La rappresentanza di ciascuno Stato Membro deve riflettere la diversità di opinioni politiche [presenti] in ogni Parlamento Nazionale o altro organo deliberativo.» L'articolo 5 specifica, tra gli altri dettagli, che: «a) Il Parlamento Panafricano sarà eletto o designato dai rispettivi Parlamenti Nazionali o da ogni altro organo deliberativo degli Stati Membri, tra le fila dei propri membri; c) Il mandato di un Membro del Parlamento Panafricano si svolgerà in contemporanea con il suo mandato nel Parlamento Nazionale di appartenenza o di qualsiasi altro organo deliberativo;». Ci pare interessante segnalare, infine, anche il contenuto dell'articolo 7 il quale, occupandosi dell'incompatibilità tra cariche, sancisce che «la qualità di membro del Parlamento Panafricano non sarà compatibile con l'esercizio di nessuna funzione esecutiva o giudiziaria all'interno di uno Stato Membro.»

- Economia rurale, agricoltura, risorse naturali e ambiente;
- Affari monetari e finanziari;
- Commercio, beni e problemi di immigrazione;
- Cooperazione, Relazioni internazionali e risoluzione dei conflitti;
- Trasporti, industria, comunicazioni, energia, scienza e tecnologia;
- Salute, lavoro e affari sociali;
- Educazione, cultura, turismo e risorse umane;
- Genere, famiglia, gioventù e persone disabili;
- Giustizia e diritti umani;
- Regole, privilegi e disciplina;

Sebbene a tutt'oggi l'impatto del PAP sia risultato piuttosto limitato, la relativa giovinezza del suo impianto e il numero esiguo delle situazioni con cui i suoi comitati si sono misurati suggeriscono una sospensione del giudizio quanto alle conformazioni e (soprattutto) alle fortune future che l'assise panafricana potrà conoscere. Di certo, però, è inevitabile constatare come, con riferimento preciso all'area dei diritti umani, il compartimento dedicato non sia fin qui riuscito né ad affiancare adeguatamente la Commissione Africana nelle sue pronunce più accidentate né ad adoperarsi apprezzabilmente in quel ruolo di «armonizzazione e coordinamento delle leggi in materia dei differenti stati membri», che pure risulta tra i suoi compiti.⁶⁵⁰

c) La Corte africana dei diritti dell'uomo e dei popoli.

I ripetuti, infruttuosi tentativi di fornire alle genti d'Africa un'istituzione dotata di effettivo potere giurisdizionale per coadiuvare l'opera della Commissione sono forse l'aspetto che, più di ogni altro, ha contribuito ad alimentare una pessimistica impressione globale circa il reale impegno degli stati africani sulle questioni umanitarie. Va però ricordato che, a fronte di una storia pregressa poco incoraggiante, un organismo giudi-

⁶⁵⁰ Tra i pochissimi lavori dedicati al Parlamento Panafricano segnaliamo J. Navarro, *Building of a Regional Parliamentary Assembly in an International Context: The Creation and Launching of the Pan-African Parliament*, comunicazione presentata alla 3rd GARNET Annual Conference "Mapping Integration and Regionalism in a Global World", Bordeaux, 17-19 September 2008, consultabile all'indirizzo <http://www.garnet.sciencespobordeaux.fr/Garnet%20papers%20PDF/NAVARRO%20Julien.pdf>. Dimostrando un cauto ottimismo sulle future capacità di impatto e influenza del PAP sulle altre istituzioni

cante ha finalmente visto la luce, iniziando di recente ad esercitare le proprie funzioni precipue. Ciò non toglie che il lungo stallo tra le seminali indicazioni della Legge di Lagos e l'insediamento della Corte Africana di Giustizia e Diritti Umani sia una prova emblematica delle criticità che affliggono il sistema africano nel suo complesso, riassumendo difficoltà di ordine finanziario, strutturale, e (geo)politico che continuano a gravitare intorno all'UA.

L'idea di dare vita a una Corte risale agli anni Novanta del Novecento; dunque, a più di un trentennio dal pionieristico meeting nigeriano voluto dalla ICJ. Per la precisione, è nel 1998 che l'OUA si è decisa a formalizzare e adottare un *Protocollo alla Carta Africana dei diritti dell'uomo e dei popoli sullo stabilimento di una Corte Africana sui diritti umani e dei popoli*. Il documento approvato a Ouagadougou, nel Burkina Faso, trae la sua ispirazione dalla necessità improcrastinabile di superare alcune impasse in cui era incappata la Commissione. Esso contiene indicazioni circa l'organizzazione, la giurisdizione e il funzionamento della struttura immaginata sulle quali conviene spendere qualche parola.

L'articolo 2, prendendo a proprio oggetto la *Relazione tra la Corte e la Commissione*, delinea nell'azione di complemento alle (sole) finalità di protezione perseguite dalla seconda lo scopo preminente della prima.⁶⁵¹

L'articolo 3 si occupa della *Giurisdizione* e statuisce che essa si estende a tutti i casi e tutte le dispute sottoposte alla Corte concernenti l'interpretazione e l'applicazione della CA, il Protocollo medesimo e qualsiasi altro strumento rilevante in materia di diritti umani che sia stato ratificato dagli Stati interessati. Stabilisce inoltre che, nel caso di conflitto di attribuzione giurisdizionale tra la Corte e altri organi, è la prima a doversi pronunciare.

L'articolo 4 contempla l'ipotesi della richiesta di opinioni consultive da parte degli Stati Membri, dell'UA o da altra organizzazione riconosciuta su problematiche giuridiche collegate alla Carta Africana o agli altri strumenti internazionali; la sola clausola re-

dell'Unione Africana, Navarro si sofferma soprattutto ad analizzare l'eventuale ruolo di dialogo che l'assise panafricana può rivestire nei programmi di partenariato tra Europa e Africa.

⁶⁵¹ In realtà, le interrelazioni tra Commissione e Corte compaiono con frequenza a punteggiare l'intero Protocollo a testimoniare una complementarità (immaginata come) capillare che irrori l'intero impianto. Un ottimo esempio è fornito dall'articolo 6 che, occupandosi dei criteri di ammissibilità dei casi di fronte alla Corte, stabilisce che: «1) la Corte, mentre è chiamata a decidere sull'ammissibilità di un caso istituito in accordo all'articolo 5, può richiedere l'opinione della Commissione che si pronuncerà il più rapidamente possibile. 3) La Corte può considerare casi o trasferirli alla Commissione.»

strittiva considerata prevede che il problema sottoposto non sia già stato esaminato dalla Commissione. Oltre alle motivazioni collegiali della Corte, ciascun giudice ha diritto a redigere un'opinione separata o dissenziente.

L'articolo 5 regola le modalità di accesso alla Corte, elencando i soggetti intitolati a ricorrere alle sue prestazioni. Segnatamente, rientrano nel novero la Commissione Africana, lo Stato che ha depositato un ricorso presso di essa, quello nei confronti del quale è indirizzato il reclamo, lo Stato il cui cittadino è una vittima di violazioni dei diritti umani e le Organizzazioni Intergovernamentali Africane. Il comma terzo, infine, prospetta un "allargamento" accessorio conferendo alla Corte il «potere di attribuire il titolo di osservatore davanti alla Commissione a Organizzazioni Non Governative reputate come pure di concedere agli individui la facoltà di istruire casi direttamente di fronte a essa».

I restanti articoli si occupano delle fonti di diritto (art. 7), delle regole di procedura per la considerazione dei casi (art. 8), delle risoluzioni amichevoli (art. 9)⁶⁵², delle audizioni e delle modalità di rappresentanza delle parti (art. 10), della composizione della Corte (art. 11), della nomina degli undici giudici (art. 12), delle modalità di presentazione delle liste dei candidati (art. 13), del processo elettivo (art. 14), della durata dei mandati (art. 15), del «giuramento di ufficio» (art. 16), dell'indipendenza – e delle immunità – dei giudici (art. 17), delle incompatibilità tra la posizione di giudice e altre cariche istituzionali (art. 18), della cessazione dell'incarico (art. 19), dei casi di posti vacanti (art. 20), della presidenza della Corte (art. 21), dell'esclusione dei giudici dalle audizioni (art. 22)⁶⁵³, del quorum (art. 23), del registro della Corte (art. 24), della sede (art. 25), delle modalità di raccolta e presa in carico delle prove (art. 26), delle procedure da attivare in caso di accertamento positivo di violazioni dei diritti umani e dei popoli (art. 27), del giudizio (art. 28)⁶⁵⁴, della sua notificazione ed esecuzione (art. 29, 30), dei *report* (art.

⁶⁵² In linea con una certa predilezione per i meccanismi conciliativi che abbiamo a più riprese sottolineato, anche alla Corte viene riconosciuta la facoltà di tentare di raggiungere una risoluzione amichevole dei casi ad essa sottoposti, prima di passare, in caso di esito negativo, alla fase compiutamente giudicante.

⁶⁵³ «Se un giudice è cittadino di uno Stato che è parte in un caso sottoposto alla Corte, quel giudice non prenderà parte alle audizioni del caso.»

⁶⁵⁴ «1) La Corte renderà giudizio entro 90 giorni dal compimento delle proprie deliberazioni. 2) Il giudizio della Corte deciso a maggioranza sarà definitivo e non soggetto ad appello. 3) Senza pregiudicare il sub-articolo 2 di cui sopra, la Corte può rivedere la sua decisione alla luce di nuove prove secondo le condizioni stabilite dalle Regole di Procedura. 4) La Corte può interpretare le proprie decisioni. 5) Il giudizio della Corte sarà letto in sessione pubblica, dopo averne dato notizia alle parte. 6) Verranno rese note le motivazioni del giudizio della Corte. 7) Se il giudizio della Corte non rappresenta, in tutto o in parte, la

31), del budget (art. 32), delle regole di procedura (art. 33), della ratificazione (art. 34) e degli emendamenti (art. 35).

Nonostante la natura (largamente) compromissoria del Protocollo, le ampie possibilità di negoziazione preventiva in esso contemplate – ivi compreso il rinvio alla Commissione di caso ritenuti sensibili o eccessivamente controversi – e l'asserita volontà di rafforzare il percorso africano ai diritti umani, si è dovuto attendere il 2004 perché venisse raggiunto il numero di ratifiche, peraltro non troppo elevato⁶⁵⁵, necessario alla sua entrata in vigore. Anche in questo caso, l'avvicendamento tra OUA e UA ha indubbiamente impresso un'accelerazione, contribuendo a vincere parte delle ritrosie dei singoli paesi. Mirando al rilancio del progetto federativo continentale, il passaggio all'Unione ha riaffermato la centralità dei diritti umani nell'architettura generale di tale disegno, rinvigorendo la convinzione dell'assoluta urgenza di strutture adeguate di decisione e aggiudicazione a garanzia della giustiziabilità dei diritti stessi.

A conferma della rifocalizzazione su istanze *lato sensu* strutturali, va menzionata la previsione di un altro organo giurisdizionale la cui genesi rimonta nuovamente all'Atto Costitutivo dell'UA. Parliamo della Corte di Giustizia, la cui prima menzione è contenuta nell'articolo 18 del documento suddetto. Esso recita, recisamente, quanto segue:

- 1) Viene creata una Corte di giustizia dell'Unione;
- 2) Gli statuti, la composizione e i poteri della Corte di giustizia sono definiti da un protocollo attinente alla materia;

Come indicato dal comma 2, è il *Protocollo della Corte di Giustizia dell'Unione Africana*, adottato nel 2003 a Maputo (Mozambico), che fissa le sue competenze, funzioni e caratteristiche. L'importanza attribuita alla Corte dagli estensori traspare dall'articolo 2 in cui, al paragrafo secondo, si dice che «la Corte sarà il principale organo giudiziario dell'Unione.» Gli articoli seguenti, dal 3 al 17, illustrano i requisiti dei giudici a partire dalle modalità di presentazione delle candidature fino alla regolamentazione del loro mandato. L'articolo 18 tratta dell'*Idoneità a sottoporre casi* e specifica i soggetti intitolati a interpellare la Corte. L'articolo 19, che ci interessa particolarmente

decisione unanime dei giudici, ciascuno di essi avrà facoltà di rilasciare un'opinione separata o dissidente.»

⁶⁵⁵ L'articolo 34 fissa(va) in quindici strumenti di ratifica depositati la soglia da raggiungere per dare avvio all'insediamento della Corte con i processi annessi di elezione e nomina dei giudici. Allo stato attuale, gli stati che hanno riconosciuto la competenza della corte sono venticinque. In generale, per una più det-

per il discrimine altamente caratterizzante che introduce, delinea la *Competenza/Giurisdizione*.

1) La Corte ha competenza su tutti i dissidi e le richieste che le sono sottoposti in conformità all'Atto Costitutivo dell'UA e al presente protocollo che abbiano per oggetto:

- l'interpretazione e l'applicazione dell'Atto;
- l'interpretazione, l'applicazione o la validità dei trattati dell'Unione e di tutti gli strumenti giuridici sussidiari adottati nel quadro dell'Unione;
- tutte le questioni relative al diritto internazionale;
- tutti gli atti, le decisioni, i regolamenti e le direttive degli organi dell'Unione;
- tutte le questioni previste in ogni altro accordo che gli Stati parte potranno concludere tra loro, o con l'Unione e che conferisce competenza alla Corte;
- l'esistenza di ogni fatto che, se stabilito, configuri la rottura di un'obbligazione verso uno Stato parte o verso l'Unione;
- la natura o l'estensione della riparazione dovuta per la rottura di un impegno vincolante;

2) La Conferenza dei Capi di Stato e di Governo può conferire competenza alla Corte al fine di accelerare e dirimere litigi altri rispetto a quelli indicati nel presente articolo.

Differentemente dall'omologo corpo giudicante specializzato nei domini umanitari, la Corte di Giustizia si qualifica per un orientamento meno “auto-riflessivo” che attinge (più) ampiamente alla riserva del diritto internazionale – genericamente inteso⁶⁵⁶ – e del diritto dei trattati, per applicarne i principi sia al livello inter-africano che, in misura minore, al livello delle relazioni internazionali *tout court*. La marcata predominanza di quelle che potremmo definire le questioni interne andrebbe comunque interpretata come una scelta semi-obbligata, data la proliferazione di accordi quadro e/o partenariati regionali/sub-regionali che, insieme alle occasioni di cooperazione, aumenta del pari le possibilità di conflitti. In un'ottica piuttosto realistica, di conseguenza, la prospettiva adottata sembra maggiormente ispirata a logiche risolutive e aggiudicative – «la regolazione dei dissidi sottoposti» –, a discapito (parziale) di quelle conciliative e negoziali.⁶⁵⁷

tagliata esposizione delle regole procedurali della Corte si rinvia al *Regolamento interno ad interim* scaricabile dall'indirizzo <http://www.african-court.org/fra/la-cour/documents>. (ultimo accesso 26/06/2010)

⁶⁵⁶ L'articolo 20 tratta delle *Fonti di diritto* ed entra più nel dettaglio della “nebulosa” internazionalistica; esso contempla: «a) L'Atto Costitutivo dell'UA; b) I trattati internazionali, generali o speciali, che stabiliscono regole espressamente riconosciute dagli Stati coinvolti nella controversia; c) Il costume internazionale, come previsto da una pratica generale accettata come [essendo] diritto; d) I principi generali di diritto riconosciuti universalmente o dagli Stati africani; e) Sotto riserva delle disposizioni dell'articolo 37 del presente Protocollo, le decisioni giudiziarie e la dottrina dei pubblicisti più qualificati delle differenti nazioni così come i regolamenti, le direttive e le decisioni dell'Unione come mezzo ausiliario di determinazione delle regole di diritto.»

⁶⁵⁷ Occorre comunque notare, per evitare di distorcere eccessivamente l'impostazione generale della Corte di Giustizia, che lo stesso articolo 20 riconosce ad essa la facoltà, previa accordo delle parti, di «stabilire ex-bono et aequo» lasciando un margine alle logiche conciliative di natura negoziale.

Al di là delle diseguaglianze giurisdizionali e operazionali, le due Corti hanno conosciuto un medesimo percorso evolutivo fatto, in gran parte, di ostacoli e pastoie piuttosto che di autentici avanzamenti. La Corte di Giustizia è quella che, tra le due, ha pagato lo scotto maggiore senza riuscire a impiantare concretamente le proprie strutture e ad avviare le attività specifiche per cui era stata ipotizzata.

La Corte Africana dei diritti dell'uomo e dei popoli, dal canto suo, si è perlomeno dotata di una sede – nella città di Arusha, Tanzania – e, dal gennaio 2006, dei primi 11 giudici designati a occuparne gli scranni. Ciò nonostante, essa non ha esaminato alcun caso, rimanendo (o preferendo rimanere) nell'ombra della Commissione che ha continuato a sobbarcarsi l'onore di dirimere tutte le questioni in tema di diritti umani.⁶⁵⁸ Davanti a questo doppio stallo, le cui avvisaglie erano già state segnalate da taluni osservatori nel giugno del 2004 nel summit dell'UA, quest'ultima ha scelto di tentare un'ennesima metamorfosi. Alla base di tale decisione stava la convinzione che le due strutture avrebbero potuto trarre giovamento da una fusione capace di alleggerirne il carico finanziario e logistico nonché di snellire i rispettivi iter procedurali. La formalizzazione del progetto di unificazione è contenuta nel *Protocollo sullo Statuto della Corte Africana di Giustizia e Diritti Umani*, adottato nel 2008 a Sharm El-Sheikh (Egitto). Esso si articola in due parti, la prima delle quali, il *Protocollo* propriamente detto, regola i rapporti tra la nuova istituzione e i suoi predecessori. La seconda e più corposa consiste nell'esposizione dello *Statuto*.

Tra le motivazioni riportate nel preambolo spicca l'urgenza di dotare l'UA di un «organo giudiziario che supporti, completi e rafforzi la missione della Commissione Africana», mettendo a disposizione dell'assise a venire tutti i poteri e le risorse ritenuti indi-

⁶⁵⁸ Pur non essendo questa la sede per dilungarci nella disamina delle attività della Corte ci pare opportuno segnalare da un lato l'iniziativa sfociata nella creazione di una *Coalizione per un'effettiva Corte Africana dei diritti dell'uomo e dei popoli*, impegnata da anni a fare pressione sui governi africani e sull'assise internazionale perché l'organo giudicante continentale sia dotato di una reale capacità di incidere sulle questioni e sulle emergenze umanitarie; dall'altro, rinviando alla lettura di un agile ma puntuale resoconto dei primi dieci anni del progetto di Corte Africana – dal Protocollo di Ouagadougou al 2008 – a cura del *Minority Rights Group International* (organizzazione non governativa internazionale che da quaranta anni si occupa di monitorare la situazione dei diritti delle minoranze su scala planetaria) significativamente intitolato *African Court on Human and Peoples' Rights: Ten years on and still no justice*, consultabile all'indirizzo <http://www.minorityrights.org/7313/reports/african-court-on-human-and-peoples-rights-ten-years-on-and-still-no-justice.html>. (ultimo accesso 28/06/2010) Per quanto riguarda le attività, finalità e battaglie della Coalizione si veda invece il sito ufficiale <http://www.africancourtcoalition.org/>, (ultimo accesso 28/06/2010) con un'attenzione speciale per la sezione delle pubblicazioni in cui è possibile reperire un'approfondita bibliografia “specialistica”.

spensabili per consentire una vera autonomia quale preconditione – e parziale garanzia – di efficienza.

Il capitolo primo del Protocollo verte integralmente sulla convergenza delle due strutture, specificando come l'organo congiunto sia destinato a rimpiazzare gli omologhi che l'hanno preceduto. I restanti capitoli enunciano tempi e modalità della transizione, soffermandosi sul trattamento dei casi irrisolti al momento dell'estinzione della Corte Africana con l'entrata in vigore del regolamento del nuovo consesso giudiziario.

Lo Statuto dettaglia le questioni organizzative, ripartendo in quattro capitoli i settori sondati. Il capitolo I traccia le disposizioni generali e ribadisce, nel suo articolo 2, l'intenzione di fare della Corte il «principale organo giudiziario dell'Unione».

Il capitolo II ha per proprio oggetto l'*Organizzazione della Corte*; dall'articolo 3 all'articolo 27 esso riporta tanto le regole fondamentali circa il profilo professionale dei giudici – da quelle sulla presentazione delle candidature a quelle sull'esercizio del mandato – quanto le norme sul funzionamento dell'assise. Meglio ancora, delle assise. Come statuito dall'articolo 16, infatti, l'ambivalenza della struttura si cristallizza in due sezioni composte, ciascuna, di otto giudici: la Sezione Affari Generali, che rievoca la Corte di Giustizia, e la Sezione Diritti Umani, che soppianta la Corte Africana dei diritti dell'uomo. L'articolo 17 tratta tale bipartizione secondo le competenze specifiche che ricalcano quelle assegnate in precedenza agli organi decaduti. Nonostante la “divisione del lavoro” così sancita, l'articolo 18 parla di casi rilevanti, delicati o sensibili (senza entrare nel dettaglio di una loro caratterizzazione) di fronte ai quali la Sezione originariamente investita del loro esame può fare richiesta di audizione congiunta, trasformando la sessione in una «sessione dell'intera Corte». Il capitolo III descrive le competenze della Corte, partendo dalla chiarificazione della sua giurisdizione affidata all'articolo 28:

La Corte avrà giurisdizione su tutti i casi e le dispute giuridiche ad essa sottoposte in accordo con il presente Statuto che si riferiscano a:

- a) l'interpretazione e l'applicazione dell'Atto Costitutivo;
- b) l'interpretazione, l'applicazione o la validità di altri trattati dell'Unione e tutti gli strumenti giuridici sussidiari adottati nella cornice dell'Unione o dell'Organizzazione dell'Unità Africana;
- c) l'interpretazione e l'applicazione della Carta Africana, della Carta sui diritti e sul benessere del bambino, del Protocollo alla Carta Africana dei diritti dell'uomo e dei popoli sui diritti delle donne in Africa, o di ogni altro strumento giuridico relativo ai diritti umani ratificato dagli Stati parte interessati;
- d) ogni questione di diritto internazionale;
- e) tutti gli atti, le decisioni, le regolazioni e le direttive degli organi dell'Unione;
- f) tutte le materie per cui sia stata specificamente presa precauzione in ogni altro

- accordo che gli Stati parte possono concludere tra loro, o con l'Unione, e che conferisce giurisdizione alla Corte;
- g) l'esistenza di ogni fatto che, se stabilito, costituirebbe la rottura di un'obbligazione vincolante dovuta a uno Stato parte dell'Unione;
 - h) la natura o la misura della riparazione dovuta per la rottura di un'obbligazione internazionale;

La novità, rispetto a quanto visto in precedenza, riguarda la sfera dei diritti umani: segnatamente, l'introduzione di alcuni dispositivi accessori della CA aggiuntisi, nel tempo, al testo-cardine. Per il resto, permane la bipartizione delle competenze con una distribuzione sostanzialmente equanime dei pesi e degli ambiti rispettivi. Un medesimo andamento "bifase" connota anche l'articolo 31 che, esponendo le fonti normative applicabili, ricalca fedelmente quanto già previsto dai due Protocolli separati, operandone una sorta di sintesi.

Il capitolo IV concerne le procedure, mentre il capitolo V regola la materia delle opinioni consultive che la Corte può rilasciare su richiesta dell'Assemblea dei capi di Stato e di governo e dei vari consigli, comitati e commissioni di cui si compone il multiforme panorama che prolifera all'ombra dell'Unione.

Il capitolo VI stabilisce l'obbligatorietà del rapporto annuale che la Corte deve sottoporre alla Conferenza dei capi di Stato e di Governo e il capitolo VII, con cui si conclude lo Statuto, tratteggia la procedura da seguire per proporre emendamenti allo Statuto, sia da parte dei paesi sottoscrittori che della medesima struttura organizzata sulla sua base.

A mo' di conclusione della nostra escursione lungo l'accidentato sentiero *delle Corti africane*⁶⁵⁹ ci preme richiamare un dato che, pur nelle reazioni contrastanti che ha provocato tra gli osservatori, segna comunque un punto di svolta: il primo giudizio prodot-

⁶⁵⁹ Come già per la trasformazione OUA/UA, e forse anche con polarizzazioni più esasperate, il macchinoso percorso conclusosi (temporaneamente?) con la creazione della Corte Africana di Giustizia e dei Diritti Umani continua ad alimentare un dibattito piuttosto vivace. Come dimostra la letteratura in materia, anch'essa in continuo aumento, la contrapposizione tra scettici e "ottimisti" si dipana, in realtà, su una pluralità di livelli, anche interconnessi, che rende difficile parlare di autentiche linee interpretative differenziate. Per una prima panoramica sullo stato dell'arte si rinvia, tra gli altri, a M. Mutua, *The African Human Rights Court: a Two Legged Stool?*, in «Human Rights Quarterly», XXI, 1999, pp. 342-363, N.J. Udombana, *Toward the African Court on Human and Peoples' Rights: Better Late Than Never*, in «Yale Human Rights and Development Law Journal», III, 2000, pp. 45-111, F. Ouguergouz, *The Establishment of an African Court of Human and Peoples' Rights: A Judicial Première for the African Union*, in «African Yearbook of International Law», LXXIX-11, 2003, pp. 79-141, N.J. Udombana, *An African Human Rights Court and an African Union Court: A Needful Duality or a Needless Duplication?*, in «Brooklyn Journal of International Law», XXVIII-3, 2003, pp. 811-870, F. Viljoen, *A Human Rights Court for Africa, and Africans*, in «Brooklyn Journal of International Law», XXX-1, 2004, pp. 1-66,

to dalla neonata Corte in data 15 dicembre 2009, in risposta al caso sottoposto dal cittadino ciadiano Michelot Yogogombaye l'11 agosto 2008.

Nel dossier in questione, presentato contro la Repubblica del Senegal, il ricorrente chiedeva la sospensione dei procedimenti legali avviati dal Senegal nei confronti dell'ex capo di Stato del Ciad Hissein Habré, che aveva ottenuto asilo politico a Dakar dal 1990. Sospettato, dal 2000, di crimini contro l'umanità, tortura e crimini di guerra durante l'esercizio del suo mandato, (imputazioni sollevate dopo denunce sporte da vittime ciadiane) Habré era divenuto una personalità scomoda per le autorità senegalesi sollecitate dalla stessa Unione Africana, tramite conferimento di specifico mandato (2006), a trovare una soluzione alle reiterate richieste di procedimento penale a carico dell'ex presidente. A seguito delle pressioni internazionali, il parlamento senegalese aveva approvato (2008) un emendamento costituzionale per l'applicazione retroattiva di alcune previsioni del codice penale al fine di istruire il processo contro Habré, annullando le garanzie di cui egli aveva fin lì goduto. Nella sostanza, Yogogombaye chiedeva alla Corte di revocare il mandato alle autorità senegalesi, di dichiarare inammissibile il provvedimento retroattivo condannando il Senegal per la violazione di alcune clausole del Preambolo della Carta Africana e di alcuni suoi articoli, di stigmatizzare la strumentalità di un provvedimento *ad personam* (finalizzato cioè a colpire il solo Habré). A tutto ciò, egli aggiungeva una serie di richieste accessorie di condanna per varie ONG che avrebbero avuto un ruolo di complicità dell'operazione di criminalizzazione dell'ex capo di Stato.

Ferma restando la pronuncia di non-competenza che ha bloccato sul nascere un iter processuale che avrebbe permesso di testare ingranaggi istituzionali a lungo attesi, il caso *Michelot Yogogombaye vs. Republic of Senegal* ⁶⁶⁰ ha chiuso una gestazione la cui dilatazione rischiava di scoraggiare perfino i più ardenti sostenitori del progetto. Nonostante l'"esiguità" del pronunciamento, inoltre, esso ha dato luogo a un'opinione separata dai contenuti assai significativi in tema di indirizzo politico, orientamenti giurisdizionali e strategie auspicabili.

⁶⁶⁰ Per la precisione, il rigetto per non competenza è stato motivato da una "difetto" di giurisdizione ravvisato dalla Corte, a seguito del mancato riconoscimento della stessa da parte del Senegal in materia di comunicazioni individuali. Il testo integrale della decisione della Corte è scaricabile dall'indirizzo http://www.africancourt.org/fileadmin/documents/Court/Latest_Judgments/English/JUDGMENT._MICHELLOT_YOGOGOMBAYE_VS._REPUBLIC_OF_SENEGAL_1_.pdf (ultimo accesso 10/07/2010)

Le speranze di futuri apporti nella promozione e protezione dei diritti umani da parte del braccio giudiziario del sistema paiono allora, con ragionevole prudenza, meglio riposte che nel recente passato.⁶⁶¹ A tutt'oggi, però, un contributo apprezzabile di tal segno rimane ancora confinato nella sfera dei *desiderata*.

⁶⁶¹ Tra i punti più stimolanti segnalati dal giudice Ouguergouz, figura di primissimo piano considerato l'impegno di lunga data nella messa in marcia – anche teorica – del sistema africano nel suo complesso, ricordiamo velocemente i temi delicati della giurisdizione *ratio personae*, del *forum prorogatum* e, per estensione, delle reali chance concesse ai singoli individui di convocare a giudizio della Corte – «l'accesso alla Corte» – un qualsiasi Stato che abbia ratificato il Protocollo e lo Statuto della stessa. Per il testo integrale dell'opinione rimandiamo all'indirizzo http://www.africancourt.org/fileadmin/documents/Court/Latest_Judgments/English/SEPARATE_OPINION_OF_JUDGE_FATSAH_OUGUERGOUZ.EN.pdf (ultimo accesso 11/07/2010) A complemento del contributo di Ouguergouz si vedano anche le riflessioni di C.B. Murungu, *Judgement in the first case before the African Court on Human and Peoples' Rights: a missed opportunity or mockery of international law in Africa?*, articolo in copia elettronica disponibile all'indirizzo <http://ssrn.com/abstract=1526539> (ultimo accesso 11/07/2010), e J.D. Mujuzi, *Michelot Yogogombaye v The Republic of Senegal. The African Court First Decision*, in «Human Rights Law Review», X-2, 2010, pp. 372-381.

CAPITOLO 7. LA CARTA AFRICANA DEI DIRITTI DELL'UOMO E DEI POPOLI. ANALISI DI UN CON-TESTO

Esaurita la ricostruzione della parabola storico-evolutiva “di contorno”, possiamo dedicarci a quello che per peculiarità, spirito innovativo e impatto generalizzato, non esitiamo a designare come il cuore pulsante dell’approccio africano ai diritti umani. A un primo sguardo d’insieme la Carta Africana, conosciuta anche come Carta di Banjul dalla capitale del Gambia che ha ospitato gli incontri da cui è scaturita la bozza decisiva del documento, si presenta nella forma “classica” di una «convenzione multilaterale elaborata e adottata nel quadro dell’Organizzazione dell’Unità Africana, aperta alla firma e alla ratifica di tutti i suoi Stati membri». ⁶⁶² Proclamata a Nairobi, Kenya, il 27 giugno 1981, essa è entrata in vigore il 21 ottobre 1986, al raggiungimento della soglia di strumenti di ratifica fissata, dal suo articolo 63, nella maggioranza assoluta degli Stati membri dell’Organizzazione dell’Unità Africana.

In linea con il canovaccio caratteristico delle convenzioni, essa consta di un preambolo e di 68 articoli suddivisi in tre parti dall'estensione disomogenea: la prima tratta *Dei diritti e dei doveri*; la seconda, già discussa nel descrivere la Commissione, delle *Misure di salvaguardia*; la terza e conclusiva delle *Disposizioni diverse*. Una menzione preliminare spetta naturalmente al titolo stesso del documento che, con la sua doppia referenza all'uomo e ai popoli, costituisce un *unicum* nel panorama degli strumenti giuridici di tenore umanitario. ⁶⁶³ Nella sua apparente semplicità questa *congiunzione* custodisce una complessità di trame e rapporti originali che ci autorizzano a parlare di una “via africana” ai diritti dell’uomo.

Tanto il richiamo a – o, se si preferisce, la rivendicazione di – un’affricanità come orizzonte di significazione quanto l’affermazione della compenetrazione inscindibile po-

⁶⁶² F. Ouguergouz, *The African Charter on Human and Peoples' Rights: a comprehensive agenda for human dignity and sustainable democracy in Africa*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden 2003, p. 50. Poco più oltre l'autore aggiunge questa notazione che getta luce, anche sul processo di gestazione di Banjul: «Il cambio nel titolo del documento, che avvenne nella fase finale della preparazione della Carta sostituendo il termine “Carta” a quello di “Convenzione”, non ha dunque conseguenza sulla sua natura giuridica: conferisce ad esso, piuttosto, una certa solennità.» *Ibidem*.

⁶⁶³ Si potrebbe, a tal proposito, sollevare una parziale obiezione richiamandosi alla *Dichiarazione dei diritti dei popoli indigeni* adottata, dopo una lunga serie di traversie, dall’Organizzazione delle Nazioni Unite nel settembre del 2007. In realtà, oltre ad essere apparsa sulla scena internazionale solo 28 anni dopo il documento africano, essa non fa della complementarità individuo/collettività il suo centro focale, conferendo – comprensibilmente – la prevalenza alla spinose questioni della definizione dell’ “indigenità” e delle titolarità connesse al riconoscimento di tale statuto.

poli/uomini compaiono fin dal preambolo, a riprova del valore loro attribuiti dagli estensori e dai sottoscrittori del testo. Per quanto attiene al primo polo, esso punta sulla (ri)valorizzazione di principi tradizionali come processo finalizzato ad aiutare gli Stati africani nella messa in opera dell'apparato di tutela continentale. Ciò significa che «le virtù delle tradizioni storiche e dei valori della civiltà africana devono ispirare e caratterizzare le loro riflessioni sulla concezione dei diritti dell'uomo e dei popoli», agendo, di fatto, come imprescindibile *repertorio concettuale di significazione narrativo-normativa*. Il radicamento storico della centralità della dignità umana nei sistemi di pensiero e nei modelli di condotta che compongono l'«eredità accomunante [africana]» suggella l'introduzione. Riaffermando la convinzione dei paesi firmatari circa l'assoluto dovere di promuovere e proteggere i diritti e le libertà dell'uomo e dei popoli, essa sprona a tenere debitamente conto della «primordiale importanza tradizionalmente data in Africa a questi diritti e libertà».⁶⁶⁴

Quanto al vincolo tra salvaguardia della persona umana e protezione collettiva delle popolazioni, esso non appare semplicemente confermato in qualità di asse portante delle logiche operazionali della Carta⁶⁶⁵, ma conosce una prima abbozzata correlazione con l'indissociabilità attribuita ad alcune categorie di diritti. Gli autori della convenzione si dicono infatti convinti

che è essenziale oramai accordare un'attenzione particolare al diritto allo sviluppo; che i diritti civili e politici sono indissociabili dai diritti economici, sociali e culturali, sia nella loro concezione che nella loro universalità, e che il soddisfacimento dei diritti economici, sociali e culturali garantisce quello dei diritti civili e politici.

L'attenzione ai problemi dello sviluppo e alle cornici economiche si lega a quella che, con qualche approssimazione, potremmo definire la ricerca di aderenza alle variegate realtà sociologiche legate a un posizionamento differenziale nei faticosi processi di decolonizzazione. La CA tenta di fronteggiare evenienze dalla difficile armonizzazione,

⁶⁶⁴ Un filone per così dire secondario degli studi in tema di Africa e diritti umani, di respiro e impostazione più storico-filosofica che non prettamente giuridica, ha eletto a proprio campo di indagine l' "archeologia" di forme di tutela o salvaguardia della vita e della dignità umane nelle società tradizionali africane, adottando una metodologia comparativa tarata sull'asse diacronico piuttosto che su quello sincronico. Tra gli esempi più significativi di questo tipo di approccio segnaliamo gli studi precorrittori di K.K. Wiredu, *An Akan Perspective on Human Rights*, in A.A. An-Na'im, F.M. Deng (eds), *Human Rights in Africa. Cross-cultural Perspectives*, The Brookings Institution, Washington 1990, pp. 243-260, F.M. Deng, *A Cultural Approach to Human Rights Among the Dinka*, in Ivi, pp. 261-289,

⁶⁶⁵ «Da una parte, i diritti fondamentali dell'essere umano sono fondati sugli attributi della persona umana, ciò che giustifica la loro protezione internazionale [...], dall'altra la realtà e il rispetto dei diritti del popolo devono necessariamente garantire i diritti dell'uomo.»

inventariandole, secondo i casi, come forme di colonialismo, neocolonialismo, sfruttamento militare o discriminazione di vario genere.⁶⁶⁶ Nel medesimo flusso si collocano i richiami alle posizioni dei Paesi Non-Allineati viste come plausibile via di fuga dalle politiche bipolari egemoniche - ivi comprese quelle in tema di diritti umani.

L'ultimo dato del preambolo che vogliamo menzionare, prima di passare allo studio del "corpo" della CA, riguarda il deciso orientamento pluralistico su cui si regge il sistema di fonti normative cui essa intende appoggiarsi. Se l'enfatizzazione delle pratiche consuetudinarie e la ricerca di «modalità africane» possono apparire delle scelte eccessivamente idiosincratiche, non si può tralasciare il ripetuto dialogo intessuto con «tutti gli strumenti internazionali disponibili»» perseguito a garanzia di una securizzazione dei diritti realmente performante. Ci pare quanto mai condivisibile quanto scrive uno degli studiosi più coinvolti nell'intero processo di creazione e implementazione della Carta, allorché invita a considerare, con la dovuta equanimità, le referenze plurime alle normative internazionalmente che percorrono il testo nella sua interezza. Esse sono il segno inequivocabile che

lo spirito che anima la Carta Africana non va cercato tanto in una semplice volontà di demarcazione, ma piuttosto nella ricerca di una necessaria complementarità. È in funzione di quest'ultima esigenza che i redattori si sono sforzati di farne nello stesso tempo uno strumento conforme alla concezione africana dei diritti dell'uomo, il più adatto possibile al suo ambiente sociale, economico e politico.⁶⁶⁷

Isolati gli apporti più connotativi del Preambolo, ne cercheremo i riverberi, le articolazioni o le "rettifiche" nei meandri della Carta impiegandoli come coordinate ermeneutiche per meglio muoverci al suo interno.

⁶⁶⁶ Oltre all'apartheid, esplicitamente menzionata, e alle discriminazioni per motivi razziali, religiosi, sessuali, ideologiche, spicca il riferimento alla presenza di basi militari straniere di aggressione e quello, in apparenza sorprendente, al sionismo. In realtà, quest'ultimo si spiega con la costante partecipazione di delegazioni dell'Organizzazione per la Liberazione della Palestina ai lavori dell'OUA, fin dai suoi primi summit. Sul punto si veda F.S. Attisso, *De l'Unité africaine de Nkrumah à l'Union africaine de Kadhafi*, cit.

⁶⁶⁷ F. Ouguergouz, *The African Charter on Human and Peoples' Rights: a comprehensive agenda for human dignity and sustainable democracy in Africa*, cit., pag. 10. Poco oltre l'autore aggiunge altre considerazioni sulla dinamicità intrinseca delle tradizioni evocate che ci trovano nuovamente in pieno accordo: «Mentre il riferimento, nel Preambolo, alle "tradizioni storiche" degli Stati africani e ai valori "della civiltà africana" tradisce il fatto che gli autori della Carta Africana hanno cercato di ancorarla nella realtà del continente, non si deve in alcun modo concludere da ciò che la Carta sia in qualche senso arcaica e rivolta verso il passato. Mentre è vero che, ad esempio nel riconoscere il diritto dei popoli all'esistenza e all'eguaglianza o ai doveri dell'individuo, gli autori stavano apparentemente cercando di prendere in conto certe realtà specifiche al continente africano, ciò non può essere interpretato come segno del fatto che costoro abbiano ceduto al richiamo del "regionalismo" o del "relativismo culturale".» Ivi, pp. 10-11.

In aggiunta a questa pre-mappatura, ci avvarremo di un altro macro-criterio per sfrondare gli elementi “accessori” e lasciare spazio alle variabili da cui sembrano emanare i sentori di originalità su cui intendiamo interrogarci. Oltre al duo costituito dai popoli e individui attingiamo dalla lettera del testo l'accoppiata “antinomica” diritti/doveri, riconvertendola a secondo fattore diacritico e interpretativo. In realtà, senza anticipare troppo gli sviluppi del nostro percorso, questa biforcazione risulterà tale solo in apparenza. Essa svelerà, piuttosto, una mutua implicazione in cui ciascun polo interagisce con – e dota di senso – l'altro, contribuendo alla piena intelligibilità di entrambi e del campo di forze posto in essere da tale reciprocità. Vedremo come l'oscillazione che giustappone diritti e doveri pare indirizzarsi, a seconda dei casi e dell'angolo prescelto per osservarla, tanto alle singole soggettività quanto alle collettività deputate alla loro presa in carico, immaginando un sistema di spinte e contropunte su cui riposa la pensabilità stessa dei due referenti *fatta interamente della loro relazionalità*.

Disponiamoci, dunque, a scandagliare il testo della Carta affrontando per primo il versante dei popoli.

7.1. Lo snodo popolo/individuo

Ricostruendo la storia e i contenuti della Carta di Algeri abbiamo appena accennato al tema della duttilità della nozione di popolo nei suoi possibili impieghi espressamente giuridici. Pur avendone in quel contesto apprezzato le doti metamorfiche, come preludio a capacità di adattamento “policontestuali”, ci dobbiamo ora misurare con le esigenze circoscritte che hanno spinto i redattori della Carta Africana a scelte meno votate alla polivalenza, ma non per questo più agevoli. A riprova delle insidie, delle indecisioni e della lacunosità delle quali stanno anche certuni (faticosi) pronunciamenti della Commissione, tra i più interessanti della sua giurisprudenza.

Ma procediamo con ordine, partendo dai contenuti del documento, per poi passare alle piste concretamente esplorate dai percorsi interpretativi degli organi deputati.

É con l'articolo 19 che i popoli entrano in scena all'interno del Capitolo I dedicato alla formulazione *Dei Diritti dell'Uomo e dei Popoli*. Esso dichiara che:

Tutti i popoli sono uguali; essi godono della stessa dignità e hanno identici diritti. Niente può giustificare la dominazione di un popolo da parte di un altro.

Al diritto all'eguaglianza seguono quelli all'esistenza e all'autodeterminazione, sanciti dall'articolo 20 che espone, nel suo paragrafo 1, la facoltà di scelta dello statuto politico desiderato come pure del regime economico e sociale ritenuti più confacenti dai diretti interessati. I paragrafi 2 e 3 trattano più direttamente della situazione continentale muovendo da una formulazione generale – «i popoli colonizzati o oppressi hanno il diritto di liberarsi dalla loro condizione di dominazione ricorrendo a tutti i mezzi riconosciuti dalla comunità internazionale» – verso le implicazioni specifiche per gli Stati firmatari – «tutti i popoli hanno diritto all'assistenza degli Stati Parti alla presente Carta, nella loro lotta di liberazione contro la dominazione politica, economica o culturale straniera» –.

Con gli articoli 21 e 22, entriamo nei domini dell'economia e dello sviluppo, uniti dal filo rosso delle risorse e delle titolarità su di esse reclamabili. Il primo e (più ramificato) dei due afferma che:

1. I popoli hanno la libera disponibilità delle loro ricchezze e delle loro risorse naturali. Questo diritto si esercita nell'interesse esclusivo delle popolazioni. In nessun caso, un popolo può esserne privato.
2. In caso di spoliazione, il popolo danneggiato ha diritto al legittimo recupero dei beni e ad un adeguato indennizzo.
3. La libera disponibilità delle ricchezze e delle risorse naturali si esercita fermo restando l'obbligo di promuovere una cooperazione economica internazionale fondata sul reciproco rispetto sul giusto scambio e sui principi del diritto internazionale.
4. Gli Stati Parti alla presente Carta si impegnano, sia individualmente che collettivamente, a esercitare il diritto di libera disponibilità delle proprie ricchezze e delle proprie risorse naturali, in vista del rafforzamento dell'unità e della solidarietà africane.
5. Gli Stati Parti alla presente Carta si impegnano a eliminare qualsiasi forma di sfruttamento economico straniero, specialmente quella praticata dai monopoli internazionali, allo scopo di permettere alla popolazione di ciascun paese di beneficiare pienamente dei vantaggi provenienti dalle proprie risorse nazionali.

Il comma 1 contiene una particolarità su cui conviene porre subito l'accento, data la differenza *più* che grammaticale che separa, su questo punto, le differenti versioni linguistiche del documento. Nel dichiarare il diritto alla piena disponibilità di ricchezze e risorse naturali, il paragrafo ne vincola l'utilizzo al vantaggio esclusivo che esso deve costituire per le *popolazioni* depositarie. Secondo una delle letture sostenibili, è lecito vedere in questa pluralizzazione un indizio di realismo sociologico che tenta di arricchire la finzione giuridica dell'omogeneità politico-territoriale con la presa in carico della pluralità di gruppi, etnie e altre strutture collettive di appartenenza/identificazione che compongono il tessuto sociale delle varie "entità sovrane".⁶⁶⁸ A depotenziare parzial-

⁶⁶⁸ Il sociologo senegalese Amadou Sarr Diop, trattando di tematiche legate alla fragilizzazione dello Stato in Africa (francofona) descrive i fenomeni di erosione che affliggono quest'ultimo, e soprattutto la sua

mente questa presunta apertura (al) plurale interviene la considerazione che se la traduzione francese del passaggio gioca sullo sdoppiamento semantico popolo/popolazioni, autorizzando tale ricostruzione, quella inglese si avvale del medesimo sostantivo (popolo), rendendo più difficoltosa la sostenibilità dell'interpretazione "estensiva".⁶⁶⁹ Notiamo, infine, che il comma 4, unendo ottica individuale e collettiva, richiama l'unità e la solidarietà africane come meta-obiettivo in cui inscrivere le svariate traiettorie di massimizzazione degli interessi specifici dei diversi Stati membri.

L'articolo 22 asserisce il diritto di tutti i popoli allo sviluppo economico sociale e culturale nel più «rigoroso rispetto della loro libertà e della loro identità e all'eguale godimento del patrimonio comune dell'umanità», tratteggiando una relazione tra la componente identitaria e le strategie di sviluppo. Il comma 2 prefigura un'obbligazione conseguente per gli Stati firmatari: quella di «assicurare, separatamente o cooperando tra loro, l'esercizio del diritto allo sviluppo.»

L'articolo 23 consta di due commi il primo dei quali enuncia il diritto alla pace e alla sicurezza, sul piano tanto nazionale quanto internazionale in osservanza del principio di solidarietà e di relazioni amichevoli «implicitamente affermato dalla Carta delle Nazioni Unite e riaffermato dalla Carta dell'Organizzazione dell'Unità Africana. Il secondo comma, entrando nel merito della reciprocità di relazioni plurilaterali cooperative, invita i firmatari a vietare la concessione del diritto di asilo a persone che pongano in essere attività sovversive contro il paese di origine o qualsivoglia altro paese sottoscrittore. Del pari, esso chiede loro di impegnarsi a evitare che i rispettivi territori siano usati come basi strategico-logistiche nell'organizzazione di piani eversivi e/o terroristici.

sovranità, come il risultato di assetti di poteri e autorità a polarizzazione variabile in cui micro-poteri locali contendono all'autorità centrale la capacità di fornire un'identificazione coesiva. Secondo Diop, di conseguenza, è la mancanza di un «territorio sociologico» realmente federatore su cui calare lo Stato, che rende difficile per quest'ultimo gestire adeguatamente la convivenza tra più centri di potere. Meglio ancora, l'incapacità di creare un progetto in grado di ricomprendere e valorizzare efficacemente i differenti «territori sociologici» che si intersecano nello spazio della giurisdizione statale. A.S. Diopp, *Conflictualité des pouvoirs et fragilisation de l'Etat en Afrique Francophone. Essai d'analyse sociologique*, relazione presentata al convegno *Pouvoirs et Etats en Afrique francophone*, organizzato da Université Cheikh Anta Diop (Dakar) e Université Toulouse I (Toulouse), Dakar 12-13/07/2010, in corso di pubblicazione.

⁶⁶⁹ Il testo francese impiega rispettivamente *peuple* e *populations*, mentre quello inglese usa invariabilmente *people*. Un identico slittamento popolo/popolazioni si trova all'articolo 16, comma 2, secondo il quale «Gli Stati parte alla presente Carta si impegnano a prendere le misure necessarie in vista di proteggere la salute delle loro popolazioni e di assicurare loro assistenza medica in caso di malattia.» Anche in questo caso, la versione inglese si serve soltanto del sostantivo *people*.

L'articolo 24, cui spetta il compito di chiudere la carrellata delle titolarità previste per i popoli, si misura con il diritto a un ambiente globalmente soddisfacente, che sia «favorevole al loro sviluppo».

Nel (relativamente) breve volgere di sei articoli, siamo confrontati a una sequenza di stimoli che aprono a molteplici scorci accontentandosi spesso, però, di indicazioni davvero prudenziali, al limite della reticenza. C'è, comunque, abbastanza materiale per azzardare alcune speculazioni, nonostante la concisione dei brani appena esposti.

Secondo Richard Kiwanuka, tra i primi (e, a dirla tutta, pochi) autori ad aver ripercorso i differenti usi della nozione di popolo inferibili nella Carta Africana, è plausibile isolare quattro distinte concettualizzazioni non sempre mutualmente esclusive, ma nemmeno obbligatoriamente contigue.⁶⁷⁰ La sua disamina si sviluppa da alcuni rilievi di sfondo tra cui spicca la convinzione di un generale distaccarsi, anche considerevole, della Carta di Banjul dal resto degli strumenti umanitari multilaterali. Il «radicamento dinamico» della categoria di “popoli” nella teoria internazionale dei diritti umani è, a suo avviso, il contrassegno più qualificante dell’apporto africano: quello che ne dimostra appieno la capacità di dialogare profittevolmente con il resto del corpus normativo in materia.⁶⁷¹

La caratteristica che per Kiwanuka va costantemente tenuta a mente è che l’incorporazione dei diritti dei popoli deve sempre essere compresa alla luce della volontà di integrare, nella CA, la «concezione e la filosofia africane della persona in società», con le minori distorsioni o ambiguità possibili.⁶⁷² A questa motivazione epistemologico-antropologica, occorre aggiungere una screziatura ulteriore che pare essersi “infiltrata” nel documento a seguito della graduale diffusione della Dichiarazione di Algeri: il disaccoppiamento tra Stato e popolo, con quest’ultima categoria suscettibile di essere mobilitata a fini rivendicativi *contro* l’entità statale.⁶⁷³ Che il testo algerino abbia

⁶⁷⁰ R.N. Kiwanuka, *The Meaning of “People” in the African Charter on Human and Peoples’ Rights*, in «The American Journal of International Law», LXXXII, 1988, pp. 80-101.

⁶⁷¹ Nell’enfatizzare le peculiarità dell’apporto africano, Kiwanuka menziona altri strumenti internazionali in cui il popolo figura in qualità di soggetto di diritto: la Carta delle Nazioni Unite, adottata in nome del “Noi il Popolo”, con il diritto all’autodeterminazione dei popoli sancito all’articolo 1, comma 2; i due Patti Internazionali aggiuntivi del 1966, anch’essi con uno stringato richiamo al diritto all’autodeterminazione; e, non da ultima, la Dichiarazione di Algeri. Ciò nonostante, la sua linea argomentativa resta centrata sulla maggiore incisività della CA, con la sola Carta di Algeri in grado di rivaleggiare -e in certi aspetti superare- con essa. Ivi, pp. 80-83.

⁶⁷² Ivi, pag. 82.

⁶⁷³ «Questa visione, che è quella che ha ispirato la Dichiarazione di Algeri, separando i popoli dal loro stato, fa per le collettiva quello che le libertà civili fanno per gli individui.» Ivi, pag. 83. Kiwanuka stesso,

funzionato da “mentore” o meno, resta vero che molti tra i primi abbozzi di titolarità dei popoli hanno preso forma all'interno della semantica dell'autodeterminazione. Un'impronta simile si riscontra anche nella CA che qua e là riproduce una tensione, difficilmente riducibile, tra sbilanciamenti statocentrici e pulsioni “a-statali”. Quest'antinomia, in parte da noi già schizzata nel descrivere l'avvicendamento logico-istituzionale tra OUA e UA, si manifesta con più evidenza nelle prime due connotazioni di popolo isolate dall'autore.

In base all'articolo 20 della Carta di Banjul il diritto all'autodeterminazione è garantito a ogni popolo, ma la specificazione al paragrafo 2, chiamando in causa i (soli) popoli *colonizzati o oppressi* introduce, per l'autore, una sorta di clausola di delimitazione. Nell'«utilizzazione meno problematica» del concetto in esame, l'equazione immaginata tra autodeterminazione e libertà da ogni incarnazione di dominazione coloniale rischia di comprimerne il potenziale rappresentativo ai casi perduranti di lotta per il riconoscimento della sovranità/soggettività politica. Riscontrando analogie con la prassi predominante nel diritto internazionale sulla gestione delle dinamiche di accesso all'indipendenza, richieste di secessione e istanze *lato sensu* separatiste, Kiwanuka conclude che

il primo significato di “popolo” è tutte le differenti comunità (popoli), nei fatti, tutte le persone [che vivono] all'interno delle frontiere di un paese o di un'entità geografica che deve ancora ottenere l'indipendenza o il governo di maggioranza (*majority rule*). Una volta acquisita l'indipendenza (o il governo di maggioranza), nessun'altra [forma di] indipendenza successiva è ammissibile. I diritti di altri popoli saranno da lì in poi protetti come diritti delle minoranze.⁶⁷⁴

La locuzione che chiude il brano digrada verso la seconda accezione di popoli, in base alla quale essa alluderebbe alla costellazione delle «minoranze differenti». Fonte di preoccupazione costante per molteplici consessi internazionali, il trattamento dei gruppi minoritari evincibile dallo strumento africano sembra offrire alcuni criteri operazionali piuttosto precisi.

ad ogni modo, insinua immediatamente nel lettore il dubbio che quest'ottica potenzialmente “secessionista” sia stata realmente presa in considerazione di leader dei paesi africani intenti a negoziare i contenuti del futuro strumento africano sui diritti umani.

⁶⁷⁴ Ivi pag. 90. Discutendo alcune esemplificazioni di questa prima variante di popolo “*in fieri*”, Kiwanuka tocca anche il nervo scoperto del Sahara Occidentale e delle tensioni innescatesi tra il Marocco e l' (allora) OUA, culminate con l'uscita del regno magrebino dal consesso continentale: «Le rivendicazioni del Marocco e della Mauritania sul territorio del Sahara Occidentale erano state respinte dalla Corte Internazionale di Giustizia. Susseguentemente, il Marocco ha tentato di annettersi ugualmente il territorio stabilendovi dei civili.[...] La successiva lotta per l'indipendenza è stata assimilabile a qualsiasi lotta condotta contro una dominazione coloniale. Il fatto che essa non rientrava nel profilo usuale di colonialismo non è tecnicamente rilevante.» Ivi, pag. 91. Anche per l'autore, la scelta coraggiosa dell'OUA di riconoscere al

Per rendere efficaci le tutele di tali soggetti tramite la Carta di Banjul, occorre innanzitutto rifuggire l'automatismo che parte da un comune «sentimento di popolo», passa per la rivendicazione diritto di autodeterminazione per approdare necessariamente alla creazione di uno stato indipendente.⁶⁷⁵ È la tappa finale del tritico che, per lo studioso, va disarticolata dalle due che la precedono, poiché è essa che, in quanto possibile variante di un “diritto alla secessione”, si scontrerebbe facilmente con le consuetudini del diritto internazionale solitamente piuttosto avverse a percorsi secessionisti. Ed è proprio quanto gli sembra consentire l'utilizzo accorto dell'articolo 19 della CA che, condannando tutte le modalità di dominio di un popolo su un altro, proscriberebbe *de iure* e *de facto* i colonialismi tanto esterni quanto interni. Stando a questa lettura, ciascuna minoranza (a prescindere dai caratteri selezionati per (auto)definirsi) sarebbe autorizzata a conservare la propria identità, i propri interessi e stili di vita nel processo di «aggregazione del tutto che la ricomprende». Da quest'angolazione anche l'articolo 20 che enuncia il diritto all'esistenza diviene uno strumento di tutela contro il genocidio di gruppi minoritari o, in casi meno gravi, una piattaforma per reagire alla violazione di diritti culturali dai contenuti variabili.⁶⁷⁶ In sintesi, la seconda declinazione esplorata è forse quella che accenna, più di tutte, a misurarsi con il pluralismo, sebbene nella versione ristretta che si accontenta di registrare la pluralità etno-demografica come mera coesistenza tra più culture. È perciò essa, a nostro avviso, a dare prova di un certo realismo sociologico per quanto sacrificato a un “realismo politico” tendente alla sopravvalutazione della sovranità statale.

Il terzo senso di «popolo» estrapolato da Kiwanuka fa leva sugli articoli 21 e 22, distillando da essi un insieme di disposizioni che danno vita al principio di autodeterminazione economica come sotto-variante dell'autodeterminazione *tout court*. Come già per le minoranze, anche la questione delle scelte di politica economica costringe a confrontarsi con fattori di origine esterna e fattori di origine interna. Lo sdoppiamento tra il piano “macro-economico” del posizionamento sulla scena internazionale e il piano “micro” della ripartizione e dell'accesso alle risorse endogene spiega lo slittamento da noi stessi segnalato tra il “singolare” dello Stato e il “plurale” delle popola-

Sahara Occidentale la piena sovranità dimostra la possibilità di impieghi effettivi dell'ottica della CA per implementare realmente alcuni diritti dei popoli.

⁶⁷⁵ Ivi, pag. 92.

⁶⁷⁶ L'autore si riferisce in particolare al comma 3 dell'articolo 20, nel passaggio in cui esso ribadisce il diritto alla lotta contro la dominazione sia essa politica, economica o culturale. Ivi, pag. 94.

zioni. Uno scivolamento che, a detta dell'autore, dà luogo a una specie di «doppia investitura», o duplice titolarità, a seconda degli impieghi contestuali. Ogni qualvolta si deve agire sullo scacchiere planetario, come ad esempio per concordare piani di sviluppo e/o interventi umanitari più legati alla sfera economico-finanziaria, è l'entità statale il «contenitore» più adatto per veicolare e negoziare richieste, esigenze o rimostranze.⁶⁷⁷ A mezza strada tra scenari esterni e interni si pongono le problematiche del controllo sullo sfruttamento delle ricchezze, dei diritti di concessione e dello snodo proprietà (e interessi) privata/pubblica utilità in cui possono affiorare le prime criticità della devoluzione dai popoli allo stato. Niente assicura, infatti, che il quoziente di reale rappresentatività dei governi rispecchi equamente il panorama delle istanze dei rappresentati. In simili evenienze, la significazione plurale potrebbe tramutarsi in un diritto di critica per le parti che si dovessero sentire espropriate e/o danneggiate. A fronte di un'introduzione di stampo «progressista», però, la Carta stessa non si è affatto messa al riparo da impieghi controproduttivi e regressivi del concetto, capaci di sacrificare la molteplicità invece di favorirla. Nonostante i pericoli concreti di un utilizzo «oligarchico», l'intenzione a monte di questa terza significazione conserva comunque, per lo studioso, un alone di positività nel suo essere un tentativo

non tanto di portar via la proprietà delle risorse naturali dal popolo, quanto di conferirne il controllo al paese in modo da renderlo efficacemente in grado di proteggere e amministrare queste risorse in nome e per conto del popolo.⁶⁷⁸

L'ultima accezione di popolo riscrive alcune notazioni sul diritto all'autodeterminazione in stati non ancora indipendenti (punto primo), spostandole sullo sfondo di un'entità politico-giuridica già consolidata. Essa assume come dato acquisito il «carattere corporativo» e sovrano dello stato, vedendo in esso un insieme che ha regolato attriti e interazioni con le minoranze interne e sgomberato il campo da spinte «irredentiste». Secondo Kiwanuka è a una simile tipologia di soggetti, in cui popolo non designa altro che la somma quasi-algebrica di tutti coloro che vivono all'interno dei confini di un Paese,

⁶⁷⁷ Scrivendo in una temperie ancora non avvezza a discutere dell'erosione degli assetti westfaliani e delle relative sovranità (anche) economiche, Kiwanuka assume il modello internazionalistico «classico» come variabile inossidabile da cui discende la recisa constatazione che «tali circostanze rendono imperativo equiparare i «popoli» allo stato, nei casi in cui sia il diritto allo sviluppo a essere chiamato in causa». Ivi, pag. 96.

⁶⁷⁸ Ivi, pag. 98. Poco oltre Kiwanuka ribadisce la sua «fiducia condizionata», sottomettendola alla clausola del reale controllo democratico delle istituzioni da parte del popolo che rappresenta, nella sua interpretazione, il lascito più autentico e innovatore della Dichiarazione di Algeri. Ivi, pag. 99.

che la Carta di Banjul si rivolge nell'imporre doveri di prestazione *erga omnes*. Ed è questa versione aggregata e sintetica della nozione quella che dovrebbe permettere alle differenti popolazioni confluente di «reclamare diritti collettivi *contro* il loro Stato», tanto in caso di mis-rappresentanza quanto in quello di discriminazione interna di alcune delle frange incorporate. Sulla quarta connotazione grava così, quasi per intero, l'incombenza di facilitare una fruttuosa saldatura tra tutela dei diritti collettivi e godimento dei diritti individuali, fungendo da volano di mediazione e comunicazione.⁶⁷⁹

Tirando le somme, il ritratto complessivo che otteniamo seguendo lo studioso, conferma una certa persistenza della fascinazione per le sovranità e gli assetti emersi nell'immediato post-indipendenza capace di impoverire, se non contrastata da proposte ermeneutiche coraggiose, lo spettro di significazioni realmente attivabili. A ciò si affianca la constatazione di scelte linguistiche lacunose o ambigue, come visto per esempio nell'«incerta» interscambiabilità popolo/polazione. Va però notato come la sostanziale indefinitezza del vocabolario, peraltro scientemente adottata in sede compilativa⁶⁸⁰, fornisca anche motivi di ottimismo quanto ad aperture interpretative che sarebbero difficilmente supportate da testi più minuziosi e cesellati. Nell'un caso e nell'altro, sono la Commissione e la Corte, ognuna con la propria autorevolezza, a doversi avvalere tanto delle opacità che dei capisaldi della Carta.⁶⁸¹ Quanto a questi ultimi, concordiamo parzialmente con la posizione di Kiwanuka il quale, ritornando sui riverberi filosofico-cognitivi africani attivi nel suo impianto, ribadisce la centralità di una «differenza concettuale tra diritti collettivi (dei popoli) e diritti individuali (umani)» che la Carta di Banjul «separerebbe opportunamente». Pur essendo d'accordo con la qualificazione dell'attenzione al collettivo come ascendenza *lato sensu* africana, ci pare che uno dei punti di forza del testo sia piuttosto il metterla in valore concependo *entrambe* le classi di diritti in un'ottica di complementarità che diviene, secondo i casi, un'ottica di simultaneità/contemporaneità.

⁶⁷⁹ Dando ulteriore prova di realismo, Kiwanuka stempera ogni facile entusiasmo in materia: «La Carta di Banjul fornisce un apparato di diritti e libertà individuali che dovrebbe completare e rinforzare i diritti dei popoli. Tuttavia, l'approccio timoroso alla protezione dei diritti individuali (o, in effetti, di ogni diritto rivendicabile contro uno stato membro) non offre molta speranza perché questo significato di popolo sia sostenuto e fatto valere in maniera rilevante.» Ivi, pag. 100.

⁶⁸⁰ In un rapporto spesso citato sulle attività di redazione delle bozze delle CA si legge esplicitamente che i «redattori hanno deliberatamente lasciato indefinito il termine popolo per evitare di imbarcarsi in una discussione difficile e [probabilmente] senza fine». Rapporteur's Report, OAU doc. CM/1149 (XXXVII), Ann. 1, at 4, para 13 (1981).

Più vicine a uno sguardo “continuista” di tal fatta appaiono le riflessioni di Fetsah Ouguergouz, altro studioso che ha voluto misurarsi con la categoria di popolo, attraverso la disamina dei diritti a essa associati. Il tratto che egli ascrive alla CA come suo marcatore distintivo, poiché riassume in sé tutta l'importanza dell'esperimento, consiste «nel fatto che essa rende apparentemente il popolo un soggetto [di diritto] internazionale». Il carattere rimarchevole di questo tentativo di soggettivazione nasce dalla compresenza di alcuni fattori che Ouguergouz tematizza nel modo seguente:

Questo originale strumento politico in effetti proclama non soltanto i diritti dei popoli oramai classici all'autodeterminazione politica ed economica, ma anche, egualmente, il diritto dei popoli allo sviluppo economico, sociale e culturale e all'uguale godimento del patrimonio comune dell'umanità, il diritto dei popoli alla pace e a un ambiente globalmente soddisfacente. Questi ultimi diritti sono quelli che la letteratura designa come diritti di “solidarietà”.⁶⁸²

La sfaccettatura da noi dipinta con i colori della complementarità e della simultaneità assume, qui, le tonalità di una visione – e una conseguente rivendicazione – olistica dei diritti umani che scardina le classificazioni generazionali impiegate d'abitudine per “ordinarli”, secondo una qualificazione/classificazione più rispondente alle realtà di applicazione. Torneremo più avanti, e più diffusamente, sul tema, nel momento in cui si tratterà di abbozzare un bilancio dei percorsi africani nel loro complesso.

Tornando alla nozione di popolo, anch'egli rileva come la Carta sia priva di qualsiasi definizione *in abstracto* richiamando, a sua volta, l'intenzione (strategica) dei redattori di non privilegiare né escludere alcuna interpretazione in maniera assoluta o definitiva. Il «mutismo volontario» del testo diviene la chiave di accesso alle virtualità inesprese che esso reca tra le righe.

L'ottica di esplorazione suggerita si nutre di una sensibilità sociologica per i contesti socio-culturali che incorniciano, in Africa, le molteplici designazioni collettive con le loro ricadute. Oltre al canonico «esame letterale», a seguito del quale le tre connotazioni di popolo ottenibili parrebbero ridimensionare tanto l'originalità della CA quanto la trasportabilità di alcune sue suggestioni⁶⁸³, Ouguergouz impiega tale «approccio sociologi-

⁶⁸¹ «A condizione che alla Commissione sia permesso di funzionare efficacemente, essa potrebbe riconquistare parte del terreno apparentemente concesso agli stati e ai governi». Ivi, pag. 100.

⁶⁸² F. Ouguergouz, *The African Charter on Human and Peoples' Rights: a comprehensive agenda for human dignity and sustainable democracy in Africa*, pag. 203.

⁶⁸³ Le tre accezioni sono quella di popolo costitutivo dello stato (la somma di tutti i soggetti titolari della medesima nazionalità), di popolo come popolazione (l'insieme degli abitanti, a prescindere da considerazioni di nazionalità in senso stretto) e il popolo come entità sotto dominazione coloniale (quest'ultima ricorda le considerazioni di Kiwanuka sul paragrafo 2 dell'articolo 20). Di queste, per Ouguergouz, «la so-

co» congiuntamente al riferimento preambolare alle tradizioni storiche e ai valori. L'interpretazione favorita da una simile visione socio-culturale evoca i contorni dell'*etnia*⁶⁸⁴ al di sotto della – e tutto intorno alla – superficie statale. Per l'autore, infatti, non è possibile escludere che i redattori del documento abbiano voluto prendere in considerazione l'eclatante «pluralità etnica» su cui si ergono, non senza difficoltà o frizioni, tutte le nazioni africane. Considerata la centralità occupata da svariate forme di identificazione collettiva collegate a fattori di proiezione e (auto)riconoscimento latamente etnici, l'equazione popoli = etnie da lui proposta appare senza dubbio ragionevole. A rigore, il senso di coesione, prossimità e «familiarità» esperito dai membri di un raggruppamento “etnico” dovrebbe deporre in favore di una loro possibilità di avvalersi delle tutele e protezioni previste per “il popolo”.

Il dato generale che qui ci interessa, al di là di una classificazione quadripartita in gran parte congruente con il quartetto stabilito da Kiwanuka⁶⁸⁵ è l'essenza proteiforme che lo studioso appone, con grande avvedutezza, alla “categoria-popolo”, definitivamente consegnato a una dimensione processuale e dinamica:

La parola popolo è in effetti qui un *termine camaleonte*, il cui contenuto dipende dalla funzione del diritto interessato; è il contesto nel quale il termine è utilizzato che gli conferisce tutto il suo rilievo. Nella Carta Africana il popolo è dunque un'entità sociale che varia di natura in accordo al diritto che deve essere implementato.⁶⁸⁶

La natura camaleontica degli assetti collettivi e delle appartenenze comunitarie traducibili nel/con l'etichetta-popolo, è il volano per moltiplicare l'accesso ai diritti, nonché lo “scambiatore” incaricato dell'armonizzazione delle relazioni tra soggetti singoli e soggetti plurali. È abbastanza naturale, allora, che questo duplice delicatissimo ruolo risalti con maggiore luminosità nel dominio dei cosiddetti «nuovi diritti». Chiaramente anche Ouguergouz si sofferma su tutte le titolarità previste dalla CA, ma i diritti collet-

la che sia applicabile in maniera valevole alla quasi totalità delle disposizioni [della CA] è quella nella quale il popolo è assimilato al popolo costitutivo di uno Stato. [...] Se essa venisse adottata per l'insieme dei diritti dei popoli consacrati dalla Carta Africana, ridurrebbe considerevolmente l'interesse concettuale di questo documento e, pertanto, del suo contributo alla teoria dei diritti collettivi.» Ivi, pag. 208.

⁶⁸⁴ La letteratura sulla nozione di *etnia* è pressoché sconfinata e sarebbe del tutto fuori luogo tentarne qui una qualche sintesi. Ci permettiamo comunque di rimandare, per la consonanza con la postura anti-essenzialista e anti-culturalista che caratterizza il nostro lavoro, all'acuminato studio decostruttivo di U. Fabietti, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma 1998.

⁶⁸⁵ In realtà, registrando la creazione di un apposito Gruppo di lavoro per i Popoli Indigeni in seno alla Commissione Africana, Ouguergouz considera la possibilità di inserire le popolazioni o le comunità indigene nel novero delle quattro conformazioni di entità eleggibili allo status di popolo secondo la CA. Ivi, pag. 211.

⁶⁸⁶ *Ibidem*.

tivi di solidarietà godono incontestabilmente di un trattamento privilegiato. La sola questione a poter rivaleggiare con essi, quanto a puntigliosità di trattazione, è legata alla discussione del «diritto all'esistenza» con le ramificazioni del più volte citato articolo 20. Potendo avvalersi delle prime pronunce della Commissione, le notazioni dell'autore si spingono più in profondità nella valutazione dell'effettiva carica emancipativa e deterrente di tali disposizioni. Oltre alla funzione di tutela contro la violenza fisica, egli rimarca nella CA la presenza di elementi che eccedono la tutela dell'incolumità dei singoli e che si rivolgono a casi di violazioni dell'«essenza dei popoli, della loro specificità o identità culturale», concludendo per una vocazione anti-genocidaria più pronunciata e complessa dei altre convenzioni internazionali misurate con gli stermini di massa.⁶⁸⁷

La logica che salda l'autodeterminazione all'esistenza fornisce un primo indizio dell'idiosincrasia (positiva) della Carta di Banjul, foggiano un'accezione della seconda influenzata dalle peculiarità contestuali del continente Africano. Come a proposito della "piegatura" etnica, così a riguardo dei sentieri dell'autodeterminazione è al sostrato socio-culturale che bisogna riferirsi per apprezzare le significazioni – anche implicite – incistate nella lettera del testo. Ed è nuovamente il crinale interno/esterno delle sovranità nazionali a fornire la tela su cui proiettare queste possibili combinazioni di senso. Il riconoscimento universale della titolarità – tutti i popoli hanno diritto all'autodeterminazione – veicola un potenziale «contenuto rivoluzionario» solo quando posto in relazione con la «natura composita degli Stati africani» e con i processi integrativi spesso incompiuti lasciati in eredità dalla decolonizzazione⁶⁸⁸ Nell'analisi di Ouguergouz, spetta a una lettura allargata di tale principio il compito di sfidare le titubanze o le consapevoli scelte "oligarchiche" di molte delle costituzioni africane,⁶⁸⁹ inquinate da influenze mono-logiche come il mono-partitismo o il mono-etnicismo. L'obiettivo più verosimile a cui mirare potrebbe essere il pieno riconoscimento dell'autodeterminazione interna in un arco che spazia dalla secessione amministrativa, alla ribellione (paragrafo 2), all'insurrezione vera e propria in caso di oppressione o reiterata negazione di ogni via pacifi-

⁶⁸⁷ Ivi, pag. 223.

⁶⁸⁸ Ivi, pag. 243.

⁶⁸⁹ Non mancano, chiaramente, le fortunate eccezioni che l'autore non manca di ricordare definendole come esperimenti di «riconoscimento parziale del diritto di secessione». Su tutte, dato l'alto valore anche simbolico che rappresenta, spicca la nuova costituzione del Sudafrica del 1996 la quale «statuisce che il diritto all'autodeterminazione del popolo del Sudafrica come tutto, non esclude il riconoscimento del concetto del diritto di autodeterminazione di ciascuna comunità che condivide una medesima eredità culturale e linguistica.» Ivi, pag. 248.

ca all'autoaffermazione.⁶⁹⁰ Le resistenze che è lecito continuare ad attendersi, considerato l'«ambiente politico-giuridico» complessivo in cui si trovano a operare Commissione e Corte africana, smorzano comunque ogni facile ottimismo; le pronunce di cui daremo conto saranno, in tal senso, abbastanza istruttive.

Le analisi sui diritti alle risorse, come forma di autodeterminazione economica, si posizionano a metà strada tra le istanze appena riassunte e il piano specifico dei nuovi diritti; esse ribadiscono sia i rischi di un uso distorto dell'«interesse generale» a fini elitisti che le potenzialità distributive di un impiego creativo del crinale popolo/popolazioni.⁶⁹¹

I diritti di «terza generazione» godono, come anticipato, delle maggiori attenzioni dello studioso. Meglio ancora, è la modalità innovativa della loro formulazione, in termini di indivisibilità e interdipendenza, a rappresentare a suo giudizio il vessillo della via africana ai diritti umani.

Chiariamo, innanzitutto, la questione della – delle – *età dei diritti*, per riprendere una fortunata formulazione che ben riassume la visione «generazionale» tutt'ora maggioritaria.⁶⁹²

Il giurista algerino ricostruisce la traiettoria della teoria dei diritti di solidarietà per meglio apprezzare gli eventuali apporti originali imputabili alla CA. Il richiamo a Karel Vasak, figura a cui si riconduce abitualmente la paternità della locuzione⁶⁹³, serve a isolare le principali sotto-categorie di cui consta l'area normativa in questione: diritto allo sviluppo, diritto alla pace, diritto all'ambiente, diritto al godimento del patrimonio comune dell'umanità (preceduto dall'inedita individuazione di tale categoria «patrimoniale»), diritto alla libertà di comunicazione. Ciascuna di esse conosce un trattamento sistematico, ma non segmentato, nella Carta di Banjul modellato, anche qui, dall'influente mediazione degli aggregati collettivi. L'introduzione di questo filtro plurale, interfaccia tra le teorizzazioni di stampo individualistico e la presa in carico dell'orizzonte comunitario tipica dei sedicenti «valori tradizionali africani» permette, per Ouguergouz, di in-

⁶⁹⁰ Ivi, pag. 262.

⁶⁹¹ Anche Ouguergouz si interroga sulle differenze più che linguistiche tra le varie versioni, ma conclude, in maniera ancor meno ottimistica della nostra, per il progressivo stemperamento della pluralizzazione ad opera dell'impianto complessivo della CA. Ivi, pp. 287-288.

⁶⁹² L'ovvio riferimento è a N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 2005.

⁶⁹³ K. Vasak, *Pour une troisième génération des droits de l'homme*, in C. Swinarski (ed), *Studies and Essays on International Humanitarian Law and Red Cross Principles in honour of Jean Pictet*, ICRC-Martinus Nijhoff Publisher, Geneve-The Hague 1984, pp. 837-850.

dividuare il tassello specifico che la Carta può apportare a una teoria generale dei diritti umani che sia il più condivisa possibile.

I vantaggi che l'autore vede (con più di una ragione) nell'approccio collettivo, consistono *in primis* nel (parziale) superamento dell'obiezione classica della non-giustiziabilità dei diritti di solidarietà. Le critiche che si trincerano al suo riparo "esagerano" gli oneri che graverebbero sulle istituzioni cui toccasse l'incombenza di predisporre strutture e servizi necessari alla soddisfazione delle prestazioni promesse. Le obiettive difficoltà di circoscrivere il contenuto di certune materie tutelate, quali la salubrità o il "quoziente" di pacificazione, forniscono motivazioni aggiuntive ai detrattori dell'interventismo pubblico e/o di stato, posto – e rifiutato – come sola forma concepibile di erogazione delle prestazioni richieste. Fanno altrettanto, da una differente angolazione, le posizioni che sollevano cautele sul potenziale oppressivo delle derive collettivistiche con il relativo pericolo di uno schiacciamento dell'autonomia personale agitato in qualità di ulteriore disincentivo. Ma è proprio il "riassorbimento" partecipativo dei soggetti tributari, altrimenti disseminati e parcellizzati, in molteplici quadri accomunanti a semplificare un'implementazione suscettibile di bypassare alcuni degli effettivi fattori di ostacolo. Nelle parole dell'autore

designando il popolo come principale titolare di questi "nuovi diritti", la Carta Africana tenta di attenuare certune delle debolezze rilevate e di infondere vitalità, alla sua maniera, al concetto di diritti dell'uomo, cosa che non è priva di attrattiva: essa ha tradotto taluni diritti dell'uomo in diritti del popolo. [...] Donando ai "nuovi diritti" un risoluto contenuto collettivo, la Carta Africana evita così alcune delle difficoltà nascoste che hanno paralizzato il concetto⁶⁹⁴

Il ricorso a questa semantica (ottimistica) di dinamizzazione è giustificato dalla trattazione del diritto allo sviluppo che egli invita a desumere da alcuni passaggi della CA, i quali autorizzerebbero a parlare di un'apprezzabile correzione di rotta rispetto agli strumenti di diritto internazionale che l'hanno preceduta.⁶⁹⁵ Riflettendo sulla duplice in-

⁶⁹⁴ F. Ouguergouz, *The African Charter on Human and Peoples' Rights*, cit., pag. 296.

⁶⁹⁵ Va menzionata, a tale proposito, una posizione opposta che, in virtù dell'autorevolezza della voce da cui proviene, ha influenzato parecchie analisi della Carta Africana. Ci riferiamo a Keba Mbaye, eminente giurista senegalese nonché primo presidente della Commissione Africana il quale ha sostenuto, in diversi interventi specifici, la fretolosità e l'approssimazione di una lettura (soltanto) collettiva del diritto allo sviluppo. Cfr. K. Mbaye, *Le droit au développement comme un droit de l'homme*, in «Revue des droits de l'homme», V, 1972, pp. 503- 533. Più in generale, Mbaye avanza una generale cautela su un uso troppo disinvolto dell'equazione diritti dei popoli/diritti collettivi che, ancora una volta, sembra cozzare talune posizioni di Ouguergouz: «Occorre in effetti guardarsi dal confondere «diritti dei popoli» e «diritti collettivi». I due concetti non si intersecano necessariamente. I diritti dell'uomo possono essere individuali o collettivi. Detto altrimenti, i diritti dell'uomo presi in senso ristretto possono esigere, per esistere realmen-

dicazione dell'articolo 22, che designa (1) tutti i popoli come titolari specifici di tale diritto e (2) gli Stati come i destinatari dell'obbligazione ad adoperarsi e cooperare per la garanzia dello stesso, Ouguergouz non esita a sostenere la natura *plurale* del soggetto designato come preminente – e in un certo senso pre-esistente – su qualsivoglia riflesso individuale. Soltanto per mezzo dell'“interposizione” della meta-cornice del popolo, con il *quoziente rivendicativo aggregato* che essa può incarnare, il singolo può sperare di vedere accresciuti gli eventuali benefici personali legati al miglioramento della situazione socio-economica in cui si trova inserito. Il privilegio conferito alla dimensione collettiva del diritto allo sviluppo va, infatti, sempre inteso nella direzione di un miglioramento complessivo delle condizioni di esistenza della persona umana che resta l'obiettivo fondamentale tanto dei “collettivisti” quanto dei sostenitori della primazia del singolo.

La triplice qualificazione che parla di «sviluppo economico, sociale e culturale» comprova ulteriormente il perseguimento di un approccio integrato e sincronico ai diritti che riflette questa *visione situata e prismatica ma globale/olistica dell'essere umano*. Essa è anche espressione di un disagio per il riduzionismo che deforma molti dispositivi internazionali incentrati sulla crescita economica e sui suoi indicatori quali soli parametri di valutazione delle scelte o delle pianificazioni di governi e aggregati sovranazionali.

L'opzione che ha portato i redattori (a tentare di) intercettare gli interessi e il coinvolgimento popolari, nelle loro striature plurali, andrebbe interpretata perciò come una mossa strategica di «politica giuridica», dettata dalla convinzione che «si può ottenere più per l'individuo considerando il diritto allo sviluppo come un diritto collettivo».⁶⁹⁶

Una medesima ispirazione traspare, per Ouguergouz, dal diritto dei popoli di disporre liberamente di se stessi (art. 21). La sinergia che si instaura legge nello sviluppo tripartito il graduale inveroimento di un'autodeterminazione che si ramifica lungo percorsi contestualizzati e (ipoteticamente) negoziati con i vari attori comunitari intitolati a intervenire tanto nelle decisioni quanto nella loro concreta applicazione.⁶⁹⁷ In maniera eguale,

te, un godimento collettivo.[...] Quanto ai diritti dei popoli, benché generalmente collettivi, possono perfettamente avere una dimensione e ricevere un'applicazione individuale. È segnatamente il caso del diritto allo sviluppo». K. Mbaye, *Les droits de l'homme en Afrique*, Editions Pedone, Paris 1992, pag. 34.

⁶⁹⁶ F. Ouguergouz, *The African Charter on Human and Peoples' Rights*, cit., pag. 306.

⁶⁹⁷ Insistendo sulle debolezze che spesso affliggono, fin dal loro nascere, programmi e strategie di sviluppo poste sotto l'egida di istituzioni internazionali, Charles de Lespinay propone di adottare un approccio

anche il godimento del patrimonio comune dell'umanità, come fattore implicato nei percorsi di sviluppo e come obiettivo “in sé”, pare giovare dell'opera di cornici di (inter)mediazione utili a facilitarne accesso e fruizione.⁶⁹⁸

Le previsioni sul diritto all'ambiente (art. 24), stante l'opacità dell'enunciazione di una sua qualità «globalmente soddisfacente», illustrano la medesima dinamica di un ancoraggio (al) collettivo in funzione eminentemente protettiva. La “massa critica” assicurata da un sostrato di gruppo a campagne di denuncia e/o rivendicazione *lato sensu* ambientaliste, si trasforma in occasione di *empowerment* per retroagire positivamente nei settori testé menzionati, alimentando il circolo virtuoso dell'approccio integrato.⁶⁹⁹

In linea generale, nonostante le innovazioni esplicitate con lo studioso, non si può però evitare di constatare come l'indefinitezza camaleontica dell'idea di popolo, oltre a presentare i vantaggi della malleabilità⁷⁰⁰, mostri un'inclinazione alla strumentalizzazione da parte di entità fornite di potere e autorevolezza sufficienti per imporsi come unici soggetti legalmente titolari dei diritti collettivi esaminati. Se è dunque condivisibile l'idea che l'intero impianto della Carta di Banjul rappresenti un rilevante contributo sulla strada della chiarificazione⁷⁰¹ dei soggetti depositari dei diritti collettivi di libertà e solidarietà, non va taciuta la “reticenza” che ha segnato le (rare) evenienze in cui si è avuta l'occasione di approfittare creativamente di tale duttilità. O, nelle circostanze più favorevoli, la prudentiale ricerca di ambiguità di comodo, per evitare di entrare nel merito di

che smembri la problematica distinguendo un *diritto allo sviluppo* da un *diritto dello sviluppo*. Mentre il secondo contraddistingue le politiche giuridiche stabilite da un numero ristretto di paesi e/o gruppi di pressione influenti per contesti terzi relegati nel ruolo passivo di “beneficiari”, il primo identifica il nucleo di istanze, rivendicazioni e problematiche realmente espresse dalle comunità o dalle popolazioni interessate. In quest'ottica, il *diritto dello sviluppo* si configura come «il diritto dei grandi», di taglio essenzialmente teoretico-dottorinario e basato sui “Grandi Testi”, mentre il *diritto allo sviluppo* parla dei pressanti nodi irrisolti che affiorano quotidianamente dalla stringente attualità di contesti variamente localizzati, dalle conformazioni e dai bisogni diffusi. La sfida di uno sviluppo davvero partecipato, approdo a cui guarda la progressiva riduzione di tale dicotomia, porta con sé quella sempre più urgente di una rivalutazione di patrimoni epistemici altri con le loro risorse cognitive. Cfr. C. de Lespinay, *Cours d'Historie et d'Anthropologie du Droit 2008-2009, Parentés, pouvoirs et transmissions – Séance 8: Anthropologie, droit du développement, droits de l'homme et des peuples*, Université Paris-Ouest/La Défense, Nanterre (manoscritto non pubblicato).

⁶⁹⁸ F. Ouguergouz, *The African Charter on Human and Peoples' Rights*, cit., pp. 330, 332.

⁶⁹⁹ Ivi, pp. 345-349.

⁷⁰⁰ Notiamo ancora una volta come l'accezione «popolo-etnia» (che potremmo anche tradurre in gruppo etnico *tout court*), che chiude la triade dei significati proposti da Ouguergouz, estenda considerevolmente gli steccati presumibilmente immaginati dai redattori della CA nel 1981, dimostrando nel contempo le potenzialità di un approccio al diritto in generale, e ai diritti in particolare, che resti aperto alle sollecitazioni socio-culturali, alle pratiche vigenti e alle categorie epistemiche che impregnano le realtà che ambisce in qualche modo a regolare.

⁷⁰¹ F. Ouguergouz, *The African Charter on Human and Peoples' Rights*, cit., pag. 760.

modifiche di assetti geopolitici pur (timidamente) additate. Per meglio argomentare, non è tanto la propensione all'indefinitezza a suscitarcene delle perplessità, quanto piuttosto la constatazione che essa ha spesso finito per essere distorta in una malintesa e monocorde versione della «solidarietà nazionale», sorda proprio a quelle particolarità socio-culturali tanto rivendicate.

A tal proposito, una veloce incursione nella giurisprudenza della Commissione risulta senz'altro esplicativa.

a) Katangese People's Congress v. Zaire, African Commission on Human and Peoples' Rights, Comm. No. 75/92 (1995)

I fatti all'origine di questo pronunciamento della Commissione risalgono al 1992, anno in cui essa ricevette una comunicazione che la sollecitava a intervenire sulla questione della popolazione Katanga e dei suoi rapporti con la Nazione di riferimento, l'allora Zaire. Gerard Moke, in qualità di presidente del *Katangese Peoples Congress*, avanzava tre rivendicazioni fondamentali nei confronti dell'OUA. La prima verteva sulla possibilità che l'organizzazione da lui presieduta accedesse allo status di movimento di liberazione. In seconda battuta, veniva la richiesta d'indipendenza per la regione del Katanga seguita da quella dell'aiuto necessario ad assicurare – nel doppio senso dell'espressione – la progressiva evacuazione delle strutture istituzionali e militari zairesi dal territorio stesso del Katanga.

Il riferimento normativo invocato dal presidente Moke a nome delle popolazioni katanghesi era costituito dall'articolo 20 della CA, specialmente al suo paragrafo 1. Le presunte violazioni per cui si reclamava l'intervento venivano descritte esclusivamente (in apparenza) come «negazione del diritto di autodeterminazione»⁷⁰². Ciò nonostante, per alcuni è possibile interpretare la domanda di qualche forma di supporto formulata dal KPC come un richiamo implicito al paragrafo 3 che garantisce ai movimenti di liberazione nazionale un diritto di assistenza da parte degli stati firmatari della Carta di Banjul.⁷⁰³

⁷⁰² È quanto afferma la Commissione, in apertura del paragrafo della propria decisione dedicata all'esposizione della parte normativa: «La rivendicazione è effettuata con riferimento all'Articolo 20 (1) della Carta Africana sui Diritti Umani. Non ci sono asserzioni relative a specifiche violazioni di diritti umani al di fuori della rivendicazione di negazione dell'autodeterminazione.»

⁷⁰³ M.O. Mhango, *Recognizing a Right to Autonomy for Ethnic Group under the African Charter on Human and Peoples' Rights: Katangese Peoples Congress v. Zaire*, in «Human Rights Brief», XIV, 2007, pp. 11-15 (12)

La risposta della Commissione, consegnata a una comunicazione piuttosto stringata in sei agili paragrafi, ha rappresentato la prima occasione di fronteggiare rivendicazioni avanzate da un'entità collettiva autodesignatasi come «popolo» al fine di potersi avvalere dello strumento umanitario cardinale del sistema africano. Dati il valore epocale della risoluzione e il suo statuto di precedente “autorevole”⁷⁰⁴, vale la pena riportarne i paragrafi più distintivi.

Tutti i popoli hanno un diritto all'autodeterminazione. Tuttavia può esserci qualche controversia tanto riguardo alla definizione di popoli che al contenuto del diritto [specifico]. L'istanza [in discussione] in questo caso non riguarda l'autodeterminazione per tutti gli zairesi come popolo, ma specificatamente per i Katanghesi. Se i Katanghesi raggruppano uno o più gruppi etnici è, a questo scopo, questione contraddittoria e non è stata prodotta alcuna prova a tale riguardo.

La Commissione ritiene che il diritto all'autodeterminazione possa essere esercitato in una delle modalità seguenti: indipendenza, autogoverno, governo locale, federalismo, confederalismo, unitarismo o ogni altra forma di relazione che sia in accordo con i desideri del popolo, ma riconosca pienamente altri principi acclarati come la sovranità e l'integrità territoriale.

La Commissione è obbligata a supportare e prendere le parti della sovranità e dell'integrità territoriale dello Zaire, membro dell'OUA e parte della Carta Africana dei diritti dell'Uomo e dei Popoli.

In assenza di una prova concreta di violazioni di diritti umani al punto che l'integrità territoriale dello Zaire debba essere messa in questione e in assenza di evidenza circa il fatto che al popolo del Katanga venga negato il diritto di partecipare alle attività di governo come garantito dall'articolo 13 (1) della Carta Africana, la Commissione resta dell'avviso che il Katanga è obbligato a esercitare una variante di autodeterminazione che sia compatibile con la sovranità e l'integrità territoriale dello Zaire.⁷⁰⁵

La pronuncia si conclude con la constatazione dell'assenza dei presupposti di merito – violazioni e/o impedimenti nell'esercizio dei diritti – per accogliere la richiesta del *Katangese Peoples Congress* e per sollecitare il governo zairese a un cambiamento nelle strategie politico-amministrative della regione teatro della contesa. A fronte di un esito sostanzialmente negativo (se letto dal punto di vista delle istanze del Katanga) i rilievi dei commissari hanno comunque introdotto chiarificazioni parziali nei complicati meandri dei diritti dei popoli. A cominciare dalla sottolineatura della natura inevitabilmente controversa delle entità papabili di usufruire della designazione di «popolo» e delle

⁷⁰⁴ «La decisione continua ad avere un grande valore normativo perché è la prima che affronti in maniera diretta il diritto all'autonomia nel contesto post-coloniale da quando la Commissione era divenuta operativa nel 1987. A partire dalla decisione Katanga, molti gruppi indigeni in Africa hanno vigorosamente affermato il loro diritto all'autogoverno, sollevando la questione critica se tali gruppi stessero ricercando l'indipendenza o semplicemente l'autonomia.» Ivi, pag. 11.

⁷⁰⁵ Il testo integrale della comunicazione è consultabile all'indirizzo http://www.achpr.org/english/Decision_Communication/DRC/Comm.75-92.pdf (ultimo accesso 15/07/2010) come pure all'indirizzo alternativo <http://www1.umn.edu/humanrts/africa/comcases/75-92.html>. (ultimo accesso 16/07/2010).

garanzie che essa può portare con sé; guarentigie a loro volta percorse da aspetti di ambiguità.

La subitanea presa di distanza da un'eventuale definizione del "carattere" da ascrivere ai Katanghesi denuncia le insidie ravvisate dalla Commissione dietro qualsiasi impegno ermeneutico troppo scoperto. Ciò nonostante, essa non contesta l'autodesignazione "popolare" dei ricorrenti, ritenendo ammissibile la comunicazione da essi inviata e avvalorando, pur velatamente, l'ipotesi di una reale accessibilità alla CA per gruppi dalla connotazione diversa da quella statale. Gli accenni alla composizione multietnica delle popolazioni in questione hanno presumibilmente prodotto la prima scalfittura nel sistema africano in materia di gestione di più minoranze insistenti su un medesimo territorio.⁷⁰⁶ È, comunque, il quarto paragrafo a contenere le notazioni più rilevanti poiché le coordinate (non solo) interpretative che esse trasmettono eccedono il caso puntuale, per allargarsi al piano più generale della "gerarchia" tra forme di attuazione dell'autodeterminazione; nonché delle differenze di peso specifico tra i soggetti virtualmente intitolati al suo conseguimento/godimento. La fedeltà rinnovata ai principi «acclarati» dell'*uti possidetis* sgombra il campo da qualsiasi sovvertimento gerarchico: lo stato sovrano continua a stagliarsi su ogni raggruppamento agglutinatosi alla sua ombra – ivi compresi i molti consolidatisi ben prima dell'avvento della formazione. La subordinazione alle sue strutture assurge a *conditio sine qua non* per tutte le sei modalità di autodeterminazione enumerate, estendendosi a ogni ipotetica forma di relazione centro-periferia desiderata dal popolo. Un'indiscutibilità così assoluta da fare parlare di un'«obbligazione» della Commissione al supporto (esclusivo) della sovranità e dell'integrità territoriale (paragrafo 5).

⁷⁰⁶ Si veda, sul punto, quanto scrive Salomon Dersso: «La decisione della Commissione suggerisce e afferma, tra le altre cose, che il concetto di "popoli" può essere costruito in modo da significare una o più sezioni della popolazione di uno stato». S.A. Dersso, *The jurisprudence of the African Commission on Human and Peoples' Rights with respect to peoples' rights*, in «African Human Rights Journal», VI, 2006, pp. 358-381 (366). Al riguardo Mhango si dimostra, invece, piuttosto critico sostenendo che, a fronte di un positivo riconoscimento del binario interno/esterno come dimensione fondamentale nell'implementazione del diritto di autodeterminazione la Commissione avrebbe dovuto mostrare più audacia nel sondare gli aspetti interni, spingendo con più convinzione sul pedale dei gruppi etnici. Ciò non toglie che anch'egli riconosce il ruolo inaugurale giocato dalla decisione *Katanga* che nonostante le sue molte debolezze ha dimostrato che «il diritto di autodeterminazione è giustiziabile sotto [l'egida] della Carta Africana». M.O. Mhango, *Recognizing a Right to Autonomy for Ethnic Group under the African Charter on Human and Peoples' Rights: Katangese Peoples Congress v. Zaire*, cit., pag. 11.

Malgrado la nettezza della presa di posizione, il tentativo di “tradurre” un'indipendenza, come tale semi-irricevibile, in declinazioni partecipative,⁷⁰⁷ da sovranità allargata e/o decentrata – eccezion fatta per l'ipotesi unitarismo, dagli stilemi irrimediabilmente centripeti – mostra sintomi di tendenze a venire, che arriveranno a (semi)maturazione quasi un decennio più tardi. Le venature “erosive” segnalate nello scorrere gli articoli della Carta di Banjul iniziano, con la *Katanga decision*, a fare breccia nell'orizzonte concettuale del sistema africano, che accenna a misurarsi con i cascami più reazionari menzionati a proposito della nascita dell'OUA.

Vale la pena ricordare, nel chiudere questa prima digressione giurisprudenziale, che il valore seminale di tale decisione è stato recentemente rispolverato dall'*African Commission's Working Group of Experts on the Rights of Indigenous Populations & Communities* creato, nel 2000, su iniziativa della stessa Commissione Africana. Nel primo *Report* elaborato dalla nuova struttura, la valutazione estremamente positiva del pronunciamento verte sulla constatazione che

riconoscendo il diritto di una sezione di un popolazione a reclamare protezione quando i suoi diritti siano stati violati sia ad opera dello stato che ad opera di soggetti altri, la Commissione Africana ha preparato la strada per i popoli indigeni al fine di rivendicare una protezione simile.⁷⁰⁸

b) African Commission Report on the Mission of Good Officers to Senegal of the African Commission on Human and Peoples' Rights Tenth Annual Activity Report (1996)

Il 12 ottobre 1992 la Commissione Africana dei diritti dell'Uomo e dei Popoli veniva interpellata da una ONG senegalese, denominata *Rencontre Africaine pour la Défense des Droits de l'Homme* (RADDHO), al fine di investigare sulla situazione umanitaria complessiva della regione della Casamance. Oggetto della comunicazione era la denuncia di violazioni massive e continuate dei diritti dell'uomo culminate negli scontri avvenuti nella città di Kaguitt in cui si erano affrontate le forze armate del Senegal e le brigate “irregolari” del *Mouvement des Forces Démocratiques de la Casamance* (MFDC). Quest'ultimo si era creato, a partire dai primi anni Ottanta del Novecento,

⁷⁰⁷ «La Commissione ha riconosciuto correttamente la stretta relazione tra il diritto all'autodeterminazione e il diritto di partecipazione al governo.» M.O. Mhango, *Recognizing a Right to Autonomy for Ethnic Group under the African Charter on Human and Peoples' Rights: Katangese Peoples Congress v. Zaire*, cit., pag. 12.

⁷⁰⁸ Citato in K.N. Bojosi, G.M. Wachira, *Protecting indigenous peoples in Africa: An analysis of the approach of the African Commission on Human and Peoples' Rights*, in «African Human Rights Law Journal», VI, 2006, pp. 382-406 (402)

dall'aggregazione di più fazioni *lato sensu* indipendentiste, confluite in una piattaforma rivendicativa elaborata dall'abate Augustin Diamacoune Senghor.

Figura dal profilo non privo di carisma, egli aveva millantato l'esistenza di documenti storici attestanti l'indipendenza della ricca regione del Sud del Senegal antecedente alla conquista coloniale a opera della Francia che, in seguito, avrebbe ceduto al neo-governo indipendente del Paese un mandato amministrativo illegittimo, perché privo di ogni fondamento giuridico. La cosiddetta «tesi indipendentista»⁷⁰⁹ propugnata dal MFDC, preconizzava la separazione della Casamance dal resto del paese e la piena acquisizione della sovranità politica, giuridica e territoriale. Oltre alle argomentazioni storiche, i potenziali secessionisti lamentavano episodi continuativi di cattiva amministrazione da parte del governo centrale (spossessamento di terre e altri titoli di proprietà, l'interdizione sistematica dell'accesso per gli autoctoni ai posti chiave delle istituzioni locali, svilimento delle tradizioni culturali pre-esistenti e “sovrascrittura” delle lingue di uso quotidiano), l'impoverimento generalizzato conseguente alle scelte da esso imposte, l'adozione di politiche agricole in contrasto con le risorse naturali e ambientali caratteristiche della regione e, non da ultimo, un montante sentimento di ingiustizia diffuso in tutti gli strati della popolazione. La somma di tali fattori si configurava perfettamente, per i ricorrenti, come una violazione di gran parte delle tutele prescritte dalla CA.

La tesi governativa, per parte sua, contestava punto per punto le rivendicazioni del fronte separatista, a cominciare dall'artefatta ricostruzione storiografica – rivelatasi, in effetti, priva di fondamento una volta sottoposta a studi ed analisi *super partes* –, passando per la negazione di ogni politica discriminatoria e terminando con l'affermazione delle composizione pluriethnica della Casamance artatamente distorta dalla monoethnicità prevalente nel MFDC.⁷¹⁰

⁷⁰⁹ Tale è la definizione con cui la piattaforma teorico-politico del MFDC viene sintetizzata nell' *African Commission Report on the Mission of Good Officers to Senegal of the African Commission on Human and Peoples' Rights Tenth Annual Activity Report (1996-1997) Annex VIII*, visionabile all'indirizzo http://www.achpr.org/english/activity-reports/activity10_en.pdf. (ultimo accesso 17/07/2010)

⁷¹⁰ Non è superfluo ricordare, a testimonianza degli usi strumentali a cui può facilmente prestarsi la semantica etnica, che il governo senegalese sembrava anche agitare lo spettro di un'ipotetica guerra civile sub-regionale che si sarebbe scatenata nell'ipotesi dell'ottenimento dell'indipendenza poiché la posizione minoritaria dello “zoccolo etnico” costitutivo del MFDC avrebbe finito per fomentare le rivalità con altre etnie locali più consistenti che, per di più, non avevano mai sostenuto la causa separatista. In aggiunta, la posizione governativa paventava un incontenibile effetto imitativo che si sarebbe potuto estendere ad altre regioni del paese, istigate da un eventuale successo dei progetti secessionisti della Casamance. Cfr., Ivi, pp. 33, 34.

A far precipitare definitivamente una situazione già turbolenta, con i primi scontri di piazza avvenuti a Ziguinchor (capitale amministrativa della regione) già nel 1982 e dopo un lungo stillicidio di episodi sempre più esasperati⁷¹¹, erano intervenuti i fatti di Kaguitt, causa – contingente – all'origine della comunicazione.

Per verificare tanto l'entità delle evenienze segnalate quanto la plausibilità dei rispettivi quadri argomentativi, la Commissione decise di organizzare una missione di studio, secondo le funzioni investigative attribuitegli dalla CA nell'espletamento della sua duplice funzione promozionale e protettiva. Articolatasi in un soggiorno a Dakar e in un passaggio a Ziguinchor, la missione si concluse con la redazione di un rapporto di sintesi che comprendeva una rapida presentazione dello stato dei fatti⁷¹², il vaglio delle versioni contrapposte e una serie di conclusioni e raccomandazioni. Sono queste ultime a interessarci più da vicino poiché è per loro tramite che i funzionari incaricati hanno “sfiorato” alcune delle tematiche più attinenti ai diritti dei popoli.

Senza entrare troppo nel merito della disamina ciò che conta rilevare, a tutta prima, è la constatazione di «mancata pertinenza» riscontrata per le rivendicazioni del MFDC, aggravata dalla constatazione di violazioni dei diritti umani commesse *anche* dai suoi membri. Egualmente significativo è il passaggio con cui si dà conto del rigetto della posizione governativa, poiché esso schizza una dialettica tra un *uti possidetis* riaffermato a discapito del fronte indipendentista⁷¹³ e un suo utilizzo improprio rimproverato alle autorità centrali.

In effetti se è chiaro che il Senegal si è appena impegnato nell'approvazione di una legge sulla regionalizzazione, non resta meno vero che al momento in cui è scoppiato il conflitto in Casamance lo Stato senegalese aveva [dato prova di] una concezione meccanica e statica dell'unità nazionale. Per di più il principio dell'integrità territoriale e dell'inviolabilità dei confini mira [spesso] a perpetrare le divisioni arbitrarie e artificiali operate dalle antiche potenze coloniali, senza il coinvolgimento e la consultazione delle popolazioni interessate.⁷¹⁴

⁷¹¹ Il Rapporto della Commissione sintetizza un decennio abbondante di dissidi e scontri armati con una “salomonica” versione di sintesi che parla di un «conflitto che è voluto talvolta in gravi gravi violazioni dei diritti dell'uomo da un lato e dall'altro [della contesa], talaltra in cessazioni delle ostilità seguenti a temporanei cessate il fuoco».

⁷¹² Con la medesima vena sintetica che caratterizza tutto il rapporto, gli inviati hanno ridotto a quattro elementi principali il quadro generale della situazione al momento della loro missione: la volontà di entrambe le fazioni di dare vita a un processo di negoziazione, il clima di diffidenza reciproca perdurante, l'esistenza di «forze occulte» e di interessi “esterni” di difficile identificazione e le divisioni interne al MFDC.

⁷¹³ «Quanto all'argomento dell'identità storica, [...] è agevole dimostrare che ciascun popolo ha avuto nella sua storia un'identità culturale. Inoltre, i saggi fondatori dell'OUA si sono pronunciati nel 1963 in favore dell'integrità territoriale e dell'immutabilità delle frontiere ereditate dalla colonizzazione». *African Commission Report on the Mission of Good Officers to Senegal*, cit., pag. 34.

⁷¹⁴ *Ibidem*.

Sospesi tra la fedeltà a un principio fondatore sempre più logoro e ingombrante (ma di dismissione assai difficile) e una percezione del panorama demografico che si vuole più vicina alle realtà del continente (ma lungi dal dirsi compiuta) i funzionari hanno optato per un escamotage compromissorio. Pur stigmatizzando le visioni unitariste basate su processi integrativi distorcenti e accentratori, irrispettosi di ogni differenza interna, essi non si sono spinti fino alla messa in questione del nodo stato/popolo di cui, in realtà, si trattava di discutere. Perfetto esemplare del “meccanicismo statico” esecrato, la retorica omogeneizzante dell'interesse nazionale cavalcata dal governo senegalese poteva offrire l'occasione di un chiarimento delle rifrazioni interne dell'autodeterminazione⁷¹⁵ – e della sovranità –, che esplicitasse la (virtuale) pluralità dei popoli tutelati dalla CA *dentro e oltre* il quadro statale. La soluzione negoziale suggerita alle parti in conflitto pare, invece, ripercorrere piste già battute; non prive, per di più, di risonanze “teleologiche” dal sapore vagamente inquietante. Lo scopo del dialogo caldeggiato parla, infatti, di un confronto che sfoci nella «coesione e perennità del popolo dell'unificato stato senegalese in una comunità di interesse e di destino».⁷¹⁶

Ciò che il rapporto raccomanda è l'adozione di un programma di reclutamento che infoltisca i ranghi dei rappresentanti locali in seno agli organi amministrativi della regione, oltre a un potenziamento del settore dell'istruzione volto a favorire l'inserimento socio-lavorativo dei giovani per migliorare lo sviluppo agricolo e industriale, contenendo il malcontento legato alla situazione di stagnazione economica.

L'ultima notazione riguarda la chiusura del rapporto di missione che, in sintonia con tale timbro ecumenico, apre un spiraglio su quella pluralità tanto agognata, ma relegata nell'angusto ruolo letterale di clausola. Elogiando lo spirito collaborativo, la lealtà e la trasparenza delle autorità locali di ambedue i siti visitati, gli estensori si augurano che le medesime virtù siano impiegate nel processo di restaurazione della pace, della giustizia e del benessere «delle popolazioni del Senegal in generale e del popolo della Casaman-

⁷¹⁵ Per una accurata analisi delle tematiche dell'autodeterminazione in stretta relazione con la Carta Africana e con il sistema africano dei diritti umani nel suo complesso si rimanda a J. Oloka-Onyango, *Heretical Reflection on the Right to Self-determination: Prospects and Problems for a Democratic Global Future in the New Millennium*, in «American University International Law Review», XV, 1999, pp. 151-208. Tra le proposte “eretiche”, segnaliamo quelle dell'estensione dell'autodeterminazione in un vero e proprio diritto di secessione al sussistere di condizioni intollerabili nelle quali lo Stato si riduca di fatto al solo ruolo di «competitore per le risorse del territorio nei confronti delle popolazioni» di cui dovrebbe, intercettare e soddisfare bisogne e aspettative.

⁷¹⁶ Ivi, pag. 35.

ce in particolare». Quella che risulta l'unica occorrenza del termine «popolo» in riferimento al sub-gruppo regionale, si lascia “sfuggire” scampoli di una visione di unità nelle differenze come pure – ma in maniera troppo abbozzata per valutarne realisticamente la portata – di un'effettiva possibilità di avvalersi delle risorse protettive della CA *in quanto* venatura del quadro nazionale di insieme per cercare un riequilibrio di eventuali sperequazioni. Per qualche osservatore tale passaggio, nonostante la sbrigatività e la sua collocazione “sospetta”, presenta un margine sufficiente per parlare di un incipiente riconoscimento di un diritto di auto-amministrazione che, se reso pienamente giustiziabile, fornirebbe una soluzione applicabile anche a tensioni e malcontenti comparabili all'esempio sud-senegalese.⁷¹⁷ Allo stato attuale, tuttavia, queste applicazioni estensive non hanno conosciuto grandi fortune.

c) The Social and Economic Rights Action Center for Economic and Social Rights v. Nigeria, Commission on Human and Peoples' Rights, Comm. No 155/96 (2001)

A monte di questa pronuncia della Commissione stanno gli eventi che hanno visto come protagonisti il governo Nigeriano (due amministrazioni militari differenti che si sono avvicendate nell'arco temporale della vicenda) e una grande compagnia petrolifera multinazionale da una parte, e le popolazioni Ogoni della Nigeria dall'altra. Queste ultime, (stimate approssimativamente in 500.000 di individui) in qualità di soggetti spogliati di terreni tramandati da generazioni, di tutte le risorse agricolo-pastorali e del sostentamento ittico legato alla pesca nel bacino del fiume Niger, nonché di vittime delle insalubri trasformazioni di tali spazi in siti di intensa produzione petrolifera e inquinamento industriale. I primi, nelle vesti di (soli) beneficiari dei vantaggi economici delle politiche intensive di escavazione e raffinazione petrolifere, nonché di perpetratori di violenze di varia natura ed espropriazioni indebite nei confronti delle comunità residenti.

⁷¹⁷ È la posizione sostenuta, tra gli altri, da S.A. Dersso, *The jurisprudence of the African Commission*, cit. pp. 366-367. L'autore nota comunque che ancora una volta «la Commissione non ha spiegato [quali siano] le caratteristiche definitorie dell'essere popolo e se il popolo della Casamance possedesse tali tratti». Ivi, pag. 367. Per completezza, va inoltre segnalata l'ennesima dissimmetria linguistica che corre tra la versione inglese e quella francese: laddove questa impiega *popolazioni* per entrambi i soggetti interpellati, prospettando una pluralizzazione più pronunciata in seno al Senegal e alla Casamance, quella riserva il plurale per il solo referente statale parlando, invece, del «popolo della Casamance». Se e quanto tale scelta rifletta un differente riconoscimento dei tratti pertinenti della Casamance resta nel campo della pura speculazione.

A seguito di prolungate violazioni due differenti ONG, il *Social and Economic Rights Action Center* (SERAC) e il *Center for Economic and Social Rights* (CESR)⁷¹⁸, decisero di fare fronte comune fungendo da portavoce delle rivendicazioni del *Movement for the Survival of the Ogoni People* (MOSOP). Chiamando in causa il governo (militare) nigeriano, la compagnia petrolifera statale creata alla bisogna – *Nigerian National Petroleum Company* – e la *Shell Petroleum Development Corporation* in qualità di correo privato, esse interpellarono la Commissione Africana affinché esaminasse differenti istanze tra loro collegate: degrado ambientale e danni alla salute causati dalla contaminazione dell'habitat delle popolazioni Ogoni; sgomberi coatti; mancata consultazione dei soggetti direttamente interessati dall'impatto ambientale ed economico delle nuove strutture impiantate; uccisione di esponenti del movimento di sensibilizzazione e protesta a difesa dei diritti degli espropriati.

Le quattro meta-categorie giuridiche prescelte per raggruppare le differenti aree interessate dal comportamento lesivo del governo nigeriano e del suo partner industriale concernevano il diritto alla salute, il diritto a un ambiente salubre, il diritto al cibo e il diritto all'abitazione.⁷¹⁹

I referenti normativi individuati dai ricorrenti per inquadrare le violazioni secondo le condizioni di ricevibilità e di merito previste dalla Commissione furono individuati negli articoli 2, 4, 14, 16, 18(1), 21 e 24 della Carta Africana. L'assemblea ha trovato tali scelte pertinenti e ben argomentate, dichiarando ricevibile la comunicazione e producendo, in tutta risposta⁷²⁰, una comunicazione corposa – 69 paragrafi – e ricca di spunti di interesse ben al di là del caso di specie.

⁷¹⁸ Il SERAC, al cui acronimo si ricorre sovente per denominare la pronuncia della Commissione come SERAC Decision, con sede a Lagos in Nigeria e il CESR basato a New York negli Stati Uniti. Per ulteriori delucidazioni si rinvia ai rispettivi siti ufficiali: <http://www.serac.org/>, <http://www.cesr.org/index.php>. (ultimo accesso 22/07/2010)

⁷¹⁹ Per l'esposizione dettagliata di tutti i contenuti rinviamo alla lettura del testo integrale della comunicazione congiunta SERAC/CESR reperibile all'indirizzo <http://www.cesr.org/downloads/nigeriapetition.pdf>. (ultimo accesso 22/07/2010)

⁷²⁰ In realtà, i tempi della risposta sono stati molto lunghi – 5 anni – sia per resistenze “interne” della Commissione, sia per scarsa collaborazione del governo nigeriano, sia per la delicatezza estrema del caso da dirimere. Il lungo differimento ha dato luogo al paradosso che l'amministrazione militare chiamata in causa dalla Comunicazione era stata, nel frattempo, deposta e sostituita con un altro regime parzialmente più attento alle istanze degli Ogoni. Per un affresco ben documentato della situazione storico-politico-economica in cui si è svolta l'intera vicenda rinviamo a J. Oloka-Onyango, *Reinforcing Marginalized Rights in an Age of Globalization: International Mechanism, Non-State Actors, and the Struggle for Peoples' Rights in Africa*, in «American University International Law Review», XVIII, pp. 851-913

Per quanto ci riguarda, ci limiteremo ad affrontare i passaggi che più si legano al tema “ristretto” dei diritti dei popoli, lasciando in secondo piano le istanze collaterali che pure ne accompagnano la disamina; segnatamente, ci soffermeremo sulle puntualizzazioni elaborate dalla Commissione riguardo agli articoli 21 e 24, partendo da quest'ultimo. Vanno preliminarmente notati tre “meriti accessori” del documento: il primo consiste nell’aver dato prova delle potenzialità messe a disposizione dal sistema africano per le organizzazioni non governative. Il secondo risiede nella sanzione positiva costituita dalla «dimostrazione dell’utilità dell’*actio popularis*, saggiamente consentita dalla Carta Africana, per la Commissione e per gli individui» (paragrafo 49). Il terzo è la formalizzazione di un modello riassuntivo dei doveri degli stati quale corollario vincolante dell’impegno da essi sottoscritto con l’adesione alla dichiarazione africana e a tutti gli altri strumenti e convenzioni internazionali in materia di diritti dell’uomo. Nel paragrafo 44 del comunicato, i commissari sostengono quanto segue:

Le idee internazionalmente accettate delle differenti obbligazioni generate dai diritti umani indicano che tutti i diritti – sia civili e politici che sociali e d economici – danno vita almeno a quattro livelli di doveri per uno Stato che si impegni ad aderire a tale sistema di diritti, segnatamente il dovere di **rispettare, proteggere, promuovere e soddisfare** questi stessi diritti. Queste obbligazioni si applicano universalmente a tutti i diritti e comportano una combinazione di doveri positivi e negativi. Come strumento [di tutela] dei diritti umani, la Carta Africana non è estranea a questi concetti e l'ordine in cui essi sono affrontati e fronteggiati è scelto in questa sede per sole ragioni di convenienza e in nessun modo dovrebbe implicare alcuna priorità particolare accordata ad alcuni di essi. Ciascun livello di obbligazione è ugualmente rilevante per i diritti in questione.

Alla quadripartizione delle obbligazioni si accompagna la spiegazione puntuale di ciascuno dei punti estrapolati, ma ciò che occorre analizzare è l’ispirazione che sorregge i due periodi conclusivi del paragrafo. Intendiamo con ciò riferirci alla conferma dell’impostazione *trans-generazionale, interconnessa e interrelata* dell’approccio africano ai diritti che si riflette, amplificata, nell’interscambiabilità e nella mutua indispensabilità di ciascuno dei doveri “specializzati” messi a fuoco. Tenendo fermo questo assunto, passiamo ora all'analisi della Comunicazione.

Ricordando il diritto a un ambiente *globalmente* soddisfacente (art. 24), i commissari chiarificano tale generalità rimarcando la correlazione tra una sfera ambientale sana e il godimento di diritti economici e sociali. Essi constatano come lo stato effettivo della prima influenzi in modo determinante la qualità della vita delle comunità e degli individui, fattore imprescindibile tanto per la messa in opera di qualsivoglia attività produttiva quanto per il raggiungimento – o il mantenimento – dell'equilibrio psico-fisico. Da ciò

discende una serie di vincoli cui ciascun governo sottoscrittore deve ottemperare quali: prendere tutte le misure necessarie per prevenire l'inquinamento e il degrado ecologico, promuovere la conservazione dei patrimoni naturali, adottare strategie di sviluppo sostenibile e politiche energetiche bio-compatibili, monitorare le scelte igienico-sanitarie delle industrie nonché incoraggiare la conduzione di studi indipendenti e scientificamente validi.⁷²¹ Sul piano delle “politiche passive” – le «condotte non-interventiste» –, esse dovrebbero tradursi nell’astensione dall’intraprendere, sponsorizzare o tollerare progetti potenzialmente lesivi del benessere psicologico e sanitario dei cittadini.

É con l'esame delle presunte violazioni dell'articolo 21, comunque, che le proposte ermeneutiche dei commissari si confrontano, con più decisione, con la proteiformità dell'accezione di popolo. Un primo indizio interessante, fin qui passato sotto silenzio, risiede già nella designazione degli Ogoni *in quanto soggetto collettivo (potenzialmente) titolare di diritti*. Assieme alla denominazione della regione coinvolta come di *Terra degli Ogoni (Ogoniland)*, l'individuazione delle comunità ivi stanziata come entità intitolate alla rivendicazione nei confronti di uno Stato centrale che – teoricamente – le ricomprende e le rappresenta, pare avvalorare la tesi della percorribilità di una divaricazione popolo/popolazioni che prenda atto delle molteplici striature di appartenenza che si interpongono tra una realtà sociologica “frastagliata” e le sue rappresentazioni giuridico-politiche astrattamente omogenee. In maniera più decisa che nelle pronunce di cui abbiamo dato conto, la Commissione avvalora *in toto* la qualificazione di popolo a una minoranza avveza a considerarsi, rappresentarsi e descriversi secondo parametri etnici variamente espressi, ma sempre riaffermati. É da questo riconoscimento fondamentale, tutt'altro che scontato, che dipende la possibilità di attivare le provvisori della CA e di dare corso a quell'impiego *contro* il referente statale in precedenza solamente desunto. Di conseguenza, non ci sembra eccessivo considerare la *SERAC Decision* come il vero spartiacque tra formulazioni disgiuntive/disseminative puramente teoriche⁷²² e la tradu-

⁷²¹ Va menzionata, almeno in nota, la stimolante interpretazione proposta dai commissari in margine agli articoli 14, 16 e 18 della CA che, in una lettura interpolata con il diritto a un ambiente salubre, li porta ad esplicitare quei diritti abitativi e/o di rifugio e il diritto al cibo formalmente assente dalle previsioni del testo, ma perfettamente desumibili dalla titolarità al benessere fisico e mentale, alla tutela di una vita familiare intera e, non ultima, della proprietà individuale e collettiva nonché del godimento dei loro frutti. Si vedano, sul punto, i paragrafi della Comunicazione che vanno dal n° 60 al n° 66.

⁷²² Tra queste sparute prese di posizione in favore di letture dinamiche e contestuali della categoria-popolo, rimaste loro malgrado al livello della pura speculazione, merita di essere riportata quella del commissario Umozurike che già nel 1991 sosteneva quanto segue: «Sembra quasi ovvio che una delle peculiarità della Carta Africana è la sua enfasi non soltanto sull'individuo ma [anche] sui popoli, e questo a

zione (in) pratica della pluralizzazione del referente popolare contenuta *in nuce* nella Carta di Banjul. I paragrafi 54 e 55 della comunicazione discutono di questa tematica partendo dal diritto sovrano dello stato nigeriano (a mezzo della compagnia petrolifera di stato) a realizzare profitti vincolandolo, però, al «soddisfacimento dei diritti sociali e d economici dei Nigeriani». La mancata ottemperanza all'aspetto redistributivo, viene posta come conseguenza della scelta deleteria del governo centrale di «non coinvolgere le comunità Ogoni nelle decisioni che concernono lo sviluppo dell'Ogoniland». L'assenza di benefici materiali per le popolazioni locali può allora effettivamente configurarsi, nell'opinione dei commissari, come una violazione dell'articolo 21 della CA, chiamato in causa dai ricorrenti. Il paragrafo 56 contiene, a tal proposito, un utile chiarimento sulla sua presumibile matrice storica. Stando a questa ricostruzione, l'origine delle previsioni in tema di economia e sviluppo va ricondotta al colonialismo e alle politiche di spoliamento fondiaria e/o delle risorse naturali perseguite dai colonizzatori, a detrimento delle comunità autoctone. L'intento degli autori della Carta sarebbe stato quello di tenere desta la consapevolezza di tali eventi perché fungesse da sprone per «ristabilire lo sviluppo economico cooperativo nel posto tradizionale [che esso occupa] al cuore della Società Africana».⁷²³

Nonostante simili aspetti di innovazione, non sono mancati autori che hanno rilevato il permanere di alcune indecisioni che depotenzierebbero la decostruzione della sovrapposizione popoli/stati e che, soprattutto, comprometterebbero l'estendibilità delle risoluzioni proposte per il caso SERAC a contese similari.

Secondo Salomon Dersso, ad esempio, se da una parte gli accertamenti della Commissione «gettano luce sui pericoli associati all'equiparazione di popoli e stati»⁷²⁴, tracciando (e mantenendo) una distinzione rigorosa tra la Nigeria e gli Ogoni trattati da popoli di pieno diritto, dall'altra l'esame della condizione dei «gruppi all'interno dello sta-

partire già dal titolo stesso per continuare lungo tutta la sua estensione; non c'è alcun motivo perché popolo significhi solamente tutto il popolo del Paese – [il soggetto] è un popolo che abbia un interesse identificabile, e questo può comprendere i carpentieri, una tribù, dei pescatori o qualsiasi altro [gruppo]». In *African Commission Examination of State Reports (Libya-Rwanda-Tunisia) General Discussion (9th session March 1991)*, consultabile all'indirizzo <http://www1.umn.edu/humanrts/achpr/sess9-generaldiscussions.htm>. (ultimo accesso 23/07/2010)

⁷²³ L'articolo 57, su cui non ci soffermiamo per motivi di spazio, declina il tema delle obbligazioni vincolanti degli Stati membri in relazione a precedenti pronunciamenti similari tanto della Corte Inter-Americana dei Diritti Umani (caso *Velásquez Rodríguez v. Honduras*) quanto alla Corte Europea dei Diritti Umani (caso *X and Y v. Netherlands*), a dimostrazione del pluralismo normativo potenzialmente attivabile nell'interpretazione e implementazione della Carta Africana.

⁷²⁴ S.A. Dersso, *The jurisprudence of the African Commission*, cit. pag. 372.

to» sconta una debolezza simile a quella vista nella *Katanga Decision*: la mancanza di precisione dei “tratti identitari” degli Ogoni stessi

Più sottile e argomentata, a tale riguardo, si dimostra la disamina di Oloka-Onyango che dedica alla vertenza SERAC un saggio dall’impianto rigoroso. Anch’egli, naturalmente, concede ampio spazio alle tendenze positive innescate dal caso SERAC tra le quali si distingue quella di aver raccolto la sfida dell’esplicitazione di diritti, come quelli al cibo, all’abitazione e al rifugio, di rilevanza cardinale nel contesto africano (eppure sorprendentemente assenti dalla lettera della CA). Altrettanto rilevanti sono le implicazioni desumibili da quello che egli non esita a definire un vero e proprio «giudizio»; implicazioni di ascendenza comparativa, poiché capaci di ripercuotersi sull’intero movimento umanitario inter e transnazionale. Rientrano nell’elenco una migliore articolazione del diritto a un ambiente salubre; la netta individuazione di attori non-statali nel ruolo di soggetti violatori in collusione (o meno) con governi e amministrazioni statali; la dimostrazione di «come gli strumenti internazionali possono essere interpretati in maniera più creativa per abbattere i confini tra le differenti categorie di diritti»; un generale rafforzamento della lotta per il riconoscimento e l’implementazione dei diritti delle comunità e/o dei gruppi.⁷²⁵ È su quest’ultimo punto che si innesta lo slittamento rilevato tra aspetti progressivi e legacci regressivi.

Con una felice espressione, Oloka-Onyango parla di «schizofrenia africana» per descrivere l’atteggiamento ambivalente che ha contraddistinto il dibattito sulla relazione stati/popoli in Africa, a partire dai processi di consolidamento statale post-indipendenza. La scelta di introiettare la disconnessione tra popolazioni del continente e confini nazionali del dopo Berlino ne è la scaturigine.⁷²⁶ I riverberi schizofrenici, ancora rilevanti all’epoca della creazione dell’OUA, si sono propagati fino alla Carta di Banjul per riprodursi, seppur attenuati, nel dispositivo della Decisione SERAC. Se è stato quasi inevita-

⁷²⁵ J. Oloka-Onyango, *Reinforcing Marginalized Rights in an Age of Globalization*, cit. pp. 878-879. Per quanto attiene il tema specifico della transgenerazionalità/cross-generazionalità dei diritti umani, anche Oloka-Onyango insiste molto sulla necessità di «demarginalizzare i diritti di seconda e terza generazione», solitamente penalizzati nell’economia del movimento sovranazionale di tutela, monitoraggio e promozione dei diritti dell’uomo, e sul ruolo esemplare che l’approccio africano può incarnare in questa indispensabile correzione di rotta. Cfr., *ivi*, pag. 883.

⁷²⁶ «La struttura dello stato africano ereditato dal colonialismo era manifestamente coercitiva e autoritaria.[...] L’indipendenza può aver rimosso l’influenza straniera diretta, ma ha fatto poco per riformare o ridisegnare le caratteristiche essenziali dello stato. Lo stato monopartitico e la dittatura militare hanno spesso rinforzato gli elementi di coercizione e autoritarismo». *Ivi*, pag. 887. Imprescindibile, per un’accurata disamina della dialettica africana mimetismo/meticciamiento, il rimando alle analisi contenute in E. Le Roy, *Les Africains et l’Institution de la Justice*, cit.

bile che gli estensori della Carta adottassero il «prisma statale» per immaginare e stabilire la maggior parte dei provvedimenti dedicati ai diritti collettivi, più difficile pare giustificare, con il senno di poi, l'accanita resistenza a introdurre modifiche (anche molto parziali) in tale dispositivo ottico. Il caso degli Ogoni ha avuto dalla sua la “fortuna” di assommare un volume di rivendicazioni disparate così inusitato da costringere i membri dell'assemblea consultivo-protettiva ad arrischiare una lettura eterodossa di alcuni passaggi chiave della CA. Sarebbe stato proprio l'articolo 21 a fornire gli appigli più saldi per tentare sentieri interpretativi inesplorati, dato l'intersecarsi di sfere socio-normative che ne fanno il passaggio più complesso dell'intera sezione dei diritti dei popoli. Non c'è alcun dubbio, a giudizio dell'autore, che i commissari abbiano potuto abbandonare, per suo tramite, la linea maestra dell'interesse statale in favore di quella che enfatizza – e impone agli stati stessi – la presa in carico di bisogni, richieste e proposte dei «popoli all'interno dello stato». Eppure, ed è questa la spia del perdurare schizofrenico, la Commissione non ha mostrato una chiara volontà di azzardare una qualificazione più rigorosa delle tipologie di sotto-gruppo incarnata dagli Ogoni medesimi.⁷²⁷

Influenzata, probabilmente, dal timore di suscitare la reazione del governo nigeriano insieme all'impressione di un accantonamento della non ingerenza troppo repentino e non concordato, la scelta di mantenersi nella genericità ha certamente spuntato l'“eversività” potenziale della decisione SERAC. Sebbene abbia spianato la strada all'affioramento della questione indigena (e delle minoranze in genere) nell'agenda politica degli stati africani e dell'Unione Africana stessa,⁷²⁸ l'opzione di basso profilo sui “caratteri costitutivi” dei popoli ha ridotto la rilevanza che la pronuncia SERAC avrebbe potuto avere nel dibattito globale sui diritti collettivi e sui loro titolari.

Al netto delle mosse prudenziali, delle scorie “genetiche” e (soprattutto) della mancanza di un corpo giurisdizionale deputato a renderne esecutive le decisioni, il caso *SERAC v. Nigeria* rappresenta comunque il primo serio, articolato tentativo di «prendere le distanze dal collasso della nozione di “popoli” in quella di stato»⁷²⁹ che ha lungamente appesantito il sistema africano nel suo complesso. Stante l'avvenuta installazione della Corte Africana e la costante proliferazione di crisi umanitarie dai connotati

⁷²⁷ «Attraverso la decisione, la Commissione non si misura con la problematica di quale tipo di “popoli” siano gli Ogoni – indigeni, una minoranza, entrambe le categorie?» Ivi, pag. 891.

⁷²⁸ K.N. Bojosi, G.M. Wachira, *Protecting indigenous peoples in Africa: An analysis of the approach of the African Commission on Human and Peoples' Rights*, cit., pp. 403, 404.

⁷²⁹ J. Oloka-Onyango, *Reinforcing Marginalized Rights in an Age of Globalization*, cit, pag. 894.

lato sensu ambientali, è più che lecito attendersi – e pretendere – un futuro di nuove mutazioni per le categorie e le prospettive dischiuse da questo pronunciamento.

Resta ancora da commentare il passaggio per noi più illuminante e dinamizzante, poiché trascende il caso “ristretto” dei diritti (mancati) degli Ogoni per guardare a più ampi scenari, non soltanto continentali. Il brano in questione, curiosamente lasciato in secondo piano dalla maggior parte delle analisi della vicenda, è affidato al paragrafo 68:

L'unicità della situazione africana e le speciali qualità della Carta Africana sui diritti dell'Uomo e dei Popoli impone alla Commissione Africana un obiettivo importante. Il diritto internazionale e [il diritto de]i diritti umani devono rispondere e reagire in maniera positiva alle circostanze africane. Chiaramente, i diritti collettivi, i diritti ambientali e i diritti economici e sociali sono elementi essenziali dei diritti umani in Africa. La Commissione Africana applicherà ciascuno dei diversi articoli contenuti nella Carta Africana. Essa accoglie con favore questa opportunità di mettere in chiaro che non c'è un diritto [previsto] nella Carta Africana che non possa essere reso effettivo.

Il riaffermato impegno ad assicurare l'effettiva giustiziabilità di tutti i diritti nell'interrelazione loro propria suona da conferma perentoria di una visione olistica dei diritti dell'uomo e dei popoli mirata a gestire elasticamente i rapporti tra le sfaccettature compresenti più che all'adozione di programmi o politiche segmentati. Ma è soprattutto l'esplicita chiamata in causa di specificità africane, tanto geopolitiche quanto “documentali”, a dimostrarsi perfettamente in fase con le prospettive della risonanza culturale e dell'interscambio narrativo-normativo in cui si iscrive il presente lavoro.

L'idea sbizzata dai commissari di un gioco di feedback bidirezionali tra strumenti a vocazione universale e contesti situati (con le loro resistenze e attriti) rafforza la determinazione a mantenerci nel solco dell'intersecazione tra macro-narrazioni “a-topiche” e micro-appropriazioni puntuali quale nostra ispirazione analitica di fondo.⁷³⁰

*

* *

Prima di poter ritenere concluso il viaggio nella semantica dei popoli è obbligatorio fare spazio a un chiarimento relativo all'evidente discrasia tra la scelta lessicale che ha battezzato il paragrafo e la selezione dei materiali e dell'angolazione d'indagine in cui

⁷³⁰ Lo stesso Oloka-Onyango, tra i pochi a dedicare qualche riga al paragrafo in questione, schizza l'andamento bidirezionale del brano rilevando che «la decisione Ogoni può essere vista come parte di una lotta in corso per ricattare lo spirito essenziale della Carta Africana, uno strumento che è stato concepito *sia* per assicurare che venisse data espressione agli standard universali dei diritti umani nel contesto regionale, *che* per trasmettere al resto del mondo l'unicità dell'esperienza africana». Ivi, pag. 912.

esso si è sviluppato. A fronte di un'evocazione dello snodo popolo/individuo, il secondo elemento del raccordo pare, infatti, non aver ricevuto troppa attenzione. A differenza di altri punti del nostro incedere non si tratta, in questo caso, di un "depistaggio" volontario quanto del frutto di una duplice presa d'atto.

Innanzitutto, restando più aderenti al piano contenutistico, è agevole constatare come i diritti ascritti dalla Carta Africana a tutti gli individui *in quanto* esseri umani non si discostino dal catalogo di diritti e libertà classicamente contemplato in ogni testo annoverabile nel discorso umanitario transnazionale. Riproponendo senza apprezzabili riarrangiamenti la consolidata cordata di titolarità civili e politiche, la porzione della CA che va dall'articolo 1 all'articolo 17, non offre particolari spunti o "provocazioni". Non ci è sembrato opportuno, di conseguenza, appesantire la trattazione con la riproposizione di argomenti lungamente (e largamente) dibattuti. Ci basta porre fugacemente l'accento sull'alternanza tra «individuo», «persona» e «cittadino», locuzioni che compaiono interscambiabilmente per qualificare il soggetto di diritto di volta in volta chiamato in causa; troppo poco per poter tentare una ricostruzione di eventuali assunti epistemologici sottostanti alla differente resa linguistica.⁷³¹

Il secondo motivo del parziale "oscuramento" del polo individuale è quello che lo sostanzia in maniera più rilevante poiché esso ha direttamente a che fare con il sostrato antropologico della Carta – e più globalmente delle concezioni e rappresentazioni di cui il sistema africano si vuole portavoce. Restando alle metafore "visive" potremmo dire che essa predilige osservare il singolo a mezzo del prisma degli aggregati collettivi e delle reti interazionali in cui essi è preso e attraverso cui forgia, nel tempo, la/e sua/e identità. Le varie forme di collettività sintetizzate (con efficacia variabile) dalla nozione di popolo fungono da lenti dalla diseguale taratura focale, concorrendo, ciascuna col suo apporto, alla rilevazione delle cerchie sociali di volta in volta intersecate.

Per sostenere degnamente questa impostazione ci predisponiamo ad affrontare l'altra giunzione fondativa su cui poggia la CA – l'accoppiata diritti/doveri – con l'obiettivo aggiuntivo di rinvenirne grazie a essa altre prove di questo "sguardo privilegiato". Co-

⁷³¹Anche in questo caso, va rilevata la diversità tra la versione francese e la versione inglese. Nella prima l'oscillazione tra *personne* e *individu* è molto più marcata con la nozione di persone che prevale ampiamente su quella di individuo. Nella seconda, invece, le occorrenze del vocabolo *individual* sopravanzano nettamente le due sole riservate a *human being* che, di fatto, soppianta la nozione di persona che non compare mai nella versione anglofona. Esiste invece una congruenza completa nell'utilizzo di *citoyen* a

me anticipato nell'introdurre la biforcazione, è solo da una lettura complementare degli snodi distintivi della Carta che si getta maggior luce su ciascuno, nonché sul quadro gius-narrativo generale di cui partecipano.

7.2 Lo snodo diritti/doveri

Dovremmo fare posto per [la] tradizione africana nella nostra Carta sui Diritti Umani e dei Popoli, immergendola nella nostra filosofia, che consiste nel non alienare la subordinazione dell'individuo alla comunità, nella coesistenza, nel conferire a ciascuno un certo numero di diritti e doveri. In Europa i diritti umani sono considerati come un corpo di principi e regole posti nelle mani dell'individuo, come un'arma che lo mette in grado di difendere se stesso contro il gruppo o l'entità che lo rappresentano. In Africa l'individuo e i suoi diritti sono avvolti nella protezione della famiglia e le altre comunità [che] garantiscono ognuno.[...] I diritti in Africa assumono la forma del rito che deve essere obbedito perché comanda. Esso non può essere separato dalle obbligazioni dovute alla famiglia e alle altre comunità. Perciò, contrariamente a quanto è stato fatto fin qui in altre regioni del mondo, si dovrà provvedere a[ll'inserimento di] un sistema di *'Doveri dell'Individuo'* che si aggiunga armoniosamente ai diritti riconosciuti dalla società a cui egli appartiene e dagli altri uomini. [...] L'umanità è una e indivisibile e i bisogni fondamentali dell'uomo sono dappertutto identici.[...] Questo non vuol dire che occorra rinunciare a pensare da noi stessi e per noi stessi. Non si tratterà, per noi africani, né di copiare per copiare, né di ricercare l'originalità per l'originalità. Ci occorrerà dar prova, allo stesso tempo, d'immaginazione e di efficacia. Quelle fra le nostre tradizioni che sono belle e positive potranno ispirarci. Dovete dunque avere costantemente [presenti] allo spirito i nostri valori di civiltà e i bisogni reali dell'Africa. Dovremmo prendere dal modernismo solo ciò che non rappresenta in maniera distorta la nostra civilizzazione e la nostra profonda natura. Riguardo ai diritti umani, la libertà libertaria, l'irresponsabilità e l'immoralità dovrebbero essere accuratamente evitate.⁷³²

Nel rivolgere queste parole al comitato di esperti riunitosi a Dakar nel dicembre 1979 per valutare un progetto della futura Carta Africana messo a punto dal giurista senegalese Keba Mbaye, il presidente Leopold Senghor riassume la sfida che attendeva l'Africa: partecipare alla costituenda «cultura dell'universale», attraverso apporti specifici desumibili dalle innumerevoli esperienze culturali del continente. Lanciando il proprio suggerimento tra «immaginazione ed efficacia», alla ricerca di contenuti tradizionali positivi di agevole modernizzazione, egli parlava scopertamente del rapporto tra diritti e doveri, sfiorando molti dei temi spinosi che avrebbero infiammato il dibattito tra universalisti e relativisti.⁷³³ In linea con le sue riflessioni sulla negritudine e sulla personalità

citizen nei paragrafi 1 e 2 dell'articolo 13, che disciplina il diritto di accesso e partecipazione all'amministrazione e alla funzione pubblica.

⁷³² *Address delivered by H.E. Mr Leopold Sedar Senghor, President of the Republic of Senegal*, OAU DOC CAB/LEG/67/5.

⁷³³ In realtà, l'introduzione di Senghor era essa stessa un esercizio di bilanciamento, come giustamente rilevato da Makau Mutua: «Senghor ha sottolineato la necessità di un documento afrocentrico che avrebbe "assimilato senza essere assimilato", ma ha anche messo in guardia contro una carta [che fosse pensata] solamente per l' "Uomo Africano".» M. Mutua, *The Banjul Charter: The Case for an African Cultural Fingerprint*, in A. An-Na'im (ed), *Cultural Transformation and Human Rights in Africa*, Zed Books, London-New York 2002, pp. 68-107 (93).

(e sulla filosofia) africana, Senghor sembrava assumere una posizione più netta di quella mantenuta al momento della creazione dell'Organizzazione dell'Unità Africana. Quasi a significare che, passando ai diritti umani, quell'unitarismo da diluire e stemperare sul piano geopolitico diveniva scelta imperativa e improcrastinabile.

In che misura l'appello senghoriano – e, in gradi diversi, dello stesso Keba Mbaye⁷³⁴ – può dirsi recepito nella conformazione finale della CA? E, ragionando su un piano leggermente differente, fino a che punto è sostenibile parlare di una sorta di “monopolio” africano nella tematica diritti-doveri? Si vede subito come gli interrogativi appena formulati si prestino a una risposta congiunta; per arrivarvi, partiamo da un precedente eloquente, sebbene non troppo noto. Un precedente che, considerato il leggero anticipo della sua promulgazione su quella della Dichiarazione Universale, appare (positivamente) sperimentale e pionieristico. Ci riferiamo alla *Dichiarazione Americana dei Diritti e dei Doveri dell'Uomo*, proclamata a Bogotà, Colombia, nell'aprile del 1948 su iniziativa dell'Organizzazione degli Stati Americani.

L'approvazione di questo testo è coincisa con il battesimo del sistema interamericano dei diritti umani, consolidatosi nel 1959 con la creazione della Commissione Inter-Americana e della Corte Inter-Americana dei Diritti dell'Uomo (1979). Esso consta di un Preambolo e di 38 articoli, raggruppati in due capitoli rispettivamente incentrati sull'enunciazione dei *Diritti* e su quella dei *Doveri*.

La complementarità tra le due sfere è teorizzata fin dall'introduzione in cui si legge che

l'adempimento del dovere da parte di ciascun individuo è il prerequisito ai diritti di tutti. Diritti e doveri sono interrelati in ogni attività sociale e politica dell'uomo. Mentre i diritti esaltano la libertà individuale, i doveri esprimono la dignità di questa libertà.

I doveri di natura giuridica ne presuppongono altri di natura morale che li supportano in principio e costituiscono le loro basi.

La cultura, in quanto espressione storico-sociale più elevata dello sviluppo spirituale degli esseri umani, è indicata come il repertorio fondamentale dei valori morali incaricati di nutrire diritti e doveri giuridicamente sanzionati, ragion per cui è obbligo di ciascuno mettere in pratica, preservare e rispettare le acquisizioni culturali su cui si fondano le regole della sua condotta.

⁷³⁴ «Il diritto africano tradizionale considera i doveri come l'altra faccia dei diritti soggettivi dell'uomo. Gli uni e gli altri sono intimamente mescolati». K. Mbaye, *Les droits de l'homme en Afrique*, cit., pag 38.

Il Capitolo primo illustra le titolarità riconosciute a ogni essere umano: esse comprendono il diritto alla vita, alla libertà e alla sicurezza personale (art.1); il diritto all'uguaglianza di fronte alla legge (art.2); il diritto alla libertà religiosa e di culto (art.3); il diritto alla libertà di ricerca, opinione espressione e divulgazione delle proprie idee (art.4); il diritto alla protezione dell'onore, della reputazione personale e della vita privata e familiare (art.5); il diritto alla creazione di una famiglia (art.6); il diritto alla protezione per le madri e i bambini (art.7); il diritto alla residenza e alla libertà di movimento (art.8); il diritto all'inviolabilità del domicilio (art.9); il diritto all'inviolabilità della corrispondenza (art.10); il diritto alla salute e al benessere (art.11); il diritto all'educazione (art.12); il diritto di partecipare e contribuire alla vita culturale (art.13); il diritto al lavoro e a un'equa retribuzione (art.14); il diritto al tempo libero e al suo godimento (art.15); il diritto alla sicurezza sociale (art.16); il diritto al riconoscimento della personalità giuridica e dei diritti civili (art.17); il diritto a un giusto processo (art.18); il diritto alla nazionalità (art.19); il diritto di voto e di partecipazione politica (art.20); il diritto di assemblea (art.21); il diritto di associazione (art.22); il diritto di proprietà (art.23); il diritto di petizione (art.24); il diritto alla protezione da arresti arbitrari (art.25); il diritto alla difesa (art.26); il diritto di asilo (art.27).

Per quanto attiene ai doveri, la loro enunciazione abbraccia dieci articoli: si parte con i doveri verso la società (art.29); i doveri verso i figli e i genitori (art.30); il dovere di ricevere un'istruzione (art.31); il dovere di votare (art.32); il dovere di obbedire alla legge (art.33); il dovere di servire la comunità e la nazione (art.34); i doveri di rispetto della sicurezza sociale e del *welfare* (art.35); il dovere di pagare le imposte prestabilite (art.36); il dovere di lavorare (art.37); il dovere di astenersi da intraprendere attività politiche in un paese straniero, laddove esse siano riservate ai cittadini (art.38).

Ferme restando la sproporzione tra gli spazi accordati alle due aree e la mancanza di un'elaborazione supplementare dei loro rapporti, è ugualmente possibile trarre qualche spunto dalle disposizioni che riguardano i doveri più strettamente connessi con le cornici socio-culturali, da cui meglio filtra la concezione dell'“uomo-in-società” che fa da sfondo alla Dichiarazione. Non intendiamo tanto le obbligazioni latamente politiche, come quelle elettive contributive o di sicurezza nazionale, quanto quelle relative ai rapporti intergenerazionali e le relazioni intersoggettive. Se le prime partecipano alla reto-

rica tipica del referente dello stato-nazione, le seconde mostrano aspetti di originalità che se ne smarcano parzialmente.

Nel descrivere i doveri della società, ad esempio, l'articolo 29 raccomanda a ciascun individuo di «comportarsi in relazione agli altri in maniera che ciascuno e tutti possano formare e sviluppare pienamente la propria personalità». La medesima impronta “interconnessa” si scorge nell'articolo 30, coniugata, in questo caso, sull'asse diacronico delle generazioni: il dovere di protezione nei confronti dei figli si ribalta, completandosi, in quello di onorare i genitori «aiutandoli, supportandoli e proteggendoli in caso di bisogno». La famiglia assurge ad anello di giunzione tra la sfera personale/privata e la sfera sociale/pubblica: proprio per questo essa pare necessitare, nelle scelte dei redattori, di una sanzione degli obblighi nei suoi confronti che ne rafforzi e ne tuteli la centralità. Questa sollecitudine contribuisce anche a spiegare il rilievo conferito dall'articolo 5 al diritto a una vita privata e familiare protetta da minacce e ingerenze indebite. Un ultimo indizio proviene dalla non sovrapponibilità tra stato e comunità che emerge tanto dall'articolo 34 quanto dall'articolo 35⁷³⁵. In sintonia con l'ottica delle «appartenenze multiple», di cui andremo alla ricerca nella Carta Africana, la Dichiarazione Americana si sforza di mantenere un contatto con le «circostanze esistenti» che parlavano, all'epoca della sua concezione e per la maggioranza degli stati interessati, di una coesistenza di aggregati all'interno e al di sopra dei confini statuali di cui occorreva regolare i rapporti.

Nonostante sia stata sostituita dalla *Convenzione Americana sui Diritti Umani*, proclamata a San José (Costa Rica) nel settembre 1969⁷³⁶, la Dichiarazione di Bogotà ha lasciato alcuni strascichi di cui, secondo alcune interpretazioni, andrebbero segnalate e apprezzare le ricadute sulla Dichiarazione Universale delle Nazioni Unite. È la linea proposta, tra gli analisti occupatisi della questione, da Mary Ann Glendon.

In un articolo sul «crogiolo latino-americano dimenticato», l'autrice ricostruisce le influenze teorico-epistemologiche riconducibili all'azione delle nazioni del Centro e Sud

⁷³⁵ «È dovere di ogni persona cooperare con lo stato e la comunità nel pieno rispetto della sicurezza sociale e del *welfare*, in accordo con le sue abilità e con le circostanze esistenti».

⁷³⁶ In realtà, la Convenzione Americana non stabilisce esplicitamente un avvicendamento tra i due testi sebbene, nella pratica, sia essa a costituire il testo di riferimento per le comunicazioni alla e i pronunciamenti della Commissione Interamericana e della Corte Interamericana. L'impronta del predecessore in materia di doveri, sebbene ulteriormente ridimensionata a tutto vantaggio della tematizzazione dei diritti e delle libertà, è ben visibile nel Capitolo V, *Responsabilità personali*, che nell'unico articolo di cui si compone (il n°32, *Relazione tra Doveri e Diritti*) statuisce che: «1) Ogni persona ha responsabilità verso la sua famiglia, la sua comunità e l'umanità 2) I diritti di ciascuna persona sono limitati dai diritti delle altre, dalla sicurezza di tutti e dalle giuste aspettative di benessere generale, in una società democratica.»

America nella compilazione della Carta delle Nazioni Unite fino al coinvolgimento nelle fasi preparatorie della più celebre Dichiarazione. Va tenuto a mente come nel comitato di 18 nazioni incaricato di studiare una bozza di lavoro figurassero Panama, Uruguay e Cile: quest'ultimo paese sottopose agli esperti una traccia destinata a divenire, con qualche modifica, la Dichiarazione Americana appena ripercorsa.⁷³⁷

Ciò che avrebbe reso le bozze latinoamericane particolarmente affascinanti per il giurista internazionalista canadese John Humphrey, direttore della Divisione ONU per i diritti umani, sarebbe stata la capacità di far dialogare i principi filosofico-giuridici classici del liberalismo occidentale con concezioni – narrazioni – giusfilosofiche in grado di «risuonare con molte tradizioni non occidentali».⁷³⁸ L'abitudine a operare sintesi virtuose tra modelli costituzionali di matrice europea e teorie *lato sensu* solidaristiche, legate per esempio al pan-americanismo *à la* Bolivar, si è tradotta in

una distintiva fusione di tradizioni morali e politiche. L'insistenza sulla correlazione tra diritti umani e doveri, per esempio, è stata un tratto caratteristico della filosofia politica e del diritto costituzionale latinoamericani fin dall'inizio del diciannovesimo secolo.⁷³⁹

Ricostruendo negoziazioni e scambi che hanno fatto della gestazione della DU un periodo di fibrillazione creativa difficilmente replicabile, la Glendon si sforza di far (ri)emergere il ruolo giocato da questa peculiare abilità “sincretica”. Decisiva nell'addolcire le rigidità più pronunciate tra le opzioni sul tavolo, essa avrebbe consentito la (parziale) riconsiderazione dei diritti sociali ed economici che suscitavano resistenze (anche accanite) da parte del blocco liberale/liberista.⁷⁴⁰ La stessa proliferazione testuale dei due Patti Internazionali del 1966 potrebbe essere ricondotta all'azione “promozionale” svolta da questo approccio ibrido.

⁷³⁷ M.A. Glendon, *The Forgotten Crucible: The Latin American Influence on the Universal Human Rights Idea*, in «Harvard Human Rights Journal», XVI, 2003, pp. 27-39 (31). Anche la Glendon puntualizza come la Dichiarazione Americana sia stata la prima dichiarazione internazionale sui diritti umani a essere adottata.

⁷³⁸ Ivi, pag. 33.

⁷³⁹ *Ibidem*.

⁷⁴⁰ A differenza delle ricostruzioni più diffuse, che attribuiscono al blocco sovietico il ruolo di alfiere dei diritti socio-economici, la Glendon si schiera con chi sostiene che si sia dovuta piuttosto alla posizione “mediana” dei paesi latinoamericani la ricezione (parziale) di diritti altrimenti percepiti, dal blocco occidentale, come un minaccioso “grimaldello ideologico” al soldo delle visioni (anche giuridiche) socialiste. Perentorie le sue conclusioni: «I contributi latinoamericani furono tra i fattori maggiori che aiutarono [la Dichiarazione] ad evitare gli estremi dell'individualismo e del collettivismo[...] prevenendola dal cadere in uno dei due eccessi. Un documento in stile USA, o uno in stile sovietico, non avrebbe potuto ottenere un consenso dalle Nazioni Unite che includesse rappresentanze da culture così tanto differenti». Ivi, pag. 39.

I frutti di simili influenze avrebbero assunto, da una parte, le forme (stringate) dell'articolo 29 della DU che stabilisce, al suo comma 1, che «ogni individuo ha dei doveri verso la comunità, nella quale soltanto è possibile il libero e pieno sviluppo della sua personalità». Dall'altra, quelle del richiamo condiviso dal preambolo (identico) dei due Patti stando al quale «[gli Stati parte] realizzano che l'individuo, avendo dei doveri verso gli altri individui e verso la comunità a cui egli appartiene, è sotto la costante responsabilità di impegnarsi a fondo per la promozione e l'osservanza dei diritti qui riconosciuti», nonché nell'impianto e negli intenti dei Patti medesimi. Quanto a eventuali contaminazioni e/o “infiltrazioni” nella produzione giuridica del sistema africano, le investigazioni dell'autrice non contengono alcuna notazione, sebbene non sia del tutto implausibile ipotizzare una qualche contiguità.⁷⁴¹

A prescindere dai meriti, dai difetti e dalle molteplici implicazioni che un simile tentativo storico-ricostruttivo certamente presenta, l'aspetto più suggestivo risiede nella sensibilità per il tema della *risonanza socio-culturale* dei dispositivi normativi chiaramente dimostrata (anche) dalla Glendon. Come già nel dare forma alla nostra cornice teorica e nell'esplorazione del nodo-popolo, è utilizzando tale chiave che torniamo nel solco dello studio della Carta Africana con le sue scelte precipue in materia di doveri e diritti.

All'esposizione dei doveri è dedicato l'intero Capitolo II della CA che comprende tre articoli. A fronte di un'estensione piuttosto limitata, all'enumerazione dei diritti degli individui e dei popoli, la sezione contempla un numero di dimensioni e soggetti niente affatto esiguo che testimonia di una tensione tra il desiderio di valorizzare la pluralità e quello “concorrente” di ridurla a proporzioni gestibili. La trattazione comincia con l'articolo 27 che recita:

1. Ogni individuo ha doveri verso la famiglia e verso la società, verso lo Stato e verso le altre collettività parimenti riconosciute e verso la comunità internazionale.
2. I doveri e le libertà di ogni persona si esercitano nel rispetto dell'altrui diritto, della sicurezza collettiva, della morale e dell'interesse comune.

Se il paragrafo 2 non solleva particolari questioni interpretative, limitandosi a percorrerle strade battute dalla (quasi) totalità delle dichiarazioni omologhe – nonché da mol-

⁷⁴¹ Per quanto ci riguarda, la mancata presa in carico di quella che definiremmo la “componente africana” – tanto nella sua sostanziale assenza in sede di elaborazione della DU quanto in quella di ipotetici apporti una volta che le nazioni africane hanno avuto occasione di partecipare ai lavori dell'ONU – fa sì che le analisi della Glendon scontino una dimenticanza assimilabile a quella che intendono (ri)vendicare.

teplici testi costituzionali –, il paragrafo 1 pone qualche interrogativo che verrà rilanciato (più che essere dissipato) dalle disposizioni successive. Società e famiglia non sembrano sollevare, di primo acchito, rilevanti problemi di individuazione. Me che dire a proposito della comunità internazionale e, con un margine di incertezza anche maggiore, delle «altre collettività parimenti riconosciute»?

Secondo Umozurike, voce sempre istruttiva dato il coinvolgimento diretto nel sistema africano⁷⁴², il riferimento al primo dei due soggetti potrebbe alludere all'obbligo di incorporare e rispettare le regole della comunità internazionale: vale a dire il «diritto internazionale e la moralità internazionale».⁷⁴³ O ancora, esso potrebbe essere letto come una modalità di disinnescare o depotenziare le minacce «del nazionalismo e dello sciovinismo (*jingoism*) più estremi»⁷⁴⁴. L'estrema vaghezza della nozione, per come impiegata nel testo, non autorizza comunque alcuna lettura esclusiva e lo stesso autore non insiste oltre nell'argomentare la sua posizione.

Ancora più prudenti appaiono le sue considerazioni circa le collettività altre. In questo caso, per il giurista nigeriano, i soggetti presumibilmente (sotto)intesi dai redattori si ridurrebbero a «gruppi regionali e sub-regionali». Ricordando quanto scritto sul variegato panorama di partenariati sovranazionali che fioriscono, a macchia di leopardo, su tutto il continente africano, la suggestione mostra certamente una sua ragionevolezza ma sconta un'eccessiva “connivenza” con l'ottica stato-centrica. Poiché sono gli stati ad aderire agli accordi quadro *lato sensu* regionali (solitamente di natura economico-commerciale) l'applicazione della cornice restrittiva replicherebbe i vincoli verso le entità statali già esplicitamente e abbondantemente contemplati. Per quanto ci riguarda, in mancanza di un qualsiasi parere nella giurisprudenza della Commissione o di altra indicazione egualmente autorevole, ci sembra più opportuno evitare tale sovrapposizione, lasciando spazio all'“irruzione” di aggregati collettivi che allarghino lo spettro delle affiliazioni identificabili. Ciò nonostante, senza voler smentire *in toto* l'apertura appena espressa, è impossibile non concordare con la presa d'atto – e con l'avveduto pragmatismo

⁷⁴² Oji Umozurike, attualmente professore di diritto presso l'Università di Abia, Nigeria, è stato membro della Commissione Africana dal 1989 al 1996, ricoprendo il ruolo di presidente dal 1989 al 1996.

⁷⁴³ U.O. Umozurike, *The African Charter on Human and Peoples' Rights*, Martinus Nijhoff, Leiden 1997, pag. 65.

⁷⁴⁴ *Ibidem*. Da rilevare come per Ouguergouz il dovere verso la comunità internazionale sia «senza ombra di dubbio il più strano» tra quelli previsti dalla CA mentre la sua ingiunzione «non ha un grande significato giuridico proprio a causa della sua natura generica.» F. Ouguergouz, *The African Charter of Human and Peoples' Rights*, cit., pp. 410, 413.

smo che la ispira – che la mancata menzione esplicita di «comunità intermedie» rischia di tramutare la disposizione in una concessione retorica, dai contenuti impalpabili.⁷⁴⁵

L'articolo 28 astrae (momentaneamente) dalle cornici di relazione per occuparsi dei doveri generalizzati del rispetto e della tolleranza reciproci.⁷⁴⁶

L'articolo 29 torna, da una parte, ad occuparsi dei destinatari di talune obbligazioni previste dall'articolo 27, aiutando a fare chiarezza sui loro connotati; dall'altra, introduce delle indicazioni che chiamano in causa il progetto unitario/identitario africano, in alcune delle sue direttrici più importanti.

Articolo 29

L'individuo ha inoltre il dovere:

1. Di preservare lo sviluppo armonioso della famiglia e di operare in favore della coesione e del rispetto di questa famiglia; di rispettare in ogni momento i suoi genitori, di nutrirli e di assisterli in caso di necessità;
2. Di servire la propria comunità nazionale mettendo al servizio di questa le sue capacità fisiche e intellettuali;
3. Di non compromettere la sicurezza dello Stato di cui è cittadino o residente;
4. Di preservare e rafforzare la solidarietà sociale e nazionale, specialmente quando questa sia minacciata;
5. Di difendere e rafforzare l'indipendenza nazionale e l'integrità territoriale della patria e, in via generale, di contribuire alla difesa del proprio paese, alle condizioni stabilite dalla legge;
6. Di lavorare, nella misura delle sue capacità e delle sue possibilità, e di versare i contributi fissati dalla legge per la salvaguardia degli interessi fondamentali della società;
7. Di provvedere, nelle sue relazioni con la società, alla preservazione e al rafforzamento dei valori culturali africani positivi, in uno spirito di tolleranza, di dialogo e di concertazione e, in via generale, di contribuire alla promozione della salute morale della società;
8. Di contribuire con tutte le sue capacità, in ogni momento e ad ogni livello, alla promozione e alla realizzazione *dell'unità africana*.

Il fronte delle obbligazioni nei confronti dello stato, vuoi nella sua forma di comunità nazionale vuoi in quella di “esattore” e fornitore di servizi, si iscrive prevalentemente nel dittico sicurezza e integrità territoriale. Il riferimento a condizioni minacciose come stimolo alla coesione, alla difesa dell'indipendenza e all'obbligo di prestare servizio (presumibilmente militare) suonano come la trasposizione sul piano individuale di certi vincoli reciproci sanciti dall'*uti possidetis*. Quanto all'aspetto contributivo, è chiaro come anche in questo caso sia l'entità nazionale a fungere da “collettore”, risultando il maggior beneficiario della previsione. La sostanziale indeterminatezza che connota le

⁷⁴⁵«Sebbene non possano trarsi conclusioni specifiche sull'argomento, si dovrebbe osservare che la Carta non predispone alcun dovere nei confronti di comunità intermedie, come quelle di popolo o di gruppo etnico». Ivi, pag. 420. L'eclissarsi dell'idea di popolo dall'orizzonte dei doveri meriterebbe, in effetti, una ricostruzione a sé, data l'apparente contraddizione tra la sua “nobilitazione” a soggetto di diritto e la totale assenza di una sua trattazione in termini di “oggetto” di doveri specifici.

obbligazioni economiche, andrebbe a nostro avviso estesa all'interpretazione di tutti i paragrafi che chiamano in causa il referente sociale come esemplificato dalla combinazione (arbitraria) di aspetti sociali e nazionali nella sfera della solidarietà. In ciò, l'impianto della CA tradisce nuovamente la persistenza di un certo riduzionismo statocentrico, dando prova più di sterile mimetismo sterile che di coraggio innovatore.⁷⁴⁷

Un discorso parzialmente diverso va fatto per quanto attiene alla famiglia, oggetto di attenzione al paragrafo 1, ma anche, da un'angolazione e con implicazioni diverse, dell'articolo 18 della Carta:

Articolo 18

La famiglia è l'elemento naturale e la base della società. Essa deve essere protetta dallo Stato che deve vegliare sulla sua salute fisica e morale;

Lo Stato ha l'obbligo di assistere la famiglia nella sua missione di custode della morale e dei valori tradizionali riconosciuti dalla comunità;⁷⁴⁸

Punto di confluenza tra doveri dei singoli e doveri degli Stati, il contesto familiare presenta una colorazione accessoria: quella fa di esso la cornice di mediazione tra i suoi membri e le “collettività altre” opacamente additate. La preziosità e la “delicatezza” che la rendono il centro di convergenza di sollecitudini interne ed esterne, dipendono dal carico di socializzazione che la struttura familiare porta (quasi per intero) sulle proprie spalle. La designazione in termini di «custode della morale e dei valori riconosciuti dalla comunità» ci autorizza in una simile lettura che consegna a essa la responsabilità di modulare istanze comunitarie e personalità/inclinazioni dei suoi componenti. Il duplice ruolo riproduttivo, tanto della base “materiale” quanto di quella valoriale della società, la rende una maglia fondamentale nella catena di costruzione dell'aggregato macro-

⁷⁴⁶ «Ogni individuo ha il dovere di rispettare e di considerare i suoi simili senza alcuna discriminazione, e di intrattenere con essi relazioni che consentano di promuovere, salvaguardare e rafforzare il rispetto e la tolleranza reciproci.»

⁷⁴⁷ Tale indeterminata è segnalata anche da Ouguergouz: «Come tali i doveri dell'individuo verso la società possono soltanto essere definiti grossolanamente poiché i doveri dell'individuo verso gli altri e verso lo Stato possono essere interpretati in ultima istanza anche come doveri verso la società, essendo l'individuo un sostrato di quella società ed essendo lo Stato l'incarnazione giuridica di questa». F. Ouguergouz, *The African Charter of Human and Peoples' Rights*, cit., pag. 406. Quasi superfluo sottolineare la distanza che separa le indebite congruenze stato/società e spettro giuridico/spettro normativo stilate dall'autore dalle nostre posizioni in materia.

⁷⁴⁸ Riportiamo anche il paragrafo 3) poiché esso contiene la prima esplicita tematizzazione delle violazioni dei diritti delle donne e della protezione speciale da riservare ai diritti dei bambini che anticipano, rispettivamente, i contenuti della Carta Africana sui Diritti e sul Benessere del Bambino (1990), il Protocollo alla Carta Africana sui diritti delle donne in Africa (2003) e la Carta Africana della Gioventù (2006): «Lo Stato ha il dovere di provvedere all'eliminazione di qualsiasi discriminazione contro la donna e di assicurare la protezione dei diritti della donna e dei bambini quali stipulati nelle dichiarazioni e nelle convenzioni internazionali».

comunitario rappresentato dall'unità africana, nelle differenti fogge che tale progetto ha assunto. Il riferimento “unitario”, del resto, compare espressamente nell'ultimo paragrafo dell'articolo 29, sostanziando l'inserzione dell'organizzazione continentale nel ventaglio delle comunità capaci di pretese vincolanti sugli individui.

Se la famiglia figura sovente nelle vesti di «base naturale della società» in dichiarazioni e trattati di più varia orientazione, gli estensori africani hanno dato prova, con gli accorgimenti tratteggiati, di voler marcare una di quelle differenze qualificanti invocate da Senghor. Sebbene ci siano osservatori insoddisfatti per la vaghezza nelle scelte lessicali, esiste un consenso di fondo sulla capacità di presa sulle realtà africane dimostrata da questa raffigurazione dell'istituto familiare.⁷⁴⁹

È di nuovo Umozurike a sintetizzarne efficacemente alcune peculiarità, focalizzandosi sulla connessione tra vincoli intergenerazionali e coesione/tenuta del tessuto sociale generale:

Il Capitolo II della parte 1 contiene doveri per gli individui. Alcuni di questi sono doveri morali, più che giuridici. L'individuo ha il dovere di preservare lo sviluppo armonico della famiglia e lavorare per la sua coesione. Da lui ci si aspetta che rispetti i suoi genitori ad ogni età e che li mantenga se essi sono in stato di bisogno. Queste sono banalità per le unioni familiari non comuni negli strumenti [giuridici] internazionali, ma, in un certo senso, riflettono costumi sociali e relazioni familiari africani. In una tipica comunità africana, i genitori anziani non sono affidati a case per anziani ma rimangono integrati nella famiglia in modo che i più giovani possano beneficiare della loro esperienza. In cambio, l'anziano gioca un ruolo nella cura del bambino mentre gli abili al lavoro si occupano dei campi, del bestiame o sono impegnati in altre incombenze. Poiché le moderne misure assicurative per gli anziani sono appannaggio di una piccola percentuale di popolazione, il fardello della cura degli anziani ricade sulla famiglia.⁷⁵⁰

L'interpolazione tra costumi socio-culturali e strutture di concezione, gestione e mobilitazione della parentela suggerisce un gioco incrociato tra doveri morali e giuridici che assurge a chiave di lettura dell'intero apparato delle obbligazioni nell'economia generale della Carta di Banjul. Esemplicata dalle connotazioni ibride assunte dai legami familiari, e ancor più dai doveri che essi ingenerano, la saldatura tra sfera della moralità e sfera della giuridicità aiuterebbe a comprendere il senso di tutte le ingiunzioni e le ti-

⁷⁴⁹ «Altri doveri contemplati per l'individuo sono quelli di rispettare e mantenere i genitori. Ma anche qui, l'obiettivo non è chiaramente definito. Infatti, in termine “genitori” ha differenti significati. Nel suo senso esso si riferisce alla tradizionale struttura familiare africana e, in questo caso, è difficile immaginare, dove è interessata l'assistenza materiale, altre obbligazioni [che gravino] sull'individuo oltre a quelle morali verso questa parentela come (un) tutto. L'espressione “genitori” dovrebbe essere, secondo noi, compresa *stricto sensu* (padre e madre), anche se in molti sistemi giuridici il dovere di mantenere si applica a una categoria molto più larga di persone.» F. Ouguerouz, *The African Charter of Human and Peoples' Rights*, cit., pag. 405.

⁷⁵⁰ U.O. Umozurike, *The African Charter on Human and Peoples' Rights*, cit, pag. 97.

tolarità da essa veicolate. Sebbene l'«effetto [espressamente] giuridico» dell'imposizione dei doveri resti, per lo studioso, di difficile accertamento a causa dell'impossibilità di valutarne la reale vincolatività, l'effetto che definiremmo epistemico consiste nel reinserimento della «questione morale» nella questione più ampia della protezione e promozione dei diritti umani. Per quanto essa non sia del tutto assente dal dibattito transnazionale, la scarsa visibilità accordata dalle convenzioni e dichiarazioni omologhe ha concausato un suo indebolimento. L'ottica complementare/bilaterale che lo strumento africano adotta risponderebbe, invece, alla necessità di tutte le comunità di approntare una «sottostruttura combinata di moralità e legalità»⁷⁵¹. Il collante di cui ciascuna necessita per far fronte alle problematiche della convivenza umana può scaturire dal giusto dosaggio di costrizioni rigorose, come quelle del diritto, e di «pressioni» all'apparenza meno stringenti ma nella realtà più interiorizzate.

Valutate da questa angolazione anche le imposizioni dei paragrafi 7 e 8 dell'articolo 29, che abbozzano un legame tra la salvaguardia dei valori positivi tipici delle culture del continente e una migliore tutela delle condizioni di vita degli individui, paiono parlare il medesimo linguaggio della contaminazione giuridico-morale. La cernita mirata a separare gli aspetti favorevoli al dialogo e alla cooperazione dai contenuti regressivi e polemogeni punta, di conseguenza, all'individuazione di un rinforzo etico per puntellare gli imperativi del diritto. Considerata la differenza tra la socializzazione diffusa dei modelli di condotta e comportamento *lato sensu* tradizionali e la penetrazione (considerevolmente) più ridotta delle prescrizioni giuridiche ufficiali, i redattori della CA hanno intravisto nell'ancoraggio reciproco un'opzione realisticamente percorribile per incentivare l'efficacia del dispositivo.

L'esempio a cui ricorre Umozurike per chiarire gli intrecci che scorti nella giustapposizione tra diritti e doveri contiene un nuovo parallelo tra la sfera familiare e la sfera sociale:

Le tradizioni africane nella risoluzione delle dispute non tracciano una linea netta tra legalità e moralità. Non è un affare di tutto-per-uno-e-niente-per-l'altro. Un individuo che rifiuta di parlare ai membri della propria famiglia causa preoccupazione e ciò potrebbe rappresentare una buona causa per una disputa come potrebbe esserlo un furto. Entrambe le controversie sono risolte nell'ottica di ristabilire buone relazioni tra le parti. Da questa prospettiva, la Commissione può adoperare doveri giuridici, politici o morali.⁷⁵²

⁷⁵¹ Ivi, pag. 98.

⁷⁵² Ivi, pag. 104.

Non privo di suggestioni in tema di concezione e amministrazione della giustizia, esso richiama quanto scritto in apertura sulle persistenze di lungo periodo ravvisabili nell'affresco del pluralismo normativo caratteristico dell'Africa odierna. Su tutte, quelle della componente negoziata e quelle che guardano all'entità comunitaria il quadro di regolazione preminente. Eppure, nonostante l'acume sociologico e gli squarci meta-giuridici dell'analisi incardinata sul binario moralità/legalità, la tematica fondamentale delle *rappresentazioni della socialità* incistate nella relazione diritti/doveri risulta sacrificata a preoccupazioni di altro genere. *In primis*, alle dissertazioni sui problemi di implementazione ed effettività "sanzionatoria" e, in seconda battuta, alle discussioni sui rischi connessi alla prevalenza del lato impositivo dei vincoli su quello emancipativo delle libertà. Evenienza, questa, tutt'altro che remota in un contesto come quello africano in cui non sono mancate – né continuano a mancare – manifestazioni di autoritarismo a discapito di ogni tutela umanitaria.

Un identico frame legalistico, composto di considerazioni di efficacia e di contenuto o «peso giuridico» contorna la dissezione del nodo doveri-diritti proposta da Ouguergouz che si dimostra ancor più preoccupato di esorcizzare i fantasmi di ricadute regressive spesso evocati, nel dibattito internazionale, per scoraggiare e stigmatizzare ogni progetto "limitativo" di interposizione di obblighi.⁷⁵³ Il nutrito apparato comparativo che egli dispiega, comprendente l'illustrazione dei precedenti latinoamericani, un'istruttiva panoramica sui testi costituzionali africani e extra-africani e una ricognizione sugli altri strumenti umanitari regionali⁷⁵⁴, finisce, così, per essere sbilanciato più verso una "rassicurante" non-specificità che verso quello di un'analisi rigorosa delle matrici simbolico-culturali a monte della CA. Una prova della subordinazione a istanze a-

⁷⁵³ F. Ouguergouz, *The African Charter of Human and Peoples' Rights*, cit., pag. 379. Difficile, inoltre, equivocare la perentorietà dell'affermazione seguente: «La sola questione che conta realmente riguardo alla protezione dei doveri da parte della Carta Africana è quella dei suoi effetti giuridici o pratici sull'individuo.» Ivi, pag. 420. Per un altro esempio di analisi rigorosa della Carta di Banjul, supportata da un ragguardevole apparato comparativo ma del tutto chiusa a ispirazioni socio-antropologiche si veda V.E. Yemet, *La charte africaine des droits de l'homme et des peuples: étude comparative*, l'Harmattan, Paris 1996.

⁷⁵⁴ Ivi, pp. 385-401. Ci pare illuminante, a proposito dell'indecisione che connota la sua trattazione della polarità in esame, il brano che Ouguergouz impiega per introdurre la rassegna sulle costituzioni continentali: «Con maggiore o minore estensione molte delle più recenti costituzioni degli Stati africani si occupano dei doveri dell'individuo insieme ai suoi diritti e libertà fondamentali. In questa connessione è importante sottolineare che non c'è relazione di causa ed effetto tra questo fenomeno e l'adozione della Carta Africana, poiché le costituzioni africane che risalgono a prima della sua adozione accordavano già un ruolo sostanziale ai doveri dell'individuo» Ivi, pag. 384. Se da una parte si nota un riconoscimento implicito

nalitiche strettamente giuridici è fornita dall'adozione (parzialmente riadattata) della partizione tra «doveri generali» e «doveri specifici» mutuata da Paul Roubier.⁷⁵⁵ Laddove i primi raggruppano l'insieme di obblighi che scaturiscono da (supposti) principi generali/universali del diritto, i secondi circoscrivono l'area più limitata di quelli che originano da «leggi e costumi più contingenti e relativi». Una scala ridotta che spiegherebbe, per Ouguergouz, le differenze nella loro presa in carico da parte di costituzioni di paesi dai «profili differenti».

Il ritratto d'insieme che ne esce, in sintonia con le conclusioni linguistico-concettuali sulla nozione di popolo, offre nuovamente l'immagine di un assetto variabile in cui le circostanze specifiche di eventuali applicazioni concorrono a determinare il significato finale di disposizioni sostanzialmente “incomplete”. Nell'economia complessiva dell'intero capitolo II della CA l'articolo 27 agirebbe, allora, non soltanto da snodo introduttivo ma da autentica «disposizione-quadro» che, analogamente alle leggi-quadro, si limita a porre dei principi generali lasciando ai vari organi deputati il compito di ricavarne decisioni puntuali e/o interpretazioni contestuali.⁷⁵⁶ Sarebbe esso a dettare la linea generale, suggerendo il doppio standard doveri generali/doveri specifici quale principio classificante delle enunciazioni che lo seguono.

Le gerarchizzazioni che trasudano da tale ottica binaria, con lo svilimento dei fattori antropologici a “consuetudini particolaristiche” che ne consegue, rendono estremamente difficile un loro recupero in qualità di fattori esplicativi, anche indiretti. Non sorprende troppo che, sebbene la codificazione di certi doveri speciali rappresenti, per l'autore, uno dei tratti davvero distintivi della Carta di Banjul, la scarsa pregnanza dei loro contenuti giuridici lo induca a “declassare” tale originalità nella semplice (ri)formulazione di doveri morali. Se questa mossa gli permette di ridimensionare i timori di ingerenze indebite sui diritti dei singoli⁷⁵⁷, non si dimostra altrettanto azzeccata per dare risalto a

di una “resilienza africana” dell'orizzonte dei doveri, dall'altra emerge anche una sorta di depotenziamento della CA che parrebbe non aggiungere nulla di suo nel trattamento di tale polarità.

⁷⁵⁵ P. Roubier, *Droits subjectifs et situations juridiques*, Dalloz, Paris 1963.

⁷⁵⁶ F. Ouguergouz, *The African Charter of Human and Peoples' Rights*, cit., pag. 760.

⁷⁵⁷ A dispetto delle ripetute “riduzioni” operate sulle disposizioni in tema di doveri, Ouguergouz si lascia sfuggire una chiosa che evoca ombre che sembravano fin lì dissipate: «È difficile ignorare il pericolo che può presentare l'articolo 29 nel suo complesso a proposito dell'esercizio della libertà di associazione; ricordiamo, infatti, che l'articolo 10 (2) dispone che «nessuno può essere obbligato di fare parte di una associazione, con riserva dell'obbligo di solidarietà previsto all'art.29. La solidarietà di cui è questione qui è proteiforme e può facilmente legalizzare numerosi attacchi alla suddetta libertà particolarmente, lo si indovina, nel dominio della politica.» Ivi, pag. 762.

una componente che proprio lo studioso ha l'accortezza di premettere alle sue incursioni nella sfera dei doveri.

In un passaggio rimarchevole, ecco come situa tale sfera in rapporto agli orizzonti di senso da egli stesso etichettati come «propriamente africani»:

La Carta Africana sembra così esprimere un'altra caratteristica della concezione africana dei diritti umani, la cui base sembrerebbe essere la natura dei vari tipi di organizzazione sociale nell'Africa tradizionale, in cui la persona umana è al centro di un complesso e largo numero di diritti e obbligazioni. È perciò alla luce di questa componente della civiltà africana che devono essere considerati il posto speciale garantito ai doveri dell'individuo e l'affermazione del loro legame dialettico con i suoi diritti e le sue libertà.⁷⁵⁸

A nostro avviso sono proprio le *concezioni, rappresentazioni e narrazioni dei legami sociali* a giustificare, impregnandolo di sé, l'affiancamento di un armamentario di obbligazioni a quello canonico delle titolarità ed è su di esse, perciò, che occorre insistere maggiormente. Anche la ripetuta invocazione di «valori culturali positivi», con cui si chiude l'articolo 29, ci pare corroborare tale convinzione, sebbene essa sollevi inevitabilmente alcune perplessità sulle modalità – e sui soggetti incaricati – di operare tale scrematura. Più di tutti, comunque, è l'uso a-problematico e disinvolto del qualificativo «tradizionale» a suscitare qualche disagio, costringendoci a fare un po' di luce nei suoi interstizi.

In un eccellente studio sugli intrecci tra poteri tradizionali e potere di stato in Africa⁷⁵⁹, Sophia Mappa affronta alcune delle giunture più sensibili in cui ci siamo fin qui imbattuti, dimostrando una sensibilità raffinata per le analisi dei rapporti tra immaginari sociali e costruzione/legittimazione delle istituzioni fondative delle società. Più esattamente, il lavoro della studiosa si propone di rimarcare trasferimenti e contaminazioni che segnano il dialogo, a volte conflittuale, tra istituti e autorità rivestiti di quella che, con Weber, potremmo definire una *legittimità tradizionale* – con qualche intrusione di elementi carismatici – e organi dotati di *legittimità razionale*, di emanazione statale. Basato su una corposa serie di interviste raccolte in Congo, esso disegna, a parere dell'autrice, traiettorie e derive generalizzabili all'intero continente in ragione di assunti di base che ricordano, per molti aspetti, certune coordinate del nostro approccio. Segnatamente, la convinzione di una “distinguibilità” africana come manifestazione di specificità cultu-

⁷⁵⁸ F. Ouguergouz, *The African Charter of Human and Peoples' Rights*, cit., pag. 377.

⁷⁵⁹ S. Mappa, *Pouvoirs traditionnels et pouvoir d'État en Afrique. L'illusion universaliste*, Karthala, Paris 1998.

rali nell'universalità dei fenomeni umani (ivi compreso il campo particolare dei fenomeni normativi)⁷⁶⁰; la natura intrinsecamente proteiforme di tutti i fatti sociali; la – correlata – pluralità interna della cultura come sistema di simboli e rappresentazioni condivisi; la visione evolutiva, processuale e dinamica della tradizione.⁷⁶¹

Le riflessioni della Mappa si articolano attorno a quattro poli di potere e autorità “smembrati” nelle reti di relazioni e interazioni sociali che sorreggono e sulle quali *si sorreggono*: la famiglia, il villaggio, la Chiesa⁷⁶² e lo Stato.

Ciò che rende stimolanti le cornici selezionate è il loro carattere di strutture di identificazione collettiva che mediano tra gli individui e gli aggregati comunitari di cui, ciascuna di esse, è incarnazione (parziale). Detto in altri termini, l'osservazione delle dinamiche di potere si risolve (anche) in un'osservazione tanto dei rapporti tra individui e collettività quanto delle obbligazioni vincolanti che si instaurano nel dar loro forma.

In considerazione di quanto scritto poco sopra sulla centralità dell'istituto familiare sia nelle concezioni *lato sensu* antropologiche che nelle loro traduzioni/incarnazioni normative, appare imprescindibile riportare la preziosa esposizione confezionata dalla studiosa:

In Africa, come in tutte le altre aree socioculturali, la famiglia gioca un ruolo capitale nella riproduzione del sistema sociale istituito e la sua intelligibilità contribuisce largamente a quella del sistema più globale. Poiché è essa che assicura, in primo luogo, la socializzazione dell'individuo, e questo fin dalla prima infanzia, ed è la più determinante per la sua formazione. Essa gli trasmette i valori collettivi, tra gli altri in materia di potere, che orienteranno la sua azione nell'avvenire e le *rappresentazioni che egli avrà di sé e del mondo circostante*. Essa è il luogo che, producendo del cambiamento, è agito e trasformato dai cambiamenti che vengono dal mondo esterno. Essa è un'istituzione che incarna la collettività e costituisce in qualche sorte il suo specchio. In tal modo le *significazioni immaginarie* e i valori dei quali sono investiti i poteri familiari in Africa, oltre che la maniera in cui si mettono in pratica, spiegano in larga misura la natura d'insieme dei poteri istituiti della società, ivi compreso il potere di Stato.⁷⁶³

⁷⁶⁰ «Non c'è alcun dubbio, a nostro avviso, che certe manifestazioni dell'umanità siano universali. [...]Ma il senso, i valori sociali, le strutture e le istituzioni dispiegate in ciascuno dei sistemi del pianeta differiscono, spesso radicalmente, così come la loro comunicazione stessa è problematica.» Ivi, pag. 10.

⁷⁶¹ «Non che non si abbiano cambiamenti nel tempo. Il potere politico in Occidente non è immutabile come non lo sono tutti i poteri istituiti dalla società. [...] Lo stesso vale per i poteri in Africa. Ma la storia e la cultura nelle quali sono iscritti i cambiamenti come pure le modalità di questi ultimi sono differenti.» Ivi, pag. 13.

⁷⁶² L'uso del singolare testimonia di una situazione quasi-monopolistica che vedeva, all'epoca dello studio condotto dall'autrice, la schiacciante predominanza della Chiesa Cattolica, quanto meno al livello ufficiale. A più di dieci anni di distanza anche il Congo ha iniziato a conoscere una forte espansione del fenomeno dei cosiddetti «papà-pasteurs», predicatori di matrice evangelica attorno ai quali ruota una vertiginosa proliferazione di comunità religiose dalle fogge e dalle dimensioni più diverse. Cfr. C. Kuyu, *L'État face au pouvoir de l'église évangélique en Afrique francophone*, comunicazione presentata al convegno *Pouvoirs et États en Afrique francophone*, organizzato dall'Université Cheikh Anta Diop (Dakar) e dall'Université Toulouse I (Toulouse), Dakar 12-13/07/2010, in corso di pubblicazione.

⁷⁶³ S. Mappa, *Pouvoirs traditionnels et pouvoir d'État en Afrique*, cit., pag. 17. (corsivi nostri).

Da questi passi emerge un' inossidabile persistenza della famiglia in qualità di interfaccia non sostituibile tra individui e (loro) personalità sociali, tra individui e panorama istituzionale e, non da ultimo, tra individui e risorse culturali attivabili. Preso nella spirale della trasmissione valoriale, della produzione/ricezione/sperimentazione di mutazioni socio-culturali e dei processi di forgiatura dei significati, l'ambito familiare funge da "laboratorio" che manipola, modifica e in, buona sostanza, *attualizza* la tradizione calandola nella quotidianità delle interazioni. Meglio di quanto fin qui visto su persistenze e cancellazioni del sapere di senso comune e/o tradizionale, le notazioni della Mappa rintracciano l'azione di rappresentazioni e significazioni immaginarie, anche risalenti, nella carne viva della contemporaneità.⁷⁶⁴

Ed è proprio nei processi di progressiva – e continua – rifinitura dei contorni dell'idea d'individuo, nel gioco di forze tra conservazione e innovazione, che il suo discorso si fa ancor più ficcante. La determinazione dello "statuto" dell'individualità è, infatti, questione assolutamente centrale per qualsiasi prescrizione e proscrizione normativa che ambisca a ritagliarsi a sua misura. L'osservatorio-famiglia offre un punto di vista privilegiato da cui conviene partire, per poi cercarne le ricadute giuridiche – o "giuridicizzabili". Il «principio di obbligazione», tratto su cui converge qui la nostra attenzione, trova al suo interno i germi di tutti gli sviluppi futuri. Le modalità di socializzazione familiari darebbero ragione delle raffigurazioni dell'autorità destinate a proiettarsi in seguito sullo spettro dilatato delle istituzioni statali.

Le aree che la Mappa analizza in qualità a marchi di una simile azione socializzante comprendono l'indifferenziazione⁷⁶⁵, l'obbligazione⁷⁶⁶, l'indiscutibile⁷⁶⁷, e la protezione⁷⁶⁸. Fra queste, sono le prime due a toccare gli aspetti più contigui a quelli di cui ci stiamo occupando.

Affermare che la costruzione sociale delle relazioni familiari è imperniata sul principio di indifferenza piuttosto che su distinzioni nette di ruoli, competenze e attributi identificativi, non significa negare l'esistenza di qualsiasi carattere discriminante che

⁷⁶⁴ Per un istruttivo contrappunto con una trattazione "classica" dell'idea di persona nella civiltà africana rimandiamo alla lettura di A. Hampaté Bâ, *Notes sur la notion de personne dans les traditions peule et bambara*, in Id. *Aspects de la civilisation africaine*, cit, pp. 9-17.

⁷⁶⁵ Ivi, pp. 18-41.

⁷⁶⁶ Ivi, pp. 41-54.

⁷⁶⁷ Ivi, pp. 54-73.

⁷⁶⁸ Ivi, pp. 73-86.

aiuti a organizzare le relazioni stesse. Il criterio del sesso e quello generazionale fungono, ad esempio, da principi di classificazione per etichettare attività e privilegi, commisurandoli di conseguenza. Ciò nonostante, la divisione sessuale del lavoro (familiare) non dà origine a una separazione totalizzante, secondo “linee di frattura” di genere irrevocabilmente demarcate. In modo simile, la consuetudine di accordare alla primogenitura un primato diffuso interagisce con le ricadute *lato sensu* egualitarie introdotte dalle classi di età e dalle soglie iniziatiche condivise su cui esse si erigono. Le stesse figure parentali, inserite in un sistema di cura e formazione che potremmo definire diffuso in ragione delle reti di solidarietà e alleanza⁷⁶⁹ che lo compongono, mostrano caratteri più elusivi rispetto alla modellizzazione rigorosa della tipologia nucleare (all') occidentale. Tra i portati più rilevanti di questa sorta di *indifferenziazione relativa* va sicuramente annoverata, per la studiosa, la predisposizione a sviluppare *identità fusionali* basate su «identificazioni variate e cangianti, che si adattano alle ingiunzioni del mondo esterno aggiustandosi su ruoli e norme contraddittori». ⁷⁷⁰ Sono esse (congiuntamente ad altri fattori più sfumati e sfuggenti) a segnare in profondità l'affioramento di un'individualità che, rifacendosi nuovamente alla formula di Louis Dumont, è presente come nozione/designazione empirica piuttosto che come contrassegno di un essere morale autonomo elevato a valore in sé. A fronte di strategie di collocazione “onomastica” e genealogica che definiscono i “contorni” di ciascuna persona, così che possa districarsi nelle interazioni quotidiane, il

sistema africano privilegia comunque la dipendenza dell'individuo e la sua sottomissione al gruppo e proibisce la sua distinzione materiale e simbolica in rapporto agli altri. ⁷⁷¹

Se le scelte lessicali sorprendono, in prima battuta, per la durezza e l'univocità di termini quali subordinazione, sottomissione o interdizione, suggerendo una visione fortemente deterministica come tale irricevibile, la disamina dell'area contrassegnata dal lemma *obbligazione* aiuta a smussare talune ruvidezze.

⁷⁶⁹ Ricordiamo, per inciso, la rilevanza – gradatamente più residuale ma tutt'ora ben presente – che ha in Africa la poligamia, come fattore di ulteriore allargamento delle reti di parentela.

⁷⁷⁰ Ivi, pag. 28. Per descrivere il carattere fusionale attribuito alle identità scaturite dalla socializzazione familiare la Mappa si avvale di questa vivida immagine: «La predilezione per la totalità e l'avversione per l'uno, l'essere singolare, producono delle identità fusionali che ignorano i limiti tra l'individuo e l'altro, e tra i gruppi e il mondo. Il disprezzo per la fissazione di limiti è presente, tra gli altri, nelle rappresentazioni della proprietà, del territorio e del tempo, nelle pratiche economiche e politiche, nell'ambivalenza identitaria» *Ibidem*.

⁷⁷¹ Ivi, pag. 35.

Ancora una volta è a partire dal microcosmo familiare che si lasciano meglio apprezzare certune delle dinamiche destinate ad eccedere il loro “centro produttivo” originario per trasferirsi nelle altre «istituzioni immaginarie del potere» della società. Il paragone con l’impostazione occidentale dei legami “domestici” evidenzia una logica antinomica: dove questa tende a instillare negli individui il senso della necessità di un graduale affrancamento finalizzato all’autorealizzazione e alla conquista della piena autonomia, la posizione africana esalta un sentimento di appartenenza esclusiva e *continuata* che valuta negativamente ogni progetto emancipativo. I doveri di (mutua) assistenza che corrono lungo le (molte) direzioni della parentela – di famiglia, ma anche di lignaggio, di comunità ecc. –, condividono tale ottica di lungo periodo, instillando attitudini “solidali” stringenti, anche a detrimento del tornaconto limitato al solo individuo o alla cerchia ristretta dei più prossimi. L’interiorizzazione di vincoli contributivo-assistenziali, rinforzata (d’abitudine) dalla surcodificazione operante in base alle logiche onorifico-anagrafiche summenzionate, si accoppia a quella della semantica dell’obbligatorietà in una sinergia assai potente.⁷⁷²

Ad esserne investita, risulta innanzitutto l’idea di libertà che, secondo la Mappa, risente di un vissuto in cui assumeva un senso opposto a quello maturato nella filosofia (non solo) politica dell’Occidente. Nei sistemi tradizionali africani la locuzione «essere libero» equivaleva ad «essere parte di un lignaggio (o di un clan)»⁷⁷³, con il risultato di dovere/volere aderire a un sistema di prestazioni e controprestazioni inderogabile. Il passaggio allo stato-nazione post-coloniale ha visto il prevalere di scelte puramente replicative: l’importazione della visione liberale/libertaria lasciata dai colonizzatori non è stata accompagnata, da nessuna «messa in questione collettiva del legame sociale e della maniera di vivere insieme in libertà», che la trasportasse fuori dai dettami incistati nei rapporti di parentela.

È facile intuire come un destino simile sia toccato all’altro asse portante del liberalismo: la nozione di diritti, in special modo di *diritti individuali*. Come per i semi-

⁷⁷² Donare e ricevere sono anche delle obbligazioni. Nei sistemi tradizionali essere erano fortemente regolate e gestivano le relazioni all’interno e all’esterno del clan.[...] Attualmente questa obbligazione diviene un mezzo di strumentalizzazione dei discendenti da parte degli ascendenti e, inversamente, un motivo banale per accuse di stregoneria. L’obbligo di scambio cede il passo all’obbligo fatto agli altri membri della famiglia di donare [qualcosa], segnatamente quando si considera, a torto o a ragione, che qualcuno ha più mezzi di un altro. Ivi, pag. 46.

⁷⁷³ La conferma, a contrario, viene dal fatto che gli schiavi erano generalmente considerati come nati al di fuori di qualsiasi struttura o legame di parentela. Cfr. ivi, pag. 48.

automatismi in tema di doveri, così per le titolarità dei singoli la visione tradizionale africana non passava per alcuna elaborazione esplicita. Dalla combinazione puntuale di ruolo e status implicati in ciascuna interazione venivano desunti obblighi e privilegi circostanziali, chiamati a regolamentare le azioni di tutti i soggetti coinvolti.⁷⁷⁴ Quest'abilità combinatoria, sedimentatasi nei processi di formazione/socializzazione, è trascinata nelle attitudini e nelle rappresentazioni sviluppate dai cittadini dei nuovi stati indipendenti nei confronti del diritto ufficiale. Come e in che misura abbia esercitato una sua influenza nella ricezione e nel confronto con la macro-narrazione dei diritti umani non è questione che la Mappa si soffermi a tematizzare. Ciò nonostante, gli aggiornamenti che ella apporta sul perdurare, sul modificarsi e sull'incontrarsi di rappresentazioni/concezioni sociali nei contesti africani contemporanei autorizzano ad attingere alle sue tesi per evidenziare una venatura della polarità diritti/doveri meno attenta alle pieghe strettamente giuridiche, ma assai più abile nel chiamare in causa le *strutture antropologiche degli immaginari*.

^{Lette a}lla luce delle irradiazioni di modelli di socializzazione consolidati in versioni e approcci "misti", fatti di obbligazione e spazi (crescenti) di autonomia, di peso del collettivo e progressivi margini per traiettorie individuali, alcune scelte all'origine della Carta di Banjul possono dismettere gradatamente l'aura vagamente regressiva loro rimproverata per acquisire una potenziale connotazione adattiva e innovativa. Occorre comunque, se tale è l'obiettivo, cercare di fare ulteriore chiarezza su un uso semplicistico dello spettro lessicale del concetto di individuo, capace di alimentare equivoci dannosi e distorsioni rilevanti. La Mappa stessa punta il dito su un'ambiguità che sfocia, spesso, in descrizioni approssimative e (apparentemente) contraddittorie delle dinamiche che agitano le società africane odierne. Segnatamente, sulle antinomie di una pedagogia familiare che se da un lato spinge all'adesione fusionale sopra esposta, dall'altro incoraggia una concentrazione su se stessi di stampo vagamente egoistico, che «si ha spesso la tendenza a confondere con l'individuazione e con l'individualismo»⁷⁷⁵. L'autrice non batte fino in fondo questo sentiero, imboccando strade più confacenti alle sue preoccupazioni; eppure, è nell'utilizzo critico e consapevole di queste due nozioni che risiedono le possibilità di chiarificazione che cerchiamo.

⁷⁷⁴ Ivi, pag. 50.

⁷⁷⁵ S. Mappa, *Pouvoirs traditionnels et pouvoir d'État en Afrique*, cit., pag. 37.

Alain Marie, sociologo attratto dalle mutazioni connesse alle migrazioni urbane che contraddistinguono la “metropolizzazione” di numerose città dell’Africa (francofona) di oggi, si è confrontato, con piglio deciso, con questo nodo. La meta-direzione secondo la quale, a suo parere, si va orientando lo sviluppo dei processi di inurbamento è riassumibile nel tragitto che muove dal soggetto comunitario al soggetto individuale,⁷⁷⁶ con la tappa conclusiva costituita dalla compiuta emersione dell’«individuo come soggetto».

Dietro la (uni)linearità e la nitidezza apparenti delle coordinate, l’autore ricostruisce una fitta intelaiatura di influenze, contaminazioni e (conseguenti) deviazioni impreviste che rende assai più sfumati i contorni sia del polo di “partenza” che di quello di “arrivo”. Anche per Marie la scissione dumontiana tra individuo come categoria empirica e come vessillo di un’assiologia correlata può servire da piattaforma preliminare; a patto, però, di metterne in discussione taluni.

Una prima correzione consiste nel rifiuto di un’opposizione troppo rigida e meccanica tra epistemologie/antropologie olistiche, da una parte, e individualistiche dall’altra, in nome del riconoscimento di quella che, per restare alla locuzione prescelta dall’autore, sarebbe la «realtà universale dell’individuazione e dell’individualismo».⁷⁷⁷ Se con la prima s’intende l’auto-percezione – e l’appercezione – in quanto persona concreta, con una propria storia, una traiettoria biografica e un’unicità irripetibile è evidente come nessun sistema sociale possa prescindere da una simile “delimitazione/definizione” personale.⁷⁷⁸ Sono le necessità basilari della vita associata, con il minimo di capacità di coordinamento di cui abbisognano, a deporre in favore di quest’ubiquità.

Più complesso e sfumato il discorso relativo dell’individualismo come corollario *lato sensu* ideologico dell’individuazione. Se con esso si designano «il perseguimento esclusivo di soddisfazioni puramente private e d’interessi particolari nell’indifferenza per l’interesse generale e [al limite] contro di esso», invece che un’elaborazione concettuale con conseguente la messa in valore “metodologica”, le premesse per un suo sviluppo sarebbero virtualmente presenti in ogni consesso umano. Detto altrimenti,

⁷⁷⁶ A. Marie, *Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine*, in A. Marie, R. Vuarin (éds), *L’Afrique des individus: itinéraires citadins dans l’Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Kathala, Paris 1997, pp. 53-111.

⁷⁷⁷ Ivi, pag. 54. Marie critica, del pari, il celebre paradigma dell’opposizione comunità/società e le derive di ipostatizzazione della società e/o unitarismo prodottesi di conseguenza in alcune correnti del pensiero sociologico. Ivi, pp. 54-57.

⁷⁷⁸ «L’individuazione è questo processo banale del riconoscimento quotidiano dell’individualità degli individui (della loro unità e unicità, ben inteso relative)». Ivi, pag. 73.

l'individuazione della persona può aprire dovunque la strada alla personalizzazione degli scopi e degli obiettivi di vita. Perfino le cosiddette società comunitarie, note come «società contro l'individualismo», non ignorano tale “deriva”, anche se ne scoraggiano e stigmatizzano ogni attuazione in pratica.⁷⁷⁹

Al di là di alcune criticità che la disambiguazione caldeggiata da Marie non pare in grado di risolvere in maniera (del tutto convincente) – come per la scissione tra condotte individualistiche ed “epistemologie” di valorizzazione delle stesse –, l'aspetto per noi notevole consiste nel denudamento dei *meccanismi di produzione sociale del soggetto comunitario* prima e delle loro successive mutazioni d'accento verso il soggetto individuale.

Nel tratteggiare i contorni fondamentali delle strategie e dei dispositivi pedagogici (impliciti ed espliciti) deputati a inculcare/riprodurre un «habitus comunitario»⁷⁸⁰ e anti-individualista, l'autore isola il «principio di lignaggio», le concezioni relative alla persona e i processi di socializzazione incardinati sulla famiglia come agenzia di formazione preminente – e spesso permanente. La visione lignatica e la pedagogia familiare fanno riferimento alle medesime rappresentazioni e pratiche sulle quali ci siamo dilungati a sufficienza; le teorie della/sulla persona designano, dal canto loro, un insieme eteroclitico di cognizioni in base alla quali essa «lungi dal costituire un'entità «monadologica» indipendente e autonoma è invece plurale, ereditata e determinata dal di fuori». Il «soggetto comunitario» così forgiato non mostrerebbe tendenze individualistiche poiché non incoraggiate da nessuno dei modelli maieutici della sua educazione. Perfettamente individuato, esso non è individualizzato se non in potenza e secondo scenari che risulterebbero alquanto deleteri per la sua vita in società.

Ancora più istruttiva si rivela la legge che, secondo il sociologo, riassume in sé la teleologia e la logica ordinatrice del progetto di soggettivazione comunitaria: la «legge del debito». Rielaborando le celebri teorie di Marcel Mauss sul potenziale vincolante del dono e dei circuiti di dipendenza che si sprigionano dalla reciprocità obbligatoria, egli riconduce la possibilità, la saldezza e l'effettiva presa dei principi di «solidarietà comunitaria» all'introduzione di tale “grammatica” debitoria. Il debito contratto alla nascita verso tutti coloro che assicurano la sopravvivenza e lo sviluppo dei nuovi membri si tramuta nell'obbligazione a prendere parte, in vario grado, alla perpetuazione delle

⁷⁷⁹ Ivi, pp. 61-63.

strutture e delle istituzioni familiari e comunitarie; “ripianato” il dovuto, avendo tra l’altro creato nuove relazioni debitorie per nuovi soggetti, la persona sveste i panni del debitore per indossare quelli del creditore e attendersi il soddisfacimento di pretese (vis-sute come) legittime.⁷⁸¹ È questa logica debito/credito, a nostro avviso, a poter essere pensata come la matrice da cui è deriva, con gli opportuni aggiustamenti, la variazione “attenuata” della simbiosi doveri/diritti. Il dovere di partecipare al gioco della (ri)produzione sociale si rovescia e si completa nel diritto a godere dei vantaggi e delle protezioni che tale gioco garantisce.

Per corroborare questa ricostruzione “archeologica” da noi azzardata in piena autonomia rispetto al percorso dello studioso, conviene tornare a seguirne le orme; in special modo, quelle che tallonano le modificazioni dell’*ethos* comunitario tradizionale sotto la pressione degli scenari geopolitici attuali. A quest’altezza entrano in campo le tendenze all’urbanizzazione, introducendo nuove variabili nel quadro analitico complessivo. Non che le descrizioni fin qui compendiate vadano relegare in un passato ormai remoto o “congelate” in un presente etnografico altrettanto menzognero; né, in un’ottica parzialmente diversa, esse debbono sovrapporsi al binario città/campagna, secondo consuetudini esplicative logorate dall’abuso, e in buona misura, smentite dall’imprevedibilità dell’adattamento umano.⁷⁸²

Anche per Marie, come già per la Mappa, la cinghia di trasmissione del debito come principio comunitarizzante è stata fagocitata dai neonati stati africani, nel loro tipico dibattersi tra ansie sperimentatrici, spirito di (mera) emulazione e aneliti conservatori. Il giudizio che egli dà di tale esperienza è, se possibile, ancora più perentorio nella sua negatività.

⁷⁸⁰ Ivi, pag. 70.

⁷⁸¹ «Il debito è dunque il motore della socialità e della socializzazione comunitarie. Nessuno si sottrae a esso e ciascuno ne intraprende il ciclo infinito, perché ognuno comincia con l’essere debitore prima di poter pretendere a sua volta lo statuto di creditore.» Ivi, pag. 78.

⁷⁸² In un altro studio sulle dinamiche migratorie da ambiti rurali verso le (grandi) città africane, con queste ultime elette a (solo) contesto di indagine, Marie scrive quanto segue: «Per evitare ogni malinteso sottolineiamo immediatamente che rifiutiamo ogni congruenza perfetta tra la coppia tradizione/modernità e villaggio/città. Beninteso, le società rurali sono anch’esse attraversate e animate da un dibattito permanente tra ciò che ha a che fare più con delle “tradizioni” comunitarie e ciò che dipende piuttosto da una “modernità” che spinge all’individualizzazione delle condizioni di esistenza, delle pratiche e delle rappresentazioni.[...] Tuttavia nella misura in cui la città è il luogo per eccellenza della concentrazione dei poteri moderni, delle forze economiche, sociali e politiche [...] essa offre un punto di vista privilegiato per l’osservazione dei cambiamenti sociali e culturali.» F. Leimdorfer, A. Mairie (éds), *L’Afrique des citadins: sociétés civiles en chantier* (Abidjan, Dakar), Karthala, Paris 1997, pag. 10 (n.1).

Le analisi recenti dello Stato in Africa hanno messo bene in evidenza il radicamento dello Stato nelle profondità storiche delle società comunitarie e delle loro tradizioni autoritarie.[...] La pratica generale del Potere si è globalmente situata nella continuità della cultura politica coloniale e nel prolungamento degli aspetti più dispotici delle tradizioni ancestrali, esse stesse reinventate per la circostanza.⁷⁸³

In estrema sintesi, questo avventato – e interessato – bricolage si è risolto in una gestione globalmente clientelare delle strutture politiche e partitiche che ha segnato profondamente i primi decenni delle giovani nazioni d’Africa, moltiplicando contesti e occasioni per l’instaurazione di relazioni di debito, in tal modo, *anche* politico. La «sur-comunitarizzazione della società»⁷⁸⁴ che ne è scaturita ha dato luogo a una proliferazione di identità comunitarie che, lungi dallo scalzare gli aggregati collettivi già esistenti e influenti – clan, tribù, regione, etnia – ha visto aggiungersi nuove entità dalle disparate richieste imperative di fedeltà/solidarietà. In questo panorama di affiliazioni multiple e appartenenze sovrapposte, la pertinenza e la pregnanza del legame comunitario sono passate pressoché indenni alla prova della modernizzazione “dall’alto”; per certi versi, anzi, esse ne sono uscite addirittura rinvigorite.⁷⁸⁵ Vincoli, obbligazioni e doveri risalenti hanno continuato ad affiancare i nuovi campionari di diritti – teoricamente – assicurati dagli apparati di stato, mescolandosi all’interiorizzazione (parziale) di soggettività giuridiche a loro volta inedite.

La “svolta cittadina”, con i massicci flussi di mobilità interna che a tutt’oggi contraddistinguono le dinamiche migratorie a livello infra-nazionale e infra-continentale, ha certificato il primo vero scossone della solidarietà comunitaria, da una parte, e di quella che potremmo definire solidarietà politico-clientelare dall’altra. La drastica diminuzione di risorse da allocare seguendo le cerchie e le linee di alleanza (vecchie e nuove) innescata dall’adozione dei Programmi di Aggiustamento Strutturale⁷⁸⁶ – SAPS – della

⁷⁸³ A. Marie, *Du sujet communautaire au sujet individuel*, cit, pp. 91, 92 (la seconda parte della citazione è a sua volta, nell’originale, una citazione da A. Mbembe, *Traditions de l'autoritarisme et problèmes de gouvernement en Afrique sub-saharienne*, in «Africa Development», XVII-1, 1992, pp. 37-64 [39]).

⁷⁸⁴ A Mairie, *Pas de société civile sans démocratie. Dialectiques ivoiriennes entre identités communautaires et identifications sociologiques*, in F. Leimdorfer, A. Mairie (éds), *L'Afrique des citadins*, cit., pp. 26- 96 (41).

⁷⁸⁵ «La logica del debito politico e la logica del debito micro-sociale hanno congiunto la loro forza e la loro efficacia rispettive per bloccare l’individuo in delle identità comunitarie.[...] Queste referenze identitarie si incastonano le une nelle altre come una matrioska, la più grande delle quali è l’etnia e la più piccola l’individuo stesso». Ivi, pag. 43.

⁷⁸⁶ Non è questa la sede per addentrarsi nella descrizione delle molte tematiche (macro)economiche intrecciate nei pacchetti multipli di intervento comunemente riassunti nella locuzione in oggetto. Rinviando comunque, per un’agile ma dettagliata esposizione delle direttrici strategico-politiche più importanti, alla documentazione consultabile all’indirizzo <http://wwwnew.towson.edu/polsci/ppp/sp97/imf/SAPTITLE.HTM>. (ultimo accesso 02/08/2010)

Banca Mondiale e del Fondo Monetario Internazionale (nei tardi anni Settanta del Novecento) ha iniziato a incrinare l'indiscutibilità del «principio del debito». A seguito dell'austerità come fattore “esogeno” e di altri eventi critici endogeni, hanno cominciato ad aumentare i casi sempre più frequenti di progetti biografici individualizza(n)ti, sia nella concezione, sia nella messa in opera sia, soprattutto, nelle mete perseguite con i benefici economici e/o di mobilità sociale attesi. Per cogliere l'essenza di un simile panorama di parabole personalizzate, Marie parla dei loro protagonisti come di «soggetti in via di autonomizzazione dalla loro comunità»⁷⁸⁷ e delle tattiche dispiegate come di «individualizzazioni in corso»,⁷⁸⁸ mantenendo sempre uno sguardo consapevole della precarietà e dell'incertezza di tali previsioni. Soprattutto perché il potenziale mutageno sui differenti assetti comunitari e sui loro principi operazionali, riguarda una fetta di popolazione tutt'ora minoritaria. I contesti rurali, che continuano ad ospitarne la porzione più rilevante, risentono con più lentezza e in maniera più indiretta degli effetti plurimi di queste “sperimentazioni esistenziali”. A ciò va aggiunto che, in reazione alla crisi allocativa generalizzata di cui sopra, si è assistito – e si continua ad assistere – anche a un fenomeno di segno opposto: il rafforzamento della percezione delle reti di solidarietà comunitaria come unici meccanismi ancora in grado di erogare servizi e prestazioni “assistenziali” di vario genere.

Se ciascuno, in Africa, resta ancora così attaccato alla sua appartenenza comunitaria, fino a pagare il prezzo forte del disonore, della vergogna e dell'umiliazione, non è solamente per delle ragioni di ordine affettivo e simbolico: è anche perché, malgrado tutto, per modesta che possa essere, la protezione sociale comunitaria è la sola che, per il più gran numero, sia accessibile. [...] È in questa prospettiva che si può comprendere l'attaccamento (viscerale e razionale) degli africani alle loro identità comunitarie (famiglia estesa, lignaggio, villaggio, etnia): in assenza di autentici sistemi di sicurezza sociale, accessibili a tutti, le sole garanzie di solidarietà sono assicurate dalla comunità. È dunque vitale di conservarvi il proprio posto.⁷⁸⁹

Nonostante un'impostazione generale che risente di qualche caduta economicistica, la rivitalizzazione di un concetto sociologico cardinale (ma un po' appannato) come quello di *solidarietà* permette allo studioso di saldare la *dimensione materiale della sussistenza* alla *dimensione immateriale/simbolica della sopravvivenza culturale*, intesa, quest'ultima come possibilità di (auto)riconoscimento e posizionamento in un repertorio di pratiche e rappresentazioni accomunanti perché fornitrici di senso. Il «principio del

⁷⁸⁷ A. Marie, *Du sujet communautaire au sujet individuel*, cit., pag. 109.

⁷⁸⁸ A. Marie, *Pas de société civile sans démocratie*, cit., pag. 382.

⁷⁸⁹ A. Marie, *Du sujet communautaire au sujet individuel*, cit., pp. 87-88.

debito», sostrato delle dinamiche solidali, agisce da catalizzatore tra le due dimensioni poiché unisce l'imperativo alla condivisione delle risorse con la fondazione/giustificazione di ordine simbolico di questa stessa obbligazione. Si vede bene, allora, come la logica debitoria, da mera logica funzionale-operazionale quale potrebbe apparire in prima istanza, mostri di possedere (anche) una piega identitaria dal ruolo e dall'impatto niente affatto secondari. Tanto Marie quanto Mappa parlano (anche) di *processi e strutture di costruzione dell'identità*, mentre decostruiscono, ciascuno a modo proprio, i percorsi e le agenzie di socializzazione delle cosiddette società tradizionali africane. Il merito delle loro posizioni, oltre a quello di proporre una visione dinamica delle culture mostrandone sul campo i cambiamenti, risiede nella capacità di riannodare visioni del mondo, strategie di regolazione (del) sociale e ricadute di identificazione in apparati descrittivi sufficientemente complessi da tenersi al riparo da riduzionismi eccessivi.

Il portato più rilevante che l'integrazione di queste acquisizioni apporta alle trattazioni "giuridicizzanti" compendiate in apertura, si risolve in una più adeguata giustificazione della resilienza del circuito credito/debito, obbligo/privilegio e, da ultimo, dovere/diritto, disseminatosi fin dentro uno strumento come la Carta di Banjul.

Una volta compresa la sua natura socio-antropologica di *elemento identificativo tuttora attivo*, l'inserzione dei «doveri dell'uomo» nella CA appare una scelta potenzialmente capace di rendere più facile la penetrazione della stessa, ancorandola a modelli di condotta e comportamento già consolidati o quantomeno conosciuti. Posto che la socialità comunitaria occupi davvero una posizione preminente nel dare forma alle personalità e alle interazioni degli individui, il tentativo di appoggiarsi ai suoi circuiti di diffusione per incentivare la protezione e promozione dei diritti dell'uomo assume anche le forme di una tutela "retroattiva". Re-interpretate sotto la guida della CA, modalità vincolanti prima incontestate possono cadere sotto lo sguardo critico dei nuovi standard per finire, se del caso, con l'essere messe apertamente in discussione.

Da ultimo, a conferma dell'interconnessione tra i binomi popolo/individuo e doveri/diritti, l'esplicitazione della "sotto-narrazione" identitaria tanto nelle narrazioni comunitarie sulla «logica del debito» quanto nella rimodulazione tentata dalla Carta adduce nuove prove sulla rilevanza dei referenti collettivi come fattori di coagulazione, identificazione e impatto normativo. Una rilevanza che, al di là di rivendicazioni stru-

mentali di specificità culturali con solo intento derogatorio⁷⁹⁰, corrobora alcune delle voci che reclamano un controbilanciamento dell'ottica individuo-centrica che informa, dalla Dichiarazione Universale in poi, la macro-narrazione dei diritti umani.

Esemplare ci sembra, in tal senso, l'interpretazione delle disposizioni in tema di doveri data da Makau Mutua il quale avanza una serie di argomentazioni pungenti sui contenuti da noi etichettati come identitari e, soprattutto, sul valore qualificante del loro inserimento nel documento di Banjul.

Al cuore delle sue riflessioni sta la convinzione che le previsioni in tema di obblighi costituiscano l'autentica «impronta digitale culturale africana» che distingue il sistema dei diritti umani ricalcato su di essa da tutti gli altri omologhi regionali.⁷⁹¹ Questa orma distintiva è, a sua volta, l'emanazione di un universo politico e culturale africano in seno al quale la «formulazione individualistica e ristretta dei diritti umani», di ascendenza occidentale, risulta particolarmente mal collocabile.⁷⁹² Meglio ancora, l'intero sistema africano nascerebbe espressamente dal bisogno di colmare il *gap* tra il discorso dei diritti della Dichiarazione Universale e le raffigurazioni endogene dell'uomo e della società.

Pur messa in discussione dalla lunga parentesi coloniale, con molte delle sue manifestazioni più floride confinate ai margini della vita sociale o condannate alla dismissione forzata, la cornice valoriale cui guarda Mutua gli appare ancora in grado di rispondere a queste esigenze di adattamento. Per arrivare alla delineazione dei costrutti più significativi desumibili da tale visione del mondo, anch'egli compendia pratiche e rappresentazioni della “vita in società” che hanno punteggiato la storia del continente. I capisaldi

⁷⁹⁰ Ci riferiamo, per la risonanza accordatagli dalla letteratura – spesso con un'ottica egualmente parziale volta a screditare qualsiasi riferimento alla sfera culturale e/o alle identità collettive in materia di diritti umani – al famigerato dibattito sugli *Asian Values* sollevato in occasione della Conferenza dell'ONU sui diritti umani di Vienna del 1993 da alcune delegazioni di paesi asiatici. Per un'esposizione agile ma documentata, accompagnata da una contro-analisi decostruttiva degli aspetti (effettivamente) strumentali delle tesi dei “particolaristi” si rimanda a A. Sen, *Human rights and Asian values: what Kee Kuan Yew and Le Peng don't understand about Asia*, in «The New Republic», CCXVII-2/3, 1997, pp. 33-42. Segnaliamo anche, per una stimolante – e niente affatto strumentale – analisi di possibili percorsi asiatici per un'efficace declinazione dei diritti umani i saggi contenuti in D.A. Bell (ed.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge university Press, Cambridge 1999.

⁷⁹¹ M. Mutua, *The Banjul Charter and the African Cultural Fingerprint: an Evaluation of the Language of Duties*, in A. An-Na'im (ed), *Cultural Transformation and Human Rights in Africa*, Zed Books Ltd, London-New York, 2002, pp. 68-107.

⁷⁹² Ivi, pag. 69. Per un'analisi critica degli “impensati” liberali che impregnerebbero la visione occidentale dei diritti umani e a cui sarebbero da ricondurre alcuni tra gli scacchi più eclatanti della fallita “acclimatazione africana” dei modelli giuridico-politici e amministrativi delle ex-colonie si vedano M. Mutua, *Savages, Victims and Saviors: the Metaphor of Human Rights*, in «Harvard International Law Journal», XLII, 2001, pp. 201-245, e M. Mutua, *Human Rights in Africa: the Limited promise of Liberalism*, in «African Studies Review», LI, 2008, pp. 17-39.

inventariati non si dimostrano troppo dissimili da quelli già discusse finora. Adottando un taglio differenzialista più marcato, però, egli accentua le diversità epistemologiche che i processi di rivendicazione dei diritti in Africa obbligano a chiamare in causa senza mai scadere, per questo, nel relativismo culturale più estremo e “non-comunicante”.

La sua ricostruzione di paradigmi normativi di tutela e protezione della dignità umana, inoltre, non è condotta in un «linguaggio dei diritti» strettamente inteso e, in qualche modo, “retrodatato”, poiché il suo impiego falserebbe irrimediabilmente le idiosincrasie rilevate, annacquandone del pari la vitalità.

Il nucleo di quella che lo studioso presenta come una «dialettica [specificamente] africana» è riassunto come segue:

Il linguaggio africano del dovere offre un significato diverso [da quello occidentale] per le relazioni individuo/stato-società: mentre le persone avevano diritti, erano anche portatori di doveri. La decisione su un reclamo o su una richiesta non era finalizzata necessariamente a soddisfare o riparare un torto individuale. Essa era un'opportunità per la società di contemplare la complessa rete di doveri e diritti individuali e comunitari per cercare un bilanciamento tra rivendicazioni in competizione provenienti dall'individuo e dalla società. [...] Questo concetto dell'individuo come essere morale dotato di diritti, ma anche gravato da doveri, che unisce dinamicamente i suoi bisogni con i bisogni degli altri era la quintessenza della formulazione⁷⁹³

Nel discutere dei rapporti tra un simile patrimonio storico-concettuale e le disposizioni previste dalla Carta di Banjul, questa percezione arricchente della diversità sembra sdoppiarsi in una considerazione del portato e dell'impatto reali della Carta, e in quella del suo potenziale ancora inespresso, ma teoricamente attivabile perché presente. A fronte di un bilancio modesto per quanto concerne la prima parte della valutazione⁷⁹⁴, Mutua rinviene diversi motivi di ottimismo per quanto riguarda le significazioni mobilitabili, se opportunamente vivificate da un'ermeneutica accorta. In particolare, egli valuta felicemente la riflessione sulla «natura sfumata delle obbligazioni sociali pre-coloniali»⁷⁹⁵ che vede riproposta, con una discreta rielaborazione, in talune scelte dei redattori.

In prima battuta, nella considerazione di una duplice tipologia di doveri: diretti e indiretti. Un esempio di dovere diretto, che presuppone un coinvolgimento di ciascun

⁷⁹³ M. Mukua, *The Banjul Charter and the African Cultural Fingerprint*, cit., pag. 71, 83.

⁷⁹⁴ Lo stesso Mutua si era espresso in termini estremamente negativi all'indomani dell'approvazione della Carta Africana, liquidando affrettatamente l'esperimento come un tentativo scialbo di affacciarsi nel dibattito umanitario internazionale, perché eccessivamente timoroso e sostanzialmente privo di qualsiasi meccanismo vincolante per dare forza attuativa e previsioni già pavidie. Cfr. M. Mutua *The African Human Rights System in a Comparative Perspective: the Need for Urgent Reformulation*, in «Legal Forum», V, 1993 pp. 31-35.

soggetto tramite azioni espressamente mirate, è l'obbligo di preservare e rafforzare la solidarietà sociale e nazionale (art. 29, comma 4). Per quanto riguarda le obbligazioni indirette, che non configurano alcuno sforzo specifico puntando piuttosto sull'autolimitazione e sull'astensione da pratiche lesive, una buona esemplificazione è data dal paragrafo 2 dell'articolo 27 che subordina il godimento delle libertà di ciascuno alla sicurezza collettiva, alla moralità e all'interesse pubblico.⁷⁹⁶

In seconda battuta, nella molteplicità delle entità verso cui il singolo è vincolato: l'intersecazione di aggregati che spazia dalla famiglia, alla comunità, alla società e alla nazione sfoggia una visione (abbastanza) flessibile e multiplanare del legame sociale, piuttosto fedele al mosaico di appartenenze in cui esso si ramifica nella quotidianità ordinaria delle persone.

Ma è soprattutto nella disposizione che chiude il pacchetto dei doveri, con il suo mirare alla costruzione e all'irrobustimento dell'unità africana (art. 29, linea 8), che Mutua invita a cogliere i segni della potenzialità complessiva del Capitolo II e, più in generale, della Carta Africana con le sue proliferazioni testuali e istituzionali.

Riconoscendo il bisogno della forza della diversità, più che il suo potere di dividere, la Carte chiede agli individui di promuovere l'unità africana, in ruolo particolarmente critico data la balcanizzazione arbitraria ereditata dai poteri coloniali e le animosità etniche incoraggiate entro e oltre [i confini] degli stati imposti.⁷⁹⁷

Il rilievo attribuito all'anelito unificante ha anche, in realtà, una finalità apologetica nel suo voler togliere mordente alle critiche sui pericoli di un collettivismo manipolato a solo detrimento della tutela individuale e sul rischio di una cannibalizzazione della retorica dei doveri da parte dello stato. L'apprezzamento della diversità che egli crede di poter scorgere può essere esteso, a suo giudizio, alla valorizzare delle differenze di gruppo e dei singoli in un'ottica di dialogo, confronto e resistenza che aiuti gli stati a uscire dalle secche di una rappresentanza politica sovente mal concepita (e ancor peggio praticata).

⁷⁹⁵ M. Mukua, *The Banjul Charter and the African Cultural Fingerprint*, cit., pag. 86.

⁷⁹⁶ «Questo dovere è basato sulla presunzione che il pieno sviluppo dell'individuo è possibile solo dove gli individui si preoccupano del modo in cui le loro azioni possono interferire e influire su quelle degli altri. Rigettando la posizione dell'individuo egoista la cui unica preoccupazione è soddisfare se stesso, l'articolo 27(2) innalza il livello di sollecitudine dovuto ai prossimi e alla comunità.» Ivi, pag. 87.

⁷⁹⁷ Ivi, pag. 88. In una nota esplicativa Mutua articola come segue la sua posizione: «Ogni livello implica, infatti, *inter alia*, l'unità tra differenti gruppi etnici all'interno dello stesso stato. Questo provvedimento riflette il riconoscimento da parte della Carta del potere distruttivo dell'odio etnico.» Ivi, pag. 101.

Al tempo stesso, il referente unitario entra più agevolmente in risonanza con i bisogni e i meccanismi di proiezione identitaria su cui abbiamo a più riprese insistito. In aggiunta agli obiettivi manifesti della Carta di Banjul come strumento normativo di tutela umanitaria, l'introduzione dello snodo doveri/diritti può aiutare gli stati firmatari e le loro popolazioni a tamponare i danni prodotti dal mancato riconoscimento reciproco quali: il sostanziale vuoto di legittimità; lo scollamento evidente tra vita istituzionale e realtà sociali; le difficoltà generalizzate di accesso ai ed esercizio dei diritti o di altre prestazioni assistenziali. Avvalendosi del potere agglutinante fornito da un repertorio etico-comportamentale lungamente socializzato – e adeguatamente aggiornato –, tanto i paesi aderenti quanto i loro cittadini hanno la chance di usufruire di una piattaforma di dialogo sufficientemente condivisa per riscrivere presente e futuro dei loro rapporti.⁷⁹⁸ Dato che in Africa (come altrove) spetta tuttora alle singole nazioni incorporare le disposizioni in tema di diritti umani, secondo una competenza semi-esclusiva, l'instaurarsi di un rapporto fiduciario e di una reale trasparenza reciproca è condizione di effettività irrinunciabile per l'intero sistema africano.⁷⁹⁹ Il riflesso che per Mutua è lecito attendersi tra queste rinnovate identificazioni (vicendevoli) è quantomeno ambizioso poiché rispolvera le spinte panafricanistiche più ispirate, ma anche più pretenziose. Egli parla, senza troppa tema, della ricostruzione di un nuovo ethos e di un «ristabilimento di fiducia nell'identità culturale del continente».⁸⁰⁰

Lasciando da parte il realismo e l'attendibilità di questa previsione, ciò di cui intendiamo far tesoro è l'argomentazione che, a nostro avviso, costituisce l'autentico filo rosso delle riflessioni dell'autore. Alludiamo al rapporto dialettico tra *identità/identificazioni collettive e legittimazione* che emerge, piuttosto deciso, dalle sue riconoscizioni della CA. Come già per il tasso (scarso) di legittimità dell'entità-stato, così per la Carta Africana è sull'appropriazione da parte dei (potenziali) fruitori che si gioca la partita della sua performatività. Appropriarsi di uno strumento normativo significa, in tale prospettiva, ritrovarsi nell'orizzonte di senso cui esso si ispira e/o che tende a pro-

⁷⁹⁸ «Il concetto dovere/diritti della Carta Africana potrebbe fornire una nuova base per le identificazioni individuali con i compatrioti, la comunità e lo stato. Esso potrebbe forgiare e instillare una coscienza nazionale e agire da collante per riunire individui e nazioni differenti all'interno dello stato moderno, e al tempo stesso stabilire limiti appropriati per la condotta degli ufficiali statali.» Ivi, pag. 86.

⁷⁹⁹ Per una dettagliata panoramica della “ricezione nazionale” della Carta Africana si rinvia a J.F. Flauss, E. Lambert Abdelgawad (dir), *L'application nationale de la charte africaine des droits de l'homme et des peuples*, Bruylant, Bruxelles 2004.

⁸⁰⁰ Ivi, pag. 93.

pugnare apportando, nel contempo, i contributi necessari a colmare i suoi vuoti o a correggerne la rotta, dove esso rischi di incappare in diversioni formalistiche. Dunque, continuare a definire se stessi, il proprio gruppo e le rispettive visioni del mondo anche grazie alla negoziazione continuativa dei significati che tale confronto determina.

L'intero progetto africano nato dall'OUA, passato per la Carta di Banjul e l'UA e approvato (al momento) alla Corte Africana di Giustizia e Diritti Umani sembra muoversi, con le innegabili difficoltà di passo, sul binario di una proiezione identificativa in divenire e della (faticosa) conquista di una legittimità socio-culturale – oltre che giuridica – per le sue creazioni normative cardinali.

Per meglio predisporci a valutare, in sede di conclusione, rischi e opportunità di una simile *scommessa identitaria e normativa* rilanciamo alcuni interrogativi sollevati nuovamente da Mutua che ben radunano le istanze principali emerse in questo capitolo.

È possibile introdurre nei moderni stati africani una democrazia dal basso (*grassroots*), rendendola più forte tramite l'inserzione nelle comunità di vicinato e nei villaggi, secondo la tradizione dei consigli degli anziani pre-coloniali? Può la famiglia reclamare il suo status di unità politico organizzativa di base in questo processo di ridemocratizzazione? Possono lo stato e la famiglia elaborare un sistema di 'sicurezza sociale' in cui il fardello della cura degli anziani e dei bisognosi?[...] Si può richiedere agli individui di assumersi la responsabilità delle proprie azioni in materie riguardanti la sessualità, la sicurezza delle comunità e i progetti di auto-aiuto? Si potrebbero realizzare e incoraggiare programmi basati sulle comunità per promuovere un' 'educazione di villaggio' dei bambini? Queste sono le domande tipiche a cui deve rispondere la nuova formulazione dei diritti umani nel contesto della ri-creazione dello stato africano, per legittimare i diritti umani su tutto il continente.⁸⁰¹

Ci limitiamo ad aggiungere, per completare il ventaglio di domande, un ultimo paio d'interrogativi che si riallaccia all'impostazione gius-narrativa generale del nostro lavoro: alla luce delle peculiarità esplicitate e dei processi grazie ai quali esse hanno preso forma, in quale proporzione i percorsi africani ai diritti umani possono configurarsi come un autentico tentativo di traduzione culturale? E, in caso positivo, quale tipologia di traslazione/vernacularizzazione/appropriazione creativa essi potrebbero incarnare?

⁸⁰¹ Ivi, pp. 92, 93.

CAPITOLO 8. LA «VARIABILE CULTURA» E LE SUE RIFRAZIONI NARRATIVE

8.1 Anticipazioni, disseminazioni e modificazioni

In considerazione della centralità da noi attribuita alle relazioni tra cultura e diritto riserviamo uno spazio aggiuntivo all'analisi di alcuni testi che si sono misurati con essa. Certuni hanno preceduto la redazione della stessa Carta Africana mentre altri ne rappresentano, a tutti gli effetti, delle estensioni. Entrambe le tipologie forniscono, ciascuna a proprio modo, un contrappunto ideale alle argomentazioni fin qui emerse. Intendiamo insistere, in questo modo, su aspetti, assunti e distorsioni che abbiamo visto all'opera – a volte sotto traccia – nell'impianto stesso della Carta.

Ci soffermeremo, innanzitutto, su due documenti che fanno della “variabile cultura” il proprio asse portante per poi passare a esaminarne i riverberi in talune creazioni appartenenti al medesimo complesso istituzionale e normativo. Cominciamo da un «manifesto» che, in qualità di precursore *sui generis*, segna l'inizio della sollecitudine culturale su cui vogliamo concentrarci.

a) Il Manifesto Culturale Panafricano

Adottato dal Simposio del primo Festival Culturale Panafricano svoltosi ad Algeri nel 1969, sotto l'egida dell'OUA, il documento in questione rappresenta un tentativo di intercettare diffuse istanze *lato sensu* panafricaniste, tipiche del periodo, orientandole verso le sfere della cultura e dell'identità, a complemento dell'imperante dimensione politica. Esso si articola in quattro paragrafi, rispettivamente dedicati a *Le realtà della cultura africana*, al *Ruolo della cultura africana nella lotta di liberazione e nell'unità africana*, al *Ruolo della cultura nello sviluppo economico e sociale dell'Africa* e ai *Suggerimenti e proposte*. Il Manifesto è imperniato sulla nozione di «africanità» evocata come sintesi della pluralità socio-politica e culturale caratteristica del continente⁸⁰²; nella doppia veste di realtà storica “assopita” da riscoprire e di «destino condiviso» da realizzare, essa viene analizzata alla luce del suo impatto potenzialmente emancipativo su differenti aree della vita quotidiana. Il concetto gemello di «personalità africana», collettore di tratti psico-sociologici, di visioni cosmologiche e di attitudini verso il mondo,

⁸⁰² «L'Africanità obbedisce alla legge di una dialettica del particolare e del generale, della specificità e dell'universalità vale a dire della verità alla base e dell'unità al vertice».

ne rappresenta la declinazione concreta, il precipitato incarnato nei ruoli e nelle interazioni.

L'accezione di cultura che sorregge l'intero impianto non si discosta dalle trattazioni antropologiche più risalenti della nozione, che in effetti designa «la totalità dell'armamentario materiale e immateriale, opere d'arte, sapere e saper fare, lingue, modi di pensiero, comportamenti ed esperienze accomunate dal popolo nel suo sforzo di liberazione per dominare la natura ed edificare una società sempre migliore». Unitamente a questa riproposizione "istituzionale" il Manifesto presenta una sfumatura dal più puntuale ancoraggio alla geopolitica del continente africano. Nella visione dei redattori la cultura costituisce anche il «mezzo dinamico di edificazione della nazione, al di sopra delle divisioni tribali o etniche dell'unità africana, al di sopra di ogni sciovinismo».

Il quadro analitico si completa con l'ampio spazio dedicato all'azione deculturalizzante imputata alla lunga esperienza della colonizzazione, segnalando le modificazioni più incisive di una simile opera di "mortificazione" e spersonalizzazione. Insieme agli ambiti più segnati dalla suddetta alienazione, gli estensori individuano gli strumenti più indicati a supportarne il rinvigorimento o, laddove necessario, a intraprendere percorsi di creazione innovativi. Nonostante la genericità delle proposte avanzate, il tono eccessivamente programmatico e la scarsa traducibilità in piani di azione effettivamente implementabili, parecchie zone sensibili messe a fuoco dal Manifesto hanno conosciuto una fortuna "postuma" convertendosi, nel tempo, in consolidate coordinate per molteplici trattazioni di istanze latamente culturali.

Meritano di essere ricordate tanto la sensibilità per il problema della lingua, nella sua funzione di mediazione/traduzione concettuale, quanto le raccomandazioni sull'accesso e sulla partecipazione delle popolazioni alla vita culturale nazionale e continentale. Il coinvolgimento delle élite intellettuali, dei gruppi di pressione e, non da ultimo, di disparati soggetti politici e istituzionali viene ipotizzato come cerniera volta a coadiuvare il coordinamento di scopi, mezzi e soggetti interessati.

Per quanto attiene la questione della lingua, il documento esplora le relazioni intercorrenti tra idiomi ufficiali, nazionali e regionali – designazione che ricomprende sia lingue a grande diffusione che travalicano i confini statali che idioletti dal raggio di azione più circoscritto. La consapevolezza del rapporto asimmetrico tra sistemi linguistici coglie una venatura dell'oscillazione tra differenza e unità culturali, evidenziando uno

dei canali su cui far convergere gli sforzi di valorizzazione di risorse simboliche e strutture di significazione endogene. Tra le soluzioni caldegiate, vanno menzionate le iniziative di promozione delle lingue africane sia sul piano di un loro studio e di una loro sistematizzazione (che ne faciliti insegnamento e apprendimento) che su quello dell'utilizzo in qualità di idiomi di lavoro dell'Organizzazione dell'Unità Africana.⁸⁰³

L'obiettivo di un'alfabetizzazione efficace, preconditione indispensabile per la conoscenza e la rielaborazione critica del materiale culturale, finisce anche per interessare il dominio contiguo della partecipazione sociale. Il padroneggiamento degli strumenti linguistici si tramuta nell'ingranaggio per coinvolgere più attivamente le popolazioni nei progetti di sviluppo nonché per rivendicare (più) consapevolmente pretese e diritti "dal basso".

Il bilancio che possiamo trarre dal Manifesto, parla di scelte di compromesso significativamente condizionate da un processo di decolonizzazione ancora ai suoi inizi e da un'Organizzazione continentale intenta a rodare i propri ingranaggi. La stessa concezione di cultura propugnata, attraversata dall'antinomia tra aspetti propulsivi e ancoraggi a una «realtà africana» a tratti eccessivamente statica, risulta un ibrido irrisolto poiché pervaso da una specie di dinamismo bloccato.

Resta, comunque, il portato pionieristico di un documento che si è sobbarcato il compito ingrato di dissodare un terreno considerevolmente insidioso.

b) La Carta Culturale dell'Africa

Il testo in questione, promulgato a Port Louis, Mauritius, nel 1976 costituisce il primo pronunciamento a firma dell'OUA sul tema delle relazioni tra repertori culturali condivisi e processi di costruzione/condivisione di un'identità collettiva finalizzati al raggiungimento dell'unità inscritta nell'acronimo stesso dell'Organizzazione. Unità che, al di là del dato continental-territoriale, guarda ambiziosamente a molteplici dimensioni, spesso tra loro intersecate.

In maniera più circostanziata del predecessore appena ricordato, che figura tra i riferimenti cardinali richiamati nel preambolo, la Carta Culturale elenca i principi di una cultura africana più onnicomprensiva e vitale. Come nel Manifesto, anche in questo caso viene dato ampio risalto alla tradizione, alla lingua, ai modi di vita e di pensiero co-

⁸⁰³ L'esempio proposto è quello relativo all'utilizzo dell'arabo, all'epoca non ancora lingua ufficiale

me pure agli stili di personalità in qualità di vettori fondamentali nella trasmissione – e nella modificazione – delle regole di condotta proprie di ogni comunità umana. In secondo luogo, si riafferma il diritto imprescrittibile di ogni popolo a organizzare la propria vita culturale «in funzione dei suoi ideali politici, economici, sociali, filosofici e spirituali» che si lega al diritto all'eguale rispetto per tutte le culture del mondo. Un rilievo analogo spetta alle parabole che hanno contraddistinto l'evoluzione di ciascuna di esse; nel contesto africano, le fasi della colonizzazione, delle lotte di liberazione, della corsa allo sviluppo occupano una posizione di primo piano. In virtù della dimensione storica, il riconoscimento della «diversità culturale africana» coincide con una sua messa in valore come «espressione di una medesima identità e fattore di equilibrio e di sviluppo al servizio dell'integrazione nazionale». Vedremo che il sotto-tema dell'unità nella diversità, filtrato dalla lente della cultura come catalizzatore, tornerà in (quasi) tutte le concettualizzazioni impiegate dall'OUA prima, e dall'UA poi, per delineare un'identità collettiva capace di far convergere su di sé rappresentazioni molteplici e spesso dissonanti. Passiamo, dunque, all'esame strutturale della Carta.

Il Titolo I è dedicato all'esposizione degli «Obiettivi e principi». Lo sviluppo, come percorso da intraprendere e traguardo da raggiungere, continua a figurare come una sorta di meta-obiettivo che calamita e orienta tanto le priorità negli scopi che le “gerarchie” nei concetti ispiratori. L'articolo 1 elenca quelli che potremmo definire dei sotto-obiettivi specifici. Essi consistono, essenzialmente, nella volontà di superamento delle condizioni socio-culturali che ostacolo il cammino di liberazione e autodeterminazione dei popoli africani; nella necessità di affermare la «dignità dell'uomo africano»; nella determinazione nel combattere ed eliminare l'alienazione in tutte le forme in cui si presenta – dominazione coloniale, razzismo, apartheid –; nell'impegno a favorire sia la cooperazione culturale tra gli stati africani che la cooperazione internazionale – per migliorare la comprensione tra i popoli; nello sviluppare, nell'ambito del patrimonio culturale africano, «tutti i valori dinamici e rigettare ogni elemento che funga da freno al progresso».

L'articolo 2 afferma i principi cardinali destinati a innervare tutte le iniziative dell'OUA. Restando nel solco tracciato dal Manifesto Panafricano, la Carta asserisce l'assoluta importanza di un livello di educazione soddisfacente garantito a tutti i cittadi-

dell'OUA, ma già impiegato per tradurre materiali e disposizioni.

ni, la priorità della «liberazione del genio creatore del popolo», il rispetto delle specificità e delle autenticità nazionali, la centralità strategica di un'«integrazione selettiva» della scienza e della tecnologia moderne nella vita culturale dei popoli africani e l'impegno a incrementare lo scambio e la diffusione di esperienze culturali tra stati africani nell'ambito «della decolonizzazione culturale sotto tutte le sue forme».

Il Titolo II, dedicato all'esposizione del nesso *Diversità culturale e identità nazionale*, merita di essere esposto nella sua interezza poiché offre il primo tentativo di schematizzare alcune prese di posizione su una materia sempre delicata. A maggior ragione se si considera il contesto storico-politico di riferimento, pervaso dai primi bilanci di svariate (e faticose) esperienze post-indipendentiste.

Articolo 3

Gli Stati africani riconoscono la necessità di tenere conto delle specificità nazionali, essendo la diversità culturale fattore di equilibrio della nazione e fonte d'arricchimento vicendevole delle differenti comunità.

Articolo 4

Gli Stati africani riconoscono che la diversità culturale è l'espressione di una medesima identità, un fattore di unità e un'arma efficace per la liberazione autentica, la responsabilità effettiva e la completa sovranità del popolo.

Articolo 5

L'affermazione di un'identità nazionale non deve essere fatta al prezzo dell'impoverimento e dell'assoggettamento delle differenti culture esistenti all'interno di uno stesso Stato.

Il Titolo III si occupa dello *Sviluppo culturale nazionale*, secondo una suddivisione in tre capitoli che trattano, rispettivamente, dei principi fondamentali di una politica culturale nazionale, della democratizzazione della cultura e della partecipazione attiva della gioventù alla vita culturale nazionale. Tra le priorità basilari nelle strategie politico-culturali, torna a spiccare la tematica della lingua fronteggiata con una maggior accortezza per le peculiarità che presenta nella complessa realtà del continente africano. Di grande interesse risulta l'incoraggiamento dell'impiego delle lingue nazionali, dai bacini di utenza più larghi delle omologhe ufficiali, come lingue di «diffusione e sviluppo delle scienze e della tecnica», secondo un'ottica di «volgarizzazione» – noi diremmo vernacularizzazione – quale veicolo preferenziale di socializzazione. La raccomandazione complementare circa la valorizzazione dell'oralità⁸⁰⁴, dimensione fondamentale per capillarità e influenza, partecipa dell'ottica della ricerca di un'efficace integrazione tra sa-

⁸⁰⁴ Articolo 6, Capitolo 1, Paragrafo 1 *Delle priorità*, linea b: «[Rientra tra le priorità] la raccolta, la conservazione, lo sfruttamento e la diffusione della tradizione orale».

peri esogeni ed endogeni volta a ridurre resistenze o attriti grazie allo sfruttamento dei migliori canali di comunicazione disponibili.

Quanto ai problemi della democratizzazione e del coinvolgimento giovanile, anch'essi ruotano attorno alla “stampella” degli orizzonti valoriali africani quali potenziali veicoli di una formazione dialogante, capace di nutrirsi di apporti di altra ascendenza e provenienza. L'utilizzo di strumenti linguistici, concettuali e rappresentazionali consoni figura essere, anche in questo caso, l'opzione prediletta dagli autori della Carta. Da menzionare inoltre, per l'idiosincronicità che rivela, l'articolo 7 che recita testualmente come gli Stati africani «riconoscono che la dinamica africana si fonda più sullo sbocciare della personalità collettiva che sulla promozione individuale e sul profitto e che la cultura non saprebbe essere considerata come un privilegio riservato a un'élite».

Gli articoli seguenti, contenuti nello spazio che va dal Titolo IV al Titolo VIII trattano i problemi della formazione, dell'educazione permanente, dei mezzi d'informazione e comunicazione, del ruolo dei governi nello sviluppo culturale –, della cooperazione culturale interafricana, prefigurando le diramazioni della “variabile cultura” in alcuni degli ambiti reputati più pressanti. A riprova della priorità della questione *lato sensu* linguistica, con i panorami da essa dischiusi, spicca il Titolo V, votato, nella sua interezza, a dettare la linea di condotta suggerita in materia di *Utilizzazione delle lingue africane*.

Articolo 17

Gli Stati africani riconoscono l'imperiosa necessità di sviluppare le lingue africane che devono assicurare la loro promozione culturale e accelerare il loro sviluppo economico e sociale. A questo scopo, gli Stati africani si applicheranno all'elaborazione di una politica linguistica nazionale.

Articolo 18

Gli Stati africani dovranno preparare e mettere in opera le riforme necessarie all'introduzione delle lingue africane nell'insegnamento. A tal fine ciascuno Stato africano dovrà scegliere una o più lingue.

Articolo 19

L'introduzione delle lingue africane in tutti gli ordini di insegnamento dovrà essere condotta di pari passo con un'alfabetizzazione delle popolazioni.

A fronte di una presenza ingombrante dello Stato-nazione, che suggerisce valutazioni non equanime sulla rappresentatività accordata alle varie lingue nazionali presenti sul suo territorio, l'interfaccia linguistica si staglia sempre più marcatamente come volano principale tra cultura e sviluppo. La distanza tra lingue ufficiali e idiomi nazionali, da questione periferica qual era nei fermenti indipendentisti, guadagna in priorità con

l'emergere della consapevolezza del bisogno di supporti comunicazionali/internazionali a elevata "capillarità".

c) La Carta per la Rinascita Culturale

Adottato dalla Conferenza dei Capi di Stato e di Governo dell'Unione Africana nel corso della sedicesima sessione ordinaria tenutasi a Karthoum, Sudan, nel gennaio del 2006, il testo in questione mostra, in filigrana, molte tracce imputabili all'avvicendamento tra OUA e UA su cui abbiamo già avuto modo di riflettere. Tentaremo, dunque, di mettere a fuoco le sfumature più originali che, nel solco di questa tendenza generale, consentono di arricchire l'analisi con qualche apporto illuminante. Nell'approcciare il documento, occorre tener presente il considerevole lasso temporale che lo separa dai predecessori e che giustifica certi chiari cambiamenti di rotta che non potrebbero essere compresi con il solo riferimento alle mutazioni latamente istituzionali. Su tutti, per cominciare con le novità più evidenti, si segnala l'impatto della globalizzazione intesa sia come insieme di fenomeni, interessi e problematiche di portata transnazionale che come variabile esplicativa impiegata dagli estensori nella messa a punto di numerose sezioni della Carta stessa.

Questa inevitabile (maggior) apertura a orizzonti planetari irrompe fin dal preambolo che annovera, tra i referenti riconosciuti, una sequela inedita di testi normativi internazionali.⁸⁰⁵ Come già nei precursori, anche la Carta per la Rinascita ribadisce i diritti all'autodeterminazione culturale e all'eguale rispetto propri di ogni popolo, stigmatizza le violazioni perpetrate a mezzo della colonizzazione, individua nella storia dell'Africa le sedimentazioni di una prospettiva di un'unità continentale risalente e rilancia il tema identitario come emanazione della "gestione" del pendolo diversità/uguaglianza. La concezione di cultura chiamata a sostenere le risoluzioni ricercate amplia parzialmente

⁸⁰⁵ La Dichiarazione universale dei principi di cooperazione culturale internazionale dell'UNESCO (1966), la Convenzione internazionale sulla protezione dei beni culturali in caso di conflitto armato (1954), La Convenzione concernente le misure per interdire e impedire l'importazione, l'esportazione e il trasferimento illecito di beni culturali (1970), la Convenzione per la protezione del patrimonio culturale e naturale mondiale (1972), la Dichiarazione universale dell'UNESCO sulla diversità culturale (2001), la Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale (2003), la Convenzione sulla protezione e sulla promozione della diversità dei contenuti e delle espressioni culturali (2005). A completare il panorama dei testi di riferimento intervengono, naturalmente, documenti di matrice prettamente africana: il succitato Manifesto culturale panafricano, la Carta africana dei diritti dell'uomo e dei popoli, l'Atto costitutivo dell'Unione Africana, la Decisione del vertice dell'OUA sulla creazione dell'Accademia africana delle lingue. La Carta Culturale, anch'essa menzionata nel preambolo, conosce invece il suo accantonamento sancito dall'articolo uno del testo in esame che stabilisce la sua sostituzione a opera di quest'ultimo.

quelle abbracciate dal Manifesto e dalla Carta culturale, arricchendo lo spettro dei soggetti considerati in qualità di suoi depositari e “portatori” attivi.

Gli autori affermano, infatti, che

ogni comunità umana è inevitabilmente retta da regole e da principi fondati sulla cultura; che la cultura deve essere percepita come un insieme di caratteristiche linguistiche, spirituali, materiali, intellettuali ed emozionali della società o di un gruppo sociale e che essa ingloba, oltre all'arte e alla letteratura, i modi di vita, le maniere di vivere insieme, i sistemi di valori, le tradizioni e le credenze; che tutte le culture promanano dalle società, dalle comunità, dai gruppi e dagli individui e che ogni politica culturale africana deve necessariamente permettere ai popoli di prosperare per assumere una responsabilità accresciuta nel loro proprio sviluppo.

Stante una visione – in parte – sbilanciata in favore di un'integrazione di fondo e una sostanziale predilezione per gli aspetti accomunanti, la moltiplicazione dei piani considerati come ambiti di produzione e innovazione culturale riequilibra il quadro con una dose (potenziale) di dinamizzazione, riposta nell'accezione di sviluppo come «sboccia-re». Nella medesima prospettiva si posiziona la dichiarazione di intenti che segue di poco il passo citato in cui si parla di uno «sviluppo endogeno durevole aperto sul mondo» come strategia fondamentale per rispondere al meglio alle sfide della mondializzazione.⁸⁰⁶ Rideclinando l'accoppiata radicamento/fecondazioni allogene, la strada proposta poggia sull'edificazione di sistemi educativi capaci di far interagire «valori africani» e «valori universali», per mettere a disposizione delle giovani generazioni una conoscenza approfondita sia delle risorse culturali africane che di quelle di altra provenienza, mobilitando le forze sociali capaci di dismettere gli aspetti più regressivi o (falsamente) incompatibili di entrambe. Le lingue africane appaiono le candidate ideali per assolvere al triplice ruolo di trasmissione, traslazione e «volgarizzazione» grazie alla capacità veicolare⁸⁰⁷ assicurata dalla loro diffusione tra le popolazioni.

La conclusione del preambolo suggella l'assunzione della cultura come perno delle strategie di posizionamento dell'Africa sulla scena globale, ritraendo la ricerca di una «via propriamente africana allo sviluppo» come *la* finalità da raggiungere per mezzo dell'appiglio alle intelaiature simbolico-concettuali grazie ad essa intessute.

⁸⁰⁶ «Il processo di mondializzazione facilitato dalla rapida evoluzione delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione costituisce nello stesso tempo una sfida alle identità culturali e alla diversità culturale e rende necessaria una mobilitazione universale in favore del dialogo tra civiltà.»

⁸⁰⁷ «È urgente assicurare risolutamente la promozione delle lingue africane, vettori e veicoli del patrimonio culturale materiale e immateriale in ciò che ha di più autentico ed essenzialmente popolare, ma anche in quanto fattore di sviluppo.»

Passando al “corpo” della Carta, precisamente ad alcuni degli obiettivi e principi contemplati nel Titolo I, articolo 3, i contorni dei problemi legati alle mutazioni della contemporaneità acquistano tratti più precisi. Allo stesso tempo, a differenza di quanto accaduto con gli altri due testi esaminati, considerazioni e preoccupazioni di natura *chiaramente* normativa, si affacciano alla ribalta. L’integrazione degli obiettivi culturali nelle strategie di sviluppo è affiancata dagli imperativi di «promuovere dei valori dinamici del patrimonio culturale africano che favoriscono i diritti dell’uomo, la coesione sociale e lo sviluppo umano», di perseguire la valorizzazione delle culture della pace e del buon governo e di delegittimare pratiche discriminatorie e rappresentazioni stigmatizzanti, incoraggiando a una “cernita” scrupolosa degli orizzonti valoriali in campo.

Spetta al Titolo II entrare più decisamente nel merito articolando le giunzioni tra *Diversità culturale, identità e rinascita africane*.

Articolo 5

Gli Stati africani riconoscono che la diversità culturale è un fattore di reciproco accrescimento dei popoli e delle nazioni. Di conseguenza, essi si impegnano a difendere le minoranze, le loro culture, i loro diritti e le loro libertà fondamentali.

La diversità culturale contribuisce all'espressione delle identità nazionali e regionali e, più generalmente, all'edificazione del panafricanismo.

Articolo 6

Sul piano nazionale, l'affermazione delle identità consiste nell'incoraggiare la mutua comprensione e ad animare il dialogo interculturale e intergenerazionale. Sul piano mondiale, l'affermazione delle identità africane illustra la dignità e la libertà africane ed esprime così i valori africani e il contributo dell'Africa e della diaspora africana alla costruzione della civiltà universale.

Articolo 7

Gli Stati africani si impegnano a operare per la rinascita africana. Essi convengono sulla necessità di una ricostruzione della memoria e della coscienza storica dell'Africa e della diaspora africana.

Essi ritengono che la Storia generale dell'Africa pubblicata dall'UNESCO costituisca una valida base per l'insegnamento della storia dell'Africa e raccomandano la sua larga diffusione, compresa quella in lingue africane, e raccomandano inoltre la pubblicazione di versioni abbreviate e semplificate della storia dell'Africa per il grande pubblico.

Quella che potremmo definire la preoccupazione identitaria sembra partecipare della moltiplicazione degli angoli di osservazione di cui si è detto poco sopra. L’introduzione della questione delle minoranze, chiaramente menzionate come soggetti di diritto, apre a un tentativo più accorto di calare il binomio differenza/unità all’interno di una cornice nazionale che comincia a liberarsi di un’omogeneità fittizia a vantaggio di quote crescenti di differenziazione interna. Lo stesso riferimento alle identità regionali incoraggia a propendere per questa lettura parzialmente “erosiva”, o quantomeno a non escluderla dal ventaglio delle possibilità.

In scia con la più attenta valutazione del crinale diversificazione/unitarismo si colloca il richiamo alle tensioni intergenerazionali che, al pari delle “omologhe” frizioni interculturali, costituiscono un fattore di differenziazione e dinamismo interno dalle potenzialità considerevoli. La Carta della Rinascita riserva l'intero Titolo VIII al tema dell'*Africa e della diaspora africana*, i cui articoli 32, 33 e 34 si rivolgono in misura preponderante ai giovani, sia come protagonisti di progetti di migrazione – ivi compresi quelli legati al ricongiungimento familiare – che come esponenti di seconda e terza generazione residenti all'estero, dunque bisognosi di una (ri)scoperta di tradizioni, origini e valori africani positivi (presumibilmente) a loro poco noti. Se affrontata come risorsa, piuttosto che come concausa di “depauperamento” socio-culturale⁸⁰⁸, la diaspora può divenire canale di dialogo bidirezionale, per migliorare le condizioni (anche giuridiche) delle comunità africane in paesi altri, come pure lo sviluppo del continente, grazie agli apporti “di ritorno” di natura non esclusivamente economica. Simili scambi diasporici dovrebbero propagare gli aspetti positivi e progressivi del patrimonio culturale “di origine” collaborando, contemporaneamente, alla dismissione di quelli deteriori, avvantaggiandosi di una posizione di osservazione “sospesa” che favorisce la distanza critica e una valutazione (più) equanime.

Le restanti sezioni della Carta ripropongono temi, punti di vista e (ipotetiche) soluzioni che non si discostano molto da quanto trovato e descritto negli altri documenti, non abbisognando, per i nostri scopi, di ulteriori approfondimenti.

⁸⁰⁸ Il nodo complesso della diaspora viene trattato con accenti diversi, più prossimi alla semantica dell'impovertimento e delle politiche di “rientro dei cervelli” come argine alla minaccia nella Carta africana della gioventù. Essa riserva uno dei suoi articoli più prolissi alla trattazione dei rapporti tra giovani e fenomeni diasporici, tentando di focalizzarne il maggior numero di dimensioni e antinomie. Ecco in che modo i redattori del testo declinano il soggetto in questione: «Gli Stati parte riconoscono i diritti dei giovani a vivere dovunque nel mondo. A tale riguardo essi si impegnano a: a) promuovere l'equipollenza dei diplomi tra le strutture di insegnamento africane, al fine di permettere ai giovani di studiare e lavorare negli Stati parte; b) promuovere il reclutamento di giovani africani aventi delle competenze particolari nello spirito della ricerca di soluzioni africane a problemi africani, conformemente alle politiche e alle priorità nazionali; c) facilitare i contatti e la collaborazione tra le organizzazioni della gioventù con i giovani africani della diaspora; d) creare delle strutture che incoraggino e assistano i giovani della diaspora a ritornare e a reinserirsi nella vita sociale ed economica in Africa; e) promuovere e proteggere i diritti dei giovani della diaspora; f) incoraggiare i giovani della diaspora a impegnarsi in attività di sviluppo dei loro paesi d'origine.» Riportiamo, per completezza, la concezione stipulativa di «diaspora» impiegata nella Carta della gioventù e consegnata al preambolo sotto la voce *Definizioni*: «[con diaspora] si designano persone di origine e retaggio africani che vivono al di fuori del continente, quale che sia la loro nazionalità, e che

*

* *

Completata questa prima ricognizione possiamo sintetizzare, per meglio affrontare testi dallo specifico taglio normativo, alcuni tratti del nodo culturale fin qui emersi. Sullo sfondo di una tendenza generale a una più esplicita disamina dei riverberi giuridici della cultura e delle sfumature culturali del diritto (dei diritti), si stagliano due processi parzialmente intrecciati: il tentativo di tematizzare il rapporto tra particolarismo e universalismo, da una parte, e la dialettica tra aspetti dinamici e aspetti frenanti dei sistemi culturali dall'altra.

Le relazioni tra universale e particolare vengono discusse in un'ottica di arricchimento complementare con il passaggio dalle fasi aurorali di una fierezza culturale "autocentrata" all'apertura ai fenomeni di portata planetaria. A fronte di una perdurante valorizzazione di elementi autoctoni fortemente connotati, l'adesione al "discorso comune" dell'umanità – esemplare il riferimento alle acquisizioni della scienza e delle tecnologie – appare sempre meno come minaccia e sempre più come opportunità. L'africanità (potenzialmente) isolante della prima ora, sfuma in una modalità di partecipazione idiosincratica, ma dialogante, al movimento generale dello sviluppo di una cultura mondiale a venire. Nel loro agire da interfaccia tra concezioni universali e rappresentazioni specifiche le culture africane continuano a essere concepite come reti insostituibili di mediazione. L'oscillazione tra tratti regressivi e tratti mutageni è uno dei prismi attraverso i quali è possibile apprezzare questa interazione, con le varie diaspore – tanto storiche quanto attuali – a disegnarne le direttrici.

Al tempo stesso, la reiterata necessità di scandagliare pratiche e rappresentazioni culturali per potenziare i soli caratteri «positivi», schizza una concezione (sufficientemente) dinamica della cultura che permette di pensarla anche nel suo ruolo sintetico. Le aperture alle differenze interne, sia infra che inter-statali, si sovrappongono a quel panafricanismo più "filosofico-concettuale" cui spetta il compito di agire da meta-cornice nell'attrarre gli apporti più disparati, gestendo e valorizzando la ricchezza di concezioni e modelli provenienti dal continente.

restano intenzionati a contribuire allo sviluppo del continente {e alla costruzione dell'Unione Africana}}. La parte compresa tra le parentesi graffe compare nella sola versione inglese del testo.

Da ultimo, la venatura identitaria che balena dal dialogo delle diversità bordeggia il problema del riconoscimento con lo spettro di rivendicazioni, pretese e confronti che esso porta con sé. In questo senso, pur se a uno stato poco più che embrionale, la relazione cultura/diritto si profila come un problema dalla declinazione (perlomeno) triplice: il diritto alla cultura, nel senso più generico di formazione, educazione e partecipazione ai vantaggi che esse schiudono; quello più specifico – e delicato – del diritto alla *propria* cultura; e quello, ancor più sfuggente, della *variabilità culturale delle concezioni relative al diritto*. Se trasposta al tema dei meccanismi di “selezione” delle pratiche più volte menzionato, quest’ultima sfumatura dimostra una complessità tutt’altro che trascurabile. A chi deve/può spettare, infatti, la decisione sulla cassazione o sull’accoglimento di costumi e modelli di condotta nel corpus di «valori positivi» che l’Unione Africana si impegna a promuovere? E su quali basi, criteri o esigenze?

I testi appena esaminati evitano di addentrarsi in simili questioni; i documenti più implicati nel discorso dei diritti devono abbozzare qualche tentativo di risposta.

d) La Carta Africana dei diritti e del benessere del Bambino

La Carta dei diritti e del benessere del bambino è il primo testo, in ordine cronologico, ad aver “esteso” le previsioni della Carta Africana tentando un’applicazione dei suoi principi a un settore di tutela specifico.

La rilevanza della dimensione culturale è asserita fin dal preambolo che si apre con la sottolineatura delle criticità che caratterizzano la situazione di numerosi bambini africani. In aggiunta alle cause strutturali – economiche – e latamente ambientali, compaiono le insidie riconducibili a «fattori socio-economici, culturali e tradizionali». A fronte del «posto unico e privilegiato nella società africana» storicamente riservato al bambino, infatti, numerose condotte e pratiche culturalmente motivate risultano particolarmente lesive per la tutela della sua incolumità e della sua salute.⁸⁰⁹

L’articolo 1, paragrafo 3, stabilisce che ogni consuetudine, pratica culturale o religiosa incompatibili con i diritti che la Carta riconosce all’infanzia va sistematicamente scarteggiata. In quest’operazione di delegittimazione e di speculare promozione delle rap-

⁸⁰⁹ La civiltà africana viene immediatamente confermata nel suo ruolo di delegittimazione di simili utilizzi strumentali di “difese culturali” nel momento in cui il Preambolo ribadisce lo statuto privilegiato del bambino nelle concezioni africane della società- e dell’essere umano. Di conseguenza, sono i valori e l’eredità culturale africani a dover guidare la riflessione in materia di diritti e protezione del bambino.

presentazioni favorevoli alla salvaguardia dell'interesse del bambino, un ruolo centrale spetta all'educazione (art. 11) che, ribadita come diritto fondamentale e inalienabile, va finalizzata a due obiettivi precisi. Essi consistono nella (ben nota) «preservazione e nel rafforzamento dei valori morali, tradizionali e culturali africani positivi» – paragrafo 2 – e nel preparare al meglio il bambino a una vita responsabile di comprensione e tolleranza grazie a una formazione al «rispetto per/tra gruppi etnici, tribù e comunità religiose» – paragrafo 3 – . Secondo quanto discusso in precedenza, la famiglia disbriga il principale carico di lavoro nella trasmissione di simili campionari pedagogici e gode, a questo scopo, di una serie di diritti che gli Stati sono obbligati a riconoscerle. Al tempo stesso, su di essa gravano delle responsabilità altrettanto stringenti in materia di benessere psicofisico ed economico del bambino (art.18). L'articolo 21, dedicato alla *Protezione contro le pratiche sociali e culturali negative*, descrive (sommariamente) il contenuto ipotetico delle condotte proscritte:

1. Gli Stati parte alla presente Carta prendono tutte le misure appropriate per abolire le consuetudini e le pratiche negative, culturali e sociali, a detrimento del benessere, della dignità, della crescita e dello sviluppo normale del bambino, in particolare:

- a) le consuetudini e le pratiche pregiudizievoli per la salute, o per la vita del bambino;
- b) le consuetudini e le pratiche che costituiscono una discriminazione verso alcuni bambini, per delle motivazioni legate al sesso o ad altre ragioni,⁸¹⁰

L'articolo 31, “dialogando” con la giustapposizione diritti/doveri della Carta Africana, espone le responsabilità dei bambini che comprendono, anche in questo caso, numerose entità di riferimento: famiglia, società, Stato, comunità internazionale e qualsivoglia altra comunità riconosciuta. Tra gli obblighi individuati si segnalano il dovere di contribuire col meglio delle proprie capacità alla promozione e realizzazione dell'unità africana e, soprattutto, di «rinforzare i valori culturali africani nei rapporti con gli altri membri della società» in una prospettiva generale di mutuo rispetto.

Il rilievo e l'impatto normativi dell'orizzonte assiologico-culturale continentale tornano, infine, a essere asseriti dall'articolo 46 che, enucleando le fonti di ispirazione del-

⁸¹⁰ Il paragrafo 2 è interamente dedicato alla delicata questione dei matrimoni, concernendo sia l'interdizione ai matrimoni – e le promesse di matrimonio – dei bambini attraverso l'implementazione di leggi specifiche che la fissazione dell'età minima “del consenso” (18 anni) per poter avere diritto alla registrazione ufficiale dell'atto nuziale.

la Carta del bambino, annovera tra esse i «valori del patrimonio tradizionale e culturale africano».

e) Il Protocollo alla Carta Africana dei Diritti dell'Uomo e dei Popoli Relativo ai Diritti della Donna in Africa

Adottato a Maputo, Mozambico, nel corso della seconda sessione ordinaria dell'Assemblea dell'Unione Africana tenutasi nel luglio 2003, il Protocollo sui diritti della donna ha segnato il punto di (momentaneo) approdo di un travagliato cammino di gestazione. Nonostante tutti gli stati membri dell'Unione Africana avessero da tempo ratificato la CEDAW, la necessità di uno strumento “regionale” più consono alle specificità continentali della condizione femminile era stata ampiamente denunciata da ONG e comitati di azione continentali e internazionali fin dagli inizi degli anni '90. L'*African Platform for Action* – branca del movimento transnazionale per il monitoraggio e l'implementazione della CEDAW – aveva radunato inquietudini e sollecitazioni nella *Dichiarazione di Dakar* del 1994. L'idea di un Protocollo risale al 1995 anno in cui, al termine di un seminario ospitato dalla Commissione Africana congiuntamente a organizzazioni come la *Women in Law and Development in Africa* (WILDAF), l'*African Centre for Democracy and Human Rights Studies* (ADCHRS) e l'*International Commission of Jurists* (ICJ), vennero stilate tre raccomandazioni: la prima, sollecitava la stesura di uno strumento aggiuntivo a integrazione della CA sulla questione femminile; la seconda caldeggiava l'adozione di misure temporanee di tutela che supplissero alla mancanza di tali normative *in fieri*; la terza auspicava la nomina di esperti per avviare un'azione di monitoraggio su scala continentale che confluisse nella creazione di un apposito comitato in seno alla Commissione.⁸¹¹ Nonostante simili sforzi la richiesta di uno strumento normativo *ad hoc* è rimasta lungamente disattesa. Lo stesso comitato istituito, unica istanza soddisfatta in maniera tempestiva, ha imboccato la strada del temporaggiamento e della disamina di singole emergenze, partecipando al clima di “cautela” prevalente in seno all'OUA.

La svolta propulsiva legata alla nascita dell'Unione Africana ha favorito la stesura di una prima bozza di lavoro nel 2001, subito approvata per la maggior parte dei suoi con-

⁸¹¹ D.M. Chirwa, *Reclaiming (Wo)Manity: the Merits and Demerits of the African Protocol on Women's Rights*, in «Netherlands International Law Review», LIII, 2006, pp. 63-96 (71-72).

tenuti. Al termine del secondo meeting di esperti governativi del marzo del 2003, sono state emendate le parti ancora in discussione, approdando alla versione definitiva.

L'adozione del Protocollo, come ben evidenziato nel suo preambolo, ha inteso dare pieno compimento alle stringate previsioni della Carta Africana⁸¹². L'influenza riconosciuta alla sfera culturale nel rendere particolarmente complessa la condizione delle donne africane figura tra le assunzioni cardinali. Cruciale risulta il loro ruolo nella preservazione dei «valori africani basati sui principi di uguaglianza, di pace, di libertà, di dignità, di giustizia, di solidarietà e di democrazia», secondo una logica che, in tutta evidenza, segue il canovaccio della centralità dell'istituto familiare, declinandolo per “linee” di genere. Altrettanto evidenti sono le venature culturali – intese tanto come pratiche quanto come rappresentazioni – che innervano le definizioni adottate: segnatamente, nel “modellare” la costruzione delle nozioni di discriminazione contro le donne, pratiche nefaste e violenza contro le donne.⁸¹³

L'articolo 2, contenente gli impegni per gli stati firmatari in tema di eliminazione della discriminazione femminile, riserva il suo comma secondo alla modificazione di schemi e modelli di comportamento socioculturali come pure di pratiche culturali e tradizionali nefaste fondate sull'idea di inferiorità o di superiorità, o sui ruoli stereotipati dei due sessi.⁸¹⁴

L'articolo 4, *Diritto alla vita, all'integrità e alla sicurezza*, al suo comma 2 linea d, individua nell'educazione e nei programmi di insegnamento e di comunicazione sociale la via maestra per lo «sradicamento degli elementi contenuti nelle credenze e nelle attitudini tradizionali e culturali che *legittimano* ed esasperano la persistenza e la tolleranza in tema di violenza sulle donne».⁸¹⁵

Sulla stessa lunghezza d'onda si posiziona l'articolo 5 che, occupandosi dell'eliminazione delle pratiche nocive, annovera tra le priorità delle politiche di contrasto la sensibilizzazione dei vari settori della società attraverso campagne e programmi di

⁸¹² L'articolo 18 della Carta Africana recita, al suo comma 3, che «Lo Stato ha il dovere di provvedere alla eliminazione di qualsiasi discriminazione contro la donna e di assicurare la protezione dei diritti della donna e del bambino quali stipulati nelle dichiarazioni e nelle convenzioni internazionali».

⁸¹³ Senza entrare nelle differenze e nelle particolarità di ognuna delle tre definizioni, il filo rosso che le unisce, mostrando il sostrato comune legato ai sistemi di significati implicati, parla del circolo vizioso di rappresentazioni e pregiudizi come alimento delle condotte discriminatorie, violente o persecutorie.

⁸¹⁴ Il comma secondo ricalca integralmente nella formulazione lessicale il comma a dell'articolo 5 della CEDAW.

⁸¹⁵ Corsivo nostro.

informazione, d'«educazione formale e informale» e di comunicazione genericamente intesa.⁸¹⁶

Le questioni della formazione e dell'educazione costituiscono l'oggetto dell'articolo 12 che raccomanda, tra le altre previsioni, l'alfabetizzazione delle donne e l'«inserimento della dimensione genere e dell'educazione ai diritti umani» nei programmi scolastici di ogni ordine e grado quali strategie fondamentali per arrivare alla progressiva demolizione del corpus di pregiudizi e raffigurazioni discriminanti stratificatosi in versioni falsate di sedicenti saperi tradizionali.

Ma è l'articolo 17, a nostro giudizio, ad esplicitare al meglio l'intersecazione tra dimensione culturale e “materiale” dell'implementazione dei diritti delle donne nel momento in cui postula il «diritto a un ambiente culturale positivo». Sostanzialmente, esso ha a che vedere con la necessità/obbligatorietà del coinvolgimento delle donne nell'elaborazione e determinazione delle politiche culturali a qualsiasi livello esse vengano concertate – con particolare riguardo alla situazione delicata degli «ambiti rurali». Questo diritto di partecipazione pare annodare i fili dell'accesso alla formazione, dell'alfabetizzazione e della critica (permanente) ai saperi ereditati, immaginando una diretta implicazione nelle operazioni basilari di (ri)produzione culturale da cui dipende la legittimazione o la delegittimazione delle condotte incoraggiate o incriminate. Prima ancora dell'elencazione dei domini sensibili⁸¹⁷, perciò, è l'idea di un'“ecologia” culturalmente positiva a restituire l'immagine migliore dell'intreccio tra dimensione simbolico-cognitiva e dimensione normativa desumibile dalle scelte dei redattori del Protocollo. Differenziandosi dai suoi omologhi, e in particolare dal testo-faro della CEDAW, esso segue la strada olistica e “a-generazionale” già compendiata nell'esame della Carta Africana: estende la visione embricata dei diritti umani all'area specifica dei diritti delle donne, tentando di trattare istanze civili, politiche, sociali e “di solidarietà” in un'ottica di condizionamento reciproco e di sincronicità. Laddove la Convenzione ONU sceglie di non addentrarsi eccessivamente nei territori della cultura – e della (de)legittimazione

⁸¹⁶ Un posto di rilievo spetta, com'è naturale attendersi, al sotto-tema delle modificazioni genitali femminili. L'alinea b parla dell'impegno degli stati a proibire attraverso misure legislative accompagnate da sanzioni tutte le forme di mutilazione genitale femminile, la scarificazione, la medicalizzazione e la paramedicalizzazione delle mutilazioni genitali femminili e tutte le altre pratiche nefaste.

⁸¹⁷ Tra i domini individuati dal Protocollo come obiettivi primari per gli interventi “correttivi” vanno certamente ricordati i diritti in materia di sanità e scelte riproduttive, i diritti di successione (con il sotto-ambito fondiario che costituisce un focus di particolare rilevanza), il diritto alla sicurezza alimentare, i

culturale – per concentrarsi su scelte di politiche giuridiche (apparentemente) a-specifiche⁸¹⁸, il documento africano tenta di coniugare disposizioni internazionali e fenomeni contestuali appoggiandosi alla stampella (in parte) negletta dalle prime.

Ciò nonostante non è mancato chi, paragonando il Protocollo alla Carta Africana e alla Carta del Bambino, ha rimproverato a esso una certa ritrosia nei riferimenti a tratti pertinenti «realmente africani», rispetto alle scelte più marcate dei predecessori.⁸¹⁹ In realtà, per quanto attiene agli aspetti che a noi interessano, ci sembra plausibile parlare di una linea di continuità nei termini testé esposti senza doverne forzatamente fare una questione di grado o di peso. Che si tratti di accenni o di occorrenze più “voluminose”, conta l’atmosfera generale condivisa di cui tutti partecipano e a cui tutti paiono concorrere.

f) La Carta Africana della Gioventù

L’ultimo testo su cui ci soffermiamo intercetta molte delle coordinate che abbiamo individuato, applicandole al tema specifico della condizione giovanile e delle protezioni (non solo) giuridiche da porre in essere per la sua salvaguardia.

In ragione della sua collocazione cronologica e del suo oggetto/soggetto di riferimento, la Carta della Gioventù si misura più apertamente con le sfide della «condizione globale» e dell’interculturalità, presentando diverse risonanze con la Carta della Rinascita Culturale. In special modo per quanto attiene i temi della diaspora e della «fuga dei cervelli».

diritti delle vedove, i diritti delle donne con menomazioni fisiche, i diritti di donne appartenenti a minoranze, i diritti delle donne anziane e i diritti delle donne in stato di miseria.

⁸¹⁸ Oltre all’articolo 5 sopra menzionato la CEDAW tratta in alcuni altri passaggi la dimensione delle rappresentazioni socio-culturali ma in maniera considerevolmente ridotta se si considera l’architettura complessiva del testo. Non sono mancate voci critiche che, al riguardo, hanno interpretato l’apparente disinteresse per le specificità culturali come una manifestazione di pensiero irriflesso circa la specificità (occidentale) nei modelli di società, famiglia e relazioni di genere veicolate dal documento. Sul punto si vedano, tra gli altri, F.N.A. Adjetey, *Reclaiming the African Woman’s Individuality: the Struggle between Women’s Reproductive Autonomy and African Society and Culture*, in «American University Law Review», XLIV, 1995, pp. 1351-1381 e D.M. Chirwa, *Reclaiming (Wo)Manity*, cit.

⁸¹⁹ È la linea interpretativa seguita, tra gli altri, da Danwood Chiwra che a fronte del “merito olistico” da noi stessi sottolineato rimprovera al Protocollo la totale assenza di considerazione per i temi dei diritti collettivi e dell’intersecazione diritti/doveri. La mancata presa in carico di tali rappresentazioni sedimentate in molti dei sistemi culturali africani rischia di comportare, a suo avviso, proprio quella mancata legittimazione pur affrontata dal Protocollo a causa di una rinuncia che egli imputa al clima di generale scetticismo che l’assise internazionale avrebbe dimostrato per la Carta Africana. Esemplare, a suo dire, l’incomprensibile silenzio sulla sfera familiare - che invece, come noi stessi abbiamo documentato, occupa un posto preminente negli altri strumenti normativi africani - che sembra appiattirsi sul modello nucle-

Adottata al termine della sesta sessione ordinaria dell'Assemblea dei capi di Stato e di Governo dell'Unione nel luglio del 2006 a Banjul, Gambia, essa si apre con la dichiarazione del «pieno attaccamento alle virtù e ai valori delle tradizioni storiche e delle civiltà africane sulle quali si fonda la concezione dei diritti dei popoli». La gioventù figura come depositaria del compito di assicurare lo sviluppo di tale patrimonio culturale, in quanto forza di rinnovamento e vettore di comunicazione tra le varie realtà del continente e al di fuori di esso. Il carattere ambivalente del dinamismo della componente giovanile, che rispecchia la realtà demografico-migratoria preponderante, si riflette nelle disposizioni che mirano da una parte al suo «ancoraggio» negli orizzonti valoriali «di nascita» e, dall'altra, al pieno riconoscimento del diritto di opzione e movimento.⁸²⁰ Risultano illuminanti gli articoli che affrontano i provvedimenti in materia di formazione e di politiche educative, nei quali le tensioni tra le direttrici centrifughe e centripete si lasciano apprezzare con nettezza.

L'articolo 13, imperniato sul tema dello sviluppo dell'insegnamento e delle competenze offre un buon esempio a riguardo. Se il primo comma si accontenta di ribadire il diritto a un'educazione di qualità, il secondo abborda la questione della pluralità di strategie pedagogiche per far fronte alle condizioni (altamente) differenziate del continente. Il terzo comma integra i diritti umani e le libertà fondamentali nel ventaglio di competenze che la preparazione scolare e para-scolare è chiamata a conferire insieme alla «salvaguardia e alla promozione dei valori morali positivi, dei valori e delle culture tradizionali africane come dell'identità e della fierezza nazionale e africana». Il quarto comma prescrive l'utilizzo delle nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione per mettere a disposizione dei giovani i saperi più avanzati che ne favoriscano l'inserimento nel mondo lavorativo. Sul piano della mobilità, infine, si suggerisce di organizzare un sistema di equipollenza di diplomi e titoli di studio per facilitare la circolazione continentale a scopo formativo e lavorativo, nonché l'incrocio di competenze e saperi tradizionali variamente distribuiti.

È comunque l'articolo 20, dedicato al meta-tema de *La cultura e i giovani* che sintetizza lo spettro di tensioni che la Carta tenta di contenere e regolamentare.

are (o comunque non esteso) caro alla tradizione occidentale, ma del tutto minoritario nelle realtà africane. Cfr, Ivi, pp. 91-96.

⁸²⁰ Cfr art. 3, sulla *Libertà di circolazione*, art. 21 su *I giovani e la diaspora*.

Articolo 20

1. Gli Stati parte prendono le misure seguenti per promuovere e proteggere i valori morali e tradizionali riconosciuti dalla Comunità:

- a) Eliminare tutte le pratiche tradizionali che attentano all'integrità fisica e alla dignità della donna;
- b) Riconoscere e valorizzare le credenze e le pratiche che contribuiscono allo sviluppo;
- c) Creare istituzioni e programmi per lo sviluppo, la documentazione, la preservazione e la diffusione della cultura;
- d) Operare di concerto con le istituzioni d'insegnamento, le organizzazioni di giovani e altri partner per sensibilizzare, insegnare, informare i giovani sulla cultura, i valori e le conoscenze endogene africane;
- e) Stimolare la creatività dei giovani nella promozione dei valori e delle tradizioni culturali presentandoli sotto una forma accettabile per i giovani e in linguaggi e modalità a cui essi possano fare riferimento;
- f) Mettere in opera e intensificare l'insegnamento delle lingue africane come parte integrante della formazione scolastica e non scolastica per accelerare lo sviluppo economico, sociale, politico e culturale;
- g) Promuovere la presa di coscienza interculturale attraverso dei programmi di scambio tra giovani e organizzazioni giovanili;

2. Gli Stati parte riconoscono che l'evoluzione verso una società e un'economia basate sulla conoscenza sono fondate sulle Nuove Tecnologie dell'Informazione e della Comunicazione, che hanno contribuito a creare una cultura dinamica e una presa di coscienza globalizzata nei giovani. A scopo essi si impegnano a:

- a) Promuovere un accesso esteso alle Nuove Tecnologie dell'Informazione e della Comunicazione come mezzo per insegnare, creare dei posti di lavoro, interagire effettivamente con il mondo e per promuovere la concordia, la tolleranza e per apprezzare le altre culture dei giovani;
- b) Promuovere la produzione locale d'informazioni e l'accesso ai contenuti delle Nuove Tecnologie dell'Informazione e della Comunicazione;
- c) Far comprendere ai giovani e alle organizzazioni giovanili il legame che esiste tra la cultura contemporanea dei giovani e la cultura tradizionale africana al fine di permettere loro di esprimere questa simbiosi attraverso il teatro, l'arte, la scrittura, la musica come pure attraverso le altre forme di espressione artistica e culturale;
- d) Aiutare i giovani a utilizzare gli elementi positivi del fenomeno della globalizzazione quali le nuove tecnologie per promuovere delle nuove forme culturali che connettano il passato all'avvenire;

Ancora una volta è il fenomeno della diaspora⁸²¹ a incarnare lo spirito della tessitura tra saperi, valori e pratiche risalenti e panorami futuri da imbastire grazie alla commistione tra vecchie e nuove acquisizioni. Meglio ancora, che *potrebbe* incarnarlo, a patto di dispiegare politiche anche normative che sposino potenzialità e risorse diasporiche/globali al contenimento dei loro effetti deleteri e indesiderati. In tale ottica l'articolo 21 tratteggia alcune linee guida che incoraggiano il reclutamento di giovani africani dalle comprovate competenze per «ricercare soluzioni africane a problemi africani» e pun-

⁸²¹ La definizione di diaspora impiegata nella Carta risponde ai seguenti criteri: «discendenti o eredi di africani che, vivendo al di fuori del continente, quale che sia la loro nazionalità e rispettosi della loro cittadinanza, restino risoluti a contribuire allo sviluppo».

tano sulla facilitazione dei contatti tra organizzazioni giovanili e i loro pari “in diaspora”.

Le ultime tre disposizioni affrontano il tema del reinserimento nelle realtà socio-culturali ed economiche africane: fatta salva la protezione di – non meglio specificati – «diritti dei giovani della diaspora», gli stati firmatari devono predisporre tutte le condizioni per invogliare il ritorno in Africa al fine di collaborare allo sviluppo del continente “importando” *know how* ed esperienze maturate altrove, operando sintesi virtuose tra materiali allogeni e “indigeni”.

Ciò che va notato, oltre alla problematicità di quest’ultima demarcazione che rischia di (ri)produrre visioni eccessivamente discrete del *continuum* culturale umano, è la preminenza accordata ai meccanismi e ai processi di *volgarizzazione*. Pratica sovrana di mediazione concettuale ed epistemologica, è essa a fornire i raccordi indispensabili tanto allo scambio interno/esterno quanto a quello tra passato, presente e futuro. Gli appelli alle formulazioni linguistico-espressive accettabili dai giovani e quelli (rinnovati) alla sistematizzazione delle lingue africane guardano al medesimo scenario, fatto di un incontro tra nozioni e visioni “globali” e pratiche e modelli (geertzianamente) «vicini all’esperienza».

*

* *

Lasciando il contesto specifico della Carta della Gioventù per una prima sintesi degli stimoli ricavati dall’incursione nelle rifrazioni narrative della variabile-cultura, l’orizzonte traduttivo della “resa in volgare” si conferma tra i cardini dell’intero progetto africano. Che si tratti di appropriarsi di strumenti tecnologici, scientifici o normativi, l’attivazione delle intelaiature simboliche della cultura e del linguaggio figura regolarmente quale meccanismo principale delle negoziazioni. Come nella Carta Africana le concezioni e i valori africani forniscono – dovrebbero fornire – il referente per partecipare al dialogo transnazionale sui diritti dell’uomo, così accade per tutte le evenienze in cui occorre individuare una piattaforma di convergenza. A questo tema, che ricorda quanto scritto sui meriti e sulle incertezze della *vernacularizzazione*, l’esame dei materiali appena vagliati affianca (nuovamente) il problema “gemello” della legittimazione.

Centrale nella trattazione dei diritti delle donne e dei bambini, più defilata ma presente in quelli della gioventù, essa si pone come condizione radicale per la riuscita e la performatività delle traduzioni e delle ibridazioni tentate. Nella sua ricaduta antropologico-giuridica, delinea una sfida tra condotte *già* percepite come legittime – a prescindere dalla veridicità e/o “fedeltà” delle presunte tradizioni di ancoraggio – e comportamenti (più o meno) rimaneggiati per cui il processo di acquisizione di legittimità va pensato e costruito. L’individuazione di rappresentazioni sedimentate, consonanti con gli atteggiamenti da promuovere, figura come il valore aggiunto su cui innestare la costruzione graduale dell’autorevolezza etico-morale per le “sovrascritture” ricercate.

L’appello reiterato alle lingue nazionali focalizza una delle zone più sensibili nell’individuazione di spazi di vernacularizzazione efficaci. L’appoggio alla stampella linguistica, con il proprio carico legittimante di familiarità e accessibilità, contribuisce in maniera significativa al buon esito dei progetti vernacolari. Il suo pieno coinvolgimento consente di scovare con più facilità aree in cui il *contatto semantico* tra universi narrativo-normativi differenti può produrre incroci e “sconfinamenti” fruttuosi, invece che collisioni respingenti. Suonano quanto mai opportune, allora, le parole di un autore che, da scrittore e accademico, conduce da tempo una battaglia per le libertà culturali in cui la componente linguistica figura nelle posizioni di avanguardia:

L’universale è contenuto nel particolare proprio come il particolare è contenuto nell’universale. Siamo tutti esseri umani, ma questa nostra umanità non si manifesta in astratto, bensì nella particolarità di esseri umani di climi e culture differenti. Possiamo parlare della capacità linguistica dell’essere umano, ma questa capacità si manifesta nelle lingue reali parlate dai diversi popoli della terra. In altre parole, noi ci rendiamo conto del linguaggio come fenomeno umano universale non nella sua universalità astratta, bensì nella particolarità delle diverse lingue della terra. Anche la limitata universalità di una lingua, come per esempio l’inglese, è realizzata attraverso la lingua parlata. Ma è anche dalla particolarità di questi numerosi enunciati che possiamo riconoscere delle caratteristiche generali che ci permettono di parlare dell’inglese come di una lingua differente, ad esempio, dallo swahili.⁸²²

Quanto simili rilievi sono applicabili all’ “idioma” *sui generis* dei diritti umani? E soprattutto, che cosa (ci) insegnano in proposito i sentieri “traduttivi” africani?

8.2 Creatività e criticità dell’approccio africano

Come per ogni partizione dai soli fini analitici, anche la scelta di scorporare il sistema africano nei suoi aspetti di più apprezzabile innovazione da quelli che denunciano

⁸²² N. wa Thiong’o, *Spostare il centro del mondo. La lotta per le libertà culturali*, Meltemi, Roma 2000, pp. 69-70.

persistenti problematicità poggia su necessità di natura interpretativa più che su una separabilità effettiva. Nel nostro caso l'interconnessione tra venature progressive e ricadute regressive è, a volte, talmente sfumata da rendere arduo collocare parecchi dei dati rilevati in una tendenza univoca. A patto di tenere ben presente la strumentalità della censura operata, essa aiuta comunque nel sistematizzare le tendenze più marcate, consentendo una loro più agevole esposizione.

Rifacendosi a quanto appena scritto in tema di cultura, lingua/e e diritti conviene partire dall'esame delle criticità, poiché molte di esse allignano nei domini sottesi all'azione di queste macro-categorie.

Tra le voci più caustiche sulle scelte operate dai redattori della Carta Africana, spicca quella del giurista tanzaniano Issa Shivji i cui rilievi, che peraltro non condividiamo in pieno, hanno il merito di centrare con decisione alcuni dei problemi che ci sembrano sussistere nell'approccio africano ai diritti umani. Il bersaglio principale (ma non unico) dei suoi strali è il sostrato filosofico che a suo dire informa – deforma – la visione dei rapporti tra individuo, società e comunità restituita dalla Carta di Banjul. Per riandare alle nostre categorie di analisi, sarebbe l'antropologia propugnata dal documento a costituire una delle sue debolezze più rilevanti poiché fornirebbe una rappresentazione delle relazioni sociali fortemente sbilanciata e, soprattutto, penalizzante per quei domini che non inquadra debitamente. Avvalendosi del concetto di «etnofilosofia», nella connotazione sostanzialmente peggiorativa datane dal pensatore Paulin Hountondji⁸²³, Shivji ravvisa le maggiori miopie etnofilosofiche del testo nella parte riservata alle titolarità dei popoli. Contrariamente all'impiego del prefisso «etno-» che in molti dei suoi usi correnti allude a una valutazione positiva dei “saperi locali” riscattati da secoli di mar-

⁸²³ Figura poliedrica e “provocatoria”, il filosofo e politico beninese Hountondji ha dedicato gran parte della sua produzione scientifica allo studio delle filosofie africane sia dal lato dell'analisi di sistemi di sapere variamente localizzati sul continente che da quello, che qui più ci interessa, della decostruzione dei falsi miti allestiti da generazioni di africanisti (occidentali) in merito a presunte rappresentazioni di un'Africa tradizionale fintamente omogenea. Per andare al punto la distinzione che egli traccia è tra la «filosofia africana», come teorizzazione prodotta da pensatori africani su problemi filosofici e l'«etnofilosofia», come letteratura prodotta dagli africanisti su ciò che essi considerano essere la visione del mondo dell'“Africa tradizionale”. Per i nostri interessi specifici segnaliamo che la rappresentazione che l'autore considera più fuorviante è proprio quella che postula l'unanimità come condizione e orizzonte esistenziale delle cosiddette società tradizionali. Tra i diversi lavori consacrati alla critica dell'etnofilosofia rinviando al suo *African Philosophy. Myth and Reality*, Indiana University Press, Bloomington 1996 (in particolare, si veda l'omonimo capitolo 3, pp. 55-70) e all'antologia E. Chukwudi Eze (ed) *African Philosophy: An Anthology*, Blackwell 1997. Si veda anche, per un'esemplificazione di un metodo di ricostruzione storico-concettuale programmaticamente “anti-etnofilosofico” P. Hountondji (ed), *Endogenous Knowledges. Research Trails*, CODESRIA, Dakar 1997.

ginalizzazione, l'applicazione "filosofica" in questione enfatizza l'incapacità di cogliere appieno le realtà cognitive ed epistemologiche affrontate, proponendone versioni mutilate e fondamentalmente controproducenti.

Nel caso di specie, la semantica dei popoli e dei loro diritti, il travisamento denunciato dall'autore consiste nella riproposizione di «visioni neocolonialiste e imperialiste» per cui lo Stato vampirizza le altre collettività, spossessandole dell'esercizio dell'autodeterminazione e annichilendo il popolo a sua sola immagine.⁸²⁴ Suscettibile di produrre ricadute nefaste in tema di doveri, rafforzando l'inclinazione autoritaria⁸²⁵ di numerose nazioni africane, la trattazione dell'orizzonte comunitario/collettivo abbozzata dalla Carta si caratterizzerebbe, dunque, per un consensualismo strumentale utilizzato a detrimento degli interessi dei popoli. Ciò farebbe sì che quello che dovrebbe essere un testo «popolo-centrico»⁸²⁶, aspirando a distaccarsi dalla visione egemonica di taglio individualistico, finisca invece con l'espropriare, per altra via, uno dei soggetti cui riconosce il diritto alla protezione umanitaria.

La nostra posizione si discosta dal "pessimismo" di Shivji nella misura in cui letture più accurate delle risonanze antropologico-immaginative di quella da lui offerta, hanno fatto emergere possibili punti di contatto con pratiche e realtà quotidiane attivabili per dotare la Carta Africana di una migliore aderenza e capacità di penetrazione. Ciò non toglie, comunque, che un altro aspetto dei suoi rilievi evidenzia una frattura che rischia, essa sì, di assestare un colpo mortifero all'ipotesi di simili agganci. Nello stigmatizzare la "fascinazione statista" dei redattori della Carta di Banjul, ma anche quella più generalizzata che egli imputa a numerose elite continentali, lo studioso ha parole taglienti:

Da ultimo, strettamente connessa con la questione dello stato è la questione del diritto e dell'ideologia giuridica. Il positivismo formalistico degli operatori del diritto africani ha significato che esiste praticamente molto poco di quella che potrebbe essere descritta seriamente come scienza del diritto africana. I giuristi africani si sono raramente avventurati oltre le regole e gli statuti o, se lo hanno fatto, hanno teso a rimasticare i Kelsen o i Dworkin. L'arena della scienza giuridica africana, cioè, è stata lasciata ad accademici americani che hanno esposto nelle università africane la loro teologia [di] diritto e sviluppo.⁸²⁷

⁸²⁴ I. Shivji, *The concept of human rights in Africa*, cit, pp. 24,38, 99-103. A queste critiche, che ricordano alcune delle posizioni già compendiate nell'esame dello snodo popolo/individuo, Shivji aggiunge quella che rintraccia nella sacralizzazione/securizzazione della proprietà privata il segno di un utilizzo distorto dei presunti referenti tradizionali nei quali, a rigore, il "terribile diritto" non pare abbia mai trovato cittadinanza.

⁸²⁵ Shivji parla apertamente di «notorie pratiche autoritarie degli stati neocoloniali africani», ivi, pag. 99.

⁸²⁶ I. Shivji, *The concept of human rights in Africa*, cit, pag. 95.

⁸²⁷ Ivi, pag. 110.

Private delle punte più polemiche, le rimostranze verso il formalismo aiutano a inquadrare una tipologia di preoccupazioni che ci sentiamo di condividere sulla rappresentatività e sull'accessibilità dei vari testi africani passati in rassegna. Ferme restando le costrizioni stilistiche e contenutistiche che inevitabilmente agiscono su qualsiasi progetto di dichiarazione, convenzione e/o strumento multilaterale, rimane la sensazione che il mimetismo "legalistico" (a tratti eccessivo) della Carta di Banjul e dei suoi protocolli comprometta le chance di sintonizzazione con i quadri socio-culturali di riferimento.

Il tema della lingua si presta egregiamente a illuminare i lati paradossali della questione. In maniera abbastanza sorprendente, le lingue impiegate nella redazione di tutti i documenti del sistema africano, come pure nei lavori delle varie assise, comprendono il francese, l'inglese, il portoghese e l'arabo.⁸²⁸ Replicando uno dei fattori corresponsabili della distanza storicamente avvertita tra stati-nazione e popolazioni africane, l'impiego delle lingue ufficiali di discendenza coloniale a discapito delle lingue nazionali e dei numerosi «idiomi veicolari transfrontalieri»⁸²⁹ rischia di frapporre un'ulteriore barriera allo steccato delle technicalità tipiche delle convenzioni. In una sorta di raddoppiamento vizioso, il diffuso analfabetismo linguistico incontra l'"analfabetismo giuridico", moltiplicando i fattori di respingimento invece che i canali di attrazione.

Questo ci porta a riconsiderare, in parte, l'ottica della vernacularizzazione sulla quale abbiamo puntato per distinguere il percorso africano all'interno dei cosiddetti fenomeni di regionalizzazione dei diritti dell'uomo. Meglio ancora, a correggere il tiro sulle mo-

⁸²⁸ Una prima, parziale "breccia linguistica" è stata aperta dall'adozione dello swahili come ulteriore lingua ufficiale dell'Unione Africana.

⁸²⁹ La definizione è ripresa da quella correntemente utilizzata dall'*African Academy of Languages* (ACALAN), organismo speciale per le politiche linguistiche creato dall'Unione Africana nel summit di Karthoum del 23/24 gennaio 2006 (proclamato anno delle lingue africane). Dopo una gestazione piuttosto lunga, con il lancio del progetto avvenuto in Mali nel 2000, L'ACALAN ha iniziato il proprio lavoro con i seguenti obiettivi: promuovere le lingue africane; promuovere le lingue transfrontaliere; promuovere le lingue veicolari transfrontaliere; rinforzare la cooperazione tra gli stati africani nell'area dei linguaggi africani; promuovere le lingue africane in tutti i settori educativi; promuovere le lingue africane a livello internazionale; analizzare le politiche linguistiche in Africa; promuovere una cultura scientifica e democratica basata sull'uso delle lingue africane; contribuire all'armonizzazione dello sviluppo economico, sociale e culturale degli stati membri e in relazione con linguaggi partner; promuovere l'uso di lingue africane come fattori di integrazione, solidarietà, rispetto dei valori e mutua comprensione per promuovere la pace e prevenire i conflitti; promuovere le organizzazioni per la valorizzazione delle lingue africane sul continente. Per un primo panorama delle attività e delle iniziative dell'ACALAN si veda N. Alexander, *The African Academy of Languages (ACALAN): a linguistic renaissance for the continent?*, http://www.oisa.org/ressources/docs/PDFs/OpenSpace-Nov2008/2_3_language_p055-

dalità di appropriazione creativa scelte dagli estensori degli strumenti normativi in questione. Alla luce della doppia frattura linguistico-semanticamente summenzionata, parleremo, in prima istanza, di una *vernacularizzazione imperfetta*. Vale a dire che, a fronte di un tentativo esplicito di mediare tra la macronarrazione dei diritti umani e un contesto di applicazione continentale *sentito, rivendicato e costruito* come specifico, gli strumenti e (soprattutto) gli esiti traslativi paiono abbisognare di ulteriori livelli di traduzione per ridurre il gap che permane tra un «linguaggio dei diritti» (che resta) astratto e le pratiche e le significazioni su cui aspira a fare presa. A conferma di questa impressione sta il moltiplicarsi di strategie di volgarizzazione “dal basso” studiate e attivate da numerose organizzazioni non governative che agiscono nel campo della socializzazione ai diritti umani.

Imperniati, sovente, sul doppio binario di un’alfabetizzazione linguistica e giuridica, simili progetti di mediazione lessicale e culturale puntano all’acquisizione di basi sufficienti di espressione/comunicazione tanto nelle lingue nazionali quanto in quelle ufficiali. Laddove le prime rispondono alla necessità di padroneggiare gli strumenti linguistici della quotidianità e delle relazioni di vicinato, le seconde risultano fondamentali ai fini delle interazioni con l’amministrazione (locale, centrale, sovranazionale). A maggior ragione, per prendere coscienza e poter rivendicare i diritti accordati dagli strumenti di tutela disponibili o denunciare violazioni e torti subiti. L’aspetto bifronte della competenza linguistica – idiomi nazionali/lingua ufficiale –, si completa nell’opera di “banalizzazione” finalizzata ad avvicinare le istituzioni e i loro universi semantici ai loro fruitori, mettendoli in condizione di interfacciarsi più facilmente con essi.⁸³⁰

059_neville_alexander.pdf. (ultimo accesso 13/08/2010). Si veda anche il sito ufficiale dell’Accademia: www.acalan.org.

⁸³⁰ Esempio, a tal proposito, la figura del «para-giurista» attorno a cui ruotano le strategie di coscientizzazione giuridica perseguite dall’ONG *Women Law and Development in Africa* (WILDAF, fondata nel 1990). Impegnata, in special modo, nella sensibilizzazione ai diritti umani per le donne che vivono in contesti rurali, l’associazione promuove corsi di educazione e formazione linguistica finalizzati, nell’ordine, all’alfabetizzazione in una o più lingue nazionali del paese di riferimento per poi passare all’acquisizione dei rudimenti nella lingua ufficiale necessari al disbrigo delle pratiche minime richieste dall’amministrazione per godere pienamente della personalità giuridica e degli statuti e delle titolarità ad essa collegati. Il percorso formativo di chi decide di impegnarsi in qualità di futuro/a para-giurista si completa in un’alfabetizzazione giuridica che consta nell’acquisizione di competenze di base relativamente al panorama normativo generale vigente in generale, e a quello di aree specifiche (economia, ambiente, lavoro, microcredito) a scelta. Completato il percorso, il/la para-giurista espleta le qualità di mediatore in seno alla sua comunità d’origine continuando l’opera di socializzazione e coscientizzazione della cultura giuridica acquisita e implementando le “vernacularizzazioni” nelle situazioni puntuali cui si trova di fronte. Informazioni tratte dall’intervista a Mme Mariame Traoré, direttrice responsabile di WILDAF Senegal, effettuata a Dakar il 20/07/2010. Si veda anche, per un’illustrazione di massima della figura e degli

Stando alle nostre analisi gli strumenti di cui si compone il sistema africano – e la Carta Africana *in primis* –, con le oscurità ermeneutiche rilevate, non si svincolano dalla necessità di mediazioni aggiuntive se l’obiettivo resta quello di incontrare più agevolmente i bisogni dei giustiziabili e le rappresentazioni di cui essi si servono per esprimerli. I tassi di conoscenza e socializzazione tutt’altro che lusinghieri – anche tra gli addetti ai lavori – di cui godono, a tutt’oggi, le creazioni umanitarie africane forniscono un’altra prova a carico di ritardi, manchevolezze e contraddizioni nelle scelte “traduttive” adottate dall’OUA prima e, in parte, dall’UA poi. Con *vernacularizzazione imperfetta*, perciò, intendiamo sottolineare una discrasia piuttosto evidente tra le necessità e le finalità individuate – la realizzazione di interfacce interpretative tra il discorso transnazionale dei diritti umani e le irritazioni specifiche provenienti di una realtà continentale complessa – e i metodi impiegati per ottemperarvi – il *frame* eccessivamente legalistico con le varie barriere “alfabetiche” connesse. Ad essere in gioco, dunque, non è tanto la valutazione in termini di replicazione o ibridazione vista con la Merry; si tratta, piuttosto, di una considerazione e di un’insoddisfazione globale circa l’effettiva capacità di mobilitazione, coinvolgimento e spinta dinamizzatrice.

A quest’ultimo riguardo, emerge un altro degli aspetti da noi rubricati sotto la voce delle criticità a che chiama in causa la decisione (giusta) di inserire la «variabile culturale» nei centri nevralgici delle politiche giuridiche sui diritti umani. La questione della rappresentatività sfiorata con la querelle linguistica, si ripropone con rilievo anche maggiore se la si trasforma nella domanda: la cultura di chi? Un interrogativo che investe tanto il piano epistemico della/e concezione/i di cultura incorporata/e nelle narrazioni analizzate, quanto quello pragmatico dei sistemi culturali “viventi” catturati e/o catturabili per mezzo delle raffigurazioni utilizzate. Non intendiamo, con ciò, rispolverare il tema della sovrarappresentazione egemonica dell’ente-stato: sul punto ci siamo già espressi con chiarezza, notando come, dalla decisione SERAC in poi, il timore di un’equiparazione automatica stati/popoli abbia sempre meno ragioni per sussistere. Il punto sta nella capacità di inclusione/esclusione che il trattamento della dimensione culturale desumibile dagli strumenti normativi esaminati può ragionevolmente esercitare.

obiettivi della formazione para-giuridica, corredata da numerose testimonianze di esperimenti concreti, il rapporto *Towards gender equality: most significant change stories by rural women legal literacy volunteers and community reconciliation committees, June 2010*, realizzato nell’ambito del progetto *Using law for rural women’s empowerment in five West-African countries*, scaricabile all’indirizzo http://www.wildaf-ao.org/eng/IMG/pdf/Temoignages_anglais.pdf.

Sulla falsa riga degli orizzonti linguistici, anche la cultura mostra delle discrepanze tra una sua teorica capacità di operare “sintesi in movimento” e il ritratto più ossificato che trasuda da taluni passaggi. Formulazioni quali «il posto tradizionalmente riconosciuto al bambino», «il ruolo centrale della figura femminile» o quelle sui «valori africani positivi» mostrano un’inclinazione all’ipostatizzazione di *certune* visioni specifiche a scapito dell’apertura comunque proferita. Sebbene mai esplicitate, in nome di un’equanimità programmatica, esse rispondono a criteri di selezione restrittivi rispetto al caleidoscopio di contesti che pure pretendono di effigiare. La questione dell’«eliminazione delle pratiche nefaste/nocive», *topos* ubiquo nelle discussioni del vincolo cultura/diritto, offre un’ottima esemplificazione. L’estrema laconicità sui referenti invocati da chi persevera in simili condotte – religione, identità di genere, identità *tout court* e via discorrendo – tradisce lo scarso grado di coinvolgimento delle “parti in causa” che, al contrario, avrebbe contribuito a dettagliare l’area degli interventi auspicati. Non è eccessivamente pretestuoso supporre, *a contrario*, che l’intenzione della previsione discenda da (e riproduca) una visione parziale dei fenomeni che vorrebbe regolamentare, in cui si assommano pressioni internazionali e asimmetrie “interne”.⁸³¹ Come abbiamo notato parlando delle difficoltà intrinseche di qualsivoglia “cernita” valoriale, a partire dall’individuazione dei soggetti incaricati e dalle modalità di garantire un pluralismo autentico delle voci considerate, non è certo con la sola vaghezza lessicale che si può immaginare di affrontare un compito siffatto.

Le considerazioni appena svolte consentono di tornare rapidamente sul tema della cultura giuridica africana trattato discutendo dei cosiddetti «diritti originariamente africani». Segnatamente, sull’opportunità di insistere o meno su un sostrato normativo ac-

⁸³¹ Fondamentale quanto scrive Martin Chanock in proposito del ruolo egemonico delle elite nell’influenzare, e in ultima istanza decidere, la marchiatura culturale di alcune pratiche e condotte come “genuinamente africane” a discapito di consuetudini magari più diffuse ma meno spendibili per gli interessi di posizionamento sullo scacchiere internazionale. Chanock denuncia, inoltre, la generalizzata soppressione degli aspetti conflittuali finalizzata a produrre un’aura consensualistica come tipica dei rapporti intercomunitari africani, assai lontana dalle realtà dei fatti. Segnaliamo un ultimo richiamo per la luce che getta sull’uso interessato di una differenza africana – stile *Asian Values* – da cui le elite post-coloniali non possono sempre dirsi immuni: la produzione di occidentalizzazione. «[Essa] ha preso due forme. Una nell’abitudine di studiosi delle società non occidentali nel fare ricorso a cliché assiomatici concernenti un Occidente indifferenziato.[...] La seconda è il processo attraverso cui gli intellettuali nelle non occidentali costruiscono identità in opposizione a immaginarie caratteristiche dell’Occidente.[...] Come l’orientalizzazione è stata parte dell’imperialismo e del colonialismo, così l’occidentalizzazione è parte nell’emersione dal dominio coloniale e con [la costruzione del] potere culturale.» M. Chanock, *Human Rights and Cultural Branding: Who Speaks and How*, in A.An-Na’im, *Cultural Transformation and Human Rights in Africa*, cit., pp. 38-67 (46,47).

comunante al di là dei differenti epifenomeni tramite cui affiora “alla vista”. Se con esso s’intende un repertorio di significazioni, come tale costitutivamente aperto alla proliferazione delle permutazioni tra le sue componenti, niente osta a utilizzarlo come variabile esplicativa dei processi di costruzione gius-narrativa del sistema africano. Se, al contrario, ci si riferisce alla cultura giuridica africana come essenza profonda e immota di tutte le manifestazioni della giuridicità a cui tali sperimentazioni possono essere *ridotte*, il pericolo di sclerotizzazione scorto in qualche impiego “statico” di nozioni come «valori positivi» si fa assai più concreto. Scambiare i processi imprevedibili e pluridirezionali delle influenze per la gabbia di acciaio delle determinazioni, com’è capitato di ravvisare in alcuni passaggi più “conservatori” dei testi africani, sminuisce le potenzialità di una sfida a suo modo coraggiosa. Più utile, nonché più congeniale al nostro approccio, parlare di *culture giuridiche africane* come dispiegamenti, attualizzazioni e aggiornamenti di un serbatoio di significati in continuo allargamento sia sull’asse diacronico che su quello sincronico. I percorsi africani ai diritti umani, siano quelli già codificati o quelli *a venire*, incarnano un filone di questo immaginario senza esaurirne il giacimento. Da una parte, essi attingono al patrimonio simbolico latamente continentale, dall’altra a quel repertorio in movimento di cui abbiamo visto consistere la narrazione transazionale dei diritti umani: una meta-cultura giuridica dalle screziature “regionali”, religiose⁸³², gius-filosofiche, ecc.

Passando agli elementi di creatività di cui l’approccio africano ci sembra indiscutibilmente portatore, conviene partire dall’azzeccata sintesi fornita (nuovamente) da Ouergouz il quale, stilando un bilancio generale della (sola) Carta Africana si esprime in questo modo.

⁸³² Va obbligatoriamente menzionato il prolungato e differenziato tentativo di creare degli strumenti normativi umanitari di ispirazione *lato sensu* islamica che ha portato alla redazione di un discreto numero di dichiarazioni oltre che a una serie di progetti rimasta (ancora) senza sviluppi. Ricordiamo la Dichiarazione islamica universale dei diritti dell’uomo redatta nel 1981 su iniziativa del Consiglio Islamico per l’Europa, la Dichiarazione di Dacca sui diritti dell’uomo nell’Islam redatta nel 1983 su iniziativa dell’assemblea dei ministri degli esteri dell’Organizzazione della Conferenza Islamica (OCI), la Dichiarazione del Cairo sui diritti dell’uomo nell’Islam adottata dagli stati membri dell’OCI nel 1990, la Carta Araba per i diritti dell’Uomo adottata dalla Lega Araba nel 1994 e, da ultimo, l’Attualizzazione della Carta Araba dei diritti dell’Uomo approntata dalla Commissione araba permanente per i diritti umani – organo della Lega Araba – nel 2004. Per un’approfondita disamina di tali dispositivi, corredata da un nutrito apparato di analisi e approfondimenti non solo testuali si veda, tra gli altri, M. Agi (dir) *Islam et droits de l’homme*, Des Idée set des Hommes, Paris 2007.

A nostro avviso ciò che conferisce tutta la sua dimensione politica, la sua portata extra-giuridica alla Carta Africana è [il fatto che] quest'ultima appare uno strumento portatore di due concetti originali in materia di diritti dell'uomo: quelli di "uomo situato" e di "popolo situato"⁸³³

Designazione da noi stessi molto impiegata, il «situato» della citazione ha il pregio di condensare tanto le ansie e le metodologie del "radicamento" antropologico, quanto le difficoltà di collocazione/localizzazione dei diritti, delle loro violazioni, delle loro tutele e delle loro rivendicazioni. Asseribili – e, di fatto, asseriti – in astratto, la loro vita sociale, proprio perché tale, passa per gli "impedimenti" e le restrizioni latamente geografici imposti a ogni tipologia di esistenza. Possiamo scorporre questa situazione riassuntiva in tre diramazioni, la prima delle quali (ri)chiama in causa quella che, in più di un'occorrenza, è stata definita la *natura olistica* dell'approccio veicolato dalla Carta di Banjul e dalle sue appendici.

In uno degli impieghi della locuzione, essa sembrava (polemicamente) diretta contro la visione generazionale dei diritti umani che continua a godere della predilezione di tanti analisti e attivisti. In realtà, potendo ora argomentare con più agio la questione, la stessa visione per generazioni è a sua volta l'emanazione di una situazione per la quale la stratificazione per "ere" corrisponde alle fasi di un processo storico-sociale specifico. La riproposizione senza adattamenti di questa scansione "geologica" rischia di sfociare in un'ennesima cartografia distorta che può ingenerare oscuramenti di esigenze egualmente – o maggiormente – pressanti o portare alla concezione di progetti d'intervento per così dire scentrati. Non si tratta, dunque, di limitarsi alla critica della formalizzazione per generazioni sostituendogli delle rappresentazioni differenti quanto, piuttosto, di irrobustire la consapevolezza delle particolarità di *tutte* le modalità di narrare i diritti umani, tenendo in maggior conto i processi e i contesti sociali che le approntano.

La stessa designazione olistica va, a nostro avviso, meglio argomentata perché non scada in un simultaneismo d'effetto, ma altrettanto fuori fuoco rispetto alla complessità africana. Si rifletta, a tal proposito, sull'incisiva raffica di interrogativi proposta da Oloka-Onyango che scrive quanto segue:

Che cosa significa avere un diritto di voto se si è troppo affamati per sollevare la scheda elettorale? Per converso, significa davvero qualcosa avere diritto al cibo se la tua libertà di parlare della sua mancanza è imbavagliata? Messa in un altro modo, quale differenza fa se muori di fame (una violazione dei tuoi diritti economici) o se muori di tortura (una violazione dei diritti civili)? L'effetto di rete è che tu sei morto, e la morte non è certamente il risultato di cause naturali. Da ultimo, di quale aiuto è la categorizzazione dei diritti se ti trovi in una situazione di conflitto (una violazione dei

⁸³³ F. Ouguerouz, *The African Charter on Human and Peoples' Rights*, cit., pag. 761.

diritti di pace), il tuo ambiente è degradato, o stai morendo di povertà, e di conseguenza ti è negato il diritto allo sviluppo?⁸³⁴

Non è difficile scorgere dietro alle pressanti domande dell'autore i contorni stringenti di situazioni reali cui esse inevitabilmente rimandano. Né lo è condividere il suo scetticismo sulle puntigliosità classificatorie quando si tratta di fronteggiare assalti “concentrici” alla dignità umana. Il potenziale innovativo della Carta di Banjul e delle sue propagazioni sta, in gran parte, nella plasticità che le mette (teoricamente) in grado di rispondere alle sfide multiplanari come quelle prospettate, attualizzando le sue sfaccettature a misura delle istanze contestuali. Sebbene Onyango resti attaccato all'olismo⁸³⁵ per qualificare tale attitudine, noi preferiamo parlare di un'adattabilità garantita da una visione non segmentata dei diritti umani, impostata sull'inscindibilità piuttosto che sulla “suddivisione” in fasi distinte di attuazione.

L'emblema di questa impostazione coalescente, in cui le dimensioni politico-civili, economiche, sociali/solidali si intersecano in gradi e modalità variabili, è costituito da quel diritto allo sviluppo che abbiamo visto coniugato in forma per così dire sintetica. Più che rimandare a idee d'integrazione, compresenza o coabitazione esso descrive un gioco di accentuazioni differenziali, in risposta a stimoli altrettanto diversificati, che non sacrificino troppo nessuna delle componenti implicate. Scomodando una locuzione che ci ha accompagnato spesso nelle pieghe delle Carte (e in quelle di certune loro esegesi) possiamo etichettare quest'idea di sviluppo come una nozione a geometria variabile, sfruttando la dinamicità con cui l'aggettivo imbeve un *more geometrico* altrimenti troppo rigoroso.

La seconda declinazione rinvenibile nella «situatèzza» chiama in causa i riflessi identitari che essa reca con sé, intesi sia come processi consapevoli di costruzione della/e identità che come ricadute (più o meno) inconsapevoli nei progetti di giuridificazione narrativa. L'“osservatorio” africano offre la rara opportunità di analizzare le reciproche influenze tra un percorso di allestimento di un orizzonte politico-culturale accomunante

⁸³⁴ J. Oloka-Onyango, *Reinforcing Marginalized Rights in an Age of Globalization*, cit, pag. 858.

⁸³⁵ Tra i numerosi alfieri della classificazione olistica come contrassegno distintivo dei percorsi africani ai diritti umani segnaliamo in particolare l'articolo di S.C. Agbakwa, *Reclaiming Humanity: Economic, Social, and Cultural Rights as the Cornerstone of African Human Rights*, in *Yale Human Rights & Development Law Journal*, V, 2002, pp.177-216, che si caratterizza per una sorta di rovesciamento (a nostro avviso parzialmente esagerato) grazie al quale, ferma restando la cornice integrata, sono proprio i diritti solitamente “marginalizzati” di terza generazione a rappresentare la forza della prospettiva africana capace di riequilibrare la noncurante mutilazione dell'umanità addossata al modello maggioritario/occidentale imperniato sui diritti civili e politici.

– il «panafricanismo» in generale e l'«unità africana» come sua sostanzializzazione – e la ricerca di un posizionamento *riconoscibile* all'interno della macronarrazione umanitaria. In misura più rilevante delle esperienze di altri sistemi regionali di protezione e promozione dei diritti umani, la strada prescelta dall'Africa si iscrive in un primigenio disegno di identificazione collettiva.⁸³⁶ Abbiamo già discusso di come questa peculiarità, assorbita e amplificata dal “sottotema” umanitario, appaia dietro a tutte le evocazioni di una sedicente cultura africana, soffermandoci sulle derive “mistificatorie” che esse possono veicolare. In questo caso sono i risvolti abilitanti a richiamare il nostro interesse e, in misura più circostanziata, gli aspetti di identificazione che l'anelito a un'aderenza alle realtà del continente può portare con sé. L'ipotesi di un incremento delle capacità di azione giuridica ottenibile grazie al filtro identitario, si regge sull'avvenuto (auto)riconoscimento di individui e collettività nel repertorio simbolico offerto dagli strumenti e dalle istituzioni normative con cui si interagisce. Tale possibilità ci pare ben illustrata dal caso degli Ogoni e degli scenari che la *Decisione SERAC* pare aver aperto – e che può continuare ad aprire, grazie all'avvenuto impianto della Corte Africana di giustizia e diritti umani. Come dimostra la dolorosa vicenda dell'*Ogoniland*, si può arrivare a ridefinire parzialmente i propri tratti distintivi al fine di incontrare alcuni degli standard necessari a ottenere tutela e/o visibilità. Ma ci si può anche spingere, in una prospettiva più dinamica e anti-essenzialista, a pensare e organizzare nuove strategie di convivenza, confrontandosi con le categorizzazioni (restrittive) che ogni strumento normativo predilige per cooperare ad allargarne i cordoni, arricchendo il raggio delle entità eleggibili.

In linea con la polisemia delle antropologie di cui si nutre la nostra impostazione, la narrazione africana dei diritti umani mostra di volere/potere partecipare attivamente alla costruzione di una serie di rappresentazioni esistenziali che hanno per oggetto gli uomini, le comunità e le loro relazioni. Questa seconda coloritura dell'«essere situati» suggerisce come un dosaggio calibrato di meccanismi identitari e umanitari possa produrre

⁸³⁶ Siamo consapevoli che, almeno in apparenza, un discorso non troppo dissimile potrebbe essere avanzato anche riguardo all'Europa e alla sua (faticosa) creazione di organismi, strutture e legislazioni unitarie. A nostro avviso, però, le problematiche identitarie che l'Unione Europea si trova sempre più spesso ad affrontare sono una delle risultanti e non il processo scatenante del percorso anche umanitario prescelto dal vecchio continente. Vuoi per fedeltà all'universalismo considerevolmente radicato nelle sue rappresentazioni (non solo) normative, vuoi per un impulso inaugurale “confinato” all'economia e (un po' in subordine) alla politica, le istanze culturali non paiono aver rivestito un peso comparabile con il ruolo matriciale svolto invece nel panorama africano.

una *legittimazione bidirezionale* in grado di avvantaggiare entrambi piuttosto che produrre, come vorrebbero i detrattori – e gli usurpatori – delle identità culturali, incompatibilità o fenomeni di rigetto.

L'ultimo aspetto creativo della visione situazionale la posiziona, in realtà, sul crinale tra la specificità e la spendibilità "endogene" e una potenziale estendibilità alla teoria e alla pratica globali dei diritti umani. È (nuovamente) la nozione di popolo a contenere in sé i germi di questa propagabilità per cogliere la quale occorre tornare sulla sua sostanziale indefinitezza. Abdullahi An-Na'im, pensatore tra i più acuti in tema di cross-culturalità e diritti dell'uomo, coglie l'essenza della questione consegnandola a poche, efficacissime notazioni:

l'esclusione di ogni [forma di] diritto collettivo semplicemente perché non calza con il paradigma individualista dei diritti umani non soltanto si prende gioco del principio di universalità, ma contribuisce anche al crescente isolamento del movimento internazionale dei diritti umani. Una cornice collettiva per la realizzazione dei diritti è essenziale per la maggior parte delle società e delle comunità umane sparse per il mondo. Un'esclusione categorica di questa prospettiva da paradigma dei diritti umani lo sta di fatto rendendo considerevolmente meno rilevante per la vita quotidiana di molte società.⁸³⁷

«Rilevanza» e «cornice collettiva» sono le parole chiave del passo che, una volta traposte al nostro oggetto di studio, ci aiutano a estrapolare il senso positivo dell'indeterminatezza appena ricordata. Sebbene ci fossimo già espressi sulla vaghezza della formulazione dell'idea di popolo in sede di analisi testuale della Carta Africana, il richiamo di An-Na'im sulla "preponderanza" numerica delle realtà socio-culturali in cui i soggetti collettivi costituiscono il riferimento narrativo, normativo e valoriale preminente ci permette di rifinire la trattazione. Crediamo possibile, a questo punto, azzardare

⁸³⁷ A.An-Na'im, *Human rights and the challenge of relevance: the case of collective rights*, in M.Casternans-Holleman, F. van Hoof, J. Smith (eds), *The Role of the Nation-State in the 21st Century. Human Rights, International Organisations and Foreign Policy*, Kluwer Law International, The Hague 1998, pp. 3-16 (11). Giurista e islamologo rinomato, An-Na'im ha lavorato assiduamente ai problemi di traduzione cross-culturale, arricchendo il quadro comparativo transnazionale con esempi africani e *lato sensu* arabi. Si leggano almeno, tra i molti rivoli della sua copiosa produzione, gli articoli *Problems of Universal Cultural Legitimacy for Human Rights*, in A.An-Na'im, F. Deng (eds.), *Human Rights in Africa*, cit, pp. 331-367, Id. *Universality of Human Rights: An Islamic Perspective*, in N.Ando, (ed.), *Japan and International Law: Past, Present and Future*, Kluwer Law International, The Hague 1999, pp. 311-325, Id. *The Cultural Mediation of Human Rights Implementation: Al-Arqam Case in Malaysia*, in J. Bauer, D.Bell, (eds.), *Human Rights in East Asia*, Cambridge University Press, New York 1999, pp. 147-168, Id., *The Legal Protection of Human Rights in Africa: How to Do more with Less*, in A. Sarat, T. R. Kearns (eds.), *Human Rights: Concepts, Contests, Contingencies*, cit., pp. 89-115, Id., *Human Rights in the Arab World: A Regional Perspective*, in «*Human Rights Quarterly*», XXIII-3, 2001, pp. 701-732 e Id. *Expanding Legal Protection of Human Rights in African Contexts*, in Id.(ed), *Human Rights Under African Constitutions: Realizing the Promise for Ourselves*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2003, pp. 1-28.

una definizione che, tenendo conto delle derive polisemiche emerse anche nelle pronunce della Commissione Africana, si sollevi dal referente specifico per designare gli *orizzonti collettivi d'identificazione* da cui il singolo attinge e a cui contribuisce. Plausibile equivalente semantico della «cornice collettiva» indicata dal giurista sudanese, il referente popolare può prestarsi a indicare ogni aggregato capace di svolgere funzioni di orientamento e regolazione sociale che influenzino le interazioni dell'individuo, contribuendo a conferire loro senso. Se si accantonano temporaneamente le preoccupazioni di una rigorosa classificazione categoriale e, per così dire, giustiziabile, questo portato esperienziale che parla d'impatto e rilievo sulla coscienza normativa degli esseri umani risalta con sufficiente immediatezza. In qualità di primo, serio sforzo di formalizzare una simile centralità epistemica e cognitiva, l'approccio tentato dalla Carta Africana ha i crismi del potenziale apripista per quei contesti focalizzati – *localizzati* – da An-Na'im come bisognosi di processi di significazione che rendano davvero *rilevante* la macro-narrazione dei diritti dell'uomo.

CAPITOLO 9. NOTE CONCLUSIVE

Avviandoci a concludere il nostro viaggio, è imperativo ritornare su alcuni dei concetti che, con il loro ricorrere, ne hanno connotato fasi e passaggi per apprezzare al meglio i risultati cui essi hanno concorso ad arrivare. Ciò significherà aggiungere qualche parola “provvisoriamente definitiva” sui temi della risonanza, del radicamento e della legittimazione culturali, nonché della località e dei processi giusnarrativi che partecipano alla sua produzione.

Di fronte a un obiettivo alquanto vasto come quello di studiare le connessioni tra la cultura e il diritto nei processi di partecipazione alla produzione narrativa della realtà sociale, analizzando i presupposti antropologici e le visioni del mondo incarnate nei/dai diritti dell’uomo, il modello che abbiamo approntato ha rivelato dei punti di forza, delle nervature (anche) inattese come pure, naturalmente, dei punti di debolezza. Il campo di studio prescelto accentua le tensioni dello snodo diritto/cultura presentando contemporaneamente la tentazione all’universalità, dunque all’a-culturalità più pronunciata, e l’ambizione all’applicabilità a evenienze puntuali e situate, dunque culturalmente imbevute.

Nella costruire la cornice teorica, ci siamo dilungati nella rivisitazione dell’idea di «cultura giuridica» alla luce di una duplice considerazione: che la nozione ha il merito rilevante di guardare, per così dire, nella giusta direzione, stimolando alla ricerca delle influenze multidirezionali tra le entità socio-culturali e i meccanismi *anche* giuridici che esse adottano nell’immaginare la (loro) realtà. Ma anche che, per essere pienamente in grado di descrivere gli interscambi tra rappresentazioni simboliche e regolazioni sociali, essa abbisogna del sostegno di strumenti più penetranti nell’afferrare la vita culturale del diritto – e dei diritti. Parlare di cultura e diritto obbliga a mettere al centro dell’attenzione il carattere mutuamente costitutivo della relazione, rinunciando a descrizioni latamente autoreferenziali di ciascuno dei due elementi.

La via prescelta per sottrarsi alle secche dell’isolazionismo è stata quella di costruire un «paradigma relazionale» che ipotizzasse una topologia degli incroci tra cultura, società e diritto atta a mostrare le zone d’indeterminazione senza svilire completamente le specificità. Segnatamente, in materia di diritto, senza annullare la sua performatività come modalità di azione sociale.

Siamo partiti, a questo scopo, da prospettive teorico-metodologiche che, pur muovendosi nell'alveo della sociologia del diritto in cui la nozione d'abitudine prospera, facessero emergere crepe e scricchiolii che il suo impiego "usurato" tende a mascherare. La loro interpolazione ci ha consentito di isolare alcune delle tematiche più delicate, suggerendo al contempo, seppur larvatamente, possibili piste per una riconfigurazione. Ci è parso utile individuare nelle macro-variabili del potere, dell'identità e della (gestione della) pluralità le aree più bisognose di un potenziamento. Soltanto a patto di tenere assieme queste dimensioni l'impiego della «cultura giuridica» conserva intatto il suo portato illustrativo e critico.

Allo stesso tempo, si è andata imponendo la necessità di fare fronte a una lacuna di taglio differente, ma non per questo meno importante. Alludiamo alla scarsa sollecitudine dimostrata per lo studio dei processi di costruzione, modifica, trasmissione e rimaneggiamento degli strumentari concettuali che le culture giuridiche si suppone mettano a disposizione delle collettività e degli individui. In parte sostenuti dalle notazioni sulla socializzazione e sulla coscienza giuridiche, che concordano nel circoscrivere alla regione dei fenomeni linguistici (estensivamente intesi) l'area deputata alla diffusione e (ri)produzione di tali orizzonti *epistemici e valoriali* ci siamo rivolti a modelli in grado di integrare tale sfera nel proprio sguardo paradigmatico.

Con quest'obiettivo in vista, si è rivelata indispensabile una descrizione complessa della cultura *tout court* poiché è essa stessa, in prima istanza, a necessitare di un'interpretazione in chiave comunicativa: tanto come struttura abilitante alla comunicazione quanto come "prodotto" in divenire della medesima. Secondariamente, e in maniera più circostanziata, perché molte delle rigidità delle sue declinazioni giuridiche discendono da storture imputabili a visioni miopi della connotazione generale

Rigettando parimenti posizioni essenzialiste e determinismi culturali – nonché eliminazioni sbrigative del concetto, da alcune parti caldegiate –, abbiamo insistito sulla natura *meticcia* della cultura come interfaccia cognitiva e normativa tra uomo e mondo. Unicamente in virtù di questa duplicità che le è propria essa può assicurare la mediazione simbolica che permette l'edificazione delle convivenze umane e la filatura del tessuto sociale. Operazioni, entrambe, in cui la necessità della regolamentazione delle condotte e di una (minima) prevedibilità delle interazioni disegnano lo spazio di pertinenza per l'insorgere delle giuridicità.

Le posizioni che meglio hanno risposto al nostro bisogno di pensare simultaneamente gli aspetti e gli effetti cognitivi e normativi sono state quelle più attente alla dimensione testuale della cultura intesa come repertorio di significati in perpetuo *traffico sociale* – le culture come «testi agiti» collettivamente –. Conferendo risalto alle pratiche ermeneutiche che attraversano, vivificandoli, tali documenti peculiari, esse propongono una visione della testualità che eccede il referente della scrittura e della codificazione, per aprirsi alla creatività umana qualsiasi sia la modalità di estrinsecazione attivata. Il diritto diviene, di conseguenza, una *tra* le “tecnologie” di pensiero, rappresentazione e interpretazione attraverso cui le società forgiavano le loro visioni del mondo; quindi, il mondo.

Le letture in chiave testuale hanno, inoltre, il pregio di sottolineare la differenziazione interna ai vari repertori connettendola alla proliferazione di comunità interpretative che agiscono i testi delle culture. Parlare di repertori condivisi non implica, infatti, un consenso e un’unanimità perfettamente congruenti, ma orizzonti di riferimento capaci di produrre intendimenti generalizzati e una comprensione di massima come pure attriti, dissonanze e prassi “scismatiche”. Quest’idea di partecipazione diversificata permette di declinare anche il tema identitario come una questione di identificazioni parziali e differenziali all’interno di una matrice allargata in cui soggetti e raggruppamenti trovano la loro collocazione vicendevole. La multiaccentuatività dei simboli, unità minima delle culture, ci è servita a cogliere il grado zero dell’apertura al molteplice, sostanziando le assunzioni di una variegatura, pure estrema, nel seno di un campionario accomunante.

Abbiamo poi sentito l’esigenza di raffinare il nostro dispositivo di osservazione così che le pratiche di creazione, critica e negoziazione testuale risultassero più penetranti. La scelta della narrazione si è imposta per la transculturalità che alligna in essa come modalità *più-che-comunicativa* tipica dell’essere umano. Diluita nella «competenza narrativa», universale antropologico acclarato tanto quanto la necessità di assemblare simbolicamente un ambiente umano, la testualità già espansa si libera dalle restanti costrizioni di competenze meno ubiqua perché legate all’acquisizione di saperi dedicati. Tra i vantaggi della narrazione che si aggiungono a questa natura congenita – si è parlato, non a caso di *homo narrans* –, molto rilievo è stato dato alla capacità di messa in forma dell’esperienza quotidiana, di strutturazione (crono)logica degli eventi e di mediazione tra l’attuale e il potenziale, senza comprimere il possibile nel solo spettro dell’esistente. Nel potere *latu sensu* strutturante risiede la scintilla della commistione tra narratività e

normatività che giustifica la riconduzione dei racconti giuridici nell'ombrello onnicomprensivo della facoltà a-specifica di raccontare il mondo. Se, dunque, la *narrazione sociale della realtà* è assunta come meta-modello dell'abilità antropologica di ricercare e forgiare significati, le *narrazioni giuridiche della realtà* individuano un settore peculiare della semiogenesi che, rifacendoci a una suggestiva impostazione, abbiamo designato come *giurigenesi*.

In estrema sintesi, il rapporto tra cultura e fenomeni/pratiche narrativi prima, e culture giuridiche/narrazioni giuridiche poi, può essere formalizzato come un processo di *narrativizzazione*. Il taglio processuale consente di aggirare tanto i problemi di una presunta fissità delle cornici culturali quanto quelli della socializzazione dei loro contenuti. Inquadrate come risorse eminentemente narrative, attivabili e rinnovabili per il solo tramite delle pratiche di produzione, circolazione e scambio di discorsi, queste ultime sfruttano appieno l'elasticità inscritta dell'idea di reti di significato. La metafora reticolare diventa il contrassegno della facoltà della cultura di aderire alle superfici dell'esperienza, adagiandosi sulle sue asperità, rimodellandone costantemente i tratti e continuando a tessere il proprio ordito per vivificare la trama su cui si sorregge. La natura (anche) interstiziale dei processi narrativi, che penetrano fin nel più minuto ambito della quotidianità, dà concretezza alla polisemia dei «documenti agiti» calandola nel panorama screziato delle loro attualizzazioni puntuali.

Da questo *pluralismo narrativo*, su cui si regge la possibilità della condivisione differenziata delle/nelle culture, dipende e discende il *pluralismo normativo* che rappresenta, nel nostro modello, la lente privilegiata di osservazione della giuridicità. Sposando le tesi di un allargamento di quest'ultima oltre l'ambito della cosiddetta produzione giuridica ufficiale, abbiamo eletto la fenomenologia delle normatività come cifra di tutti i racconti, testi, documenti suscettibili di un impatto sulla regolazione sociale delle interazioni, delle condotte e dei comportamenti di collettività e individui. Che si scelgano designazioni quali «multigiuridismo», «policentrismo» o quella più celebre di «pluralismo giuridico», tale attitudine fenomenologica intende dare conto delle emersioni di *giuridificazione narrativa* senza limitare *ex ante* le aree in cui cercare tali affioramenti. Il diritto, in questa prospettiva, non esaurisce in sé le fonti di produzione della normatività, limitandosi a incarnarne una corrente influente ma non egemonica.

Nell'ottica della narrativizzazione, le culture giuridiche assumono le forme di cataloghi di risorse cognitivo-normative arrangiati e tradotti in pratica da narrazioni specifiche che ne rappresentano le concretizzazioni. Del pari, i dilemmi dei meccanismi d'identificazione e delle asimmetrie di potere divengono parte integrante dei racconti che attraversano, ricombinano e modificano tali repertori "ibridi". Aderendo a visioni del reale e del sociale ci si riconosce in un progetto identitario collettivamente elaborato che serve, contemporaneamente, a posizionare le varie alterità che si confrontano. Il peso, l'autorità e la capacità di influenza esercitata dai molteplici attori sociali in campo influisce chiaramente sulla visibilità e sulla rilevanza delle voci o versioni considerati nelle architetture narrativo-normative propugate.

Volendo applicare questo apparato di osservazione alla macro-narrazione dei diritti dell'uomo ci siamo trovati di fronte a un apparente paradosso: tentare di analizzare un dispositivo discorsivo universale applicando a esso una lente piuttosto sbilanciata verso la localizzazione. Le narrazioni giuridiche, per come da noi intese, costituiscono delle operazioni di «(co)produzione di località». Il modello elaborato si è dimostrato utile, in prima battuta, nel maneggiare quella che abbiamo definito la *problematica spaziale* dei diritti umani poiché esso ha permesso di sottrarsi alle insidie della polarizzazione tra universalismo e relativismo che intervengono, sovente, a quest'altezza. Ferma restando la coloritura universalistica dei diritti dell'uomo, la pista meta-narrativa ci ha posto in grado di pensarne il potenziale giusgenetico in rapporto (e non in contrapposizione) alle numerose appropriazioni creative figlie dei processi di localizzazione di tale campionario di significazioni. Processi, questi ultimi, che si riallacciano al carattere situato e contestuale delle emergenze umanitarie che gli strumenti normativi transnazionali sono chiamati a saper interpretare. I territori sospesi *tra* il globale e il locale, *tra* generalità e astrattezza delle norme universali e specificità e concretezza delle loro applicazioni rappresentano lo spazio mediano proprio della *vernacularizzazione*. Un meccanismo di traduzione culturale bifronte, che assicura (dovrebbe assicurare) le saldature tra i significati veicolati dai flussi discorsivi translocali – come quello dei diritti dell'uomo – e gli attriti situati, innescati dal loro incontro con le varie realtà socio-culturali. Il radicamento a più riprese evocato, anche con l'aiuto del felice ossimoro del «radicamento dinamico», non fotografa che il lasso sufficiente all'attecchimento di tali flussi senza implicare alcun bloccaggio. Tanto il destino del materiale "ancorato" quanto quello dei repertori in

transito appaiono affidati alle costruzioni narrative con il dinamismo intrinseco di queste che ne assicura nuove disseminazioni.

Il problema stesso dei presupposti impliciti di una meta-narrazione scaturita (e influenzata) da una temperie identificabile, solitamente ridotta all'opaca qualificazione di «occidentale», ha visto smorzata la sua virulenza. Inquadrate con il taglio vernacolare le rigidità originarie, spiegabili con la situazione del loro innesco giuridico, si ammorbidiscono progressivamente a seguito di riscritture e risignificazioni che la diffusione planetaria pone inevitabilmente sulle loro strade. Lungi dall'indebolire l'ambizione all'universalizzazione, questa messa in prospettiva tra presupposti antropologici anche discordanti è servita a recuperare l'afflato emancipativo del disegno universalista, restituendolo alla dimensione progettuale di cammino da percorrere e immaginare in maniera multilaterale.

La scelta del campo africano, in particolare, ha esaltato alcuni di questi aspetti esasperando pressioni e tensioni in virtù di un contesto locale scopertamente rivendicato nei suoi tratti pertinenti. Un secondo esito del nostro modello è stato quello di restituire la dovuta complessità alle vicissitudini che, d'abitudine, vengono rubricate alla voce «regionalizzazione», con ciò intendendo la creazione di strutture, organismi e convenzioni (più o meno) continentali per l'applicazione e l'implementazione dei dispositivi umanitari internazionali. Il filtro della giuridificazione narrativa si frappone all'ottica "semplificante" di un "amministrativismo" che rischia di appiattire i fermenti creativi delle diverse esperienze regionali. La problematica vitalità del sistema africano ci ha fornito un osservatorio privilegiato, stanti le sperimentazioni – spesso irrisolte – che si sono succedute nel tempo secondo logiche mutevoli. La convivenza non sempre agevole tra sistemi giuridici di varia ispirazione, scorie del passato coloniale e lasciti rivitalizzati di sedimentate tradizioni autoctone preesistenti, espone alla vista quello che non abbiamo esitato a definire un *pluralismo normativo radicale*. Su questo sfondo già molto variegato dal punto di vista della giuridicità, abbiamo calato l'iter della traduzione/traslazione culturale a monte e a valle della Carta Africana dei diritti dell'uomo e dei popoli.

Abbiamo approcciato il problema affrontandolo come la risultante di un intreccio tra tre grandi direttrici narrative dotate, ciascuna, di un "peso specifico" differente ma coinvolte tutte nella lunga gestazione del sistema africano. Segnatamente, abbiamo rilevato

l'interazione tra: a) una narrazione identitaria a sfondo collettivo, costituita dal panafricanismo (nelle sue fasi politiche e poi spiccatamente culturali) e dalla sua metamorfosi nel segno dell'unità africana (commistione di «valori tradizionali positivi» e trasformazione modernizzatrice di alcune aree dell'«africanità»); b) la narrazione transnazionale umanitaria (il discorso planetario dei diritti umani, nella moltiplicazioni degli attori sociali coinvolti nella sua propagazione); c) la narrazione geopolitica (il «posizionamento» del continente sulla scala mondiale e il dialogo sempre più serrato con le istanze della «globalizzazione»). Questa trifocalità, applicata in maniera più stringente agli snodi fondamentali della Carta Africana – popolo/individuo e diritti/doveri –, ha messo in luce alcuni di quegli assunti antropologici con cui abbiamo inteso designare le concezioni sull'uomo, sulla natura delle relazioni sociali e sugli orientamenti teleologici che a essi fanno da sfondo. Tra i dati emersi, il perdurare di visioni sbilanciate sul versante delle appartenenze (multiple) collettive piuttosto che sull'individualizzazione esasperata dei soggetti e delle loro prerogative anche giuridiche, ci ha sostenuto nello snidare certe implicazioni del «referente popolare», al di là di una sterile contrapposizione tra individuo e collettività. L'embricatura tra diritti e doveri è apparsa, per parte sua, una modalità di enunciazione complementare di tali logiche identificative tornando a insistere, per altre vie, sulle concezioni e sulle rappresentazioni dei legami sociali con le tutele e le obbligazioni che da esse stillano.

Grazie all'impiego congiunto di questi tre repertori di significazioni, inoltre, è stato possibile tentare una lettura integrata di testi e documenti che, al di là della scontata «parentela» istituzionale, hanno manifestato affinità e dissimmetrie favorendo una sorta di commento reciproco assai utile nel dissipare alcuni punti oscuri, altrimenti destinati a rimanere tali.

A conferma, infine, dell'utilità di uno studio culturale del diritto (in special modo dei diritti umani) in chiave narrativa, la ricostruzione della «variabile cultura» come matrice di narrazioni e disposizioni normative ha messo in luce l'impatto, le implicazioni e i rischi legati alla sua applicazione deliberatamente perseguita. Confrontate con l'ottica pluralista da noi approntata, le trattazioni estrapolate dagli strumenti africani sono sembrate, in più di un'occorrenza, pericolosamente prossime al riduzionismo e a una sotto-rappresentazione delle voci considerate. Ancora una volta, però, l'approccio giusnarrativo ci ha facilitato nel rilevare simili distorsioni, mettendole in relazione agli universi

simbolici e semantici in cui sono maturate e alle dinamiche di politiche dell'identità per loro tramite inseguite. In egual misura, esso ci ha coadiuvato nello scovare le potenzialità offuscate da questo mono-logismo a tratti preponderante, illuminando l'aspetto per noi centrale dei processi narrativi di costruzione della legittimazione. Un nodo che pare toccare, quando evocato in riferimento alla sfera dei diritti umani, numerosi nervi scoperti.

Ci siamo già imbattuti, in più di un'occasione, in una delle vesti più replicate di tali "isterismi": la messa in guardia contro gli usi distorti e strumentalizzati della "sanzione culturale negativa" da parte di governi, oligarchie e altre consorterie di interesse finalizzata alla perpetrazione di crimini e misfatti sotto le spoglie della preservazione di un'autenticità fittizia. Quello che noi abbiamo inteso, ogniqualvolta abbiamo attirato (insistentemente) l'attenzione sulla necessità di immaginare sentieri di *legittimazione partecipativa* muove, evidentemente, in tutt'altra direzione. Senza negare l'esistenza delle strumentalizzazioni tanto care ai suoi avversari, la declinazione partecipata punta a migliorare le chance di accettazione e incorporazione negoziate di norme, regole, dispositivi umanitari suscettibili, in tal modo, di divenire risorse di azione e mobilitazione sociale per tutti coloro che intendano servirsene. Accettazione e incorporazione rese più agevoli dalla risonanza (doppiamente trasformatrice) con assiologie – o parti di esse – già socializzate, piuttosto che dall'opposizione frontale prodotta da "incontri" a senso unico. Un ultimo riferimento ci aiuterà a rifinire compiutamente la nostra posizione.

In un celebre studio sulla dimensione processuale delle dispute Felstiner, Abel e Sarat hanno proposto una tripartizione che si presta a essere trasposta sul piano della presa di coscienza e del riconoscimento dei (propri) diritti in cui consiste, in buona misura, il conferimento di legittimità che abbiamo in mente.⁸³⁸ La chiave trasformativa, o meglio ancora *trasformatrice*, da essi elaborata, pare funzionale alla rilevazione delle modificazioni (non solo) cognitive che si producono a ogni intreccio inedito tra narrazioni normative. Le fasi isolate dagli studiosi corrispondono, sostanzialmente, all'acquisizione e allo sviluppo di capacità e attitudini che mettono in grado i soggetti sociali passati per tale processo "metamorfico" di esercitare delle azioni determinate, culminanti nella *rivendicazione*. L'angolo di osservazione prescelto da Felstiner, Abel e Sarat privilegia scientemente l'individuo e le modificazioni soggettive come focus di ri-

levazione delle dinamiche trasformazionali, pur non escludendo la possibilità di una dilatazione verso “culture istituzionali” più onnicomprensive. In questo senso, niente preclude a un suo impiego come griglia di lettura riassuntiva delle vicissitudini storico-geografiche della macronarrazione dei diritti dell’uomo e, più specificatamente, di alcune delle ambizioni dei percorsi africani di cui ci siamo occupati.

Ferma restando l’impossibilità di ritenere esaustiva la ricognizione testuale/narrativa e organizzativa da noi effettuata, le peripezie della Carta Africana, con l’universo che le gravita attorno, hanno costretto a misurarsi con un tentativo di appropriazione creativa tra le cui mire figura un accrescimento del potenziale metamorfico degli strumenti umanitari sulle rappresentazioni, sulle pratiche e sui contesti specifici di una realtà socio-culturale che reclama le sue peculiarità. Le imperfezioni, le storture, le lungaggini, lo scarso tasso di socializzazione e diffusione delle varie propaggini dell’apparato africano non depongono, di certo, in favore della bontà delle scelte operate. Ma alla (facile) critica delle strade intraprese non dovrebbe corrispondere un discredito generalizzato della direzione verso cui esse hanno cercato di muoversi.

Venendo all’ultima considerazione conclusivo-retrospettiva, ci corre l’obbligo di accennare ad alcune limitazioni di cui il nostro approccio ha risentito. Su tutte, quella che chiama in causa le tipologie di materiali studiati per testarne la tenuta e le potenzialità. Pur essendoci parzialmente espressi, in sede di motivazione della scelta del campo d’indagine, sulla valenza specifica delle analisi di testi, documenti e istituzioni ufficiali come parte integrante del filone di ricerca sulle pratiche dei diritti umani, la proteiformità che rende unico il contesto africano suscita comunque una sensazione di “ristrettezza” per il confinamento nella sfera dei soli organismi riconosciuti dal sistema. In maniera indiretta ciò si ripercuote sul modello analitico approntato nella misura del bisogno, da noi stessi avvertito, di un banco di prova più allargato e, dunque, più sollecitante. L’esigenza di un confronto polifonico, in linea con l’attenzione per quei *discorsi soppressi* che ha pungolato, costante, il nostro incedere, dovrebbe/potrebbe giovare di una duplice strategia di arricchimento.

Da una parte, restando sul versante mono-continentale che ha contraddistinto questo lavoro, cercando di ricostruire il maggior numero possibile di posizioni, tattiche e modalità di costruzione giusnarrativa dispiegate dai vari attori/narratori socio-culturali at-

⁸³⁸ W.L.F. Felstiner, R.L. Abel, A. Sarat, *The emergence and transformation of disputes: naming, blam-*

tualmente all'opera in Africa. Studi mirati sul campo, e osservazioni dirette dei diversi forum di discussione, ne rappresenterebbero l'attuazione consequenziale. Dall'altra, compiendo un passo verso la generalizzabilità e la cross-culturalità più volte evocate, si tratterebbe di vagliare esperienze ed evenienze altrimenti "localizzate", inseguendo altri radicamenti e attriti dei diritti umani.

Allo stato attuale, date le molte piste da battere che l'Africa promette ancora di dischiudere, la prima opzione è quella che monopolizza il nostro interesse. Oltre che, naturalmente, le nostre speranze di poter dare seguito alle sfide ermeneutiche su cui ci siamo affacciati con il presente lavoro.

*

* * *

Nella conclusione del preambolo della Dichiarazione Universale del 1948 si legge quanto segue:

L'ASSEMBLEA GENERALE

Proclama la presente dichiarazione universale dei diritti umani come ideale comune da raggiungersi da tutti i popoli e da tutte le Nazioni, al fine che ogni individuo e ogni organo della società, avendo costantemente presente questa Dichiarazione, si sforzi di promuovere, con l'insegnamento e l'educazione, il rispetto di questi diritti e di queste libertà e di garantirne, mediante misure progressive di carattere nazionale e internazionale, l'universale ed effettivo riconoscimento e rispetto tanto fra i popoli degli stessi Stati membri quanto fra quelli dei territori sottoposti alla loro giurisdizione.

L'indicazione che dipinge la DU come una meta da raggiungere – *a common standard of achievement* – condensa lo spirito e il senso di un universalismo di percorso che rappresenta la spinta autentica su cui, a nostro avviso, deve fare leva la narrazione transnazionale dei diritti dell'uomo. Il progetto ambizioso di una sintonia e una copertura universali non può certo ridursi a un'universalità unilateralmente concepita o sancita "per decreto". Il tortuoso viaggio delle legittimazioni, delle appropriazioni, delle risonanze e delle dissonanze tratteggia, piuttosto, un «universalismo contingente»⁸³⁹ che

ing, claiming, in «Law & Society Review», XV-3/4, 1980-81, pp.631-654.

⁸³⁹ Mutuiamo e modificano l'espressione da Abdullahi An-Na'im il quale, in alcuni dei suoi molti contributi in tema di fertilizzazione cross-culturale, parla di *universalità contingente* per rimarcare la dipendenza di molte delle titolarità sancite dai diritti umani sia dal versante interno della politica nazionale che da quello esterno della politica internazionale. In sintesi, la contingenza da lui individuata enfatizza la «relazione dialettica tra standard internazionali e livello domestico, tra evidenze empiriche e considerazioni

non sminuisce la portata liberatoria della parabola complessiva, ma ne frammenta e ne “complica” l’incedere in una serie di realizzazioni parziali e circostanziate. Lungo questo cammino, occorre saper immaginare deviazioni, ramificazioni e cambi di rotta che evitino ogni inaridirsi mono-logico di un disegno dal respiro tanto ampio. Le “provocazioni” tratte dall’Africa mostrano una delle strade percorribili, senza escludere che sentieri alternativi o simili possano essere imboccati con diverso “stile” o andatura. Qualsiasi sarà la scelta, l’approccio giusnarrativo resta tra i migliori candidati per studiarne lo svolgersi, data l’attitudine a osservare le relazioni tra macro e micro-racconti in cui essa, presumibilmente, s’invererà.

normative e tra globale e locale. Data questa dinamica validità e applicazione universali dovrebbero essere promosse su entrambi i lati del processo: dalla pratica specifica al consenso globale e viceversa». A. An-Na’im, *The Contingent Universality of Human Rights: the Case of Freedom of Expression in African and Islamic Contexts*, in «Emory International Law Review», XI, 1997, pp.29-66(34,64). Preferiamo parlare di universalismo contingente perché ci pare sottolineare meglio l’oscillazione tra standard di raggiungimento condivisi e modalità situate di articolazione di tale percorso di “rincorsa”. Si veda anche A. An-Na’im, *The Universal Declaration as a Living and Evolving ‘Common Standard of Achievement’*, in B. van der Heijden, B. Tahzib-Lie (eds.), *Reflections on the Universal Declaration of Human Rights. A Fiftieth Anniversary Anthology*, Martinus Nijhoff, The Hague 1998, pp. 45-51.

APPENDICE

CHARTRE AFRICAINE DES DROITS DE L'HOMME ET DES PEUPLES

PRÉAMBULE

Les Etats africains membres de L'OUA, parties à la présente Charte qui porte le titre de "Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples".

Rappelant la décision 115 (XVI) de la Conférence des Chefs d'Etat et de Gouvernement, en sa Seizième Session Ordinaire tenue à MONROVIA (Liberia) du 17 au 20 Juillet 1979, relative à l'élaboration d'un avant-projet de Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples, prévoyant notamment l'institution d'organes de promotion et de protection des Droits de l'Homme et des Peuples;

Considérant la Charte de l'Organisation de l'Unité Africaine, aux termes de laquelle, "la liberté, l'égalité, la justice et la dignité sont des objectifs essentiels à la réalisation des aspirations légitimes des peuples africains";

Réaffirmant l'engagement qu'ils ont solennellement pris à l'Article 2 de ladite Charte, d'éliminer sous toutes ses formes le colonialisme de l'Afrique, de coordonner et d'intensifier leur coopération et leurs efforts pour offrir de meilleures conditions d'existence aux peuples d'Afrique, de favoriser la coopération internationale en tenant dûment compte de la Charte des Nations Unies et de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme;

Tenant compte des vertus de leurs traditions historiques et des valeurs de civilisation africaine qui doivent inspirer et caractériser leurs réflexions sur la conception des droits de l'homme et des peuples;

Reconnaissant que d'une part, les droits fondamentaux de l'être humain sont fondés sur les attributs de la personne humaine, ce qui justifie leur protection internationale et que d'autre part, la réalité et le respect des droits du peuple doivent nécessairement garantir les droits de l'homme;

Considérant que la jouissance des droits et libertés implique l'accomplissement des devoirs de chacun;

Convaincus qu'il est essentiel d'accorder désormais une attention particulière au droit au développement; que les droits civils et politiques sont indissociables des droits économiques, sociaux et culturels, tant dans leur conception que dans leur universalité, et que la satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels garantit la jouissance des droits civils et politiques;

Conscients de leur devoir de libérer totalement l'Afrique dont les peuples continuent à lutter pour leur indépendance véritable et leur dignité et s'engageant à éliminer le colonialisme, le néocolonialisme, l'apartheid, le sionisme, les bases militaires étrangères d'agression et toutes formes de discrimination, notamment celles fondées sur la race, l'ethnie, la couleur, le sexe, la langue, la religion ou l'opinion politique;

Réaffirmant leur attachement aux libertés et aux droits de l'homme et des peuples contenus dans les déclarations, conventions et autres instruments adoptés dans le cadre de l'Organisation de l'Unité Africaine, du Mouvement des Pays Non-Alignés et de l'Organisation des Nations Unies;

Fermement convaincus de leur devoir d'assurer la promotion et la protection des droits et libertés de l'homme et des peuples, compte dûment tenu de l'importance primordiale traditionnellement attachée en Afrique à ces droits et libertés,

Sont convenus ce qui suit:

PREMIÈRE PARTIE / DES DROITS ET DES DEVOIRS

Chapitre 1: Des droits de l'homme et des peuples

Article 1

Les Etats membres de l'Organisation de l'Unité Africaine, parties à la présente Charte, reconnaissent les droits, devoirs et libertés énoncés dans cette Charte et s'engagent à adopter des mesures législatives ou autres pour les appliquer.

Article 2

Toute personne a droit à la jouissance des droits et libertés reconnus et garantis dans la présente Charte sans distinction aucune, notamment de race, d'ethnie, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation.

Article 3

1. Toutes les personnes bénéficient d'une totale égalité devant la loi.
2. Toutes les personnes ont droit à une égale protection de la loi.

Article 4

La personne humaine est inviolable. Tout être humain a droit au respect de sa vie et à l'intégrité physique et morale de sa personne: Nul ne peut être privé arbitrairement de ce droit.

Article 5

Tout individu a droit au respect de la dignité inhérente à la personne humaine et à la reconnaissance de sa personnalité juridique. Toutes formes d'exploitation et d'avilissement de l'homme notamment l'esclavage, la traite des personnes, la torture physique ou morale, et les peines ou les traitements cruels inhumains ou dégradants sont interdites.

Article 6

Tout individu a droit à la liberté et à la sécurité de sa personne. Nul ne peut être privé de sa liberté sauf pour des motifs et dans des conditions préalablement déterminés par la loi; en particulier nul ne peut être arrêté ou détenu arbitrairement.

Article 7

1. Toute personne a droit à ce que sa cause soit entendue. Ce droit comprend:
 - a) le droit de saisir les juridictions nationales compétentes de tout acte violant les droits fondamentaux qui lui sont reconnus et garantis par les conventions, les lois, règlements et coutumes en vigueur;
 - b) le droit à la présomption d'innocence, jusqu'à ce que sa culpabilité soit établie par une juridiction compétente;
 - c) le droit à la défense, y compris celui de se faire assister par un défenseur de son choix;
 - d) le droit d'être jugé dans un délai raisonnable par une juridiction impartiale.
2. Nul ne peut être condamné pour une action ou une omission qui ne constituait pas, au moment où elle a eu lieu, une infraction légalement punissable. Aucune peine ne peut être infligée si elle n'a pas été prévue au moment où l'infraction a été commise. La peine est personnelle et ne peut frapper que le délinquant.

Article 8

La liberté de conscience, la profession et la pratique libre de la religion, sont garanties. Sous réserve de l'ordre public, nul ne peut être l'objet de mesures de contrainte visant à restreindre la manifestation de ces libertés.

Article 9

1. Toute personne a droit à l'information.
2. Toute personne a le droit d'exprimer et de diffuser ses opinions dans le cadre des lois et règlements.

Article 10

1. Toute personne a le droit de constituer librement des associations avec d'autres, sous réserve de se conformer aux règles édictées par la loi.
2. Nul ne peut être obligé de faire partie d'une association sous réserve de l'obligation de solidarité prévue à l'article 29.

Article 11

Toute personne a le droit de se réunir librement avec d'autres. Ce droit s'exerce sous la seule réserve des restrictions nécessaires édictées par les lois et règlements, notamment dans l'intérêt de la sécurité nationale, de la sûreté d'autrui, de la santé, de la morale ou des droits et libertés des personnes.

Article 12

1. Toute personne a le droit de circuler librement et de choisir sa résidence à l'intérieur d'un Etat, sous réserve de se conformer aux règles édictées par la loi.
2. Toute personne a le droit de quitter tout pays, y compris le sien, et de revenir dans son pays. Ce droit ne peut faire l'objet de restrictions que si celles-ci sont prévues par la loi, nécessaires pour protéger la sécurité nationale, l'ordre public, la santé ou la moralité publiques.
3. Toute personne a le droit, en cas de persécution, de rechercher et de recevoir asile en territoire étranger, conformément à la loi de chaque pays et aux conventions internationales.
4. L'étranger légalement admis sur le territoire d'un Etat partie à la présente Charte ne pourra en être expulsé qu'en vertu d'une décision conforme à la loi.
5. L'expulsion collective d'étrangers est interdite. L'expulsion collective est celle qui vise globalement des groupes nationaux, raciaux, ethniques ou religieux.

Article 13

1. Tous les citoyens ont le droit de participer librement à la direction des affaires publiques de leur pays, soit directement, soit par l'intermédiaire de représentants librement choisis, ce, conformément aux règles édictées par la loi.
2. Tous les citoyens ont également le droit d'accéder aux fonctions publiques de leurs pays.
3. Toute personne a le droit d'user des biens et services publics dans la stricte égalité de tous devant la loi.

Article 14

Le droit de propriété est garanti. Il ne peut y être porté atteinte que par nécessité publique ou dans l'intérêt général de la collectivité, ce, conformément aux dispositions des lois appropriées.

Article 15

Toute personne a le droit de travailler dans des conditions équitables et satisfaisantes et de percevoir un salaire égal pour un travail égal.

Article 16

1. Toute personne a le droit de jouir du meilleur état de santé physique et mentale qu'elle soit capable d'atteindre.
2. Les Etats parties à la présente Charte s'engagent à prendre les mesures nécessaires en vue de protéger la santé de leurs populations et de leur assurer l'assistance médicale en cas de maladie.

Article 17

1. Toute personne a droit à l'éducation.
2. Toute personne peut prendre part librement à la vie culturelle de la Communauté.
3. La promotion et la protection de la morale et des valeurs traditionnelles reconnues par la Communauté constituent un devoir de l'Etat dans le cadre de la sauvegarde des droits de l'homme.

Article 18

1. La famille est l'élément naturel et la base de la société. Elle doit être protégée par l'Etat qui doit veiller à sa santé physique et morale.
2. L'Etat a l'obligation d'assister la famille dans sa mission de gardienne de la morale et des valeurs traditionnelles reconnues par la Communauté.
3. L'Etat a le devoir de veiller à l'élimination de toute discrimination contre la femme et d'assurer la protection des droits de la femme et de l'enfant tels que stipulés dans les déclarations et conventions internationales.
4. Les personnes âgées ou handicapées ont également droit à des mesures spécifiques de protection en rapport avec leurs besoins physiques ou moraux.

Article 19

Tous les peuples sont égaux ; ils jouissent de la même dignité et ont les mêmes droits. Rien ne peut justifier la domination d'un peuple par un autre.

Article 20

1. Tout peuple a droit à l'existence. Tout peuple a un droit imprescriptible et inaliénable à l'autodétermination. Il détermine librement son statut politique et assure son développement économique et social selon la voie qu'il a librement choisie.
2. Les peuples colonisés ou opprimés ont le droit de se libérer de leur état de domination en recourant à tous moyens reconnus par la Communauté internationale.
3. Tous les peuples ont droit à l'assistance des Etats parties à la présente Charte, dans leur lutte de libération contre la domination étrangère, qu'elle soit d'ordre politique, économique ou culturel.

Article 21

1. Les peuples ont la libre disposition de leurs richesses et de leurs ressources naturelles. Ce droit s'exerce dans l'intérêt exclusif des populations. En aucun cas, un peuple ne peut en être privé.
2. En cas de spoliation, le peuple spolié a droit à la légitime récupération de ses biens ainsi qu'à une indemnisation adéquate.
3. La libre disposition des richesses et des ressources naturelles s'exerce sans préjudice de l'obligation de promouvoir une coopération économique internationale fondée sur le respect mutuel, l'échange équitable, et les principes du droit international.
4. Les Etats parties à la présente Charte s'engagent, tant individuellement que collectivement, à exercer le droit de libre disposition de leurs richesses et de leurs ressources naturelles, en vue de renforcer l'unité et la solidarité africaines.
5. Les Etats, parties à la présente Charte, s'engagent à éliminer toutes les formes d'exploitation économique étrangère, notamment celle qui est pratiquée par des monopoles internationaux, afin de permettre à la population de chaque pays de bénéficier pleinement des avantages provenant de ses ressources nationales.

Article 22

1. Tous les peuples ont droit à leur développement économique, social et culturel, dans le respect strict de leur liberté et de leur identité, et à la jouissance égale du patrimoine commun de l'humanité.
2. Les Etats ont le devoir, séparément ou en coopération, d'assurer l'exercice du droit au développement.

Article 23

1. Les peuples ont droit à la paix et à la sécurité tant sur le plan national que sur le plan international. Le principe de solidarité et de relations amicales affirmé implicitement par la Charte de l'Organisation des Nations Unies et réaffirmé par celle de l'Organisation de l'Unité Africaine est applicable aux rapports entre les Etats.
2. Dans le but de renforcer la paix, la solidarité et les relations amicales, les Etats, parties à la présente Charte, s'engagent à interdire:
 - a) qu'une personne jouissant du droit d'asile aux termes de l'article 12 de la présente Charte entreprenne une activité subversive dirigée contre son pays d'origine ou contre tout autre pays, parties à la présente Charte;
 - b) que leurs territoires soient utilisés comme base de départ d'activités subversives ou terroristes dirigées contre le peuple de tout autre Etat, partie à la présente Charte.

Article 24

Tous les peuples ont droit à un environnement satisfaisant et global, propice à leur développement.

Article 25

Les Etats parties à la présente Charte ont le devoir de promouvoir et d'assurer, par l'enseignement, l'éducation et la diffusion, le respect des droits et des libertés contenus dans la présente Charte, et de prendre des mesures en vue de veiller à ce que ces libertés et droits soient compris de même que les obligations et devoirs correspondants.

Article 26

Les Etats parties à la présente Charte ont le devoir de garantir l'indépendance des Tribunaux et de permettre l'établissement et le perfectionnement d'institutions nationales appropriées chargées de la promotion et de la protection des droits et libertés garantis par la présente Charte.

Chapitre 2 - Des devoirs

Article 27

1. Chaque individu a des devoirs envers la famille et la société, envers l'Etat et les autres collectivités légalement reconnues et envers la Communauté Internationale.
2. Les droits et les libertés de chaque personne s'exercent dans le respect du droit d'autrui, de la sécurité collective, de la morale et de l'intérêt commun.

Article 28

Chaque individu a le devoir de respecter et de considérer ses semblables sans discrimination aucune, et d'entretenir avec eux des relations qui permettent de promouvoir, de sauvegarder et de renforcer le respect et la tolérance réciproques.

Article 29

L'individu a en outre le devoir:

1. De préserver le développement harmonieux de la famille et d'œuvrer en faveur de la cohésion et du respect de cette famille ; de respecter à tout moment ses parents, de les nourrir, et de les assister en cas de nécessité;
2. De servir sa communauté nationale en mettant ses capacités physiques et intellectuelles à son service;
3. De ne pas compromettre la sécurité de l'Etat dont il est national ou résident;
4. De préserver et de renforcer la solidarité sociale et nationale, singulièrement lorsque celle-ci est menacée;
5. De préserver et de renforcer l'indépendance nationale et l'intégrité territoriale de la patrie et, d'une façon générale, de contribuer à la défense de son pays, dans les conditions fixées par la loi;
6. De travailler, dans la mesure de ses capacités et de ses possibilités, et de s'acquitter des contributions fixées par la loi pour la sauvegarde des intérêts fondamentaux de la société;
7. De veiller, dans ses relations avec la société, à la préservation et au renforcement des valeurs culturelles africaines positives, dans un esprit de tolérance, de dialogue et de concertation et d'une façon générale de contribuer à la promotion de la santé morale de la société;
8. De contribuer au mieux de ses capacités, à tout moment et à tous les niveaux, à la promotion et à la réalisation de l'unité africaine.

DEUXIÈME PARTIE / DES MESURES DE SAUVEGARDE

Chapitre 1 - De la composition et de l'organisation de la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples

Article 30

Il est créé auprès de l'Organisation de l'Unité Africaine une Commission Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples ci-dessous dénommée "la Commission", chargée de promouvoir les droits de l'homme et des peuples et d'assurer leur protection en Afrique.

Article 31

1. La Commission se compose de onze membres qui doivent être choisis parmi les personnalités africaines jouissant de la plus haute considération, connues pour leur haute moralité, leur intégrité et leur impartialité, et possédant une compétence en matière de droits de l'homme et des peuples, un intérêt particulier devant être donné à la participation de personnes ayant une expérience en matière de droit.
2. Les membres de la Commission siègent à titre personnel.

Article 32

La Commission ne peut comprendre plus d'un ressortissant du même Etat.

Article 33

Les membres de la Commission sont élus au scrutin secret par la Conférence des Chefs d'Etat et de Gouvernement, sur une liste de personnes présentées à cet effet, par les Etats parties à la présente Charte.

Article 34

Chaque Etat partie à la présente Charte peut présenter deux candidats au plus. Les candidats doivent avoir la nationalité d'un des Etats parties à la présente Charte. Quand deux candidats sont présentés par un Etat, l'un des deux ne peut être national de cet Etat.

Article 35

1. Le Secrétaire Général de l'Organisation de l'Unité Africaine invite les Etats parties à la présente Charte à procéder, dans un délai d'au moins quatre mois, avant les élections, à la présentation des candidats à la Commission.

2. Le Secrétaire Général de l'Organisation de l'Unité Africaine dresse la liste alphabétique des personnes ainsi présentées et la communique un mois au moins avant les élections, aux Chefs d'Etat et de Gouvernement.

Article 36

Les membres de la Commission sont élus pour une période de six ans renouvelable. Toutefois, le mandat de quatre des membres élus lors de la première élection prend fin au bout de deux ans, et le mandat de trois autres au bout de quatre ans.

Article 37

Immédiatement après la première élection, les noms des membres visés à l'article 36 sont tirés au sort par le Président de la Conférence des Chefs d'Etat et de Gouvernement de l'OUA.

Article 38

Après leur élection, les membres de la Commission font la déclaration solennelle de bien et fidèlement remplir leurs fonctions en toute impartialité.

Article 39

1. En cas de décès ou de démission d'un membre de la Commission, le Président de la Commission en informe immédiatement le Secrétaire Général de l'OUA qui déclare le siège vacant à partir de la date du décès ou de celle à laquelle la démission prend effet.

2. Si de l'avis unanime des autres membres de la Commission, un membre a cessé de remplir ses fonctions pour toute autre cause qu'une absence de caractère temporaire, ou se trouve dans l'incapacité de continuer à les remplir, le Président de la Commission en informe le Secrétaire Général de l'Organisation de l'Unité Africaine qui déclare alors le siège vacant.

3. Dans chacun des cas prévus ci-dessus, la Conférence des Chefs d'Etat et de Gouvernement procède au remplacement du membre dont le siège est devenu vacant pour la portion du mandat restant à courir, sauf si cette portion est inférieure à six mois.

Article 40

Tout membre de la Commission conserve son mandat jusqu'à la date d'entrée en fonction de son successeur.

Article 41

Le Secrétaire Général de l'OUA désigne un secrétaire de la Commission et fournit en outre le personnel et les moyens et services nécessaires à l'exercice effectif des fonctions attribuées à la Commission. L'OUA prend à sa charge le coût de ce personnel et de ces moyens et services.

Article 42

1. La Commission élit son Président et son Vice-Président pour une période de deux ans renouvelable.

2. Elle établit son règlement intérieur.

3. Le quorum est constitué par sept membres.

4. En cas de partage des voix au cours des votes, la voix du Président est prépondérante.

5. Le Secrétaire Général de l'OUA peut assister aux réunions de la Commission. Il ne participe ni aux délibérations, ni aux votes. Il peut toutefois être invité par le Président de la Commission à y prendre la parole.

Article 43

Les membres de la Commission, dans l'exercice de leurs fonctions, jouissent des privilèges et immunités diplomatiques prévus par la Convention sur les privilèges et immunités de l'Organisation de l'Unité Africaine.

Article 44

Les émoluments et allocations des membres de la Commission sont prévus au budget régulier de l'Organisation de l'Unité Africaine.

Chapitre 2 - Des compétences de la Commission

Article 45

La Commission a pour mission de:

1. Promouvoir les droits de l'homme et des peuples et notamment:

a) Rassembler de la documentation, faire des études et des recherches sur les problèmes africains dans le domaine des droits de l'homme et des peuples, organiser des séminaires, des colloques et des conférences, diffuser des informations, encourager les organismes nationaux et locaux s'occupant des droits de l'homme et des peuples et, le cas échéant, donner des avis ou faire des recommandations aux gouvernements;

b) Formuler et élaborer, en vue de servir de base à l'adoption de textes législatifs par les gouvernements africains, des principes et règles qui permettent de résoudre les problèmes juridiques relatifs à la jouissance des droits de l'homme et des peuples et des libertés fondamentales;

c) Coopérer avec les autres institutions africaines ou internationales qui s'intéressent à la promotion et à la protection des droits de l'homme et des peuples.

2. Assurer la protection des droits de l'homme et des peuples dans les conditions fixées par la présente Charte.

3. Interpréter toute disposition de la présente Charte à la demande d'un Etat partie, d'une Institution de l'OUA ou d'une Organisation africaine reconnue par l'OUA.

4. Exécuter toutes autres tâches qui lui seront éventuellement confiées par la Conférence des Chefs d'Etat et de Gouvernement.

Chapitre 3 - De la procédure de la Commission

Article 46

La Commission peut recourir à toute méthode d'investigation appropriée; elle peut notamment entendre le Secrétaire Général de l'OUA et toute personne susceptible de l'éclairer.

Article 47

Si un Etat partie à la présente Charte a de bonnes raisons de croire qu'un autre Etat également partie à cette Charte a violé les dispositions de celle-ci, il peut appeler, par communication écrite, l'attention de cet Etat sur la question. Cette communication sera également adressée au Secrétaire Général de l'OUA et au Président de la Commission. Dans un délai de trois mois à compter de la réception de la communication, l'Etat destinataire fera tenir à l'Etat qui a adressé la communication, des explications ou déclarations écrites elucidant la question, qui devront comprendre dans toute la mesure du possible, des indications sur les lois et règlements de procédure applicables ou appliqués et sur les moyens de recours, soit déjà utilisés, soit en instance, soit encore ouverts.

Article 48

Si dans un délai de 3 (trois) mois à compter de la date de réception de la communication originale par l'Etat destinataire, la question n'est pas réglée à la satisfaction des deux Etats intéressés, par voie de négociation bilatérale ou par toute autre procédure pacifique, l'un comme l'autre auront le droit de la soumettre à la Commission par une notification adressée à son Président, à l'autre Etat intéressé et au Secrétaire Général de l'OUA.

Article 49

Nonobstant les dispositions de l'article 47, si un Etat partie à la présente Charte estime qu'un autre Etat également partie à cette Charte a violé les dispositions de celle-ci, il peut saisir directement la Commission par une communication adressée à son Président, au Secrétaire Général de l'OUA et à l'Etat intéressé.

Article 50

La Commission ne peut connaître d'une affaire qui lui est soumise qu'après s'être assurée que tous les recours internes, s'ils existent, ont été épuisés, à moins qu'il ne soit manifeste pour la Commission que la procédure de ces recours se prolonge d'une façon anormale.

Article 51

1. La Commission peut demander aux Etats parties intéressés de lui fournir toute information pertinente.
2. Au moment de l'examen de l'affaire, des Etats parties intéressés peuvent se faire représenter devant la Commission et présenter des observations écrites ou orales.

Article 52

Après avoir obtenu, tant des Etats parties intéressés que d'autres sources, toutes les informations qu'elle estime nécessaires et après avoir essayé par tous les moyens appropriés de parvenir à une solution amiable fondée sur le respect des droits de l'homme et des peuples, la Commission établit, dans un délai raisonnable à partir de la notification visée à l'article 48, un rapport relatant les faits et les conclusions auxquelles elle a abouti. Ce rapport est envoyé aux Etats concernés et communiqué à la Conférence des Chefs d'Etat et de Gouvernement.

Article 53

Au moment de la transmission de son rapport, la Commission peut faire à la Conférence des Chefs d'Etat et de Gouvernement, telle recommandation qu'elle jugera utile.

Article 54

La Commission soumet à chacune des sessions ordinaires de la conférence des Chefs d'Etat et de Gouvernement un rapport sur ses activités.

Article 55

1. Avant chaque session, le Secrétaire de la Commission dresse la liste des communications autres que celles des Etats parties à la présente Charte et les communique aux membres de la Commission qui peuvent demander à en prendre connaissance et en saisir la Commission.
2. La Commission en sera saisie, sur la demande de la majorité absolue de ses membres.

Article 56

Les communications visées à l'article 55 reçues à la Commission et relatives aux droits de l'homme et des peuples doivent nécessairement, pour être examinées, remplir les conditions ci-après:

1. Indiquer l'identité de leur auteur même si celui-ci demande à la Commission de garder l'anonymat;
2. Etre compatibles avec la Charte de l'Organisation de l'Unité Africaine ou avec la présente Charte;
3. Ne pas contenir des termes outrageants ou insultants à l'égard de l'Etat mis en cause, de ses institutions ou de l'OUA;
4. Ne pas se limiter à rassembler exclusivement des nouvelles diffusées par des moyens de communication de masse;
5. Etre postérieures à l'épuisement des recours internes s'ils existent, à moins qu'il ne soit manifeste à la Commission que la procédure de ces recours se prolonge d'une façon anormale;
6. Etre introduites dans un délai raisonnable courant depuis l'épuisement des recours internes ou depuis la date retenue par la Commission comme faisant commencer à courir le délai de sa propre saisine;
7. Ne pas concerner des cas qui ont été réglés conformément soit aux principes de la Charte des Nations Unies, soit de la Charte de l'Organisation de l'Unité Africaine et soit des dispositions de la présente Charte.

Article 57

Avant tout examen au fond, toute communication doit être portée à la connaissance de l'Etat intéressé par les soins du Président de la Commission.

Article 58

1. Lorsqu'il apparaît à la suite d'une délibération de la Commission qu'une ou plusieurs communications relatent des situations particulières qui semblent révéler l'existence d'un ensemble de violations graves ou

massives des droits de l'homme et des peuples, la Commission attire l'attention de la Conférence des Chefs d'Etat et de Gouvernement sur ces situations.

2. La Conférence des Chefs d'Etat et de Gouvernement peut alors demander à la Commission de procéder sur ces situations, à une étude approfondie, et de lui rendre compte dans un rapport circonstancié, accompagné de ses conclusions et recommandations.

3. En cas d'urgence dûment constatée par la Commission, celle-ci saisit le Président de la Conférence des Chefs d'Etat et de Gouvernement qui pourra demander une étude approfondie.

Article 59

1. Toutes les mesures prises dans le cadre du présent chapitre resteront confidentielles jusqu'au moment où la Conférence des Chefs d'Etat et de Gouvernement en décidera autrement.

2. Toutefois, le rapport est publié par le Président de la Commission sur décision de la Conférence des Chefs d'Etat et de Gouvernement.

3. Le rapport d'activités de la Commission est publié par son Président après son examen par la Conférence des Chefs d'Etat et de Gouvernement.

Chapitre 4 - Des principes applicables

Article 60

La Commission s'inspire du droit international relatif aux droits de l'homme et des peuples, notamment des dispositions des divers instruments africains relatifs aux droits de l'homme et des peuples, des dispositions de la Charte des Nations Unies, de la Charte de l'Organisation de l'Unité Africaine, de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, des dispositions des autres instruments adoptés par les Nations Unies et par les pays africains dans le domaine des droits de l'homme et des peuples ainsi que des dispositions de divers instruments adoptés au sein d'institutions spécialisées des Nations Unies dont sont membres les parties à la présente Charte.

Article 61

La Commission prend aussi en considération, comme moyens auxiliaires de détermination des règles de droit, les autres conventions internationales, soit générales, soit spéciales, établissant des règles expressément reconnues par les Etats membres de l'Organisation de l'Unité Africaine, les pratiques africaines conformes aux normes internationales relatives aux droits de l'homme et des peuples, les coutumes généralement acceptées comme étant le droit, les principes généraux de droit reconnus par les nations africaines ainsi que la jurisprudence et la doctrine.

Article 62

Chaque Etat partie s'engage à présenter tous les deux ans, à compter de la date d'entrée en vigueur de la présente Charte, un rapport sur les mesures d'ordre législatif ou autre, prises en vue de donner effet aux droits et libertés reconnus et garantis dans la présente Charte.

Article 63

1. La présente Charte sera ouverte à la signature, à la ratification ou à l'adhésion des Etats membres de l'Organisation de l'Unité Africaine.

2. Les instruments de ratification ou d'adhésion de la présente Charte seront déposés auprès du Secrétaire Général de l'Organisation de l'Unité Africaine.

3. La présente Charte entrera en vigueur trois mois après la réception par le Secrétaire Général, des instruments de ratification ou d'adhésion de la majorité absolue des Etats membres de l'Organisation de l'Unité Africaine.

TROISIÈME PARTIE / DISPOSITIONS DIVERSES

Article 64

1. Dès l'entrée en vigueur de la présente Charte, il sera procédé à l'élection des membres de la Commission dans les conditions fixées par les dispositions des articles pertinents de la présente Charte.

2. Le Secrétaire Général de l'Organisation de l'Unité Africaine convoquera la première réunion de la Commission au siège de l'Organisation. Par la suite, la Commission sera convoquée chaque fois qu'il sera nécessaire et au moins une fois par an par son Président.

Article 65

Pour chacun des Etats qui ratifieront la présente Charte ou y adhéreront après son entrée en vigueur, ladite Charte prendra effet trois mois après la date du dépôt par cet Etat, de son instrument de ratification ou d'adhésion.

Article 66

Des protocoles ou accords particuliers pourront, en cas de besoin, compléter les dispositions de la présente Charte.

Article 67

Le Secrétaire Général de l'Organisation de l'Unité Africaine informera les Etats membres de l'Organisation de l'Unité Africaine du dépôt de chaque instrument de ratification ou d'adhésion.

Article 68

La présente Charte peut être amendée ou révisée si un Etat partie envoie à cet effet une demande écrite au Secrétaire Général de l'Organisation de l'Unité Africaine. La conférence des Chefs d'Etat et de Gouvernement n'est saisie du projet d'amendement que lorsque tous les Etats parties en auront été dûment avisés et que la Commission aura donné son avis à la diligence de l'Etat demandeur. L'amendement doit être approuvé par la majorité absolue des Etats parties. Il entre en vigueur pour chaque Etat qui l'aura accepté conformément à ses règles constitutionnelles trois mois après la notification de cette acceptation au Secrétaire Général de l'Organisation de l'Unité Africaine.

Charte adoptée par la dix-huitième Conférence des Chefs d'Etat et de Gouvernement, Juin 1981, Nairobi, Kenya.

AFRICAN CHARTER ON HUMAN AND PEOPLES' RIGHTS

PREAMBLE

The African States members of the Organization of African Unity, parties to the present Convention entitled "African Charter on Human and Peoples' Rights

Recalling Decision 115 (XVI) of the Assembly of Heads of State and Government at its Sixteenth Ordinary Session held in Monrovia, Liberia, from 17 to 20 July 1979 on the preparation of "a preliminary draft on an African Charter on Human and Peoples' Rights, providing inter alia for the establishment of bodies to promote and protect human and peoples' rights";

Considering the Charter of the Organization of African Unity, which stipulates that "freedom, equality, justice and dignity are essential objectives for the achievement of the legitimate aspirations of the African peoples";

Reaffirming the pledge they solemnly made in Article 2 of the said Charter to eradicate all forms of colonialism from Africa, to coordinate and intensify their cooperation and efforts to achieve a better life for the peoples of Africa and to promote international cooperation having due regard to the Charter of the United Nations and the Universal Declaration of Human Rights;

Taking into consideration the virtues of their historical tradition and the values of African civilization which should inspire and characterize their reflection on the concept of human and peoples' rights;

Recognizing on the one hand, that fundamental human rights stem from the attitudes of human beings, which justifies their international protection and on the other hand that the reality and respect of peoples' rights should necessarily guarantee human rights;

Considering that the enjoyment of rights and freedoms also implies the performance of duties on the part of everyone;

Convinced that it is henceforth essential to pay particular attention to the right to development and that civil and political rights cannot be dissociated from economic, social and cultural rights in their conception as well as universality and that the satisfaction of economic, social and cultural rights is a guarantee for the enjoyment of civil and political rights;

Conscious of their duty to achieve the total liberation of Africa, the peoples of which are still struggling for their dignity and genuine independence, and undertaking to eliminate colonialism, neo-colonialism, apartheid, Zionism and to dismantle aggressive foreign military bases and all forms of discrimination, language, religion or political opinions;

Reaffirming their adherence to the principles of human and peoples' rights and freedoms contained in the declarations, conventions and other instruments adopted by the Organization of African Unity, the Movement of Non-Aligned Countries and the United Nations;

Firmly convinced of their **duty** to promote and protect human and peoples' rights and freedoms and taking into account the importance traditionally attached to these rights and freedoms in Africa;

HAVE AGREED AS FOLLOWS :

PART 1 / RIGHTS AND DUTIES

CHAPTER 1 HUMAN AND PEOPLES' RIGHTS

ARTICLE 1

The Member States of the Organization of African Unity, parties to the present Charter shall recognize the rights, duties and freedoms enshrined in the Charter and shall undertake to adopt legislative or other measures to give effect to them.

ARTICLE 2

Every individual shall be entitled to the enjoyment of the rights and freedoms recognized and guaranteed in the present Charter without distinction of any kind such as race, ethnic group, color, sex, language, religion, political or any other opinion, national and social origin, fortune, birth or any status.

ARTICLE 3

1. Every individual shall be equal before the law
2. Every individual shall be entitled to equal protection of the law

ARTICLE 4

Human beings are inviolable. Every human being shall be entitled to respect for his life and the integrity of his person. No one may be arbitrarily deprived of this right.

ARTICLE 5

Every individual shall have the right to the respect of the dignity inherent in a human being and to the recognition of his legal status. All forms of exploitation and degradation of man, particularly slavery, slave trade, torture, cruel, inhuman or degrading punishment and treatment shall be prohibited.

ARTICLE 6

Every individual shall have the right to liberty and to the security of his person. No one may be deprived of his freedom except for reasons and conditions previously laid down by law. In particular, no one may be arbitrarily arrested or detained.

ARTICLE 7

1. Every individual shall have the right to have his cause heard. This comprises:
 - a) The right to an appeal to competent national organs against acts of violating his fundamental rights as recognized and guaranteed by conventions, laws, regulations and customs in force;
 - b) The right to be presumed innocent until proved guilty by a competent court or tribunal;
 - c) The right to defense, including the right to be defended by counsel of his choice;
 - d) The right to be tried within a reasonable time by an impartial court or tribunal.
2. No one may be condemned for an act or omission which did not constitute a legally punishable offence at the time it was committed. No penalty may be inflicted for an offence for which no provision was made at the time it was committed. Punishment is personal and can be imposed only on the offender.

ARTICLE 8

Freedom of conscience, the profession and free practice of religion shall be guaranteed. No one may, subject to law and order, be submitted to measures restricting the exercise of these freedoms.

ARTICLE 9

- 1 Every individual shall have the right to receive information.
2. Every individual shall have the right to express and disseminate his opinions within the law.

ARTICLE 10

1. Every individual shall have the right to free association provided that he abides by the law.
2. Subject to the obligation of solidarity provided for in Article 29, no one may be compelled to join an association.

ARTICLE 11

Every individual shall have the right to assemble freely with others. The exercise of this right shall be subject only to necessary restrictions provided for by law, in particular those enacted in the interest of national security, the safety, health, ethics and rights and freedoms of others.

ARTICLE 12

1. Every individual shall have the right to freedom of movement and residence within the borders of a State provided he abides by the law.
2. Every individual shall have the right to leave any country including his own, and to return to his country.

This right may only be subject to restrictions, provided for by law for the protection of national security, law and order, public health or morality.

3. Every individual shall have the right, when persecuted, to seek and obtain asylum in other countries in accordance with the law of those countries and international conventions.

4. A non-national legally admitted in a territory of a State Party to the present Charter, may only be expelled from it by virtue of a decision taken in accordance with the law.

5. The mass expulsion of non-nationals shall be prohibited. Mass expulsion shall be that which is aimed at national, racial, ethnic or religious groups.

ARTICLE 13

1. Every citizen shall have the right to participate freely in the government of his country, either directly or through freely chosen representatives in accordance with the provisions of the law.

2. Every citizen shall have the right of equal access to the public service of the country.

3. Every individual shall have the right of access to public property and services in strict equality of all persons before the law.

ARTICLE 14

The right to property shall be guaranteed. It may only be encroached upon in the interest of public need or in the general interest of the community and in accordance with the provisions of appropriate laws.

ARTICLE 15

Every individual shall have the right to work under equitable and satisfactory conditions, and shall receive equal pay for equal work.

ARTICLE 16

1. Every individual shall have the right to enjoy the best attainable state of physical and mental health.

2. State Parties to the present Charter shall take the necessary measures to protect the health of their people and to ensure that they receive medical attention when they are sick

ARTICLE 17

1. Every individual shall have the right to education

2. Every individual may freely take part in the cultural life of his community.

3. The promotion and protection of morals and traditional values recognized by the community shall be the duty of the State.

ARTICLE 18

1. The family shall be the natural unit and basis of society. It shall be protected by the State which shall take care of its physical health and moral.

2. The State shall have the duty to assist the family which is the custodian of morals and traditional values recognized by the community.

3. The State shall ensure the elimination of every discrimination against women and also ensure the protection of the rights of women and the child as stipulated in international declarations and conventions.

4. The aged and the disabled shall also have the right to special measures of protection in keeping with their physical or moral needs.

ARTICLE 19

All peoples shall be equal; they shall enjoy the same respect and shall have the same rights. Nothing shall justify the domination of a people by another.

ARTICLE 20

1. All peoples shall have the right to existence. They shall have the unquestionable and inalienable right to self-determination. They shall freely determine their political status and shall pursue their economic and social development according to the policy they have freely chosen.

2. Colonized or oppressed peoples shall have the right to free themselves from the bonds of domination by resorting to any means recognized by the international community.

3. All peoples shall have the right to the assistance of the State Parties to the present Charter in their liberation struggle against foreign domination, be it political, economic or cultural.

ARTICLE 21

1. All peoples shall freely dispose of their wealth and natural resources. This right shall be exercised in the exclusive interest of the people. In no case shall a people be deprived of it.
2. In case of spoliation, the dispossessed people shall have the right to the lawful recovery of its property as well as to an adequate compensation.
3. The free disposal of wealth and natural resources shall be exercised without prejudice to the obligation of promoting international economic cooperation based on mutual respect, equitable exchange and the principles of international law.
4. State Parties to the present Charter shall individually and collectively exercise the right to free disposal of their wealth and natural resources with a view to strengthening African Unity and solidarity.
5. State Parties to the present Charter shall undertake to eliminate all forms of foreign exploitation particularly that practiced by international monopolies so as to enable their peoples to fully benefit from the advantages derived from their national resources.

ARTICLE 22

1. All peoples shall have the right to their economic, social and cultural development with due regard to their freedom and identity and in the equal enjoyment of the common heritage of mankind.
2. States shall have the duty, individually or collectively, to ensure the exercise of the right to development.

ARTICLE 23

1. All peoples shall have the right to national and international peace and security. The principles of solidarity and friendly relations implicitly affirmed by the Charter of the United Nations and reaffirmed by that of the Organization of African Unity shall govern relations between States.
2. For the purpose of strengthening peace, solidarity and friendly relations, State Parties to the present Charter shall ensure that:
 - a) any individual enjoying the right of asylum under Article 12 of the present Charter shall not engage in subversive activities against his country of origin or any other State Party to the present Charter;
 - b) their territories shall not be used as bases for subversive or terrorist activities against the people of any other State Party to the present Charter.

ARTICLE 24

All peoples shall have the right to a general satisfactory environment favorable to their development.

ARTICLE 25

State Parties to the present Charter shall have the duty to promote and ensure through teaching, education and publication, the respect of the rights and freedoms contained in the present Charter and to see to it that these freedoms and rights as well as corresponding obligations and duties are understood.

ARTICLE 26

State Parties to the present Charter shall have the duty to guarantee the independence of the Courts and shall allow the establishment and improvement of appropriate national institutions entrusted with the promotion and protection of the rights and freedoms guaranteed by the present Charter.

CHAPTER II / DUTIES

ARTICLE 27

1. Every individual shall have duties towards his family and society, the State and other legally recognized communities and the international community.
2. The rights and freedoms of each individual shall be exercised with due regard to the rights of others, collective security, morality and common interest.

ARTICLE 28

Every individual shall have the duty to respect and consider his fellow beings without discrimination, and to maintain relations aimed at promoting, safeguarding and reinforcing mutual respect and tolerance.

ARTICLE 29

The individual shall also have the duty:

1. To preserve the harmonious development of the family and to work for the cohesion and respect of the family; to respect his parents at all times, to maintain them in case of need.
2. To serve his national community by placing his physical and intellectual abilities at its service;
3. Not to compromise the security of the State whose national or resident he is;
4. To preserve and strengthen social and national solidarity, particularly when the latter is strengthened;
5. To preserve and strengthen the national independence and the territorial integrity of his country and to contribute to his defense in accordance with the law;
6. To work to the best of his abilities and competence, and to pay taxes imposed by law in the interest of the society;
7. To preserve and strengthen positive African cultural values in his relations with other members of the society, in the spirit of tolerance, dialogue and consultation and, in general, to contribute to the promotion of the moral well being of society;
8. To contribute to the best of his abilities, at all times and at all levels, to the promotion and achievement of African unity.

PART II MEASURES OF SAFEGUARD

CHAPTER 1 ESTABLISHMENT AND ORGANISATION OF THE AFRICAN COMMISSION ON HUMAN AND PEOPLES' RIGHTS

ARTICLE 30

An African Commission on Human and Peoples' Rights, hereinafter called "the Commission", shall be established within the Organization of African Unity to promote human and peoples' rights and ensure their protection in Africa.

ARTICLE 31

1. The Commission shall consist of eleven members chosen from amongst African personalities of the highest reputation, known for their high morality, integrity, impartiality and competence in matters of human and peoples' rights; particular consideration being given to persons having legal experience.
2. The members of the Commission shall serve in their personal capacity.

ARTICLE 32

The Commission shall not include more than one national of the same State.

ARTICLE 33

The members of the Commission shall be elected by secret ballot by the Assembly of Heads of State and Government, from a list of persons nominated by the State Parties to the present Charter.

ARTICLE 34

Each State Party to the present Charter may not nominate more than two candidates. The candidates must have the nationality of one of the State Parties to the present Charter. When two candidates are nominated by a State, one of them may not be a national of that State.

ARTICLE 35

1. The Secretary General of the Organization of African Unity shall invite State Parties to the present Charter at least four months before the elections to nominate candidates;
2. The Secretary General of the Organization of African Unity shall make an alphabetical list of the persons thus nominated and communicate it to the Heads of State and Government at least one month before the elections;

ARTICLE 36

The members of the Commission shall be elected for a six year period and shall be eligible for re-election. However, the term of office of four of the members elected at the first election shall terminate after two years and the term of office of three others, at the end of four years.

ARTICLE 37

Immediately after the first election, the Chairman of the Assembly of Heads of State and Government of the Organization of African Unity shall draw lots to decide the names of those members referred to in Article 36.

ARTICLE 38

After their election, the members of the Commission shall make a solemn declaration to discharge their duties impartially and faithfully.

ARTICLE 39

1. In case of death or resignation of a member of the Commission, the Chairman of the Commission shall immediately inform the Secretary General of the Organization of African Unity, who shall declare the seat vacant from the date of death or from the date on which the resignation takes effect.

2. If, in the unanimous opinion of other members of the Commission, a member has stopped discharging his duties for any reason other than a temporary absence, the Chairman of the Commission shall inform the Secretary General of the Organization of African Unity, who shall then declare the seat vacant.

3. In each of the cases anticipated above, the Assembly of Heads of State and Government shall replace the member whose seat became vacant for the remaining period of his term, unless the period is less than six months.

ARTICLE 40

Every member of the Commission shall be in office until the date his successor assumes office.

ARTICLE 41

The Secretary General of the Organization of African Unity shall appoint the Secretary of the Commission. He shall provide the staff and services necessary for the effective discharge of the duties of the Commission. The Organization of African Unity shall bear cost of the staff and services.

ARTICLE 42

1. The Commission shall elect its Chairman and Vice Chairman for a two-year period. They shall be eligible for re-election.

2. The Commission shall lay down its rules of procedure.

3. Seven members shall form the quorum.

4. In case of an equality of votes, the Chairman shall have a casting vote.

5. The Secretary General may attend the meetings of the Commission. He shall neither participate in deliberations nor shall he be entitled to vote. The Chairman of the Commission may, however, invite him to speak.

ARTICLE 43

In discharging their duties, members of the Commission shall enjoy diplomatic privileges and immunities provided for in the General Convention on the Privileges and Immunities of the Organization of African Unity.

ARTICLE 44

Provision shall be made for the emoluments and allowances of the members of the Commission in the Regular Budget of the Organization of African Unity.

CHAPTER II MANDATE OF THE COMMISSION

ARTICLE 45

The functions of the Commission shall be:

1. To promote human and peoples' rights and in particular:

a) to collect documents, undertake studies and researches on African problems in the field of human and peoples' rights, organize seminars, symposia and conferences, disseminate information, encourage national and local institutions concerned with human and peoples' rights and, should the case arise, give its views or make recommendations to Governments.

b) to formulate and lay down, principles and rules aimed at solving legal problems relating to human and peoples' rights and fundamental freedoms upon which African Governments may base their legislation.

- c) cooperate with other African and international institutions concerned with the promotion and protection of human and peoples' rights.
2. Ensure the protection of human and peoples' rights under conditions laid down by the present Charter.
3. Interpret all the provisions of the present Charter at the request of a State Party, an institution of the OAU or an African Organization recognized by the OAU.
4. Perform any other tasks which may be entrusted to it by the Assembly of Heads of State and Government.

CHAPTER III PROCEDURE OF THE COMMISSION

ARTICLE 46

The Commission may resort to any appropriate method of investigation; it may hear from the Secretary General of the Organization of African Unity or any other person capable of enlightening it.

ARTICLE 47

If a State Party to the present Charter has good reasons to believe that another State Party to this Charter has violated the provisions of the Charter, it may draw, by written communication, the attention of that State to the matter. This Communication shall also be addressed to the Secretary General of the OAU and to the Chairman of the Commission. Within three months of the receipt of the Communication, the State to which the Communication is addressed shall give the enquiring State, written explanation or statement elucidating the matter. This should include as much as possible, relevant information relating to the laws and rules of procedure applied and applicable and the redress already given or course of action available.

ARTICLE 48

If within three months from the date on which the original communication is received by the State to which it is addressed, the issue is not settled to the satisfaction of the two States involved through bilateral negotiation or by any other peaceful procedure, either State shall have the right to submit the matter to the Commission through the Chairman and shall notify the other States involved.

ARTICLE 49

Notwithstanding the provisions of Article 47, if a State Party to the present Charter considers that another State Party has violated the provisions of the Charter, it may refer the matter directly to the Commission by addressing a communication to the Chairman, to the Secretary General of the Organization of African unity and the State concerned.

ARTICLE 50

The Commission can only deal with a matter submitted to it after making sure that all local remedies, if they exist, have been exhausted, unless it is obvious to the Commission that the procedure of achieving these remedies would be unduly prolonged.

ARTICLE 51

- 1 The Commission may ask the State concerned to provide it with all relevant information.
2. When the Commission is considering the matter, States concerned may be represented before it and submit written or oral representation.

ARTICLE 52

After having obtained from the States concerned and from other sources all the information it deems necessary and after having tried all appropriate means to reach an amicable solution based on the respect of human and peoples' rights, the Commission shall prepare, within a reasonable period of time from the notification referred to in Article 48, a report to the States concerned and communicated to the Assembly of Heads of State and Government.

ARTICLE 53

While transmitting its report, the Commission may make to the Assembly of Heads of State and Government such recommendations as it deems useful.

ARTICLE 54

The Commission shall submit to each Ordinary Session of the Assembly of Heads of State and Government a report on its activities.

ARTICLE 55

1. Before each Session, the Secretary of the Commission shall make a list of the Communications other than those of State Parties to the present Charter and transmit them to Members of the Commission, who shall indicate which Communications should be considered by the Commission.
2. A Communication shall be considered by the Commission if a simple majority of its members so decide.

ARTICLE 56

Communications relating to Human and Peoples' rights referred to in Article 55 received by the Commission, shall be considered if they:

1. Indicate their authors even if the latter requests anonymity,
2. Are compatible with the Charter of the Organization of African Unity or with the present Charter,
3. Are not written in disparaging or insulting language directed against the State concerned and its institutions or to the Organization of African Unity,
4. Are not based exclusively on news disseminated through the mass media,
5. Are sent after exhausting local remedies, if any, unless it is obvious that this procedure is unduly prolonged,
6. Are submitted within a reasonable period from the time local remedies are exhausted or from the date the Commission is seized with the matter, and
7. Do not deal with cases which have been settled by those States involved in accordance with the principles of the Charter of the United Nations, or the Charter of the Organization of African Unity or the provisions of the present Charter.

ARTICLE 57

Prior to any substantive consideration, all communications shall be brought to the knowledge of the State concerned by the Chairman of the Commission.

ARTICLE 58

1. When it appears after deliberations of the Commission that one or more Communications apparently relate to special cases which reveal the existence of a series of serious or massive violations of human and peoples' rights, the Commission shall draw the attention of the Assembly of Heads of State and Government to these special cases.
2. The Assembly of Heads of State and Government may then request the Commission to undertake an in-depth study of these cases and make a factual report, accompanied by its finding and recommendations.
3. A case of emergency duly noticed by the Commission shall be submitted by the latter to the Chairman of the Assembly of Heads of State and Government who may request an in-depth study.

ARTICLE 59

1. All measures taken within the provisions of the present Chapter shall remain confidential until the Assembly of Heads of State and Government shall otherwise decide.
2. However the report shall be published by the Chairman of the Commission upon the decision of the Assembly of Heads of State and Government.
3. The report on the activities of the Commission shall be published by its Chairman after it has been considered by the Assembly of Heads of State and Government.

CHAPTER IV APPLICABLE PRINCIPLES

ARTICLE 60

The Commission shall draw inspiration from international law on human and peoples' rights, particularly from the provisions of various African instruments on Human and Peoples' Rights, the Charter of the United Nations, the Charter of the Organization of African Unity, the Universal Declaration of Human Rights, other instruments adopted by the United Nations and by African countries in the field of Human and Peoples' Rights, as well as from the provisions of various instruments adopted within the Specialized Agencies of the United Nations of which the Parties to the present Charter are members.

ARTICLE 61

The Commission shall also take into consideration, as subsidiary measures to determine the principles of law, other general or special international conventions, laying down rules expressly recognized by Member States of the Organization of African Unity, African practices consistent with international norms on Human and Peoples' Rights, customs generally accepted as law, general principles of law recognized by African States as well as legal precedents and doctrine.

ARTICLE 62

Each State Party shall undertake to submit every two years, from the date the present Charter comes into force, a report on the legislative or other measures taken, with a view to giving effect to the rights and freedoms recognized and guaranteed by the present Charter.

ARTICLE 63

1. The present Charter shall be open to signature, ratification or adherence of the Member States of the Organization of African Unity.
2. The instruments of ratification or adherence to the present Charter shall be deposited with the Secretary General of the Organization of African Unity.
3. The present Charter shall come into force three months after the reception by the Secretary General of the instruments of ratification or adherence of a simple majority of the Member States of the Organization of African Unity.

PART III / GENERAL PROVISIONS

ARTICLE 64

1. After the coming into force of the present Charter, members of the Commission shall be elected in accordance with the relevant Articles of the present Charter.
2. The Secretary General of the Organization of African Unity shall convene the first meeting of the Commission at the Headquarters of the Organization within three months of the constitution of the Commission. Thereafter, the Commission shall be convened by its Chairman whenever necessary but at least once a year.

ARTICLE 65

For each of the States that will ratify or adhere to the present Charter after its coming into force, the Charter shall take effect three months after the date of the deposit by that State of the instrument of ratification or adherence.

ARTICLE 66

Special protocols or agreements may, if necessary, supplement the provisions of the present Charter.

ARTICLE 67

The Secretary General of the Organization of African Unity shall inform members of the Organization of the deposit of each instrument of ratification or adherence.

ARTICLE 68

The present Charter may be amended if a State Party makes a written request to that effect to the Secretary General of the Organization of African Unity. The Assembly of Heads of State and Government may only consider the draft amendment after all the State Parties have been duly informed of it and the Commission has given its opinion on it at the request of the sponsoring State. The amendment shall be approved by a simple majority of the State Parties. It shall come into force for each State which has accepted it in accordance with its constitutional procedure three months after the Secretary General has received notice of the acceptance.

Adopted by the eighteenth Assembly of Heads of State and Government, June 1981 - Nairobi, Kenya

TAVOLA DELLE PRINCIPALI ABBREVIAZIONI

AAA	American Anthropological Association
CA	Carta Africana dei diritti dell'Uomo e dei Popoli
CEDAW	Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women
DF	Dichiarazione di Friburgo
DU	Dichiarazione Universale dei Diritti Umani
LAJP	Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris
OUA	Organizzazione dell'Unità Africana
PAP	Parlamento Panafricano
SERAC	Social and Economic Rights Action Center
UA	Unione Africana
WILDAF	Women, Law and Development in Africa

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

H.P. Abbott,

2002 *The Cambridge introduction to Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge.

S.C. Agbakwa,

2002 *Reclaiming Humanity: Economic, Social and Cultural Rights as the Cornerstone of African Human Rights*, in «Yale Human Rights & Development Law Journal», V, pp. 177-216.

M. Agi (éd),

2007 *Islam et droits de l'Homme*, Des Idée set des Hommes, Paris.

L. Alfieri,

1995 *Esistono ordinamenti normativi non giuridici ?*, in A. Giasanti, G. Maggioni (a cura di), *I diritti nascosti. Approccio antropologico e prospettiva sociologica*, Raffaello Cortina, Milano.

2006 *Raccontare i diritti (fra epica e tragedia)*, in D. Rocca (a cura di), *Diritti e società di mercato nella scienza giuridica europea*, Giappichelli, Torino, pp. 55-61.

2008 *La simbolica dei diritti umani*, in F. Sciacca (a cura di), *Struttura e senso dei diritti. L'Europa tra identità e giustizia politica*, Bruno Mondadori, Milano, pp. 110-29.

L. Alfieri, C.M. Bellei, D.S. Scalzo,

2003 *Figure e simboli dell'ordine violento. Percorsi fra antropologia e filosofia politica*, Giappichelli, Torino.

M. Alliot,

2003 *Le droit et le service public au miroir de l'anthropologie. Textes choisis par Camille Kuyu*, Karthala, Paris.

American Anthropological Association Executive Board,

1947 *Statement on Human Rights*, in «American Anthropologist», XLIX-4, pp. 539-543.

A. Amsterdam, J. Bruner,

2000 *Minding the Law. How Courts rely on storytelling and how their stories change the ways we understand the law – and ourselves*, Harvard University Press, Cambridge.

B. Anderson,

2000 *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma.

G. Angoulvant (éd),

1915 *Manuel des palabres*, Imprimerie du Gouvernement, Bingerville (Cote d'Ivoire).

A.A. An-na'im,

1992 (ed) *Human Rights in Cross-Cultural Perspective*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

1994 *What Do We Mean by Universal?*, in «Index on Censorship», IV-V, pp. 120-128.

1997 *The Contingent Universality of Human Rights : the Case of Freedom of Expression in African and Islamic Contexts*, in «Emory International Law Review», XI, pp. 29-66.

1998a *The Universal Declaration as a Living and Evolving Common Standard of Achievement*, in B. van der Heijden, B. Tahzib-Lie (eds), *Reflections on the Universal Declaration of Human Rights. A Fiftieth Anniversary Anthology*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague 1998, pp. 45-51.

1998b *Human Rights and the Challenge of Relevance: the Case of Collective Rights*, in M. Castermans -Holleman, F. van Hoof, J. Smith (eds), *The Role of the Nation-State in the 21st Century: Human Rights, International Organizations and Foreign Policy. Essays in Honour of Peter Baehr*, Kluwer Law International, The Hague 1998, pp. 3-16.

1998c *Expanding the Limits of Imagination: Human Rights from a Participatory Approach to New Multilateralism*, in M.G. Schechter (ed), *Innovation in Multilateralism*, United Nations University Press, Tokyo-New York-Paris 1998, pp. 205-222.

1999a *Universality of Human Rights: an Islamic Perspective*, in N. Ando (ed), *Japan and International Law: Past, Present and Future*, Kluwer Law International, The Hague 1999, pp. 311-325.

1999b *The Cultural Mediation of Human Rights Implementation: Al-Arqam Case in Malaysia*, in J. Bauer, D. Bell (ed), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge University Press, New York 1999, pp. 147-168.

2001a *The Legal Protection of Human Rights in Africa: How to Do More with Less*, in A. Sarat, T.R. Kearns (eds), *Human Rights: Concepts, Contests, Contingencies*, Michigan University Press, Ann Arbor 2001, pp. 89-115.

2001b *Human Rights*, in J.R. Blau (ed), *The Blackwell Companion to Sociology*, Blackwell, Malden 2001, pp. 86-99.

2001c *Human Rights in the Arab World: a Regional Perspective*, in «Human Rights Quarterly», XXIII-3, pp. 701-732.

2002 (ed) *Cultural Transformation and Human Rights in Africa*, Zed Books Ltd, London-New York.

2003a *Expanding Legal Protection of Human Rights in African Contexts*, in Id (ed) *Human Rights Under African Constitutions: Realizing the Promise for Ourselves*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2003, pp. 1-28.

2003b *"Area Expressions" and the Universality of Human Rights: Mediating a Contingent Relationship*, in D.P. Forsythe, P.C. MacMahon (eds), *Human Rights and Diversity. Area Studies Revisited*, University of Nebraska Press, Lincoln and London 2003, pp. 1-21.

A.A. An-na'im, F. Deng (eds)

1990 *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives*, The Brookings Institution, Washington.

A. Appadurai,

2000 *Grassroots Globalization and the Research Imagination*, in «Public Culture», XII-1, pp. 1-19.

2001 *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma.

A-J. Arnaud (dir),

1993 *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, L.G.D.J., Paris.

A-J. Arnaud,

1981 *Critique de la raison juridique.1 Où va la Sociologie du droit?*, L.G.D.J., Paris.

2003 *Critique de la raison juridique. 2 Gouvernants sans frontières. Entre mondialisation et post-mondialisation*, L.G.D.J., Paris.

L. Assier-Andrieu,

1987 *Le juridique des anthropologues*, in «Droit et Sociétés», V, pp. 91-110

1989a *L'anthropologie et la modernité du droit*, in «Anthropologie et Sociétés», XIII-1, pp. 21-34.

1989b *La version anthropologique de l'ignorance du droit*, in «Anthropologie et Sociétés», XIII-3, pp. 119-132.

1996 *Les droits dans les sociétés humaines*, Editions Nathan, Paris.

1998 *Le territoire de la conscience. Culture et pensée normative*, in «Droit et Cultures», XXXV, pp.13-22.

A. Assmann,

2002 *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, il Mulino, Bologna.

F.S. Attisso,

2008 *De l'Unité africaine de Nkrumah à l'Union africaine de Kadhafi*, L'Harmattan, Paris.

A.H. Bâ,

1972 *Aspects de la civilisation africaine: personne, culture, religion*, Présence Africaine, Paris.

A. Ba, B. Koffi, F. Sahli,

1984 *L'Organisation de l'Unité Africaine. De la Charte d'Addis-Abéba à la Convention des Droits de l'Homme et des Peuples*, Silex, Paris.

M. Bachtin,

1965 *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino.

G. Balandier,

1985 *Anthropo-logiques*, Librairie Générale de France, Paris.

G. Baricako,

2002 *The African Charter and African Commission on Human and Peoples' Rights*, in M. Evans, R. Murray (eds), *The African Charter on Human and Peoples' Rights: The System in Practice 1986-2006*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 1-14.

R. Barthes,

1966 *Introduction à l'analyse structurale des récits*, in «Communications», VIII, pp. 1-27.

Z. Bauman,

2001 *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari.

U. Baxi,

1991 *The conflicting conceptions of legal cultures and the conflict of legal cultures*, in P. Sack, C.P. Wellman, M. Yasaki, *Monismus oder Pluralismus der Rechtskulturen? Antropologische und ethnologische Grundlagen traditioneller und moderner Rechtssysteme*, Duncker & Humblot, Berlin, pp. 267-282.

2002 *The Future of Human Rights*, Oxford University Press, Delhi.

2005 *Market Fundamentalisms: Business Ethics at the Altar of Human Rights*, in «Human Rights Law Review», V-1, pp. 1-26.

G. Bekker,

2009 *Recent Developments in the African Human Rights System 2008-09*, in «Human Rights Law Review», IX-4, pp. 668-689.

J-G. Belley,

1986 *L'État et la régulation juridique des sociétés globales: pour une problématique du pluralisme juridique*, in «Sociologie et sociétés», XVIII-1, pp. 11-32.

1993 *Pluralisme juridique*, in A.-J. Arnaud (dir), *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, pp. 446-448.

J-G. Belley (dir)

1996 *Le droit soluble. Contributions québécoises à l'étude de l'internormativité*, L.G.D.J. Paris.

M. Benasayag,

2004 *Le mythe de l'individu*, La Découverte, Paris.

F. (von) Benda Beckmann,

2002 *Who's afraid of legal pluralism?*, in «Journal of Legal Pluralism», XLVII, pp. 37-82.

F. von Benda-Beckmann, K. von Benda-Beckmann, A. Griffiths (eds),

2005 *Mobile People, Mobile Law. Expanding Legal Relations in a Contracting World*, Asghate, Aldershot.

K. (von) Benda-Beckmann, F. Strijbosch,

1986 *Anthropology of law in the Netherlands: essays on legal pluralism*, Foris Publications, Dordrecht.

F. & K. (von) Benda Beckmann,

2006 *The dynamics of change and continuity in plural legal orders*, in «Journal of Legal Pluralism» LIII-LIV, pp. 1-44.

S. Benhabib,

2005 *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, il Mulino, Bologna.

2006 *Democratic Iterations. The Local, the National and the Global*, in S. Benhabib et alii, *Another Cosmopolitanism: Hospitality, Sovereignty and Democratic Iterations*, Oxford University Press, Oxford, pp. 45-80.

E. Benveniste,

2000 «Diritto», in *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Vol. II*, Einaudi, Torino, pp. 357-415.

P. Berger,

1969 *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, New York.

P. Berger, T. Luckmann,

1994 *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna.

A. Bernardelli, R. Ceserani,

2005 *Il testo narrativo. Istruzioni per la lettura e l'interpretazione*, il Mulino, Bologna.

J.G. Bidima,

1997 *La Palabre. Une juridiction de la parole*, Michalon, Paris.

J.M. Biswaro,

2005 *Perspectives on Africa's integration and cooperation from the Organization of African Unity (OAU) to the African Union (AU): old wine in a new bottle?*, Tanzania Publishing House Limited, Daar es Salaam.

N. Bobbio,

1997 *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino.

P. Bohannan,

1967 *The Differing Realms of the Law*, in Id. (ed.), *Law and Warfare. Studies in the Anthropology of Conflict*, The Natural History Press, New York, pp. 44-56.

1968 *Justice and judgment among the Tiv*, Oxford University press, London.

1995 *How culture works*, The Free Press, New York.

K.N. Bojosi, G.M. Wachira,

2006 *Protecting Indigenous Peoples in Africa: An Analysis of the Approach of the African Commission on Human and Peoples' Rights*, in «African Human Rights Law Journal», VI, pp. 382-406.

P. Bourdieu,

1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Editions du Seuil, Paris.

1980 *Le sens pratique*, Editions de Minuit, Paris.

1983 *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna.

1986a *La force du droit. Eléments pour une sociologie du champ juridique*, in «Actes de la Recherche en Sciences Sociales», LXIV, pp. 3-19.

1986b *Habitus, code, codification*, in «Actes de la Recherche en Sciences Sociales», LXIV, pp. 40-44.

1988 *La parola e il potere: l'economia degli scambi linguistici*, Guida, Napoli.

1991a *Droit et passe-droit. Le champ des pouvoirs territoriaux et la mise en œuvre des règlements*, in «Actes de la Recherche en Sciences Sociales», LXXXI-1, pp. 86-96.

1991b *Le juristes, gardiens de l'hypocrisie collective*, in F. Chazel, J. Commaille (dir.), *Normes juridiques et régulation sociale*, LGDJ, pp. 95-99.

P. Bourdieu, J.C. Passeron,

2006 *La riproduzione. Per una teoria dei sistemi di insegnamento*, Guaraldi, Rimini.

P. Bourdieu (avec L. J. D. Wacquant),

1992 *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Editions du Seuil, Paris.

P. Brooks,

2002 *Narrativity of the Law*, in «Law and Literature», XIV-1, pp.1-10.

2006 P. Brooks, *Narrative transactions. Does the Law Need a Narratology?*, in «Yale Law Journal of Law and Humanities», XVIII-1, pp. 1-38.

P. Brooks, P. Gewirtz (eds),

1996 *Law's Stories. Narrative and Rhetoric in the Law*, Yale University Press, New Haven and London.

J. Bruner,

1991 *The narrative construction of reality*, in «Critical Inquiry», XVIII-1, pp. 1-21

1992 *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*, Bollati Boringhieri, Torino.

2002 *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita*, Laterza, Roma-Bari.

2003 *La mente a più dimensioni*, il Mulino, Bologna.

2004 *Life as narrative*, in «Social Research», LXXI-3, pp. 691-710.

K. Burke,

1975 *A grammar of motives*, Prentice-Hall, New York.

G. Bynder, R. Weisberg,

2000 *Literary Criticism of Law*, Princeton University Press, Princeton.

M. Cacciari,

2000 *Nomi di luogo: confine*, in «aut aut», 299-300, pp. 73-79.

2003 *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano.

J. Carbonnier,

1978 *Sociologie juridique*, Presse Universitaires de France, Paris.

1986 *Gurvitch et les Juristes*, in «Droit et Société», IV, pp. 347-351.

1995 *Essais sur le lois*, Répertoire du Notariat Defrénois, Paris.

2001 *Flexible Droit. Pour une sociologie du droit sans rigueur*, L.G.D.J, Paris.

2004 *L'hypothèse du non-droit*, in «Droit et Cultures», XLVIII-2, pp. 231-235.

A. Carrino (a cura di),

1992 *Scienza giuridica e sociologia del diritto. Eugen Ehrlich e Hans Kelsen*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

M. Carrithers,

2005 *Anthropology as a Moral Science of Possibilities*, in «Current Anthropology», XLVI-3, pp. 433-456.

A. Cassese,

1995 *Self-determination of peoples: a legal reappraisal*, Cambridge University Press, Cambridge.

2004 *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari.

2005 *I diritti umani oggi*, Laterza, Roma-Bari.

A. Cassese, E. Jouve,

1978 *Pour un droit des peuples: essais sur la "Déclaration d'Alger"*, Berger-Levrault, Paris.

C. Castoriadis,

1975 *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris.

2007 *L'imaginaire comme tel. Texte établi, annoté et présenté par Arnaud Tomès*, Hermann, Paris.

J-P. Charnay,

2008 *Esprit du droit musulman*, Dalloz, Paris.

O.G. Chase,

2009 *Gestire i conflitti. Diritto, cultura, rituali*, Laterza, Roma-Bari.

S. Chatman,

1980 *Towards a theory of Narrative*, in «New Literary History», VI-2, *On Narrative and Narratives*, pp. 295-318.

1990 S. Chatman, *What can we learn from contextualist narratology?*, in «Poetics Today», XI-2, *Narratology revisited*, pp. 309-328.

P. Cheah,

1997 *Posit(ion)ing Human Rights in the Current Global Conjuncture*, in «Public Culture», IX, pp. 233-266.

M. Chiba,

1989 *Legal Pluralism: Toward a General Theory through Japanese Legal Culture*, Tokai University Press, Tokyo.

1998 *C'est qui est remis en question dans la culture juridique non-occidentale*, in W. Capeller, T. Kitamura (éds), *Une introduction aux cultures juridiques non-occidentales. Autour de Masaji Chiba*, Bruylant, Bruxelles, pp. 235-271.

2002 *Legal cultures in human society*, Shinzansha, Tokyo.

D.M. Chirwa,

2006 *Reclaiming (wo)manity: the merits and demerits of the African protocol on women's rights*, in «Netherlands International Law Review», LIII, pp. 63-96.

G. Chrétien-Vernicos,

2002 *Le droits originellement africains*, <http://www.dhdi.free.fr/cours/histdroit/hd5.pdf>.

K.M. Clarke, M. Goodale,

2009 *Mirrors of Justice: Law and Power in the Post-Cold War Era*, Cambridge University Press, Cambridge.

P. Clastres,

2003 *La società contro lo stato. Ricerche di antropologia politica*, Ombre corte, Verona.

J. Clifford,

1993 *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino.

J. Clifford e G.E. Marcus (a cura di),

1998 *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma.

A.P. Cohen,

1985 *The symbolic construction of community*, Ellis Horwood, Chichester, Sussex.

J. Comaroff, J. Comaroff,

1991 *Of revelation and revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa. Volume I*, The University of Chicago Press, Chicago and London.

1992 *Ethnography and the Historical Imagination*, Westview Press, Boulder-Summertown.

R. J. Coombe,

2000 *Contingent articulations: a critical cultural studies of Law*, in A. Sarat, T. R. Kearns (eds), *Law in the domains of culture*, University of Michigan Press, Ann Arbor, pp. 21-64.

F. Cordero,

1963 *Gli osservanti: fenomenologia delle norme*, Giuffrè, Milano.

1981 *Riti e sapienza del diritto*, Laterza, Roma-Bari.

R. Cotterrell,

1988, *Why Must Legal Ideas Be Interpreted Sociologically?*, in «Journal of Law and Society», XXV-2, pp. 171-192

1992 *The Sociology of Law: an introduction*, Butterworths, London-Dublin-Edinburgh.

1995 *Law's Community. Legal Theory in Sociological Perspective*, Clarendon Press, Oxford.

1997 *The Concept of Legal Culture*, in D. Nelken (ed) *Comparing Legal Cultures*, Dartmouth, Aldershot.

2006 *Culture, Comparison, Community*, in «International Journal of Law in Context», II-1, pp.1-10.

2007 *Law, Culture and Society. Legal Ideas in the Mirror of Social Theory*, Ashgate, London.

2008 *Transnational Communities and the Concept of Law*, in «Ratio Juris», XXI-1, pp. 1-18.

R. Cover,

1983 *The Supreme Court 1982 Term. Forward: Nomos and Narrative*, in «Harvard Law Review», XCVII, pp. 4-68.

1985-86 *Violence and the Word*, in «Yale Law Journal», XCV, pp. 1601-1629.

J.K. Cowan,

2006 *Culture and Rights after Culture and Rights*, in «American Anthropologist», CVIII-1, pp. 9-24.

J.K. Cowan, M-B. Dembour and R. Wilson (eds),

2001 *Culture and rights: anthropological perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge.

M. Delmas-Marty,

2004 *Le relatif et l'universel: les forces imaginantes du droit*, Editions du Seuil, Paris.

N. De Piccoli, A.R. Favretto, F. Zaltron,

2001 *Norme e agire quotidiano negli adolescenti*, Il Mulino, Bologna.

S.A. Dersso,

2006 *The jurisprudence of the African Commission on Human and Peoples' Rights with respect to peoples' rights*, in «African Human Rights Law Journal», VI, pp. 358-381.

M. Diagne,

2005 *Critique de la raison orale: les pratiques discursives en Afrique Noire*, Karthala, Paris.

2006 *De la philosophie et des philosophies en Afrique noire*, Karthala, Paris.

F. Di Donato,

2008 *La costruzione giudiziaria del fatto. Il ruolo della narrazione nel "processo"*, Angeli, Milano.

M. Douglas,

1990 *Come pensano le istituzioni*, il Mulino, Bologna.

1994 *Credere e pensare*, il Mulino, Bologna.

2003 *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, il Mulino, Bologna.

L. Dumont,

1993 *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano.

C. Eberhard,

2001 *Towards an Intercultural Legal Theory-The Dialogical Challenge*, in «Social, Legal Studies. An International Journal», X-2, pp. 107-201.

2002a *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, Éditions des Écrivains, Paris.

2002b *Les droits de l'homme face à la complexité: une approche anthropologique et dynamique*, in «Droit et Société», LI/LII, pp. 455-486.

2006 *Le Droit au miroir des cultures. Pour une autre mondialisation*, L.G.D.J., Paris.

E. Ehrlich,

1976 *I fondamenti della sociologia del diritto*, Giuffrè, Milano.

S. Elden,

2005 *Missing the Point: Globalization, Deterritorialization and the Space of the World*, in «Transactions of the Institute of British Geographers», XXX-1, pp. 8-19.

D.M. Engel,

1998 *How does law matter in the constitution of legal consciousness?*, in B.G. Garth, A.Sarat, *How does law matter?*, Northwestern University Press, Evanston, pp. 109-144.

D.M. Engel, F.W. Munger,

2003 *Rights of inclusion. Law and Identity in the life stories of Americans with disabilities*, The University of Chicago Press, Chicago and London.

P. Ewick, S.S. Silbey,

1995 *Subversive Stories and Hegemonic Tales: Toward a Sociology of Narrative*, in «Law & Society Review», XXIX-2, pp. 197-224.

2003 *Narrating Social Structure: Stories of Resistance to Legal Authority*, in «The American Journal of Sociology», CVIII-6, pp. 1328-1372.

E. C. Eze (ed)

1997 *African Philosophy: An Anthology*, Blackwell.

A. Facchi,

1999 *Immigrati, diritti e conflitti: saggi sul pluralismo normativo*, Clueb Bologna.

2001 *I diritti nell'Europa multiculturale: pluralismo normativo e immigrazione*, Laterza, Roma-Bari.

2007 *Breve storia dei diritti umani*, il Mulino, Bologna.

A. Facchi, M.P. Mittica (a cura di),

2000 *Concetti e norme: teorie e ricerche di antropologia giuridica*, Franco Angeli, Milano.

S. Falk Moore,

1978 *Law as Process. An Anthropological Approach*, Routledge & Kegan Paul, London.

S. Farran,

2006 *Is Legal Pluralism an Obstacle to Human Rights? Considerations from the South Pacific*, in «Journal of Legal Pluralism», LII, pp. 77-105.

W.L.F. Felstiner, R.L. Abel, A. Sarat,

1980-81 *The emergence and transformation of disputes: naming, blaming, claiming*, in «Law & Society Review», XV-3/4, pp.631-654.

M.R. Ferrarese,

2006 *Diritto sconfinato. Inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*, Laterza, Roma-Bari.

2010 *When National Actors Become Transnational: Transjudicial Dialogue between Democracy and Constitutionalism*, in «Global Jurist», IX-1, articolo 2.

V. Ferrari,

1993 *Funzioni del diritto: saggio critico-ricostruttivo*, Laterza, Roma-Bari.

1995 *Giustizia e diritti umani: osservazioni sociologico-giuridiche*, Franco Angeli, Milano.

1997 *Lineamenti di sociologia del diritto. I. Azione giuridica e sistema normativo*, Laterza, Roma-Bari.

2004 *Diritto e società. Elementi di sociologia del diritto*, Laterza, Roma-Bari.

2007 *Propos d'un amie italien*, in «L'Année sociologique », LVII-2, *Autour du droit: la sociologie de Jean Carbonnier*, pp. 271-274.

W.R. Fisher,

1987 *Human Communication as Narration: Toward a Philosophy of Reason, Value, and Action*, University of South Carolina Press, Columbia.

1989 *Clarifying the narrative paradigm*, in «Communication Monographs», LVI.

P. Fitzpatrick,

1984 *Law and societies*, in «Osgoode Hall Law Journal», XXII-1, pp. 115-138.

1992 *The mythology of modern Law*, Routledge, London and New York.

2005 'The damned word': culture and its (in)compatibility with law, in «Law, Culture & the Humanities», I-1, pp. 2-13.

2007 *Is Humanity Enough? The Secular Theology of Human Rights*, in «Law, Social Justice & Global Development Journal», http://www.go.warwick.ac.uk/elj/lgd/2007_1/fitzpatrick.

J. Friedman,

2002 *From roots to routes. Tropes for trippers*, in «Anthropological Theory», II-1, pp. 21-36.

2005 *La quotidianità del sistema globale*, Bruno Mondadori, Milano.

L. Friedman,

1969 *Legal culture and social development*, in «Law and Society Review», IV, pp. 29-44.

1978 *Il sistema giuridico nella prospettiva delle scienze sociali*, il Mulino, Bologna.

1986 *Total Justice. Law, Culture and Society*, in «Bulletin of Academy of Arts and Sciences», XL-3, pp. 24-39.

1989 *Law, Lawyers and Popular Culture*, in «Yale Law Journal», XCVIII-8, pp. 1579-1606.

1990 *The Republic of Choice. Law, Authority and Culture*, Harvard University Press, Cambridge.

1994 *Is there a modern legal culture?*, in «Ratio Juris», VII-2, 1994, pp. 117-131.

1997 *The Concept of Legal Culture: A Reply*, in D. Nelken (ed), *Comparing Legal Cultures*, Dartmouth, Aldershot.

2002 *La società orizzontale*, il Mulino, Bologna.

L. Friedman, R. Pérez-Perdomo (eds),

2003 *Legal Culture in the Age of Globalization. Latin America and Latin Europe*, Stanford University Press, Stanford.

L.L. Fuller,

1969 *Human Interaction and the Law*, in «The American Journal of Jurisprudence», XIV, pp. 1-36.

A. Garapon,

2007 *Del giudicare. Saggio sul rituale giudiziario*, Raffaello Cortina, Milano.

A. Garapon, D. Salas (éds),

2008 *Le droit dans la littérature*, Michalon, Paris.

H. Garfinkel,

1967 *Studies in Ethnometodology*, Prentice-Hall, Engelwood Cliffs.

C. Geertz,

1980 *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton University Press, Princeton.

1984 *Distinguished Lecture: Anti anti-relativism*, in «American Anthropologist», LXXXVI-2, pp. 263- 277.

- 1988 *Antropologia interpretativa*, il Mulino, Bologna.
 1990 *Opere e vite. L'antropologo come autore*, il Mulino, Bologna.
 1996 *After the fact: two countries, four decades, one anthropologist*, Harvard University Press, Cambridge.
 1998 *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna.
 1999 *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, il Mulino, Bologna.
 2001 *Antropologia e filosofia. Frammenti di una biografia intellettuale*, il Mulino, Bologna.

A. Gehlen,

- 1983 *L'uomo: la sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano.

G. Gennette,

- 1966 *Frontières du récit*, in «Communications», VIII, pp. 152-163.
 1972 *Figures III*, Seuil, Paris.
 1983 *Nouveau discours du récit*, Seuil, Paris.

M.A. Glendon,

- 2003 *The Forgotten Crucible: the Latin American Influence on the Universal Human Rights Idea*, in «Harvard Human Rights Journal», XVI, pp. 27-39.

M. Goldoni (a cura di),

- 2008 *Nomos e Narrazione. Una concezione ebraica del diritto*, Giappichelli, Torino.

M. Goodale,

- 2006a *Ethical theory as social practice*, in «American Anthropologist», CVIII-1, pp. 25-37.
 2006b *Toward a Critical Anthropology of Human Rights*, in «Current Anthropology», XLVII-3, pp. 485-511.
 2007 *Locating rights, envisioning law between the global and the local*, in M. Goodale, S.E. Merry (eds), *The Practice of Human Rights. Tracking Law Between the Global and the Local*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-38.
 2009 *Surrendering to utopia: an anthropology of human rights*, Stanford University Press, Stanford.

M. Goodale, S.E. Merry (eds),

- 2007 *The Practice of Human Rights. Tracking Law Between the Global and the Local*, Cambridge University Press, Cambridge.

N. Goodman,

- 1980 *Twisted tales: or Story, Study, Symphony*, in «Critical Inquiry», VII-1, *On Narrative*, pp. 103-119.
 1981 *The telling and the told*, in «Critical Inquiry», VII-4, pp. 799-801.
 2008 *Vedere e costruire il mondo*, Roma-Bari, Laterza.

J. Goody,

- 1990 *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, Angeli, Milano.

E. Grande,

- 2004 *Hegemonic Human Rights and African Resistance: Female Circumcision in a Broader Comparative Perspective*, in «Global Jurists Frontiers», IV-2, art. 3.

C. Greenhouse,

- 1982 *Looking at culture, looking for rules*, in «Man», XVII, pp. 58- 71.

1989a *Dimensions spatio-temporelles du pluralisme juridique*, in «Anthropologie et Sociétés», XIII-1, pp. 35-51.

1989b *Just in time: temporality and the cultural legitimation of Law*, in «Yale Law Journal», XCVIII, pp. 1631- 1651.

1998 *Legal Pluralism and Cultural Difference. What is difference?*, in «Journal of Legal Pluralism», XLII, pp. 61-72.

C. J. Greenhouse and D. J. Greenwood,

1998 *The Ethnography of Democracy and Difference*, in C. J. Greenhouse with R. Kheshti (ed.), *Democracy and Ethnography. Constructing Identities in Multicultural Liberal States*, State University of New York Press, Albany, pp. 1-24.

J. Griffiths,

1986 *What is Legal Pluralism*, in «Journal of Legal Pluralism», XXIV, pp. 1-50.

W. Griswold,

1997 *Sociologia della cultura*, il Mulino, Bologna.

P. Grossi,

2001 *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano.

N. Gupta,

2003 *Women's Human Rights and the Practice of Dowry in India. Adapting a Global Discourse to Local Demands*, in «Journal of Legal Pluralism», XLVIII, pp. 85-123.

G. Gurvitch,

1935 *L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit*. Pedone, Paris.

1967 *Problemi della sociologia del diritto*, in Id (a cura di), *Trattato di sociologia*, il Saggiatore, Milano.

B. Herrnstein Smith,

1980 *Narrative versions, narrative theories*, in «Critical Inquiry», VII-1, *On Narrative*, pp. 213-236.

G. Hesseling, E. Le Roy,

1990 *Le Droit et ses pratiques*, in «Politique africaine», XL, pp. 2-11.

E.A. Hoebel,

1940 *The political organization and law-ways of the Comanche-Indians*, in «Memoirs of the American Anthropological association», LIV, supplemento ad «American Anthropologist», XLII-3,

1954 *The Law of The Primitive Man. A Study in Comparative Legal Dynamics*, Athenaeum, New York.

1964, *Karl Llewellyn: Anthropological Jurisprude*, in «Rutgers Law Review», XVIII, 1964, pag. 735.

1965, *Fundamental Cultural Postulates and Judicial Lawmaking in Pakistan*, in «American Anthropologist», LXVII-6, pp. 43-56.

H.I. Hogbin,

1961 *Law and Order in Polynesia. A study of primitive legal institutions*, The Shoe String Press, Hamden.

O.W. Holmes,

1899 *Law in Science and Science in Law*, in «Harvard Law Review», XII.

P.J. Hountondji,

1996 *African Philosophy. Myth and Reality*, Indiana University Press, Bloomington.

P. Hountondji (ed),

1997 *Endogenous Knowledges. Research Trails*, CODESRIA , Dakar.

N. Irti,

2006 *Norma e luoghi. Problemi di geo-diritto*, Laterza, Roma-Bari.

B. Jackson,

1985 *Semiotics and Legal Theory*, Routledge & Kegan Paul, London.

1988 *Law, Fact and Narrative Coherence*, Deborah Charles Publications, Liverpool.

1995 *Making sense in Law. Linguistic, Psychological and Semiotic Perspectives*, Deborah Charles Publications, Liverpool.

G. Jaeger, P. Selznick,

1964 *A normative theory of culture*, in «American Sociological Review», IXXX-5, pp. 653-669.

F. Jameson,

1982 *The Political Unconscious. Narrative as a Social Symbolic Act*, Cornell University Press, Ithaca.

J.C. Jessup,

1956 *Transnational Law*, Yale University Press, New Haven.

V. John-Steiner, C. Panofsky,

1992 *Narrative competence: cross-cultural comparisons*, in «Journal of narrative & life history», II-3, pp. 219-233.

T. Kearns, A. Sarat (eds),

1992 *Law's Violence*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.

A. Kirkup, T. Evans,

2009 *The Myth of Western Opposition to Economic, Social and Cultural Rights? A Reply to Whelan and Donnelly*, in «Human Rights Quarterly», XXXI, pp. 221-238.

R.N. Kiwanuka,

1988 *The Meaning of "People" in the African Charter of Human and Peoples' Rights*, in «The American Journal of International Law», LXXXII-1, pp. 80-101.

C. Kluckhohn, A.L.Kroeber,

1972 *Il concetto di cultura*, il Mulino, Bologna.

C. Kourilsky-Augeven (dir),

1997 *Socialisation juridique et conscience du droit. Attitudes individuelles, modèles culturels et changement social*, L.G.D.J., Paris.

C.Kourilsky-Augeven (en collaboration avec M. Arutiunyan et O. Zdravomyslova),

1996 *Socialisation juridique et modèle culturel. L'image du droit en Russie et en France*, L.G.D.J., Paris.

C.M. Kuyu

2001 *La dimension invisible de la protection des droits de la personne en Afrique contemporaine*, in C.M. Kuyu (éd), *Repenser les Droits africains pour le XXI siècle*, Menaibuc, Yaoundé, pp. 119-132.

2008 *Écrits d'anthropologie juridique et politique*, Academia-Bruylant, Bruxelles.

F. La Cecla,

1993 *Mente locale. Per un'antropologia dell'abitare*, Eleuthera, Milano.

2000 *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Laterza, Roma-Bari.

A. Lamy (éd),

2008 *Lévi-Strauss. Nature, culture et société*, Flammarion, Paris.

S. Latouche,

1992 *L'occidentalizzazione del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino.

2000 *La sfida di Minerva. Razionalità occidentale e ragione mediterranea*, Bollati Boringhieri, Torino.

B. Latour,

1997 *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris.

2007 *La fabbrica del diritto: etnografia del Consiglio di stato*, Città aperta, Enna.

P. Legendre,

1999 *Sur la question dogmatique en Occident*, Fayard, Paris.

2005 *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, Giappichelli, Torino.

P. Legrand,

1999 *Fragment on Law-as-Culture*, Tjeenk Willink, Deventer.

2001 *What "Legal Transplants"?*, in D. Nelken, J. Feest (eds), *Adapting Legal Cultures*, Hart Publishing, Oxford, pp. 55-70,

F. Leimdorfer, A. Mairie (éds),

1997 *L'Afrique des citoyens: sociétés civiles en chantier* (Abidjan, Dakar), Karthala, Paris.

E. Le Roy,

1997 *Les fondements anthropologiques et philosophiques des droits de l'homme - L'universalité des droits de l'homme peut-elle être fondée sur le principe de la complémentarité des différences?*, in «Recueil des cours de la Vingt-huitième Session d'Enseignement de l'Institut International des Droits de l'Homme de Strasbourg», pp. 13-30.

1998 *L'hypothèse du multijuridisme dans un contexte de sortie de modernité*, in A. Lajoie, R.A. Mc Donald, R. Janda & G. Rocher (éds.), *Théories et émergence du droit*, Thémis/Bruylant, Montréal-Bruxelles, pp. 29-43.

1999 *Le jeu des lois. Une anthropologie dynamique du droit*, LGDJ, Paris.

2003 *Le pluralisme juridique aujourd'hui ou l'enjeu de la juridicité*, in A.A. V.V., *Les pluralismes juridiques*, Cahiers d'Anthropologie du droit, Karthala, Paris, pp. 7-15.

2004 *Les Africains et l'institution de la Justice. Entre mimétismes et métissages*, Dalloz, Paris.

2005 *Bricolages anthropologiques pour promouvoir, en Afrique et ailleurs, un dialogue entre univers juridiques*, in «McGill Law Journal», L, pp. 951-966.

2007 *Le tripode juridique. Variations anthropologiques sur un thème de flexible droit*, in «L'Année Sociologique», LVII-2 *Autour du droit: la sociologie de Jean Carbonnier*, pp. 341-351.

E. Le Roy (éd),

2006 *Juridicités. Témoignages réunis à l'occasion du quarantième anniversaire du Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris*, Cahiers d'Anthropologie du droit, hors série, Karthala, Paris, pp. 10-11.

C. de Lespinay,

2009 *Systèmes sociaux, systèmes juridiques et pluralisme juridique*, in Id. *Parentés, pouvoirs et transmission. Cours d'histoire et anthropologie du droit*, Université de Paris Ouest-La Defense, Nanterre.

C. de Lespinay, E. Mworoha (éds),

2000 *Construire l'État de droit: le Burundi et la région des grands lacs*, l'Harmattan, Paris.

L. Levi Bruhl,

1910 *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, PUF, Paris.

1922 *La mentalité primitive*, PUF, Paris.

1939 *Carnets*, PUF 1939.

C. Lévi-Strauss,

1949 *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris.

1996 *Il pensiero selvaggio*, il Saggiatore, Milano.

2002 *Razza e storia. Razza e cultura*, Einaudi, Torino.

P. Levitt, S.E. Merry,

2009 *Vernacularization on the ground: local uses of global women's rights in Peru, China, India and the United States*, in «Global Networks», IX-4, pp. 441-461.

H. Lindahl,

2010 *A-Legality: Post nationalism and the Question of Legal Boundaries*, in «The Modern Law Review», LXXIII-1, pp. 30-56.

K.N. Llewellyn, E. A. Hoebel,

1941 *The Cheyenne way. Conflict and Case Law in primitive jurisprudence*, University of Oklahoma press, Norman.

J. Lotman,

1992 *La cultura e l'esplosione. Prevedibilità e imprevedibilità*, Feltrinelli, Milano.

2005 *On the semiosphere*, in «Sign System Studies», XXXIII-1, pp. 205-226.

J. M. Lotman, B. A, Uspenskij,

1995 *Tipologia della cultura*, Bompiani, Milano.

N. Luhmann,

1972 *Sociologia del diritto*, Angeli, Milano.

M. Maffesoli,

2000 *Del nomadismo. Per una sociologia dell'erranza*, Angeli, Milano.

S.M. Makinda, F.W. Okumu,

2008 *The African Union. Challenges of globalization, security and governance*, Routledge, London-New York.

B. Mageza, C. de Lespinay,

1990 Les droits de l'homme et l'ethnologie : l'exemple du Burundi, in «Droit et Cultures», XIX, pp. 192-213.

K.D. Magliveras, G.J. Naldi,

2002 *The African Union: a New Dawn for Africa?*, in «International and Comparative Law Quarterly», LI-2, pp. 415-425.

B. Malinowski,

1925 *The Forces of Law and Order in a Primitive Community*, in «Proceedings of the Royal Institute of Great Britain», XXIV, pp. 529-547.

1926 *Crime and custom in savage society*, Harcourt, Brace & Co., London - New York.

1927 *Sex and repression in savage society*, Routledge and Kegan Paul, London.

1935 *Coral gardens and their magic*, Routledge, London - New York.

1942 *A new instrument for the interpretation of law – especially primitive*, in «The Yale Law Journal», LI, pp. 1237-1254.

1943 *The Pan-African problem of culture contact*, in «The American Journal of sociology», XLVIII-6, pp. 649-665.

1944 *A scientific theory of culture and other essays*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill.

L. Mancini,

1998 *Immigrazione musulmana e cultura giuridica. Osservazioni empiriche su due comunità di egiziani*, Giuffrè, Milano.

2000 *Società multiculturale e diritto: dinamiche sociali e riconoscimento giuridico*, Clueb, Bologna.

2003 *Società multiculturale, pluralismo normativo e diritto: il caso del matrimonio islamico*, in G. Zanetti (a cura di) *Elementi di etica pratica. Argomenti normativi e spazi del diritto*, Carocci, Roma.

S. Mappa,

1998 *Pouvoirs traditionnels et pouvoir d'État en Afrique. L'illusion universaliste*, Karthala, Paris.

A. Marie (éd),

1997 *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Karthala, Paris.

R. Marra,

2008/2009 *Per una scienza di realtà del diritto (contro il feticismo giuridico)*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XXXVIII-2, pp. 317-346/ XXXIX-1, pp. 5-30.

C.S. Martorana,

2008 *The New African Union: Will It Promote Enforcement of the Decisions of the African Court of Human and Peoples' Rights?*, in «George Washington International Law Review», XL, pp. 583-610.

K. M'Baye,

1970 *Le Droit africain: ses voies et ses vertus*, in «Revue sénégalaise de droit», VII-7, pp. 5-24.

1972 *Le droit au développement comme un droit de l'homme*, in «Revue internationale des droits de l'homme».

1992 *Les droits de l'homme en Afrique*, Editions Pedone, Paris.

A. Mbembe,

1992 *Traditions de l'autoritarisme et problèmes de gouvernement en Afrique sub-saharienne*, in «Africa Development», XVII-1, pp. 37-64.

C. McFarlane,

2006 *Crossing borders: development, learning and the North-South divide*, in «Third world quarterly», XXVII-8, pp. 1413-1437.

S.E. Merry,

1996 *Legal Vernacularization and Ka Ho'okolokolonui Kanaka Maoli, The People's International Tribunal, Hawai'i 1993*, in «PoLAR: Political and Legal Anthropology Review», XIX-1, pp. 67-82.

2000a *Colonizing Hawai'i: The Cultural Power of Law*, Princeton University Press, Princeton.

2000b *Crossing Boundaries: Ethnography in the Twenty-First Century*, in «PoLAR: Political and Legal Anthropology Review», XXIII-2, pp. 127-133.

2000c *Changing rights, changing culture*, in J.K. Cowan, M.-B. Dembour, R. Wilson (eds), *Culture and rights: anthropological perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 31-55.

2003a *Rights Talk and the Experience of Law: Implementing Women's Human Rights to Protection from Violence*, in «Human Rights Quarterly», XXV, pp. 343-381.

2003b *Human Rights Law and the Demonization of Culture (and Anthropology Along the Way)*, in «PoLAR: Political and Legal Anthropology Review», XXVI-1, pp.55-77.

2005a *Human Rights and Global Legal Pluralism: Reciprocity and Disjuncture*, in F. von Benda-Beckmann, K. von Benda-Beckmann, A. Griffiths (eds), *Mobile People, Mobile Law. Expanding Legal Relations in a Contracting World*, Asghate, Aldershot.

2005b *Anthropology and Activism: Researching Human Rights across Porous Boundaries*, in «PoLAR: Political and Legal Anthropology Review», XXVIII-2, pp. 240-257.

2006a *Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle*, in «American Anthropologist», CVIII-1, pp. 38-51.

2006b *Constructing a Global Law-Violence against Women and the Human Rights System*, in «Law & Social Inquiry», XXVIII-4, pp. 941-977.

2006c *Human Rights and Tansnational Culture: Regulating Gender Violence Through Global Law*, in «Osgoode Hall Law Journal», XLIV-1, pp.53-75.

S.E. Merry, R.E. Stern,

2005 *The Female Inheritance Movement in Hong Kong. Theorizing the Local/Global Interface*, in «Current Anthropology», XLVI-3, pp. 387-409.

E. Messer,

1997 *Pluralist Approaches to Human Rights*, in «Journal of Anthropological Research», LIII-3, pp. 293-317.

P. Meyer-Bish (éd),

1998 *Les droits culturels. Projet de déclaration*, Unesco/Editions universitaires, Paris/Fribourg.

N. Mezey,

2003 *Law as culture*, in A. Sarat, J. Simon (eds.), *Cultural analysis, cultural studies and the law: moving beyond legal realism*, Duke University Press, Durham, pp. 37-72.

M.O. Mhango,

2007 *Recognizing a Right to Autonomy for Ethnic Groups under the African Charter on Human and Peoples' Rights: Katangese People Congress v. Zaire*, in «Human Rights Brief», XIV, pp. 11-15.

F. Michaut (éd),

2001 *Le droit dans tous ses états à travers l'œuvre de Robert M. Cover*, L'Harmattan, Paris.

W.D. Mignolo,

2000 *The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism*, in «Public Culture», XII-3, pp. 721-748.

G. Minda,

2001 *Teorie postmoderne del diritto*, il Mulino, Bologna.

M. Minow, M Ryan and A. Sarat (eds),

1995 *Narrative, Violence and the Law. The Essays of Robert Cover*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.

M.P. Mittica,

2004 *Prima di tutto sono racconti. Riflessioni a margine di un libro su diritto e letteratura*, in «Sociologia del diritto», 1, pp.183-192.

2006 *Raccontando il possibile. Eschilo e le narrazioni giuridiche*, Giuffrè, Milano.

2009 *Diritto e letteratura in Italia: stato dell'arte e riflessioni sul metodo*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XXXIX-1, pp. 273-299.

P.G. Monateri,

The Weak Law: Contaminations and Legal Cultures (borrowing of legal and political forms), in «Global Jurist Advances», I-3, articolo 5

V. Monga,

1967 *On Bohannan and the Law*, in «American Anthropologist», LXIX-2, pp. 227-228.

R. Motta,

1986 *Teorie del diritto primitivo. Un'introduzione all'antropologia giuridica*, Unicopli, Milano.

2006 *L'addomesticamento degli etnodiritti*, Unicopli, Milano.

A.R. Mufti,

2005 *Global Comparativism*, in «Critical Inquiry», XXXI, pp. 472-489.

R. Mullender,

2006 *Two Nomoi and a Clash of Narratives: the Story of the United Kingdom and the European Union*, in «Issues in Legal Scholarship», VIII, article 3.

R. Murray,

2008 *Recent Developments in the African Human Rights System 2007*, in «Human Rights Law Review», VIII-2, pp. 356-376.

M.W. Mutua,

1993 *The African Human Rights System in a Comparative Perspective: the Need for Urgent Re-formulation*, in «Legal Forum», V, pp. 31-35.

1995 *The Banjul Charter and the African Cultural Fingerprint: an Evaluation of the Language of Duties*, in «Virginia Journal of International Law», XXXV, pp. 339-380.

1996a *The Politics of Human Rights: Beyond the Abolitionist Paradigm in Africa*, in «Michigan Journal of International Law», XVII, pp. 591-613.

1996b *The Ideology of Human Rights*, in «Virginia Journal of International Law», XXXVI, pp. 589-657.

- 1999 *The African Human Rights Court: a Two Legged Stool?*, in «Human Rights Quarterly», XXI, pp. 342-363.
- 2000 *The Construction of the African Human Rights System: Prospects and Pitfalls*, in S. Power, G. Allison (eds), *The future of human rights*, St. Martin's Press, New York, pp.143-166.
- 2001 *Savages, Victims and Saviors: the Metaphor of Human Rights*, in «Harvard International Law Journal», XLII, pp. 201-245.
- 2004 *African Human Rights Organizations: Question of Context and Legitimacy*, in P.T. Zeleza, P.J. McConaughay, *Human Rights, the Rule of Law and Development in Africa*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 191-197.
- 2007 *Standard Setting in Human Rights: Critique and Prognosis*, in «Human Rights Quarterly», IXXX, pp. 547-630.
- 2008a *Human Rights in Africa: the Limited promise of Liberalism*, in «African Studies Review», LI, pp. 17-39.
- 2008b *Human Rights and Powerlessness: Pathologies of Choice and Substance*, in «Buffalo Law Review», LVI, pp. 1027-1034.
- 2009 *The Transformation of Africa: A Critique of the Rights Discourse*, in F.G. Isa, K. de Feyter (eds), *Human Rights and Diversity: International Human Rights Law in a Global Context*, University of Deusto, Bilbao, pp. 899-924.

L. Nader,

- 2002 *The Life of the Law. Anthropological Projects*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- 2003 *Le forze vive del diritto. Un'introduzione all'antropologia giuridica*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli-Roma.
- 2005 *The Americanization of International Law*, in F. Benda-Beckmann, K. Benda-Beckmann and A. Griffiths (eds), *Mobile people, mobile Law. Expanding legal relations in a contracting world*, Ashgate, Aldershot 2005, pp. 199- 213.

D. Nelken (ed)

- 1997 *Comparing Legal Cultures*, Dartmouth, Aldershot.
- 2004 *Using the concept of legal culture*, in «Australian Journal of Legal Philosophy», XXIX, pp. 1-28.

D. Nelken, J. Feest (eds),

- 2001 *Adapting Legal Cultures*, Hart Publishing, Oxford

I. Nguema,

- 1990 *Universalité et spécificité des droits de l'homme en Afrique : la conception de la personne humaine*, in «Droit et Cultures», XIX, pp. 215-217.
- 1999 *Le droit traditionnel africain, pour quoi faire?*, in «Bulletin de liaison – Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris», XXIV, pp. 69-82.

G. Nicolau, G. Pignarre, R. Lafargue,

- 2007 *Ethnologie juridique. Autour de trois exercices*, Dalloz, Paris.

O. Nishitani,

- 2004 *Deux notions occidentales de l'homme: anthropos et humanitas*, in A. Supiot (éd), *Tisser le lien social*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, pp. 15- 23.

C.I. Nyamu,

- 2000 *How Should Human Rights and Development Respond to Cultural Legitimation of Gender Hierarchy in Developing Countries?*, in «Harvard International Law Journal», XLI, pp. 381-418.

2002 *Are Local Norms and Practices Fences or Pathways? The Example of Women's Property Rights*, in A. An-Na'im (ed.) *Cultural Transformation and Human Rights in Africa*, Zed Books Ltd, London-New York, 2002, pp. 126-150.

C. Ntampaka,

2005 *Introduction aux systèmes juridiques africains*, Presses universitaires de Namur, Namur.

O.C. Okafor, S.C. Agbakwa,

2001 *Re-Imagining International Human Rights Education in Our Time: Beyond Three Constitutive Orthodoxies*, in «Leiden Journal of International Law», XIV, pp. 563-590.

J. Oloka-Onyango

1995 *Beyond the Rhetoric: Reinvigorating the Struggle for Economic and Social Rights in Africa*, in «California Western International Law Journal», XXVI-1, pp. 1-98.

1999 *Heretical Reflections on the Right to Self-determination: Prospects and Problems for a Democratic Global Future in the New Millennium*, in «American University International Law Review», XV, pp. 151-208.

2000 *Human Rights and Sustainable Development in Contemporary Africa: a New Dawn, or Retreating Horizons?*, in «Buffalo Human Rights Law Review», VI, pp. 39-76.

2003 *Reinforcing Marginalized Rights in an Age of Globalization: International Mechanism, Non-State Actors and the Struggle for Peoples' Rights in Africa*, in «American University International Law Review», XVIII, pp. 851-913

F. Ost,

2004 *Raconter la Loi. Aux sources de l'imaginaire juridique*, Odile Jacob, Paris.

F. Ouguergouz,

1989 *La Commission africaine des droits de l'homme et des peuples: Présentation et bilan d'activités (1988-1989)*, in «Annuaire français de droit international», XXXV, pp. 557-571.

1993 *La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples. Une approche juridique des droits de l'homme entre tradition et modernité*, Presses Universitaires de France, Paris.

2003 *The Establishment of an African Court of Human And Peoples' Rights: A Judicial Première for the African Union*, in «African Yearbook of International Law», LXXIX-11.

G.M. Palmieri,

1990 *La Charte africaine des droits de l'Homme et des peuples*, Cedam, Padova.

R. Panikkar,

1982 *Is the notion of Human Rights a western concept?*, in «Diogenes», pp. 75-102.

L. Pannarale,

2002 *Giustiziabilità dei diritti. Per un catalogo dei diritti umani*, Franco Angeli, Milano.

D.R.Papke (ed),

1991 *Narrative and the legal discourse: a reader in storytelling and the law*, Deborah Charles, Liverpool.

H. Petersen, H. Zahle (eds),

1995 *Legal Polycentricity: Consequences of Pluralism in Law*, Dartmouth, Aldershot.

T. Pitch,

2004 *I diritti fondamentali: differenze culturali, disuguaglianze sociali, differenza sessuale*, Giappichelli, Torino.

C. Pollmann, H. Rabault,

2002 *La fonction psychique du droit: l'imaginaire juridique entre individu et collectif*, in «Droit et Société», L, pp. 121-150.

S. Pollock,

2000 *Cosmopolitan and Vernacular in History*, in «Public Culture», XII-3, pp. 591-625.

A. Pottage, M. Mundy (eds),

2004 *Law, Anthropology and the Constitution of the Social. Making Persons and Things*, Cambridge University Press, Cambridge.

A.R. Radcliffe-Brown,

1972 *Struttura e funzione della società primitiva*, Jaca Book, Milano.

B. Rajagopal,

2006 *Counter-hegemonic International Law: rethinking human rights and development as a Third World strategy*, in «Third World Quarterly», XXVII-5, pp. 767-783.

P. Ricoeur,

1980 *Narrative Time*, in «Critical Inquiry», VII-1, *On Narrative*, pp. 169-190.

1986 *Tempo e racconto vol. I*, Jaca Book, Milano.

1987 *Tempo e racconto vol. II. La configurazione del racconto di finzione*, Jaca Book, Milano.

1988 *Tempo e racconto vol. III. Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano.

S. Roberts,

1998 *Against Legal Pluralism*, in «Journal of Legal Pluralism», XLII, pp. 95-106.

2005 *After Government? On Representing Law Without the State*, in «The Modern Law Review», LXVIII-1, pp. 1-24.

P. Ronfani,

1998 *I diritti del minore. Cultura giuridica e rappresentazioni sociali*, Guerini Scientifica, Milano.

2007 *Alcune riflessioni sui rapporti fra la Sociologia del Diritto e la Psicologia*, CIRSDIG, working paper n°20.

L. Rosen,

1989 *The anthropology of justice: Law as culture in Islamic society*, Cambridge University Press, Cambridge.

2006 *Law as culture. An invitation*, Princeton University Press, Princeton.

N. Rouland,

1991 *Aux confins du droit: une anthropologie juridique de la modernité*, Odile Jacob, Paris.

1992 *Antropologia giuridica*, Giuffrè, Milano.

1993 *La tradition juridique africaine et la réception des déclarations occidentales des droits de l'homme*, in «Droit et Cultures», XXVI, pp. 197-217.

1994a *Les fondements anthropologiques des droits de l'homme*, in «Revue générale de droit», XXV, pp. 9-47.

1994b *L'archipel des droits de l'homme*, in «Revue québécoise de droit international», VIII-1, pp. 14-28.

2003 *À propos des droits de l'homme: un regard anthropologique*, in «Droits fondamentaux», III, pp. 129-151.

A. Rubinlicht-Proux,

2001 *Penser le droit: la fabrique romanesque*, in «Droit et Société», XLVIII, pp. 495-530.

E. Rude-Antoine, G. Chrétien-Vernicos (éds),

2009 *Anthropologies et droits. État des savoirs et orientations contemporaines*, Dalloz, Paris.

R. Sacco,

1993 *Il diritto muto*, in «Rivista di diritto civile», XXXIX- I, pp.689-702.

1995 *Il diritto africano*, UTET, Torino.

2007 *Antropologia giuridica. Contributo ad una macrostoria del diritto*, il Mulino, Bologna.

A.C. Saguy and F. Stuart,

2008 *Culture and Law: Beyond a Paradigm of Cause and Effect*, in «The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science», DCIXX, pp.149-164.

M. Samb,

2009 *Fundamental Issues and Practical Challenges of Human Rights in the Context of the African Union*, in «Annual Survey of International & Comparative Law», XV, pp. 61-74.

A. Sansoni,

2001 *Diritto e letteratura*, Giuffrè, Milano.

A. Sarat, T. R. Kearns,

2000 *The cultural lives of law*, in Id. (eds), *Law in the domains of culture*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2000, pp. 1-20.

A.Sarat, J. Simon (eds),

2003 *Cultural analysis, cultural studies, and the law: moving beyond legal realism*, Duke University Press, Durham.

S. Sassen,

1999 *Spatialities and Temporalities of the Global: Elements for a Theorization*, in «Public Culture», XII-1, pp. 215-232.

M. Scheler,

2000 *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Angeli, Milano.

A. Schiavone,

2005 *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino.

P. Schiff Berman,

2007a *A Pluralist Approach to International Law*, in «The Yale Law Journal of International Law», XXXII, pp. 301- 329.

2007b *Global Legal Pluralism*, in «Southern California Law Review», LXXX, 2007, pp. 1155-1238.

A. Schütz,

1974 *Saggi sociologici*, UTET, Torino.

2002 *Don Chisciotte e il problema della realtà*, Armando, Roma.

C. Schmitt,

1972 *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Bologna.

2002 *Terra e mare: una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milano.

2006 *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello Jus Publicum Europaeum*, Adelphi, Milano.

C. Scott,

2009 "Transnational Law" as Proto-Concept: Three Conceptions, in «German Law Journal», X-7, pp. 859-876.

A. Sen,

1997 *Human rights and Asian values: what Kee Kuan Yew and Le Peng don't understand about Asia*, in «The New Republic», CCXVII-2/3, pp. 33-42

M. Serres,

1990 *Le Contrat naturel*, François Bourin, Paris.

2000 *Retour au Contrat naturel*, Bibliothèque Nationale de France, Paris.

R.K.Sherwin,

2009 *The Narrative Construction of Legal Reality*, in «Journal of the Association of Legal Writing Directors», VI, pp. 88-120.

I.G. Shivji

1989 *The Concept of Human Rights in Africa*, CODERSIA, London.

J. Siikala, U. Vuorela, T. Nisula (eds),

1998 *Developing anthropological ideas. The Edward Westermarck Memorial Lectures 1983-1997*, in «Transactions of the Finnish Anthropological Society», XLI.

S.S. Silbey,

1997 "Let Them Eat Cake": Globalization, Postmodern Colonialism, and the Possibilities of Justice, in «Law & Society Review», XXXI-2, pp. 207-235.

G. Simmel,

1998 *L'intersecazione di cerchie sociali*, in Id. *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino.

P.G. Solinas,

1991 *Nomi etnici e connotati di somiglianza*, in *Identità culturali*, «Problemi del socialismo/3», Angeli, Milano.

B. de Sousa Santos,

1988 *Droit: une carte de la lecture déformée. Pour une conception post-moderne du droit*, in «Droit et société», X, pp. 379-405.

2002 *Toward a new legal common sense. Law, Globalization and Emancipation*, Cambridge University Press, Cambridge.

2007a *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*, Verso, London.

2007b *Beyond abyssal thinking. From global lines to ecologies of knowledges*, in «Review», XXX-1, pp. 45-89.

2009 *If God were a Human Rights activist: Human Rights and the Challenge of Political Theologies*, in «Law, Social Justice & Global Development Journal», http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/law/elj/lgd/2009_1/santos/

G.C. Spivack,

2004 *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma.

2006 *World Systems & the Creole*, in «Narrative», XIV-1, pp. 102-112.

- G Steiner,**
2004 *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, Garzanti, Milano.
- J. Stone,**
1996 *Social Dimensions of Law and Justice*, Stevens & Sons, London.
- W. G. Sumner,**
1906 *Folkways, a Study of the sociological Importance of Usages, Customs, Mores and Morals*, Boston.
- J. Swanson,**
1991 *The Emergence of New Rights in the African Charter*, in «New York Law School Journal of International & Comparative Law», XII, pp. 307-
- A. Swidler,**
1986 *Culture in action: symbols and strategies*, in «American Sociological Review», LI, pp. 273-286.
- S. Tambiah,**
1995 *Rituali e cultura*, il Mulino, Bologna.
- G. Teubner,**
1992 *The two faces of Janus: rethinking legal pluralism*, in «Cardozo Law Review», XIII, pp. 1443-1462.
- G. Teubner, N. Boucquey,**
1996 *Droit et réflexivité: l'auto-référence en droit et dans l'organisation*, L.G.D.J., Paris.
- N. wa Thiong'o,**
2000 *Spostare il centro del mondo. La lotta per le libertà culturali*, Meltemi, Roma.
- G. Timsit,**
1991 *Les noms de la loi*, Presses Universitaires de France, Paris.
1997 *L'Archipel de la norme*, Presses Universitaires de France, Paris.
- T. Todorov,**
1992 *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Einaudi, Torino.
- V. Tomeo,**
1981 *Il diritto come struttura del conflitto. Una analisi sociologica*, Angeli, Milano.
- A.S. Touré,**
1978 *Des Droits des peuples aux droits de l'homme. Colloque Idéologique International: l'Afrique en marche, Conakry 13-16 nov. 1978*, Parti-État de Guinée, R.D.A 113.
- R. Treves,**
1989 *Diritto e Cultura*, Edizioni Lavoro, Roma.
- R. Treves, V. Ferrari, (a cura di)**
1989 *Sociologia dei diritti umani*, Franco Angeli, Milano.
- A.L. Tsing,**

2005 *Friction. An ethnography of Global Connection*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.

T. Turner, C. Nagengast (eds)

1997 *Universal Human Rights versus Cultural Relativity*, Special Issue of «Journal of Anthropological Research», LIII-3.

V. Turner,

1972 *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Morcelliana, Brescia 1972

1986a *Dal rito al teatro*, il Mulino, Bologna.

1986b *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale Ndembu*, Morcelliana, Brescia.

1993 *Antropologia della performance*, il Mulino, Bologna.

E.B. Tylor,

1920 *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, J.P. Putnam's Sons, New York.

W. Twining,

1973 *Law and Anthropology: A Case Study in Inter-Disciplinary Collaboration*, in «Law & Society Review», VII-4, pp. 561-584.

2004 *Diffusion of Law: a Global Perspective*, in «Journal of Legal Pluralism», XLIX, pp. 1-45.

2005 *Social Science and Diffusion of Law*, in «Journal of Law and Society», XXXII-2, pp. 203-240.

2006 *Diffusion and Globalization Discourse*, in «Harvard International Law Journal», XLVII-2, pp. 507-515.

N.S. Udombana,

2000 *Toward the African Court on Human and Peoples' Rights: Better Late Than Never*, in «Yale Human Rights and Development Law Journal», III, pp. 45-111.

U.O. Umozurike,

1997 *The African Charter on Human and Peoples' Rights*, Martinus Nijhoff, Leiden.

2007 *The African Charter on Human and Peoples' Rights: Suggestions for More Effectiveness*, in «Annual Survey of International & Comparative Law», XIII, pp. 179-190.

J. Vanderlinden,

1972 *Le pluralisme juridique – Essai de synthèse* in J. Glissen (dir), *Le pluralisme juridique*, Editions de l'Institut de Sociologie, Bruxelles, pp. 19-56.

1989 *Return to legal pluralism. Twenty years later*, in «Journal of legal pluralism», XXVIII, pp. 149-157.

2009 *Les pluralismes juridiques*, in E. Rude-Antoine, G. Chrétien-Vernicos (éds), *Anthropologies et Droits. Etat des savoirs et orientations contemporaines*, Dalloz, Paris, pp. 25-76.

R. Verdier,

1963 *Ethnologie et droits africains*, in «Journal de la Société des Africanistes», XXXIII-1, pp. 105-128.

1983 *Problématiques des droits de l'homme dans les droits traditionnelles d'Afrique noire*, in «Droit et Cultures», V, pp.97-103.

1984 *Ordres juridiques, loi et société politique in Afrique noire*, in «Droit et Cultures», VII, pp. 109-122.

1988a *Edward Adamson Hoebel, Anthropologue du droit*, in «Droit et Cultures», XV-XVI, pp. 141-146.

1988b *Droits des peuples et droits de l'Homme à la lumière de l'anthropologie*, in «Droit et Cultures», XV-XVI, pp. 188-190.

1993 *Vers une nouvelle conception du pluralisme juridique*, in «Revue de la Recherche Juridique - Droit prospectif», XVIII, 2, pp. 573-583.

2007 *Itinéraire d'un juriste humaniste dans la science des normes*, in «L'Année sociologique», LVII-2, pp. 353-385.

2008 *À l'occasion du centenaire de la naissance de Jean Carbonnier*, in «Droit et Cultures», LVI-2, pp.185-195.

R. Verdier (dir),

2008 *Jean Carbonnier 1908-2003. Ecrits*, Presses Universitaires de France, Paris.

F. Viljoen,

2004 *A Human Rights Court for Africa, and Africans*, in «Brooklyn Journal of International Law», XXX-1, pp. 1-64.

V.N.Vološinov,

1976 *Marxismo e filosofia del linguaggio*, Dedalo, Bari.

1980 *Il linguaggio come pratica sociale*, Dedalo, Bari.

S. Wastell,

2001 *Presuming Scale, Making Diversity. On the Mischief of Measurement and the Global: Local Metonym in Theories of Law and Culture*, in «Critique of Anthropology», XXI-2, pp. 185-210.

J. Webber,

2006 *Legal pluralism and human agency*, in «Osgoode Hall Law Journal», XLIV-1, pp. 167-198.

E. Westermarck,

1922 *The history of human marriage*, Macmillan, London-New York.

1924 *The origin and the development of moral ideas*, Macmillan, London-New York.

1931 *Wit and Wisdom in Morocco. A study of native proverbs*, Horace Liveright, New York.

1936 *The future of marriage in Western civilization*, Macmillan, London-New York.

H. White,

1980 *The value of Narrativity in the representation of reality*, in «Critical Inquiry», VII, pp. 5-27.

1984 *The question of narrative in contemporary historical theory*, in «History and Theory», XXIII-1, pp. 1-33.

J.B. White,

1985 *The legal imagination. Abridged edition*, University of Chicago Press, Chicago and London.

1996 *Imagining the Law*, in A.Sarat, T. Kearns (eds.), *The Rhetoric of Law*, University of Michigan Press, Ann Arbor, pp. 29-55.

A.K. Wing, T.M. Smith,

2003 *The African Union and the New Pan-Africanism: Rushing to Organize or Timely Shift. The New African Union and Women's Rights*, in «Transnational Law and Contemporary Problems», XIII, pp. 34-81.

E.M. Zechenter,

1997 *In the Name of Culture: Cultural Relativism and the Abuse of the Individual*, in «Journal of Anthropological Research», LIII-3, pp. 319-347.

P. Zumbansen,

2006 *Transnational Law*, in J. Smits (ed.) *Encyclopedia of Comparative Law*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, pp. 738-754.

2010 *Transnational Legal Pluralism*, in «Transnational Legal Theory», I-2, pp. 141-189.