



ESSAY 13 ottobre 2020

## BUEN VIVIR: la natura come soggetto giuridico

La difesa del non umano nelle comunità indigene e nelle costituzioni di Ecuador e Bolivia.

Diritti umani e diritti ambientali si trovano in un rapporto di reciprocità. Il manifestarsi degli effetti dell'Antropocene disvela quanto senza i secondi sia impossibile godere pienamente dei primi, e cioè quanto l'ambiente rientri negli affari umani e quanto turbarne i progetti insidi una crisi in risposta al nostro impatto (ambientale, politico, economico, sanitario). Quando si parla di diritti umani ci si ritrova incastrati in una dialettica di inclusione-esclusione: chi ne fruisce fino in fondo? Chi ne è perennemente escluso?

La Dichiarazione Universale dei Diritti Umani, firmata nel 1948, accentra l'umano con l'effetto di relegare in una zona d'ombra altre entità con le quali conviviamo, alle quali siamo legati in dinamiche di interdipendenza. I diritti dell'ambiente, come quelli degli animali, non sono fini a se stessi, ma ci riguardano da vicino. La deforestazione dell'Amazzonia portata avanti dalle motoseghe capitaliste del presidente Bolsonaro non rappresenta una minaccia unicamente al cosiddetto polmone verde della Terra, ma attenta alla vita delle comunità indigene, che co-abitano quegli stessi luoghi insieme alle altre soggettività non umane: gli animali, la vegetazione, le risorse. Il lavoro di cura e partecipazione consapevole agli ecosistemi, condiviso con una più inclusiva comunità di attori, ci porta a mettere in discussione il concetto di *polis* e necessariamente quello di *cittadinanza*. Pensare comunità più ampie deve coincidere con l'assicurare il benessere di queste attraverso una cultura della giurisprudenza che ragioni in modo efficace sui diritti ambientali in quanto parte attiva per la piena maturazione dei diritti umani. I diritti delle comunità indigene sono diritti umani, ma queste comunità non sono formate esclusivamente da persone umane.

Dal 1972 a oggi, i diritti ambientali sono stati integrati nelle costituzioni di 153 stati, con la finalità di garantire un diritto costituzionale a godere di un ambiente salubre o sancito come forma di salvaguardia. Il First Global Report<sup>1</sup> condotto dalle Nazioni Unite su legge e ambiente dichiara un diffuso fallimento nel rispetto e nel rinnovo delle misure introdotte dai singoli stati del pianeta e, al contempo, mette in luce il problema della criminalizzazione dell'attivismo per l'ambiente.

### **1. Mondo Mondano, Mondo Mondiale**

Definirò qui, seguendo Michel Serres, *natura* come l'insieme di condizioni della natura umana, ovvero le condizioni in cui siamo nati e nelle quali moriamo.<sup>2</sup> Nella storia alcuni momenti hanno più di altri contribuito all'ispessimento del distacco tra natura e polis. Serres individua tre occasioni di strappo: la prima è quella che si ha con la stipulazione del contratto sociale, un'idea filosoficamente popolare e risalente all'età moderna, al contempo offuscata dalle incertezze riguardo alla manifestazione dello stesso contratto: quando è stato firmato? Come si è realizzato? La rilevanza di questo momento è il

---

<sup>1</sup> <https://www.unenvironment.org/zh-hans/node/24242>

<sup>2</sup> Cf. Michel Serres, *The Natural Contract*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1995.



significato assunto nell'abbandonare lo stato di natura e istituire uno spazio sociale, collocarsi nella dimensione della collettività sancita attraverso i documenti.

Il momento successivo passa attraverso la rivoluzione scientifica, incarnata da Galileo Galilei con il percorso di matematizzazione della natura – il cui libro è interamente scritto in caratteri matematici; si ha così l'affermazione di una certa interpretazione del mondo naturale che coincide con un linguaggio e un metodo specifico, quello regolato dalle scienze che si rende espressione ultima di dominio e possesso nei confronti della stessa natura. Tuttavia, appunto, l'interpretazione matematicamente codificata della natura è solo una delle possibili chiavi di accesso alla sua comprensione – la natura afferma il suo essere attraverso manifestazioni di forza, legami e interazioni.

La terza occasione, più recente, individuata da Serres coincide con la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani adottata dall'ONU nel 1948 e rivolta a tutti gli esseri umani, così come esemplificato dall'articolo 1. La supposta universalità acquisita dalla dichiarazione, includendo tutti gli individui in quanto soggetti giuridici, dimentica gli oggetti necessariamente correlati alle soggettività umane, sancendo silenziosamente una frattura già precedentemente concretizzata.

A partire da questa suddivisione in tre fasi appena delineata, sempre seguendo Serres, sarebbe possibile distinguere due modalità attraverso cui il mondo si dà: il mondano e il mondiale. Parliamo di *mondo mondano* quando ci riferiamo alla dimensione dominata dagli affari degli uomini, regolamentata da contratti e trattati, costretta nella politica e nella polis e forte nelle invisibili barriere escludenti della natura, qui intesa come oggetto; dall'altro lato, il *mondo mondiale*, dove la natura si soggettivizza attraverso le sue molteplici manifestazioni, agisce e reagisce, intesse reti interattive, ecosistemi, equilibri di profonda forza e altrettanta vulnerabilità. Due figure conducono la rappresentazione dello strappo tra i mondi – nel mondo mondano il Politico è l'amministratore della cosa pubblica e vigila sul mantenimento del contratto sociale attraverso la legge; nel mondo mondiale giace, in atteggiamento contemplativo verso il cielo, la figura di Anassagora che, in risposta ai suoi contemporanei che lo accusano di non mostrare alcun interesse nei confronti della madrepatria, punta il dito al cielo e stupito risponde: «Non vedi? Non mi occupo d'altro» – intendendo che i suoi interessi trascendono il mondano e appartengono al cosmo, lì dove riconosce la sua madrepatria.

## **2. Stare con Gaia**

Una manovra concettuale auspicabile potrebbe consistere, quindi, nell'indagare il ruolo che ricopriamo in quanto specie ed esplicitare i termini nel nostro rapporto con il pianeta. Ancora, si tratta di equilibri – la specie umana pensata come soggetto collettivo contro il pianeta-oggetto. La rappresentazione che Serres dà di questo contratto, sino a questo momento infelice, si esprime in ciò che postula come un contrasto tra doni e danni; in altre parole, tra il dono immediato della creazione e l'impatto ambientale causato dal nostro modo particolare di stare al mondo, "il danno". Praticare il danno significa essere parassita, e il parassita si porta dietro connotazioni che poco hanno a che fare con il profilo della specie intelligente: è miseramente inconsapevole rispetto al suo ruolo e allo spazio che occupa. Il parassita umano attacca il suo ospite attraverso strategie di predominio e appropriazione fino all'estinzione, dissociandosi dalla consapevolezza del destino comune che lega entrambi. In questo senso, il parassita è abusivo e ignora coscientemente che senza il mondiale non si dà alcun mondano. Per questo è necessario pensare a modalità differenti di stare al mondo, o più precisamente di *stare con* il mondo.



Stare con il mondo significa comprendersi nelle complesse dinamiche che lo regolano, riconoscersi come parte di Gaia, per celebrare l'ipotesi di Lovelock, e apprendere meccanismi di simbiogenesi, dove sostituire al paradigma parassita-ospite l'ispirazione harawayana dell'olobionte.<sup>3</sup> Essere attori su questa terra significa condividere lo spazio scenico insieme alle altre creature e forze che ne contribuiscono al funzionamento, e per questa ragione una relazione di simbiosi deve significare rispetto, reciprocità, nonché riconoscimento dei diritti dell'ospite, il quale non è più il pianeta-oggetto, ma soggetto fino al punto di predeterminare le condizioni di possibilità del nostro *stare al mondo* e *con il mondo*. È a questo punto che bisogna far spazio alle restituzioni: proporre strategie alternative di sviluppo e progresso socioeconomico, come per esempio quelle derivate da un concetto sviluppato dalle culture sudamericane che prende il nome di *buen vivir*.

<https://vimeo.com/316761337>

### **3. Buen vivir**

Buen vivir<sup>4</sup> è, prima di tutto, un'interpretazione di ciò che potremmo intendere con "vivere bene", "vita buona", "benessere", "good life" – concetto che si pone in contrasto rispetto agli usuali parametri di benessere eurocentrici e disvela prospettive di convivenza che possono essere esemplificate nella possibilità di vivere bene con il pianeta. Questi nuovi canali tramite cui è possibile comprendere modalità di convivenza in armonia tra le comunità umane e la natura emergono nell'impegno posto da diverse popolazioni indigene, dalle quali è possibile discernere una particolare devozione e protezione dell'ambiente abitato rispetto alla minaccia costante rappresentata dagli interessi economici dei governi e delle istituzioni di riferimento. Le popolazioni indigene, in questo modo, pongono in luce la differenza costitutiva nell'atteggiamento incarnato dal paradigma parassita-ospite, decostruito e sostituito dalle relazioni simbiotiche portate avanti dalle analisi di Serres e Haraway.

Buen vivir va pertanto inteso come una piattaforma di condivisione di nuove prospettive critiche legate al concetto di sviluppo, con la finalità di rigettare e svalutare l'idea di alternative (per esempio, quello sostenibile) e di abbracciare una vera e propria svolta radicale alla nozione stessa di sviluppo. Passando dal piano teorico a quello pratico, nel 2008, infatti, buen vivir è stato incorporato nella costituzione ecuadoriana, trasmigrando nel 2009 in quella della Bolivia. All'interno dei due apparati legislativi buen vivir è stato assorbito e rielaborato con modalità differenti: se per la costituzione boliviana buen vivir assume il ruolo di un principio morale in grado di dare forma all'orizzonte di significato dello Stato attraverso le finalità che pone, nella costituzione dell'Ecuador buen vivir è invece rappresentato da un insieme di diritti (alla salute, al rifugio, all'alimentazione, all'educazione, all'ambiente ecc.). La cultura ecuadoriana fa infatti risalire la storia del buen vivir al concetto di *sumak kawsay*, così come formalizzato nella lingua kichwa.

*Sumak kawsay* è la pienezza della vita esperita in una comunità più ampia, che prevede una forma di inclusione che oltrepassa le soggettività umane e si apre al non-umano, sconfinando nell'abbraccio con le specie animali, vegetali e gli ecosistemi. In altre parole, *sumak kawsay* è la pienezza della vita

---

<sup>3</sup> Cf. Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham-London, 2016.

<sup>4</sup> Per un'analisi completa su *Buen Vivir* si veda Eduardo Gudynas, *Buen Vivir: Today's tomorrow*, «Development», 54 (4), 2011, pp. 441-447.



realizzata nella convivenza con la natura. Superando così il dualismo società e natura e attraverso l'elaborazione di approcci critici riguardo ai modelli occidentali di crescita e ricchezza, buen vivir si tramuta in un dispositivo legale in grado di mettere in discussione ed espandere tanto il concetto di polis quanto quello di cittadinanza, con l'intento di includere quella molteplicità di attori necessari alla protezione dell'ambiente. Ancora, attraverso l'integrazione di buen vivir come valore che ridefinisce le costituzioni di entrambi i paesi si pratica una forma di resistenza, si combatte l'esclusione della natura dallo spazio sociale e si intraprende una strada verso la concepibilità della natura come soggetto giuridico.

#### **4. Diventare soggetto attraverso il diritto**

Sullo stesso sentiero in cui si iscrive buen vivir, nelle ultime decadi diverse dichiarazioni sono state sancite dalle popolazioni indigene. Nel 2010, a Cochabamba, in Bolivia, è stata firmata la Dichiarazione Universale dei Diritti di Madre Terra.<sup>5</sup> Ancora una volta, buen vivir ritorna nella pratica necessaria di estensione dei diritti alla natura per la sopravvivenza della specie umana e, ancor prima, di tutte quelle altre specie e quegli altri mondi da cui dipendiamo. Come stabilito dall'articolo 3, gli esseri umani hanno obblighi nei confronti di Madre Natura, che si costituisce in quanto soggetto e responsabilizza gli umani al vivere in armonia nella partecipazione di una comunità vasta di enti "interrelati e interdipendenti con un destino comune".<sup>6</sup> La questione dei destini comuni e soprattutto di che tipo di destino vogliamo prendere le redini è ben affrontata nella Dichiarazione di Kari-Oca del 1972,<sup>7</sup> firmata e discussa da centinaia di rappresentanti delle popolazioni indigene d'America, Asia, Australia, Europa e del Pacifico. La dichiarazione infatti contiene una forte critica alla nozione occidentale di sviluppo sostenibile, considerata dai firmatari come incompatibile con i valori posti nel testo. L'articolo 66 afferma:

Il concetto di "sviluppo" ha significato la distruzione delle nostre terre. Noi rigettiamo la definizione contemporanea di sviluppo come utile per le nostre persone. Le nostre culture non sono statiche, e la nostra identità è mantenuta grazie a un rinnovamento permanente delle nostre condizioni di vita: ma tutto ciò non è riconosciuto proprio in nome del cosiddetto "sviluppo".

Ancora una volta, non si tratta di ricercare alternative di sviluppo, ma di pensare a un'alternativa allo sviluppo. Le istanze portate avanti nei discorsi delle costituzioni dischiudono sguardi nuovi su obblighi e doveri con cui è necessario confrontarsi. Un ulteriore sentiero viene battuto dalla Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti delle Popolazioni Indigene (UNDRIP) adottata dall'assemblea generale nel 2007:<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> La Dichiarazione Universale dei Diritti di Madre Terra è consultabile al seguente link: <https://therightsofnature.org/universal-declaration/>

<sup>6</sup> Per una disamina dettagliata del rapporto tra natura e diritto si veda Deborah McGregor, *Living well with the Earth*, in Corinne Lennox, Damien Short, *Handbook of Indigenous Peoples' Rights: Indigenous rights and the environment*, Routledge, London, 2016, pp. 167-180.

<sup>7</sup> La Dichiarazione di Kari-Oca è consultabile al seguente link: [http://www.lacult.unesco.org/doccult/listado.php?uid\\_ext=&getipr=&lg=2&](http://www.lacult.unesco.org/doccult/listado.php?uid_ext=&getipr=&lg=2&)

<sup>8</sup> La Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti delle Popolazioni Indigene (UNDRIP) è consultabile al seguente link:



## Articolo 25

Le popolazioni indigene hanno il diritto di mantenere e rafforzare le loro relazioni spirituali caratteristiche con le terre, i territori, le acque e le coste e le altre risorse tradizionalmente possedute o altrimenti occupate e sfruttate, e di prendersi inoltre carico della responsabilità dovuta nei confronti delle generazioni future.

Ciò si lega, ancor prima, a quanto afferma l'Articolo 3, che sancisce il diritto delle popolazioni indigene all'autodeterminazione sociale, culturale ed economica rispetto ai loro territori. In questo articolo la Dichiarazione si spinge ancora oltre, esplicitando nel dettaglio un'altra categoria di attori invischiati nella relazione con la propria terra, ossia le risorse. Le popolazioni indigene, prendendosi carico di quel sentimento di responsabilità nei confronti del mondo a venire ed esprimendo l'impegno ontologico nei confronti della generazione futura, ci suggeriscono, tramite le dichiarazioni menzionate, possibili strade verso forme di soggettivazione della natura. E nel fare ciò rimarcano il diritto alla cura del proprio territorio, mostrando quanto i diritti collettivi<sup>9</sup> siano in grado di riassumere il nodo che stringe insieme la specie umana e la natura, e come il rischio corso da quest'ultima riguardi inevitabilmente tutti i suoi abitanti. Le narrazioni delle popolazioni indigene ci proiettano verso la possibilità di passare oltre l'opposizione dicotomica tra società e natura, e spingono verso un ritorno del mondo mondano, quello degli affari degli uomini, al mondo mondiale nella costituzione del mondo a venire. Le dichiarazioni delle popolazioni indigene sono il risultato di esperienze che rivelano forme di consapevolezza che non trovano spazio nel parassitismo dell'Antropocene. Si è visto quindi quanto il percorso di soggettivazione della natura debba compenetrare la legge e istituire per mezzo di questi nuovi paradigmi di cura e protezione, smantellando i precedenti. La legge e i diritti umani insieme possono dare spazio a quelle restituzioni alla natura che si esprimono in forma di obblighi e diritti, e che danno luogo all'esplicitazione del Contratto Naturale.<sup>10</sup>

## BIBLIOGRAFIA

Eduardo Gudynas, *Buen Vivir: Today's tomorrow*, «Development», 54 (4), 2011, pp. 441-447.

Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham-London, 2016.

Deborah McGregor, *Living well with the Earth*, in Corinne Lennox, Damien Short, *Handbook of Indigenous Peoples' Rights: Indigenous rights and the environment*, Routledge, London, 2016, pp. 167-180.

Michel Serres, *The Natural Contract*, The University of Michiga

---

<https://www.ohchr.org/EN/Issues/IPeoples/Pages/Declaration.aspx>

<sup>9</sup> Per un approfondimento sul tema si veda: <https://www.unenvironment.org/explore-topics/environmental-rights-and-governance/what-we-do/advancing-environmental-rights/what>

<sup>10</sup> Per maggiori approfondimenti sul rapporto tra *Diritti Umani* e *Diritti Ambientali* si veda: <https://www.unenvironment.org/zh-hans/node/24242>