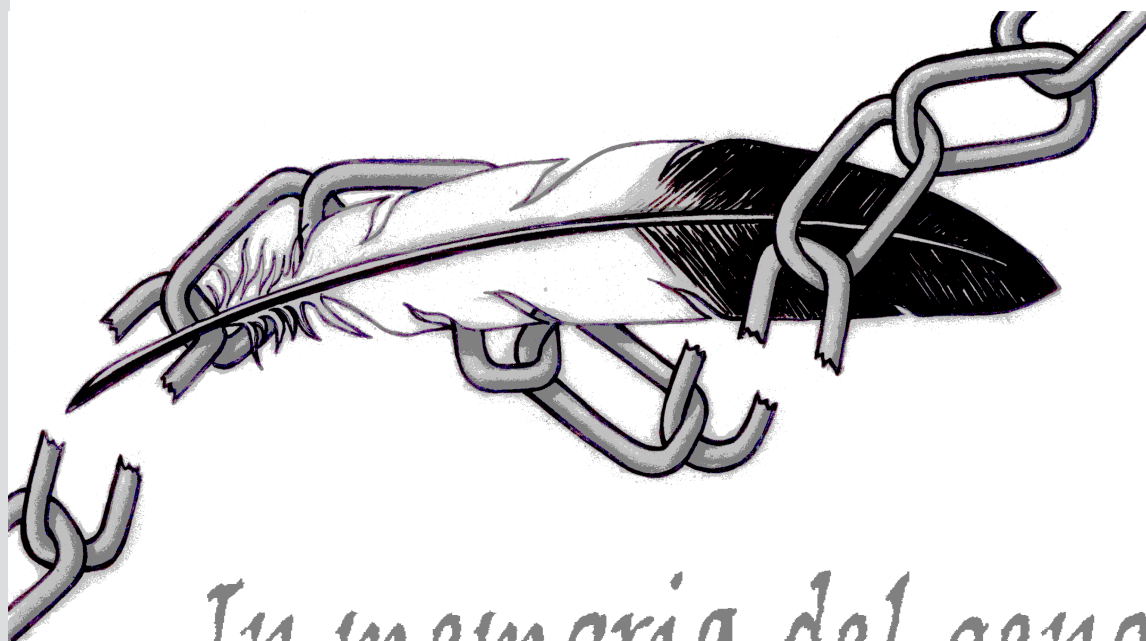


# ...TRACCE 2016...



*In memoria del genocidio  
dei popoli indigeni*

**IL DIRITTO DEI POPOLI INDIGENI  
ALL'AUTODETERMINAZIONE**

**a cura de Il Cerchio**  
*Coordinamento nazionale in sostegno  
ai/dai Nativi Americani*

---

# ...TRACCE 2016...

*In memoria  
del genocidio*

*dei popoli indigeni*

---

Numero speciale della  
rivista

**IL CERCHIO**

Anno 2016

(in stampa a ottobre)

---

**Proprietario / Editore:**

Ass. IL CERCHIO  
Registrazione  
Tribunale di Firenze  
n° 5112 del 18-10-01

**Direttore Responsabile:**

Fabrizio Lucarini

**Redazione:  
Associazione  
Il Cerchio**

Curatrice:  
Luisa Costalbano

Segreteria  
Antonio Ventre

Revisione testi:  
Massimiliano Galanti

Responsabile grafica e  
impaginazione: Luisa  
Costalbano

Recapito redazionale:  
c/o Toni Ventre  
Via San Cresci, 19  
50032 Borgo San Lorenzo (FI)  
E.mail:  
[info@associazioneilcerchio.it](mailto:info@associazioneilcerchio.it)

**Impianti e Stampa:**  
Fotoincisione Tanini  
Via Primo Maggio 72  
Loc. Rosano  
50065 Pontassieve  
(FI)

---

## IL "COMITATO 11 OTTOBRE"

---

### *Chi siamo*

Il **Comitato 11 Ottobre**, nato per iniziativa del **Coordinamento Il Cerchio** e formato da gruppi e associazioni che si battono da molti anni per il diritto all'autodeterminazione dei popoli indigeni, si è costituito a Genova il 13 aprile 2008 allo scopo di diffondere la conoscenza di una storia diversa da quella scritta dai vincitori e promuovere iniziative di supporto a tutte le rivendicazioni che oggi, faticosamente, i popoli nativi portano avanti.

### *Cercare le radici per trovare il futuro*

Pensiamo sia necessario partire dalla consapevolezza che ad una strada lastricata d'oro "scoperta" dai colonizzatori ne è corrisposta un'altra, di lacrime e sangue, sofferta dai colonizzati. La metafora può apparire forte ma di fatto siamo a ricordare un genocidio perpetrato su milioni di persone e migliaia di popoli e culture. Non serve oggi, e non lo vogliono i popoli indigeni, focalizzare l'attenzione e l'analisi su quanto è avvenuto in passato, però ignorare la storia non produce pacificazione. La possibilità di costruire un futuro fondato su un vero rapporto di rispetto e incontro reciproco deve partire dal riconoscimento di ciò che è accaduto, e continua ad accadere anche oggi ai popoli indigeni in ogni parte del mondo, dal Botswana al Tibet, dalle Americhe all'Oceania.

### *Cosa vogliamo fare*

Il Comitato porta avanti due campagne: la prima è la richiesta al Parlamento italiano dell'istituzione di una **Giornata della memoria del genocidio dei popoli indigeni** in corrispondenza dell'11 Ottobre. La seconda campagna è quella per la ratifica della **Convenzione ILO 169**.

Ogni anno in prossimità dell'11 ottobre organizziamo "**eVenti Nativi**", due giorni di dibattiti, incontri ed eventi culturali che vedano tra i protagonisti esponenti delle culture indigene. Ogni anno focalizziamo l'attenzione su un aspetto particolare. Nel 2016 la manifestazione si svolge a Ravenna, con il tema "**il diritto di autodeterminazione dei popoli indigeni**", e la presente pubblicazione raccoglie gli articoli inviati sull'argomento dai relatori presenti all'edizione di quest'anno.

A pagina 31 potete trovare un aggiornamento sullo stato attuale delle due campagne.

---



Coordinamento di sostegno  
**IL CERCHIO**  
ai/dai Nativi Americani

# DIRITTO DI AUTODETERMINAZIONE DEI POPOLI INDIGENI E DIRITTO INTERNAZIONALE

## 1. Diritto di autodeterminazione dei popoli nel diritto internazionale

Il diritto di autodeterminazione trae origine dai movimenti rivoluzionari del XVIII secolo, nell'ambito dei quali trova autorevole espressione nella *Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti d'America* del 4 luglio 1776, proclamando il principio secondo cui i governi traggono i loro giusti poteri dal consenso dei governati, i quali hanno il diritto di porre termine a qualsiasi forma di governo la quale non rispetti tale basilare assioma (\*1). Esso era quindi concepito come equivalente alla dottrina della sovranità popolare postulata dalla Rivoluzione francese, la quale implicava la rinuncia alle guerre di conquista e permetteva l'annessione di territori allo stato soltanto a seguito di plebiscito da parte delle popolazioni degli stessi (\*2).

Il principio di autodeterminazione dei popoli costituisce uno dei capisaldi del diritto internazionale moderno. Esso è sancito nell'articolo 1 (comma 2) della Carta delle Nazioni Unite quale uno degli scopi supremi dell'Organizzazione, concepito come base per lo sviluppo delle relazioni amichevoli tra le nazioni, a loro volta presupposto essenziale per il rafforzamento della pace universale. Il principio in questione è ribadito, esplicitamente o implicitamente, da altre norme della Carta; tra esse emerge l'articolo 55, il quale ne esprime in modo particolare l'accezione inerente ai diritti umani e alle libertà fondamentali. Successivamente, il principio di autodeterminazione è stato proclamato in importanti dichiarazioni di principi adottate dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite – in particolare la *Dichiarazione sulla Concessione dell'Indipendenza ai Paesi e ai Popoli Coloniali* del 1960 (\*3) e la *Dichiarazione sui Principi di Diritto Internazionale concernente le Relazioni Amichevoli e la Cooperazione tra Stati ai sensi della Carta delle Nazioni Unite* del 1970 (\*4) – nonché nell'articolo 1 comune ai Patti delle Nazioni Unite sui diritti umani del 1966 (\*5). Quest'ultimo, al paragrafo 1, stabilisce che, per effetto di tale diritto, *tutti i popoli* “determinano liberamente il proprio status politico e perseguono liberamente il proprio sviluppo economico, sociale e culturale”(\*6). Il paragrafo successivo aggiunge che tutti i popoli, “per i propri fini, disporranno liberamente delle loro ricchezze e risorse naturali”, e che in nessun caso un popolo sarà privato dei propri mezzi di

## FEDERICO LENZERINI

Insegna all'Università di Siena, Rapporteur del Comitato dell'International Law Association su “Implementation of the Rights of Indigenous Peoples”. Si è laureato in Giurisprudenza presso l'Università di Siena nel 1998, con il massimo dei voti, la lode e la menzione di pubblicazione (tesi di laurea: “*Il diritto internazionale e le forme contemporanee di schiavitù*”). Nel 2003 ha conseguito il titolo di dottore di ricerca in diritto internazionale, presso l'Università degli studi di Bari, con una tesi di dottorato su “*Asilo e diritti umani. L'evoluzione del diritto di asilo nel sistema di diritto internazionale contemporaneo*”. Dal Dicembre 1999 è cultore presso la Cattedra di Diritto Internazionale e dell'Unione Europea della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Siena. È ricercatore e docente nelle materie di Diritto Internazionale Pubblico e International Law of Human Rights and Culture presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Siena. È visiting professor presso la St. Thomas University School of Law di Miami (FL), USA. È consulente UNESCO per la tutela del patrimonio culturale e Consigliere Giuridico del Ministero degli Affari Esteri per negoziati internazionali relativi alla protezione dei beni culturali. È Rapporteur del “Committee on the Implementation of the Rights of Indigenous Peoples” dell'International Law Association e membro del “Committee on Cultural Heritage” della stessa Associazione. Nel 2010 e 2012 ha redatto i rapporti del “Committee on the Rights of Indigenous Peoples” dell'International Law Association. Ha curato il volume *Reparations for Indigenous Peoples. International and Comparative Perspectives*, pubblicato dalla Oxford University Press nel 2008 (e in paperback edition nel 2009), citato dalla Caribbean Court of Justice nella sentenza relativa alla Comunità Maya del Belize del 30 ottobre 2015. Le sue aree prevalenti di ricerca sono: tutela dei diritti umani, diritti dei popoli indigeni (secondo il diritto internazionale e comparato), diritto d'asilo (sotto il duplice profilo del diritto internazionale generale e del diritto dell'Unione europea), diritto del commercio internazionale, tutela internazionale del patrimonio culturale, diversità culturale.

sostentamento (\*7). Nel diritto internazionale contemporaneo lo status del principio di autodeterminazione dei popoli quale precetto di diritto internazionale consuetudinario è fuori discussione. Esso è inoltre comunemente indicato quale esempio rientrante nel ristretto ambito delle norme di *jus cogens*, cioè norme imperative assolutamente inderogabili in qualsiasi circostanza.

Secondo la concezione restrittiva accolta nel diritto internazionale classico, ai fini del principio di autodeterminazione il termine “popolo” doveva essere inteso come comprendente esclusivamente l’intera popolazione di uno stato oppure i popoli sotto dominazione coloniale, nei confronti dei quali esso implicava (e implica ancora oggi) il diritto di ottenere l’indipendenza e formare uno stato autonomo. Oggi, tuttavia, grazie allo sviluppo che ha caratterizzato la materia negli ultimi decenni, è pacifico che il suddetto termine includa anche gruppi più ristretti caratterizzati da una specifica identità culturale che vivono all’interno di uno stato o a cavallo tra più paesi, quali le minoranze e i popoli indigeni.

## **2. Diritto di autodeterminazione dei popoli indigeni**

L’articolo 3 della Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti dei Popoli Indigeni del 2007 (\*8) attribuisce a tali popoli il diritto all’autodeterminazione, aggiungendo che, per effetto di tale diritto, essi determinano liberamente il loro status politico e promuovono liberamente il proprio sviluppo economico, sociale e culturale (\*9). La norma in oggetto è strettamente correlata con il successivo art. 4, il quale stabilisce che i popoli indigeni, “nel contesto dell’esercizio del proprio diritto all’autodeterminazione, hanno il diritto all’autonomia e all’autogoverno per le materie relative ai loro affari interni e locali, nonché con riguardo ai modi e ai mezzi per finanziare le loro funzioni autonome” (\*10). Si tratta evidentemente di un diritto di carattere collettivo, il quale, in estrema sintesi, si traduce – utilizzando un’espressione efficacemente coniata dalla dottrina – nel diritto di decidere quale dovrà essere il proprio futuro (\*11). È opportuno sottolineare che, in linea di principio, in relazione ai popoli indigeni il diritto all’autodeterminazione assume una connotazione sensibilmente difforme rispetto al significato da esso tradizionalmente assunto, consistente nel diritto ad acquisire l’indipendenza a favore di popoli soggiogati da dominazione straniera, in particolare di carattere coloniale. La stessa Dichiarazione del 2007, all’articolo 46(1), precisa che nessuna norma in essa contenuta potrà essere interpretata nel senso di “autorizzare o incoraggiare qualsiasi azione idonea a smembrare o compromettere,

totalmente o in parte, l’integrità territoriale o unità politica di Stati sovrani ed indipendenti” (\*12). Ciò significa, in altre parole, che – in base al diritto internazionale contemporaneo – in linea di principio il principio di autodeterminazione non può essere considerato idoneo ad attribuire ai popoli indigeni il diritto ad ottenere l’indipendenza dal governo dello stato territoriale e formare essi stessi uno stato autonomo ed indipendente (\*13). Al contrario, esso deve essere concepito secondo l’accezione comunemente indicata come *autodeterminazione interna*, la quale si riferisce al diritto di esercitare un livello soddisfacente di autonomia all’interno dello stato territoriale, implicante a sua volta – tra le altre cose – il diritto di partecipare, tramite i propri rappresentanti, al processo decisionale attuato a livello di governo centrale e locale con riguardo alle questioni che interessano il gruppo di cui si tratta. Più specificamente, come già rilevato e come precisato dalla Risoluzione ILA No. 5/2012, per i popoli indigeni il diritto in oggetto si traduce nella prerogativa di decidere il proprio status politico e di determinare il proprio futuro (\*14). Quanto al correlato diritto all’autonomia e all’autogoverno, esso presuppone, tra l’altro, il diritto di partecipare al processo formativo delle decisioni prese dal governo dello stato territoriale con riguardo alle materie che possono influenzare la vita della comunità interessata, il diritto ad essere consultati con riguardo a qualsiasi progetto che sia suscettibile di produrre degli effetti nei loro confronti e quello, correlato, che qualsiasi progetto che possa determinare un impatto significativo sui loro diritti e sulla loro vita non sia attuato senza il consenso previo, libero ed informato dei rappresentanti della comunità. È poi ricompreso il diritto di regolare autonomamente i propri affari interni in base al proprio diritto consuetudinario, nonché quello di istituire, mantenere e sviluppare le proprie istituzioni giuridiche e politiche (\*15). Altre prerogative riconducibili al diritto di autodeterminazione sono – tra le altre – il diritto dei popoli indigeni di mantenere e rafforzare le proprie istituzioni culturali, quello di preservare e rivitalizzare le proprie tradizioni culturali, quello di parlare la propria lingua e trasmetterla alle generazioni future, e quello di mantenere i propri sistemi educativi e mezzi di informazione.

Tutto ciò – giova ribadirlo – non può comunque spingersi fino al punto di presupporre, per i popoli indigeni, il diritto di autodeterminazione esterna, consistente nella possibilità di ottenere l’indipendenza dal governo dello stato territoriale e formare uno stato autonomo.

Una volta premesso (e ribadito) quanto sopra, occorre tuttavia precisare che la conclusione appena raggiunta non può essere concepita in termini assoluti, e che i popoli

indigeni hanno comunque il diritto di ottenere la secessione dallo stato territoriale, sebbene in via eccezionale, esattamente alle stesse condizioni sulla base delle quali esso sorge per tutti gli altri popoli (\*16). Tale situazione eccezionale può verificarsi, come rilevato dalla Corte Suprema del Canada, quando ad un gruppo specifico è precluso un accesso significativo al governo al fine di promuovere il proprio sviluppo politico, economico, sociale e culturale (\*17). Di conseguenza, qualora una comunità indigena si trovasse in una condizione del genere, in cui le fosse negato un soddisfacente esercizio del diritto di autodeterminazione interna, essa – così come qualsiasi altro gruppo definibile come “popolo” – acquisirebbe il diritto di rivendicare la secessione dallo stato territoriale.

### **3. Autodeterminazione, identità culturale e diritto alla terra**

Come rilevato nel paragrafo precedente, in termini concreti il diritto di autodeterminazione dei popoli indigeni è strettamente connesso a quello relativo all'autonomia e all'autogoverno, il quale si traduce a sua volta in una serie di prerogative specifiche. In realtà, per comprendere adeguatamente il reale contenuto del diritto di cui si tratta, occorre spingersi al di là della sua ovvia caratterizzazione in termini di autonomia e autogoverno. Secondo la visione olistica dei popoli indigeni, tutti gli elementi dell'esistenza – siano essi animati o inanimati, tangibili o intangibili, materiali o spirituali – sono strettamente interconnessi gli uni con gli altri, uniti nell'ambito del *Cerchio della vita* come atomi dello stesso corpo, la cui esistenza è caratterizzata da un rapporto di dipendenza reciproca. Tale visione dell'esistenza si applica anche ai diritti umani, i quali, con riguardo ai popoli indigeni, non possono essere concepiti come separati gli uni dagli altri; al contrario, essi sono strettamente interdipendenti, nel senso che l'effettiva realizzazione di un determinato diritto non può prescindere dal soddisfacimento degli altri. Con riguardo specificamente al diritto all'autodeterminazione, ciò emerge in modo particolare dalla considerazione per cui i popoli indigeni, oltre a – e più che – l'autodeterminazione politica, aspirano a quella *culturale* (\*18). Quest'ultima è stata opportunamente definita in dottrina come “il diritto di recuperare la propria identità, di rinvigorire i propri modi di vita, di riconnettersi con la Terra, di riacquisire le proprie terre tradizionali, di proteggere il proprio patrimonio, di rivitalizzare i propri linguaggi e manifestare la propria cultura” (\*19). Di conseguenza, affinché il diritto all'autodeterminazione sia adeguatamente realizzato, è indispensabile che, tra le altre cose, sia garantita l'identità culturale delle popolazioni indigene,

nonché la proprietà collettiva da parte delle stesse sulle proprie terre ancestrali. Il diritto alla terra è in particolare considerato l'elemento fondamentale dell'autodeterminazione (nonché dell'identità culturale e degli altri diritti) dei popoli indigeni; infatti, ove non sia preservato il legame – sia fisico che spirituale – esistente tra una comunità indigena e i propri territori ancestrali, verrebbe a mancare il presupposto essenziale per l'esercizio del diritto di cui si discute, ovvero lo spazio *fisico e culturale* in cui l'autodeterminazione possa essere esercitata. Come rilevato da autorevole dottrina, per i popoli indigeni la proprietà collettiva delle terre ancestrali è indispensabile non soltanto per sopravvivere e per soddisfare i propri bisogni fisici, ma anche per la propria integrità e sviluppo culturale, nonché per permettere loro di esercitare il proprio diritto di determinare la propria relazione con gli elementi del mondo circostante (\*20). Ciò è stato anche confermato dalla Commissione Africana dei Diritti dell'Uomo e dei Popoli, la quale ha sottolineato che “la preservazione dell'esistenza delle comunità indigene come ‘popoli’ è strettamente connessa alla possibilità di influenzare il proprio destino e di vivere secondo i propri schemi culturali, le proprie istituzioni sociali e i propri sistemi religiosi [...] *attraverso l'assimilazione con le proprie terre ancestrali*” (\*21). La relazione di *circolarità* esistente tra tutti i diritti riconosciuti a favore dei popoli indigeni è evidente: ove uno di essi non sia adeguatamente garantito, diviene impossibile usufruire anche di tutti gli altri. Essi non sono ordinati tra loro gerarchicamente, bensì sono posti sullo stesso piano e si permeano vicendevolmente, tanto che nella vita reale – al di fuori degli schemi astratti della teoria giuridica – diventano indistinguibili gli uni dagli altri. In tal senso, il diritto di autodeterminazione non costituisce un'eccezione.

#### **Note:**

1. “Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed [...] whenever any Form of Government becomes destructive of these ends, it is the Right of the People to alter or to abolish it, and to institute new Government”; si veda <[http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration\\_transcript.html](http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html)> (ultimo accesso effettuato il 5 luglio 2016).
2. Si vedano D. Thürer, T. Burri, “Self-Determination”, *Max Planck Encyclopedia of Public International Law*, dicembre 2008, disponibile all'indirizzo <<http://opil.ouplaw.com/view/10.1093/law:epil/9780199231690/law-9780199231690-e873>> (ultimo accesso effettuato il 5 luglio 2016).

3. *Declaration on the Granting of Independence to Colonial Countries and Peoples*, Ris. 1514[XV] del 14 dicembre 1960.

4. *Declaration on Principles of International Law concerning Friendly Relations and Co-operation among States in accordance with the Charter of the United Nations*, Doc. A/RES/25/2625 del 24 ottobre 1970.

5. *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*, 1966, 993 UNTS 3; *International Covenant on Civil and Political Rights*, 1966, 999 UNTS 171.

6. “All peoples have the right of self-determination. By virtue of that right they freely determine their political status and freely pursue their economic, social and cultural development”.

7. “All peoples may, for their own ends, freely dispose of their natural wealth and resources without prejudice to any obligations arising out of international economic co-operation, based upon the principle of mutual benefit, and international law. In no case may a people be deprived of its own means of subsistence”.

8. *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, Assemblea Generale, Ris. 61/295 del 13 settembre 2007.

9. “Indigenous peoples have the right to self-determination. By virtue of that right they freely determine their political status and freely pursue their economic, social and cultural development”.

10. “Indigenous peoples, in exercising their right to self-determination, have the right to autonomy or self-government in matters relating to their internal and local affairs, as well as ways and means for financing their autonomous functions”.

11. Si veda International Law Association (ILA), Committee on the Rights of Indigenous Peoples, “The Hague Conference Report (2010)”, disponibile all’indirizzo <<http://www.ila-hq.org/en/committees/index.cfm/cid/1024>> (ultimo accesso effettuato l’8 luglio 2016), p. 51.

12. “Nothing in this Declaration may be [...] construed as authorizing or encouraging any action which would dismember or impair, totally or in part, the territorial integrity or political unity of sovereign and independent States”.

13. È interessante notare come un identico approccio sia seguito dalla *Dichiarazione Americana sui Diritti dei Popoli Indigeni (American Declaration on the Rights of Indigenous Peoples)*, adottata il 15 giugno 2016 (si veda OAS Doc. OEA/Ser.P,AG/doc.5557/16 del 16 giugno 2016, p. 167), il cui articoli III e IV riproducono, rispettivamente, l’articolo 3 e l’articolo 46(1) della Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti dei Popoli Indigeni del 2007.

14. Si veda Resolution No. 5/2012, “Rights of Indigenous Peoples”, disponibile all’indirizzo <<http://www.ila-hq.org/en/committees/index.cfm/cid/1024>> (ultimo accesso effettuato l’8 luglio 2016), par. 4 (“States must comply with the obligation – consistently with customary and

applicable conventional international law – to recognise, respect, protect, fulfil and promote the right of indigenous peoples to self-determination, conceived as the right to decide their political status and to determine what their future will be, in compliance with relevant rules of international law and the principles of equality and non-discrimination”.

15. Ibid., para. 5 (“States must also comply – according to customary and applicable conventional international law – with the obligation to recognise and promote the right of indigenous peoples to autonomy or self-government, which translates into a number of prerogatives necessary in order to secure the preservation and transmission to future generations of their cultural identity and distinctiveness. These prerogatives include, inter alia, the right to participate in national decision-making with respect to decisions that may affect them, the right to be consulted with respect to any project that may affect them and the related right that projects significantly impacting their rights and ways of life are not carried out without their prior, free and informed consent, as well as the right to regulate autonomously their internal affairs according to their own customary laws and to establish, maintain and develop their own legal and political institutions”).

16. Si veda “The Hague Conference Report (2010)”, *cit.*, nota 11, p. 10.

17. Cfr. *Re: Secession of Quebec*, [1998] 2 S.C.R. 217, in 37 *International Legal Materials*, 1340, 1373, par. 138.

18. Si veda “The Hague Conference Report (2010)”, *cit.*, nota 11, p. 11.

19. Cfr. S. Wiessner, “Indigenous Sovereignty: A Reassessment in Light of the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples”, 41 *Vanderbilt Journal of Transnational Law*, 2008, 1141, p. 1176.

20. Cfr. E.-I. A. Daes, “The Concepts of Self-Determination and Autonomy of Indigenous Peoples in the Draft United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples”, 14 *St. Thomas Law Review*, 2001, 259, p. 265.

21. Si veda Communication No. 276/2003, *Centre for Minority Rights Development (Kenya) and Minority Rights Group International on behalf of Endorois Welfare Council v. Kenya*, 4 February 2010, disponibile all’indirizzo <[http://www.achpr.org/files/sessions/46th/communications/276.03/achpr46\\_276\\_03\\_eng.pdf](http://www.achpr.org/files/sessions/46th/communications/276.03/achpr46_276_03_eng.pdf)> (ultima visita effettuata l’11 giugno 2016), par. 157 (“the continued existence of indigenous communities as ‘peoples’ is closely connected to the possibility of them influencing their own fate and to living in accordance with their own cultural patterns, social institutions and religious systems [...] through identification with ancestral lands”); il corsivo è stato aggiunto dall’autore.

**Federico Lenzerini**

# HAWAI'I: UNA CRISI UMANITARIA DI PROPORZIONI INIMMAGINABILI

Il 23 maggio 2016, è stata presentata al Consiglio delle Nazioni Unite per i Diritti Umani (UNHRC) una Denuncia per portare all'attenzione internazionale la crisi umanitaria in atto nelle isole Hawaii come risultato della prolungata occupazione illegale degli Stati Uniti, in essere fin dalla guerra ispano-americana. Il Dott. Keanu Sai rappresentava il denunciante Sig. Kale Kepekaio Gumapac, come suo procuratore di fatto. Il Dott. Sai aveva già rappresentato il Sig. Gumapac di fronte alle autorità svizzere in materia di crimini di guerra. I documenti che hanno accompagnato la Denuncia, includono: una relazione sui crimini di guerra; una relazione sulla crisi umanitaria nelle isole hawaiane; la Dichiarazione e il curriculum vitae del Dott. Sai.

*“Lo scopo della Denuncia è duplice”, ha spiegato il Dott. Sai. “In primo luogo, la Denuncia potrà attirare l'attenzione sull'occupazione prolungata del Regno delle Hawai'i che ha provocato una crisi umanitaria di proporzioni inimmaginabili e mai vista prima. In secondo luogo, lo scopo della Denuncia è di far conoscere i crimini di guerra commessi contro Kale Gumapac da parte della Deutsche Bank, da funzionari dello Stato delle Hawai, e da altri, che ora sono davanti al tribunale penale federale svizzero. Come vittima di crimini di guerra, il Signor Gumapac è una delle migliaia, se non milioni, di vittime che risiedono alle Hawai'i sotto una occupazione straniera illegale.”*

Il Consiglio delle Nazioni Unite per i Diritti Umani (UNHRC) è stato istituito nel 2006 dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite ed è stato in precedenza conosciuto come Commissione delle Nazioni Unite per i Diritti Umani (UNCHR). L'Assemblea Generale ha dato al Consiglio due compiti principali: (a) promuovere il rispetto universale per la protezione dei diritti umani e delle libertà fondamentali per tutti, senza distinzione di alcun genere e in modo giusto ed equo; e (b) affrontare situazioni di violazione dei diritti umani, tra cui le violazioni gravi e sistematiche, e formulare raccomandazioni per risolverli. Il Consiglio è composto da 47 Stati membri delle Nazioni Unite che sono eletti dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite per un periodo di tre anni.

L'UNHRC ha un mandato per i diritti umani, ma include anche, come parte del suo mandato, il diritto internazionale umanitario. Il diritto internazionale relativo diritti umani riguarda tutti gli esseri umani, indipendentemente dalla loro nazionalità, luogo di residenza, sesso, origine nazionale o etnica, colore, religione, lingua, o qualsiasi altra condizione. Questi diritti sono espressi nei trattati, come il Patto internazionale sui diritti civili e politici e la Convenzione internazionale sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione razziale. Il diritto internazionale umanitario

## DAVID KEANU SAI

Docente in Studi sulle Hawaii, alla University of Hawai'i, e attualmente Ministro ad interim dell'Interno e Presidente del Consiglio di Reggenza del Regno del Hawaii.

Esperto in relazioni internazionali, sovranità statale, leggi internazionali sull'occupazione, diritto pubblico delle Hawaii e degli USA, e sul possesso della terra hawaiana. Ph.D in Scienze Politiche specializzato in relazioni internazionali e diritto pubblico, University of Hawai'i a Manoa, H.I. tesi di dottorato intitolata *“Occupazione statunitense del Regno Hawaiano: iniziare la transizione dallo Stato Occupato allo Stato Ripristinato”*. M.A. in Scienze Politiche specializzato in relazioni internazionali, University of Hawai'i a Manoa, H.I. B.A. in Sociologia, University of Hawai'i a Manoa. INTERVENTI A CONFERENZE: *Sovereignty and Imperialism: Non-European Powers in the Age of Empire*, invited presenter at an academic conference, University of Cambridge, UK, September 10-12, 2015.

*The Aftermath of the U.S. Department of Interior Proposals Regarding Federal Recognition: Clarification*, American Constitution Society's William S. Richardson School of Law Student Chapter and 'Ahahui o Hawai'i, University of Hawai'i at Manoa, Presenter-Panelist with Professor Williamson Chang and Dr. Willy Kauai, September 2, 2014. *Hawai'i: An American State or a State under American Occupation*, Central Connecticut State University, April 10, 2014. PUBBLICAZIONI: Article, “Hawaiian Neutrality: From the Crimean Conflict through the Spanish-American War,” (paper presented at the University of Cambridge, UK, Centre for Research in the Arts, Social Sciences and Humanities, *Sovereignty and Imperialism: Non-European Powers in the Age of Empire*, September 10-12, 2015). Book, “Ua Mau Ke Ea-Sovereignty Endures: An Overview of the Political and Legal History of the Hawaiian Islands” (Pu'a Foundation, Honolulu, 2011). Article, “1893 Cleveland-Lili'uokalani Executive Agreements.” November 28, 2009, unpublished, online at <http://www2.hawaii.edu/~anu/publications.html>.

è un insieme di regole per proteggere i civili e i non combattenti in corso di un conflitto armato, inclusa l'occupazione militare. Il diritto umanitario è espresso in trattati come la IV Convenzione dell'Aia del 1907 e la IV Convenzione di Ginevra del 1949.

In passato, si pensava che la legge sui diritti umani si applicasse solo in tempo di pace e che il diritto umanitario si applicasse solo durante i conflitti armati, ma l'attuale diritto internazionale riconosce che entrambi i corpi di legge devono essere considerati come fonti complementari di obblighi in situazioni di conflitto armato. Nella sua Risoluzione 9/9 del 2008 - La tutela dei diritti umani dei civili nei conflitti armati - l'UNHRC ha sottolineato *“che la condotta che viola il diritto internazionale umanitario, tra cui gravi violazioni della Convenzione di Ginevra del 12 agosto 1949, o del suo protocollo addizionale dell'8 giugno 1977, relativo alla protezione delle vittime dei conflitti armati internazionali (protocollo I), può anche costituire una grave violazione dei diritti umani”*.

L'UNHRC ha quindi ribadito *“che misure efficaci per garantire e monitorare l'applicazione dei diritti umani dovrebbero essere prese nei confronti delle popolazioni civili in situazioni di conflitto armato, comprese le persone sotto occupazione straniera, e che dovrebbe essere fornita loro una effettiva protezione contro le violazioni dei diritti umani, in conformità con il diritto internazionale dei diritti umani e del diritto umanitario internazionale applicabile, in particolare la IV Convenzione di Ginevra relativa alla protezione delle persone civili in tempo di guerra, del 12 agosto 1949, e di altri strumenti internazionali.”*

Accompagnava la Denuncia una relazione sui crimini di guerra con il racconto completo della storia giuridica e politica delle Hawaii a partire dal XIX secolo ad oggi. Nella sua relazione il Dott. Sai spiega: *“La relazione risponderà, in caso affermativo, a tre questioni fondamentali che sono la quintessenza della situazione attuale nelle isole Hawaii”*:

- il Regno delle Hawaii esiste come Stato indipendente e soggetto di diritto internazionale?
- il Regno delle Hawaii ha continuato ad esistere come Stato indipendente e soggetto di diritto internazionale, nonostante il rovesciamento illegale del suo governo da parte degli Stati Uniti?
- sono stati commessi crimini di guerra in violazione del diritto internazionale umanitario?”

Dopo aver risposto a queste domande in modo affermativo, il Dott. Sai ha concluso che l'UNHRC ha l'autorità per esaminare la Denuncia *“nell'ambito della procedura di denuncia di cui al punto 87 dell'allegato alla risoluzione del Consiglio per i Diritti Umani 5/1”*.

Prima di fornire i fatti del caso Gumapac, la Denuncia presentata fornisce una breve sintesi della continuazione

dell'esistenza del Regno delle Hawaii come Stato in forza del diritto internazionale, e come questo *status* sia stato esplicitamente riconosciuto dal Segretariato della Corte Permanente di Arbitrato (PCA) nella causa *Lance Larsen v. Hawaiian Kingdom* (1999-2001). Nella sua Denuncia, il Dr. Sai afferma, *“Da quando è iniziata l'occupazione, gli Stati Uniti sono impegnati in una condotta criminale di genocidio, secondo il diritto umanitario, attraverso la denazionalizzazione. Dopo che le istituzioni locali di autogoverno hawaiano sono state distrutte dagli Stati Uniti per mezzo dell'insurrezione, nel 1900 è stato imposto il modello d'amministrazione degli Stati Uniti, per cui è stato cancellato il primo carattere nazionale hawaiano.”*

Il Dott. Sai ha continuato illustrando il modello di condotta criminale in violazione del diritto umanitario internazionale: *“Gli Stati Uniti hanno interferito con i metodi di educazione; hanno imposto un'educazione in lingua inglese; hanno vietato l'uso dell'hawaiano, che è la lingua nazionale, nelle scuole; hanno imposto obbligatoriamente e automaticamente la cittadinanza degli Stati Uniti ai cittadini delle Hawaii; hanno imposto la coscrizione obbligatoria dei cittadini hawaiani nelle forze armate degli Stati Uniti; hanno imposto l'obbligo di fare il giuramento di fedeltà; hanno confiscato e distrutto le proprietà dei cittadini hawaiani a causa della militarizzazione delle isole; hanno saccheggiato le proprietà e le tenute dei cittadini delle Hawaii; hanno imposto i sistemi amministrativi e giudiziari americani; hanno imposto l'amministrazione finanziaria ed economica americana; hanno colonizzato il territorio hawaiano con cittadini degli Stati Uniti; hanno permeato la vita economica attraverso individui la cui nazionalità e/o appartenenza era americana; e hanno negato ai cittadini hawaiani di sangue aborigeno il loro diritto alla sanità senza alcun costo al Regina Hospital, che fu istituito dal governo hawaiano a tale scopo”*.

La Denuncia invita l'UNHRC ad agire senza fretta e raccomanda al Consiglio di:

- fortemente chiedere al Governo degli Stati Uniti d'America e alle sue forze armate, allo Stato di Hawaii, di prendere misure urgenti per rispettare pienamente i loro obblighi derivanti dal diritto internazionale, compreso il diritto internazionale umanitario e dei diritti umani;
- sottolineare che il Governo degli Stati Uniti d'America ha la responsabilità primaria di fare ogni sforzo per rafforzare la protezione della popolazione civile nelle isole Hawaii e di indagare e portare dinnanzi alla giustizia i responsabili di violazioni dei diritti umani e del diritto umanitario internazionale; e
- nominare un relatore speciale sulla crisi umanitaria nelle isole Hawaii data la gravità e la serietà di un'occupazione illegale e prolungata di uno Stato indipendente che è stata



permessa e continuata senza limiti e senza precedenti nella storia delle relazioni internazionali.

Inoltre, l'UNHRC sovrintende a un processo chiamato Revisione Periodica Universale (UPR), che comporta una revisione delle dichiarazioni di tutti gli Stati membri delle Nazioni Unite, le quali includono una relazione sul rispetto del diritto umanitario internazionale e dei diritti umani. Nella UPR, il Consiglio ha deciso, con la risoluzione 5/1 che *“date le nature complementari e reciprocamente interdipendenti del diritto internazionale dei diritti umani e del diritto umanitario internazionale, la revisione prenderà in considerazione il diritto umanitario internazionale applicabile.”*

Nella sua Denuncia, il Dott. Sai richiama inoltre l'attenzione sulla UPR fatta sugli Stati Uniti nel 2015. *“Il 6 febbraio 2015 la Relazione presentata dagli Stati Uniti all'Alta Commissione delle Nazioni Unite per i Diritti Umani in concomitanza con la Revisione Periodica Universale (UPR) ha deliberatamente nascosto informazioni sul Regno delle Hawai'i nonostante la piena e completa conoscenza degli Stati Uniti del procedimento arbitrato tenuto sotto gli auspici della Corte Permanente di Arbitrato (PCA), e dove la segreteria del PCA ha riconosciuto esplicitamente la continuità del Regno delle Hawai'i”*. Il Dott. Sai ha affermato inoltre che *“il progetto di relazione del Gruppo di Lavoro sulla Revisione Periodica Universale degli Stati Uniti del 21 maggio 2015 e la relazione finale del Consiglio dei Diritti Umani delle Nazioni Unite adottato il 24 settembre 2015, omettono qualsiasi riferimento al Regno delle Hawai'i.”* Invece, l'UPR 2015 degli Stati Uniti considera i nativi hawaiani come un popolo indigeno, e che, in base agli strumenti delle Nazioni Unite, i popoli indigeni sono nazioni di persone che sono non-Stati e risiedono nel territorio di uno Stato, come le tribù dei Nativi Americani. Parole comuni che sono associate con i popoli indigeni comprendono termini quali l'autodeterminazione, la colonizzazione e la decolonizzazione. L'UPR 2015 riflette l'inganno che si perpetua da parte degli Stati Uniti, al fine di nascondere la sua occupazione prolungata del Regno delle Hawai'i, che dura ormai da oltre un secolo, e il genocidio dei cittadini hawaiani che sono stati indotti a credere che gli hawaiani aborigeni sono un popolo indigeno che è stato colonizzato dagli Stati Uniti. Nella sua Denuncia, il Dott. Sai afferma, *“i cittadini hawaiani di sangue aborigeno non sono persone non-indigene come definiti nel quadro degli strumenti delle Nazioni Unite, ma sono definiti in base al diritto del Regno delle Hawai'i come soggetti hawaiani che costituiscono la maggioranza della popolazione nazionale.”*

L'occupazione americana delle Hawaii è l'occupazione più lunga nella storia delle relazioni internazionali, e sarà uno shock per la comunità internazionale scoprire che gli Stati Uniti si sono impadroniti di un paese neutrale riconosciuto

a livello internazionale al fine di rafforzare il proprio esercito, e portato una politica di genocidio attraverso la denazionalizzazione in violazione del diritto internazionale umanitario. Questa politica che è stata effettuata nel 1900 ha portato alla cancellazione della coscienza nazionale delle Hawaii tra i cittadini del Regno delle Hawaii in meno di due generazioni.

IL Regno delle Hawai'i fu riconosciuto come Stato sovrano indipendente il 28 novembre 1843 con una proclamazione congiunta della Gran Bretagna e della Francia. Il 6 luglio 1846, il segretario di Stato americano John C. Calhoun, a nome del Presidente Tyler, riconobbe formalmente l'indipendenza delle Hawai'i. Successivamente, il Regno delle Hawai'i stipulò accordi con le maggiori nazioni del mondo e stabilì più di novanta legazioni e consolati in molti porti e città. Hanno riconosciuto il Regno delle Hawai'i:

Danimarca nel 1846

Gran Bretagna nel 1851

Svezia e Norvegia nel 1852

Francia nel 1857

Belgio nel 1862

Olanda nel 1862

Italia nel 1863

Spagna nel 1863

Svizzera nel 1864

Russia nel 1869

Giappone nel 1871

Austria-Ungheria nel 1875

Germania nel 1879

Portogallo nel 1882

Samoa nel 1887

Gli Stati Uniti d'America hanno ripetutamente riconosciuto il Regno delle Hawai'i: nel 1849, 1875, 1883, 1884.

Il Regno delle Hawai'i fu accolto nell'Unione Postale Universale nel 1885 insieme con la Germania, Stati Uniti d'America, Repubblica Argentina, Austria-Ungheria, Belgio, Bolivia, Brasile, Bulgaria, Cile, Stati Uniti di Colombia, Repubblica di Costa Rica, Danimarca, Repubblica Dominicana, Egitto, Ecuador, Spagna, Gran Bretagna, Grecia, Guatemala, Repubblica di Haiti, Repubblica di Honduras, Italia, Giappone, Repubblica di Liberia, Lussemburgo, Messico, Montenegro, Nicaragua, Paraguay, Paesi Bassi, Perù, Persia (Iran), Portogallo, Romania, Russia, El Salvador, Serbia, Regno del Siam (Thailandia), Svezia e Norvegia, Svizzera, Turchia, Uruguay e Stati Uniti del Venezuela.

*Hawai'i: A Humanitarian Crisis of Unimaginable Proportions*, Pubblicato il 30 maggio 2016 da: Hawaiian Kingdom Blog - Weblog del governo ad interim del Regno delle Hawai'i, attualmente operante all'interno dello Stato occupato delle isole Hawaii: <http://hawaiiankingdom.org/blog/> Tradotto da Massimiliano Galanti

© 2016 Hawaiian Kingdom Blog - Weblog del governo ad interim del Regno delle Hawai'i

# COORDINATE SOCIO-CULTURALI PER AVVICINARSI AL TEMA DELLE LOTTE DI RIVENDICAZIONE DEL POPOLO MAPUCHE

Non è facile descrivere l'attualità delle lotte Mapuche. Non esiste un partito, un gruppo, un'organizzazione che rappresenti in forma univoca o maggioritaria la volontà delle comunità Mapuche che rivendicano il diritto ad essere riconosciuti come popolo, ottenere autonomia politico-amministrativa e la restituzione dei territori loro rubati nel corso degli ultimi tre secoli di colonizzazione. Esiste piuttosto una volontà generale nella popolazione Mapuche e meticcia, a riconoscersi come tale e a reclamare questi diritti. E vi è una altrettanto forte volontà dello stato cileno di continuare a negarli, concedendo il meno possibile e presentandolo all'esterno come un successo nelle politiche di integrazione nazionali.

La destra dell'ex presidente Piñera (1) o il governo di larghe intese tra il centro democristiano e l'ala socialista dell'attuale presidente Bachelet, non differiscono molto tra loro per quanto riguarda l'atteggiamento e le politiche attuate verso il popolo Mapuche.

Dal ritorno alla democrazia ad oggi, il Cile ha perseguito strenuamente uno sviluppo accelerato nell'ambito di un modello capitalista rampante, fondando la sua ricchezza sull'estrattivismo e le enormi riserve di materie prime e risorse naturali presenti nel suo territorio.

Nulla di troppo strano, se si guarda alla storia di questo lembo di Sud America, colonia spagnola prima e in seguito nazione indipendente. Con l'avvento dell'indipendenza dalla corona spagnola, nel 1818, il Cile diventa meta e richiamo per coloni nord americani ed europei. Tra la fine del XIX° secolo e l'inizio del XX° è lo stesso governo cileno a incentivare l'arrivo di "gente industriosa", secondo le parole dello storico Martin Correa (2), che potessero rendere produttivi i vasti territori del Cile. Le terre che lo stato "vende" o "consegna" ai coloni sono abitate da comunità Mapuche strutturate in Mochulla (famiglia), collegate tra loro per via di parentele molto ramificate e dedite alla piccola agricoltura, l'allevamento di animali e la raccolta di prodotti silvestri per l'autosostentamento.

Il furto di terra complessivo è enorme. I Mapuche perdono il 95% del loro territorio, costretti in riduzioni che vengono assegnate ai principali Lonko (letteralmente "testa", la guida politica di una comunità) con titoli di usufrutto. Da possessori di migliaia di ettari, per consuetudine e senza bisogno di titoli, si ritrovano a vivere in poche centinaia, subendo un contraccolpo durissimo sul piano culturale ma anche alimentare (3) a causa dell'estensione di terreno insufficiente al tipo di economia praticata dalla società Mapuche.

Il primo grande progetto di "sviluppo economico" nel Cile indipendente è la coltivazione del grano per l'esportazione. È il periodo della corsa all'oro in California e il cereale cileno serve a soddisfarne le esigenze. Sarà poi la volta del commercio di legname e dello sfruttamento delle immense riserve naturali della zona centrale del paese. Le conseguenze saranno e sono pesantissime per la flora e la fauna autoctona. Sparisce una enorme porzione della superficie boschiva, rasa al suolo per produrre legname e cellulosa, campo in cui oggi il Cile, con due grandi multinazionali in mano a discendenti di coloni europei (e italiani), è il secondo esportatore mondiale.

Al taglio indiscriminato dei boschi segue una forma più ordinata di sfruttamento del suolo: le piantagioni forestali. L'industria del legname inizia ad acquisire sempre più terre fertili, in forme e modalità varie, molto spesso appropriandosene con la compiacenza o l'appoggio diretto dei governi, specialmente in dittatura. Scontato dirlo, i Mapuche che vi risiedono vengono cacciati, deportati, uccisi in molti casi, e spinti verso le zone di montagna della Cordigliera della Costa e delle Ande. Zone inospitali e in parte meno appetibili per lo sviluppo commerciale. I boschi sono abbattuti uno dietro l'altro, soprattutto quelli di Alerce andino e Araucaria, dal legno molto pregiato.

Dalla metà del '900 vengono sostituiti progressivamente con centinaia di migliaia di ettari a monocultivo di pino ed eucalipto. Queste specie esotiche a rapida crescita consentono un ciclo di raccolta in 10 anni, a differenza di un normale bosco di specie autoctone che richiede un periodo notevolmente più lungo. Il bosco è abbattuto, i tronchi trasformati in polpa di cellulosa e il terreno viene nuovamente piantato.

Il tutto con una sovvenzione statale per ogni albero messo a dimora, per le recinzioni, per l'abbattimento. Un impero economico creato con massicci aiuti di stato (4), iniziati durante la dittatura, di cui il Cile contemporaneo mantiene l'eredità di leggi e codici stilati dalla giunta di Pinochet - tra cui la costituzione - mai modificati sostanzialmente. L'incremento del business forestale è tale che le immense foreste del Cile si sono ridotte notevolmente, complice anche il modello latifondista di agricoltura intensiva e soprattutto l'allevamento massiccio di bovini e ovini che necessitano di enormi pascoli. Oggi su 16,676 milioni di ettari di bosco diffusi su tutto il territorio di uno stato grande 2 volte l'Italia, almeno 2,87 milioni (5) sono piantagioni forestali, per lo più di pino ed eucalipto.

Oltre a creare un enorme danno ambientale per l'alto tasso di acqua assorbito dagli alberi - piantati nello stesso momento e quindi tutti contemporaneamente nella stessa fase di massimo assorbimento dovuto alla crescita del fusto - o per l'erosione dei suoli improvvisamente pelati dal taglio a raso di tutto il bosco ed esposti all'azione degli agenti atmosferici, il maggior problema socio-politico sono le ricadute sulle comunità Mapuche.

Nella regione dell'Araucanía, il cuore storico dei territori Mapuche che aveva ottenuto il riconoscimento formale della sua indipendenza dalla Corona Spagnola (6), si concentrano la maggioranza di queste piantagioni. Si possono percorrere ore di strada osservando ai bordi della carreggiata nient'altro che pino ed eucalipto. Sparita la flora locale, emigrata la fauna.

Nel mezzo si notano qua e là le piccole riduzioni in cui vivono alcune comunità Mapuche, al lato di terreni che prima d'essere sottratti erano di loro proprietà e che con un giro di vendite sono ora della Forestale Arauco, della Forestale Mininco, in sostanza degli Angelini, dei Matte e dei Luksic, le famiglie di coloni arricchiti più importanti del paese.

La mobilitazione delle comunità Mapuche negli anni novanta e duemila ha dato vita a numerose occupazioni ad oltranza di terre usurpate e a richieste di restituzione a cui lo stato ha risposto rendendo l'Araucanía una regione militarizzata. Le comunità Mapuche si trovano nell'esigenza, prima ancora che economica, culturale e spirituale di recuperarle. Oltre ad essere i protettori dell'equilibrio naturale, la loro credenza animista li porta a vedere nelle espressioni della natura la presenza di forze, divinità, entità spirituali che ordinano e reggono la vita della gente Mapuche.

La totale distruzione del territorio ha completamente stravolto l'equilibrio naturale e ha spazzato via l'ambiente originario in cui la cultura Mapuche si era sviluppata e di cui ha bisogno per mantenersi viva.

Lo stesso idioma Mapuche, il Mapudungun, è considerato la lingua della terra (Mapu), con cui comunicano tutte le entità naturali, dai monti ai fiumi, dagli animali agli uomini. La medicina tradizionale è indissolubilmente legata all'ambiente nativo, alle piante che crescono negli acquitrini o nei boschi spontanei e che oggi in molte zone dell'Araucanía sono quasi scomparse.

La visione spirituale dell'intera vita umana fa sì che la malattia sia considerata al tempo stesso di ordine fisico e spirituale. Infermità, queste ultime, molto più gravi di un malanno fisico, e curabili dai/dalle Machi (sciamani/e) con cerimonie che hanno luogo o ricorrono a determinati luoghi ed elementi naturali sacri, da cui si attingono le forze benefiche che possono sanare e dove sorgono punti di contatto con le divinità che le concedono (7).

La sparizione progressiva dentro proprietà private o la distruzione volontaria di questi luoghi da parte delle imprese forestali, con l'intento di spingere ad andarsene le comunità che resistono, è un attacco ai diritti minimi dell'uomo, del diritto alla salute, e una violenza all'identità di un popolo condotta colpendo un elemento strutturale della loro architettura culturale. Come se il nostro patrimonio iconografico e architettonico religioso fosse messo al bando e distrutto; come se fossero bruciate le maggiori biblioteche, lasciandoci progressivamente più poveri, più immiseriti nella nostra identità culturale. La riduzione in spazi minimi, dove la sopravvivenza con il modello agro-pastorale tradizione è impossibile, unita a decenni di persecuzione e, in certi periodi, di sterminio fisico, hanno ridotto l'uso della lingua nativa, dell'abbigliamento tradizionale, di molte pratiche religiose. Le armi più efficaci in questo sono state la paura, la scuola, la violenta repressione delle manifestazioni culturali, l'evangelizzazione forzata ad opera della chiesa cattolica, il furto delle terre e la necessità di mostrarsi integrati nella società razzista cilena per trovare lavoro una volta persa l'autosufficienza nei campi ed emigrati nei centri urbani. Oggi vi è un ritorno alle comunità ancestrali e una rivendicazione identitaria che parte da territorio, lingua e tradizione. Queste ultime talvolta fatte proprie e puntate verso l'esterno in maniera settaria, fenomeno che indica il difficile stato in cui versa l'identità Mapuche, sotto attacco da ogni lato, e l'esigenza di trincerarsi dietro ad essa (reinventandola in forma propria e/o appropriata) per potersi ancora riconoscere come popolo, come soggetto etnico con una cultura autonoma (8) versus modelli culturali esterni imposti dal gruppo sociale più forte, cioè dallo stato e dalla società cilena.

Non ho descritto le lotte. Non ho parlato della CAM (Coordinadora Arauco Malleco) che negli anni 90/2000 dette forte impulso al recupero delle terre, come primo passo verso la ricostituzione di un ambiente fisico e culturale che permettesse la sopravvivenza dei Mapuche come popolo (9).

Non ho parlato degli ambienti paramilitari, mischiati e conniventi con segmenti delle forze dell'ordine, che conducono attacchi contro le comunità Mapuche, come quello successo a metà giugno del 2016 quando il lonko Viktor Queipul della Comunità di Temucuicui è stato sequestrato, torturato e minacciato di morte da sconosciuti in abiti civili al seguito dei carabinieri durante un blitz nella comunità.

Non ho parlato della Machi Millaray che nel sud del Cile guida una lotta contro l'installazione di una centrale idroelettrica di una impresa cilena recentemente acquisita da Statkraft, compagnia energetica statale Norvegese,

progetto che distruggerebbe uno dei più importanti spazi cerimoniali sacri della zona Mapuche Williche (Mapuche del sud).

Non ho parlato di un numero rilevante di comunità che occupano terreni usurpati e cercano di ricostruire il proprio territorio ancestrale a misura delle proprie esigenze culturali, spirituali ed economiche, ripiantando specie native, seminando, allevando animali in una dinamica di autosufficienza situata all'opposto del modello estrattivista di sfruttamento razionalizzato del suolo. Occupano, sono sgomberati e tornano ad occupare.

E nemmeno ho accennato a come stia cambiando oggi l'ambito in cui avviene il saccheggio dei territori Mapuche, che dall'industria forestale va spostandosi verso il settore minerario, per estrarre dal sottosuolo cileno i minerali di cui è ricco, né di come la Patagonia sia sempre più in mano a pochissimi privati, o come in Argentina il Lonko Facundo Jones Huala venga perseguitato per condurre una rivendicazione di terre brulle e sassose, storicamente Mapuche, parte del milione di ettari di terreno che Benetton ha regolarmente acquistato da precedenti usurpatori.

Sono le sfaccettature di un prisma architettonicamente complesso, di una lotta condotta da tanti piccoli focolai di insorgenza contro un avversario monolitico ed armato. Ho preferito dare qualche coordinata per iniziare a capire l'ambito sociale e culturale in cui ha vita questo conflitto a bassa intensità, con le quali decodificare meglio parte delle notizie che una semplice ricerca su internet può restituire.

### **Manuel Zani (10)**

#### **Note:**

(1) Imprenditore con radici nella dittatura, un processo per "falso ideologico" in un caso di truffe finanziarie organizzate dalla banca di cui era gerente, alle spalle, e un fratello ministro del lavoro sotto Pinochet.

(2) Intervista contenuta nel documentario "Amulepe Taiñ Weichan", Manuel Zani, 2014.

(3) Vedi Bengoa, "historia del pueblo Mapuche. Siglos XIX y XX", Editorial LOM, 2008, Santiago de Chile, pag. 21 e seguenti; e riguardo alla struttura sociale delle comunità, Bengoa, op. cit., pag. 29 e seguenti.

(4) Nell'ambito dell'industria forestale il decreto 701, del 1974, pensato e voluto dal generale Pinochet e sviluppato dal genero di quest'ultimo, Julio Ponce Lerou, ha permesso alle imprese capitaliste del settore di arricchirsi fino ad oggi con smisurati aiuti di stato a fondo perduto. L'identità genetica tra le famiglie della classe

impresaria nazionale, figli e nipoti di coloni, e la classe politica d'ogni colore nel parlamento cileno, fanno sì che le radici di questa ed altre norme simili siano tutt'ora vive e difficili da recidere. Governi di destra o di centro sinistra, dalla fine della dittatura ad oggi, si sono ben guardati dal cancellare tali norme, contribuendo al contrario a prolungarne la vigenza anche in presenza di forti proteste sociali. Per approfondire: <http://www.proceso.com.mx/411479> ;

<http://www.mapuexpress.org/?p=5967>

(5) Fonte, <http://www.conaf.cl/nuestros-bosques/bosques-en-chile/>

(6) Trattato che di fatto ha tutt'ora una validità legale misconosciuta dal governo cileno.

(7) Vedi ad es. l'intervista alla Machi Millaray Hueichalaf contenuta in "Amulepe Taiñ Weichan", Manuel Zani, 2014. Per un approfondimento generico sui rituali sciamanici Mapuche vedi A. Metraux, "Religioni e riti magici indiani nell'America Meridionale", Il Saggiatore, milano 1971, oppure A. Bacigalupo, "Shamans of the Foye Tree", University of Texas Press, 2007, o anche "Thunder Shaman", University of Texas Press, 2016. Per un compendio sullo sciamanesimo nella sua totalità e il raffronto di pratiche e cosmovisioni nei popoli originari del mondo nell'ottica della storia delle religioni, vedi invece Mircea Eliade, "Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi", Edizioni Mediterranee.

(8) A proposito delle forme di controllo culturale, appropriazione o alienazione di elementi culturali e di decisioni sulla vita del gruppo etnico, e sui contorni del concetto di etnia stesso, "La teoria del control cultural en el estudio de procesos étnicos", Guillermo Bonfil Batalla, in "Estudios sobre las Culturas Contemporaneas", vol. IV, num. 12, 1991, pp. 165-204, Universidad de Colima, Colima, Mexico.

(9) Lo stato cileno continua oggi a rifiutare di riconoscere il popolo Mapuche come tale, per evitare di confrontarsi un soggetto di diritto di rango maggiore, e considerandoli una minoranza culturale all'interno del popolo cileno.

(10) Laureato in Filosofia, Osservatore DDHH per "Il Cerchio Onlus", associazione impegnata dal 2009 a supporto delle comunità Mapuche in processo di rivendicazione territoriale.

# BREVE STORIA DELLA COMUNITÀ DI TEMUCUICUI

La storia della Comunità Autonoma di Temucucui è simile a quella di molte comunità del territorio Mapuche. Una storia che ha radici in un territorio antico dove gli antenati delle attuali generazioni allevavano animali su grandi estensioni. Un territorio perso durante la conquista militare dell'esercito cileno, successivamente usurpato dall'invasione dei coloni europei e statunitensi, nuovi proprietari delle terre, e a partire dalla metà degli anni '70, in piena dittatura militare, dalle imprese forestali con le loro piantagioni sterminate di pino ed eucalipto.

Per restare alla storia moderna, alla fine degli anni '60 si inizia un processo rivendicativo delle terre sottratte, coronato con la loro restituzione sotto il governo progressista di Allende. La dittatura rovescherà in pochi anni questo risultato, espellendo nuovamente le comunità Mapuche dal territorio ancestrale di Temucucui e consegnandole in concessione a Conaf, un ente privato incaricato di gestire il patrimonio fondiario e forestale dello stato. Conaf le consegnerà a sua volta a una delle più grandi famiglie di coloni, i Matte, attivi nel ramo dell'imprenditoria forestale in una posizione di duopolio assieme alla famiglia Angelini.

Se prima i Mapuche vivevano male, con le imprese forestali iniziarono a vivere peggio. Parte delle terre antiche, il fondo Alaska, passano dunque alla Mininco della famiglia Matte, le cui piantagioni provocheranno un rapido ritirarsi delle fonti d'acqua, una riduzione degli spazi coltivabili, la perdita di tessuto sociale e di forme di sopravvivenza tradizionali in loco, spingendo la gente ad emigrare verso la città.

La situazione non ferma però la volontà di rivendicare i propri diritti e negli anni '90 le famiglie del Lof (1) Temucucui decidono di occupare le terre. Dopo quasi dieci anni di lotte, carcere e clandestinità per la maggior degli uomini della comunità, si ottiene il primo importante risultato: il recupero totale del fondo Alaska.

Questa vittoria è il fermento che moltiplica gli sforzi per ottenere risultati maggiori e recuperare porzioni più vaste del territorio anticamente controllato dal Lof. E' in questo periodo che una parte della comunità di Temucucui fonda la Comunità Autonoma di Temucucui, strutturata sull'organizzazione sociale ancestrale, con le autorità tradizionali (Lonko, Machi, ecc.) (2) e il recupero delle pratiche culturali Mapuche per una rivendicazione di totale autonomia e di ricostruzione dell'identità etnica.

Vengono restaurate pratiche collettive e cerimoniali come il gioco del Palin (3) e la più importante delle cerimonie Mapuche, il Nguillatun (4). Al tempo stesso si comunica

## JORGE HUENCHULLAN

Mapuche, è uno dei Werken (portavoce) della Comunità Autonoma di Temucucui, regione dell'Araucania. Da anni in prima fila nelle lotte della sua comunità. È stato perseguitato politico, processato e incarcerato più volte assieme ai numerosi fratelli per difendere le proprie terre e la propria gente.

La sua comunità è una delle più attive, con una lunga storia di rivendicazioni e terre ancestrali recuperate. In passato ha partecipato a conferenze organizzate in Italia e in Europa, per raccontare le lotte del popolo Mapuche, sollecitare solidarietà internazionale e chiedere pressioni sullo stato cileno affinché ne riconosca e accetti le annose richieste.

Durante le fasi più dure della repressione anti Mapuche negli anni 2000, Jorge è stato portavoce dei detenuti politici Mapuche nel carcere di Angol. Il Cerchio ha un rapporto di lunga data con la Comunità Autonoma di Temucucui, da quando Jorge è stato nostro ospite per la prima volta nell'edizione di Eventi Nativi 2011 a Firenze.

Da allora i nostri Osservatori per i Diritti Umani e dei Popoli Indigeni sono stati ogni anno ospiti della sua comunità, costruendo un rapporto di amicizia e fiducia reciproca. Con loro stiamo oggi collaborando all'avvio di un progetto di rinaturalizzazione delle terre comunitarie recuperate, costruendo un piano per la progressiva sostituzione delle piantagioni di pino ed eucalipto, eredità delle "forestales", a bosco nativo.

ai maggiori latifondisti della zona l'intenzione di portare avanti la lotta per ottenere la restituzione delle terre da essi occupate.

Iniziano gli ultimi 12 anni di sudore, lotta, carcere e sangue. Molti integranti della comunità passeranno per i pestaggi e i blitz delle forze speciali, molti saranno rinchiusi nuovamente nelle carceri cilene, subiranno una feroce persecuzione politica che li costringerà in alcuni casi ad adottare misure estreme come prolungati scioperi della fame di protesta.

Tutta la famiglia Huenchullan, una delle più attive nella lotta, transita per le celle delle carceri nazionali. Felipe H. rischia la morte durante uno sciopero della fame. Con il tempo arrivano però altri risultati. Nuove terre sono recuperate e verso il 2012 le famiglie che compongono la comunità vi iniziano un irreversibile processo di

radicazione, costruendo le proprie abitazioni e portandovi i propri animali.

La repressione continua ancora oggi e non rispetta nessuno, nemmeno i bambini, attaccati spesso anche in contesto scolastico, in violazione ai trattati sottoscritti dal Cile sui diritti dell'infanzia.

Carabinieri e forze paramilitari organizzate dai latifondisti della zona non sono però riuscite a fiaccare la determinazione di una comunità che sta diventando l'esempio e la risorsa d'esperienza di tante altre comunità che intraprendono oggi lo stesso percorso di rivendicazione culturale, territoriale e dei diritti del popolo Mapuche.

Note:

(1) Insieme territoriale e umano di diverse famiglie, per lo più imparentate tra loro che condividono uno stesso territorio e conformano un Rewe. Quest'ultimo è un punto di espressione delle forze spirituali della natura presenti nel territorio, fisicamente rappresentato da una scala di legno con testa antropomorfa, presso cui si officiano i riti mapuche.

(2) Il lonko è la guida politica della comunità, conduce la cerimonia del Nguillatun. La Machi o il Machi sono sciamani, incaricati di porre in comunicazione il piano fisico e metafisico, per mezzo di trance estatiche in cui si comunicano i voleri o i responsi degli spiriti o delle divinità; sono incaricati/e del benessere psichico e fisico della comunità e curano malattie di origine fisica e spirituale.

(3) Tradizionale gioco mapuche, a valenza sportiva e al tempo stesso cerimoniale-religiosa. Assomiglia all'hockey.

(4) Principale e più importante cerimonia annuale Mapuche, durante la quale si rende grazie alle divinità per il raccolto o i benefici ricevuti, si chiede prosperità, si pratica una condivisione comunitaria che fortifica i legami del Lof.

## ANTONIO VENTRE

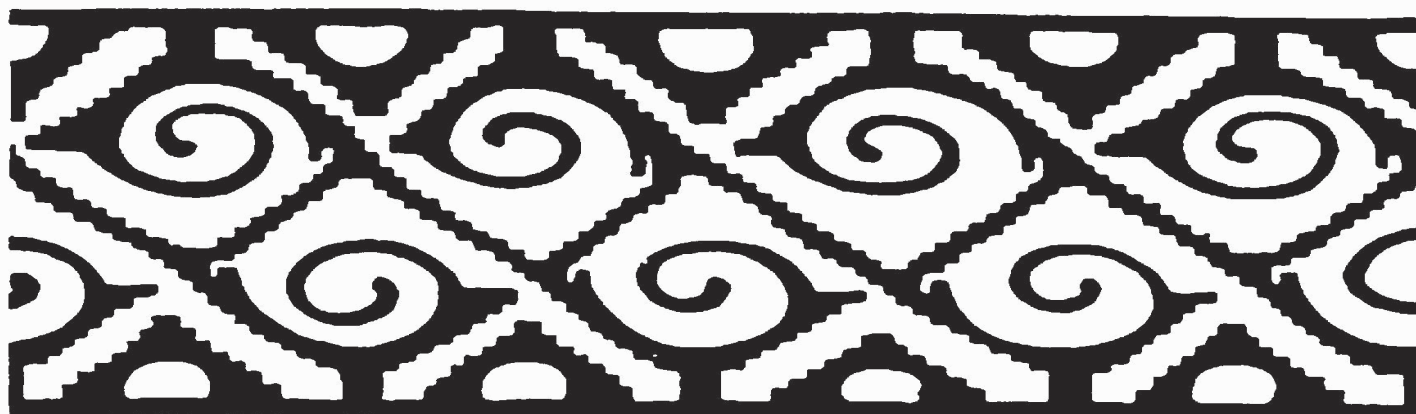
Laureato in Scienze Forestali all'Università di Firenze nel 1994, ha svolto attività di libero professionista fino al 2001.

Dal 2002 assume il ruolo di responsabile nel settore forestale e ambientale della Comunità Montana Montagna Fiorentina, ora Unione di Comuni Valdarno e Valdisieve presso le quali ha coordinato progetti e iniziative volte alla gestione forestale sostenibile e alla valorizzazione delle FER (fonti di energia rinnovabile); in particolare ha realizzato il primo impianto di teleriscaldamento a cippato di legno vergine della Toscana (2003) e altri tre a servizio di comunità rurali attraverso un percorso partecipato il cui valore ha visto il riconoscimento di innumerevoli premi a livello nazionale.

Ha coordinato la progettazione, avvio, realizzazione e gestione del "Centro di formazione ed addestramento per gli addetti al lavoro forestale di Rincine", una delle pochissime realtà a che operano in questo ambito a livello nazionale ed è stato tra i principali promotori per la realizzazione della prima Foresta Modello in Italia (2012), della quale oggi è membro del Consiglio Direttivo.

Da sempre attivo nel volontariato, è stato tra i fondatori delle associazioni Terra Madre (1994 fair trade, consumo critico e finanza etica), Kiwani - Il Risveglio (1991) e del coordinamento nazionale il Cerchio (1992) queste ultime entrambe operanti nel supporto alle lotte per l'autodeterminazione dei popoli indigeni; attualmente è membro del consiglio direttivo della prima e presidente del secondo.

Per Il Cerchio sarà anche referente del progetto "*Recupero e valorizzazione territori boscati delle comunità Mapuche di Temuicucui e aree limitrofe*".



# IL CERCHIO / COMUNITÀ MAPUCHE TEMUICUICUI AUTONOMA UN PROGETTO DI RINATURALIZZAZIONE A BOSCO NATIVO

L'impegno del coordinamento "Il Cerchio" nel sostenere le lotte del popolo Mapuche ha ormai raggiunto i 9 anni. Nel 2009 nasce il PROGETTO ACIPAMA, per inviare in territorio Mapuche volontari internazionali che fungessero da Osservatori per i Diritti Umani e i Diritti dei Popoli Indigeni. Ad oggi sono stati condotti sette viaggi, di differente durata, per quasi 20 mesi di permanenza sul campo che hanno permesso di venire in contatto diretto con numerose comunità Mapuche impegnate in rivendicazioni territoriali, di seguire e informare sui processi contro comuneros, visitare prigionieri politici nelle carceri cilene, documentare per iscritto e visivamente le violazioni ai diritti umani e a leggi e trattati sui diritti dei popoli indigeni, denunciare persecuzioni politiche e repressione verso le comunità in lotta e diffondere in Italia informazione su ciò che accade nel Wallmapu, il territorio Mapuche.

Il rapporto di fiducia instaurato con alcune comunità e autorità ancestrali ci ha portato a sviluppare e sostenere progetti con le realtà Mapuche che conosciamo da più tempo.

Progetti che naturalmente partono da loro, dalle esigenze delle comunità autoctone e che rappresentano uno strumento in più per continuare la lotta e rafforzare le conquiste ottenute passo a passo, in tanti anni di difesa e recupero dei territori fagocitati da una colonizzazione che continua ad avanzare.

Da questi presupposti nasce il progetto "**Recupero e valorizzazione territori boscati delle comunità Mapuche di Temuicucui e aree limitrofe**".

**L'Area di intervento** copre indicativamente 2.000 ettari di territorio restituito alla comunità Mapuche di Temuicucui e ad altre in aree limitrofe (provincia di Malleco, Araucanía).

**La durata stimata** è di 3-4 anni, necessari per avviare il progetto e porre le basi della sua totale autosufficienza.

**I partners**, oltre a Temuicucui, le comunità confinanti e l'Associazione Il Cerchio, saranno organizzazioni internazionali in via di definizione.

**Gli Obiettivi** sono quelli della valorizzazione dei territori ancestrali recuperati dalle comunità indigene Mapuche, al fine di elevare il benessere economico e sociale delle famiglie residenti attraverso varie azioni. Tra queste:

- l'individuazione delle esigenze primarie della comunità in relazione ai territori acquisiti;
- lo studio e la pianificazione dei territori restituiti al fine dell'avvio e/o sviluppo di attività economiche del settore primario (agricoltura, selvicoltura, apicoltura) compatibili

con l'approccio socio-culturale Mapuche;

- la realizzazione di un Piano di Gestione e l'avvio della rinaturalizzazione delle piantagioni arboree verso il bosco

originario e l'attivazione di filiere corte e locali, sia del legno (ad uso energetico, strutturale ed artigianale) che zootecniche (gestione foraggere, allevamento ovini e produzione casearia; apicoltura e prodotti derivati), che colture orticole e loro trasformazione; così come il recupero e rilancio delle attività tradizionali Mapuche in ambito di uso medicinale delle piante native.

**L'utilità del progetto** è in primo luogo socioculturale, recuperando l'aspetto naturale del territorio e l'equilibrio spirituale con le forze e le entità che lo popolano e regolano la vita della gente Mapuche; è ecologica, grazie al recupero degli ecosistemi del bosco nativo e a una maggiore sostenibilità ambientale; è socioeconomica, per l'attivazione di meccanismi che permettano l'autosostentamento alimentare ed economico in un'area attualmente a forte marginalità; è politica, concorrendo a fornire strumenti per l'attuazione di quella autonomia politico-amministrativa che le comunità Mapuche rivendicano e anelano.

**Attuali criticità:** l'area in oggetto è stata in gran parte sfruttata da coloni e imprese forestali con monocoltivo di specie arboree esotiche: pino ed eucalipto. I terreni sono in parte degradati, anche se una valutazione tecnica dello stato dei suoli non è attualmente disponibile. L'impovertimento delle acque è testimoniato dagli abitanti della zona, che documentano un progressivo abbassamento delle falde negli ultimi 20 anni.

L'economia locale è pesantemente condizionata dalla presenza invasiva delle imprese forestali. Ciò vale per l'intera regione dell'Araucanía, letteralmente ricoperta da questo genere di produzioni intensive.

Agricoltura e allevamento nelle comunità Mapuche sono ridotte ai minimi termini. Soprattutto quest'ultima fonte di reddito è difficilmente praticabile su scala maggiore di quanto basti al consumo familiare e alla vendita annuale di qualche capo.

La conflittualità sociale è alta: si tratta di una zona depressa, fortemente popolata da Mapuche in processo di rivendicazione territoriale e frequentemente teatro di operazioni repressive della polizia.

In considerazione del tormentato percorso storico dei territori e delle comunità interessate dal progetto, **particolare e delicata attenzione** dovrà essere prestata, nella fase di definizione del medesimo e ancor più nella sua attuazione, a far sì che le comunità indigene Mapuche siano le principali ideatrici ed esecutrici del cambiamento. Tutti gli altri partners dovranno principalmente fornire il proprio specifico apporto alle comunità affinché si possano conseguire i risultati posti come obiettivo.

© 2010 - 2011 - 2012 - 2013 - 2014 - 2015 - 2016 - 2017 - 2018 - 2019 - 2020 - 2021 - 2022 - 2023 - 2024 - 2025

# ALCUNE CONSIDERAZIONI SUL PATRIMONIO CULTURALE COME DIRITTO UMANO

Nel luglio 2015 durante i lavori della 39a sessione del *World Heritage Committee* (WHC) i membri di questo organismo intergovernativo dell'UNESCO hanno raggiunto un importante accordo per l'attualizzazione delle *Linee Guida Operative* della Convenzione sul Patrimonio Mondiale del 1972. Nel documento, le cui revisioni periodiche regolano l'implementazione del trattato, adesso è riconosciuto il ruolo dei popoli indigeni come *partner* dei governi e delle organizzazioni internazionali nella gestione dei siti dichiarati patrimonio dell'umanità (para. 40), e si raccomanda agli Stati che qualsivoglia processo di iscrizione, conservazione e gestione del patrimonio che abbia delle ripercussioni sugli interessi delle comunità locali sia realizzato d'accordo ai diritti dei popoli indigeni proclamati a livello nazionale e internazionale attraverso la garanzia dell'apposito processo di consultazione e consenso previo, libero e informato (para. 123) (1).

Questa decisione è sicuramente un passo in avanti in risposta ai numerosi reclami per una maggiore partecipazione nelle questioni riguardanti il patrimonio culturale espressi negli ultimi tre decenni dalle organizzazioni per i diritti dei popoli indigeni nelle sedi competenti (Disko *et al.* 2014), ed è coerente con la strategia indicata dall'UNESCO per rendere più *credibile ed equilibrata* la lista dei patrimoni dell'umanità (Gfeller 2015). Tuttavia, è giusto soffermarsi e considerare criticamente questo riconoscimento poiché non è esente da un certo "ritualismo" che, come affermato recentemente in un documento del Forum Permanente per le Questioni Indigene, è ciò con cui i governi nascondono la loro resistenza ai principi espressi dagli strumenti internazionali dei diritti umani, mascherando la loro adesione ad essi con la regolamentazione e l'istituzionalizzazione dei mezzi predisposti al raggiungimento di determinati obiettivi (2). L'inadeguatezza delle attuali misure internazionali di protezione del valore "soggettivistico" o "identitario" del patrimonio culturale (Lenzerini 2008) risiede non tanto nei principi di cui sono espressione, quanto nella loro incapacità strutturale di impedire che gli interessi politici ed economici degli Stati siano anteposti al diritto collettivo dei popoli di conservare e trasmettere valori e pratiche associate al proprio patrimonio.

Le richieste per una maggiore partecipazione dei popoli indigeni nelle decisioni riguardanti il patrimonio culturale sono considerate eticamente necessarie laddove questi popoli godono di un maggiore riconoscimento da parte dei governi centrali, e questo accade in quegli Stati in cui i movimenti indigeni portano avanti da tempo battaglie per il controllo e la gestione di quelli che considerano elementi fondamentali

## FRANCESCO ORLANDI BARBANO

Laurea in Scienze dei Beni Culturali con indirizzo archeologico all'Università del Salento, Lecce. Laurea Magistrale in Cooperazione Internazionale, Tutela dei Diritti Umani e dei Beni Etnoculturali del Campus di Ravenna dell'Università di Bologna, con una tesi dal titolo "*La relazione tra la conservazione del patrimonio culturale e la tutela dei diritti umani: sviluppi nel diritto internazionale e prospettive indigene*". Master in Archeologia all'Universidad Complutense di Madrid. Volontario presso alcune comunità Shuar nell'alta Amazzonia ecuadoriana. Ha collaborato con Survival International di Madrid.

per la costruzione della propria memoria collettiva. Negli Stati Uniti, ad esempio, da oltre un ventennio il *Native American Grave Protection Act* riconosce alle *Tribù* legalmente costituite il diritto di controllare il patrimonio culturale e i resti umani ad esse riconducibili per *affiliazione culturale*. Questa legislazione ha permesso ai popoli indigeni statunitensi di emergere come legittimo soggetto titolare di un *diritto collettivo di proprietà* su delle risorse culturali fino a quel momento considerate esclusivamente dal punto di vista della sovranità nazionale. In questo modo, si va certamente in direzione della riparazione delle ingiustizie commesse nel passato, ma a questa svolta etica nelle politiche patrimoniali fa da contraltare il rafforzarsi della centralità del governo nazionale a discapito della libera autodeterminazione dei popoli indigeni così come sancita dall'art. 3 della *Dichiarazione sui Diritti dei Popoli Indigeni* del 2007. Se è vero, infatti, che le *Tribù* hanno il diritto di controllare il proprio patrimonio culturale e di limitare l'attività scientifica nei loro territori e nei loro luoghi storici di sepoltura, è altresì vero che la logica del riconoscimento della diversità culturale, basata sulla rappresentazione e regolamentazione dell'alterità con la conseguente burocratizzazione dell'appartenenza identitaria, conduce alla riproposizione dello stesso modello di sovranità nazional-territoriale fondato sul controllo esclusivo delle risorse contro cui i movimenti indigeni si erano originariamente sollevati (Brown 2014). Inoltre, arrogandosi il compito di discernere l'autenticità dell'affiliazione culturale, lo Stato rifiuta interpretazioni del passato che non siano quelle propiziate dalla "verità scientifica" della genetica, dell'antropologia e dell'archeologia. Cosicché, avvantaggiandosi dalla retorica della multiculturalità, lo Stato centrale mantiene un controllo assoluto su quelle che continua



a considerare come delle proprie risorse che, mascherandole da diritti culturali, può redistribuire a seconda dei propri interessi (Smith 2007).

La situazione è ancora più grave in quei Paesi in cui non vi è neanche un minimo riconoscimento della presenza di popoli indigeni nel proprio territorio. Questo è particolarmente evidente nel contesto africano dove gli Stati oppongono una strenua resistenza al riconoscimento dei diritti dei popoli indigeni. In numerose occasioni la volontà dei governi nazionali e dell'UNESCO di conservare aree naturali *in nome dell'umanità* ha portato alla violazione dei diritti dei popoli indigeni che abitano tradizionalmente quei territori (Disko&Tugendhat 2014, pp. 103-189). In questi casi l'univocità del modello di patrimonializzazione della natura agisce seguendo le stesse dinamiche coloniali che determinarono l'accaparramento della terra e la sottrazione di sovranità dei popoli africani sotto la bandiera della civilizzazione e dello sviluppo economico. Vi è infatti un riproposizione della rappresentazione della *natura incontaminata* e del *selvaggio*, buono o cattivo a seconda delle convenienze, che motiva e giustifica la creazione di aree naturali protette con lo scopo, anche questo ambiguo, di conservare un patrimonio dell'umanità e di attirare il turismo globale ansioso di consumare le ultime vestigia di un mondo vergine. Ma gran parte di queste regioni trasformate in parchi naturali del mercato globale sono in realtà il territorio e la vita stessa per numerosi popoli e comunità indigene che da secoli modificano il paesaggio pur non devastando l'ambiente naturale, qualcosa di impensabile dal punto di vista del modello di sviluppo occidentale che per ciò considera quei territori l'emblema stesso della *natura incontaminata* (Survival 2014). La violazione dei diritti indigeni nei processi di patrimonializzazione della natura è stata affrontata dall'*African Commission on Human and Peoples' Rights* con un'importante risoluzione in cui si condannava l'iscrizione alla Lista dei patrimoni dell'Umanità del sito "Kenya Lake System in the Great Rift Valley" avvenuta nel 2011 senza la previa, libera e informata consultazione e il consenso del popolo Endorois che tradizionalmente abitava il territorio circostante il Lago Bagoria (3). Due anni prima del riconoscimento UNESCO questa controversia era stata già oggetto di una comunicazione da parte della stessa Commissione (4) dove si indicava che le comunità del popolo Endorois erano state forzate ad abbandonare le loro terre in seguito alla delimitazione della riserva naturale e dell'implementazione di politiche di sviluppo turistico nell'area oggetto di conservazione. La Commissione sosteneva, dunque, che l'allontanamento forzoso e il mancato coinvolgimento del popolo Endorois nella gestione e nella presa di decisioni erano state azioni contrarie ai diritti di proprietà, di sfruttamento delle risorse naturali, allo sviluppo, alla cultura e alla religione (art. 1, 8, 14, 17, 21 e 22 della

*Carta Africana sui Diritti dell'Uomo e dei Popoli*), indicando esplicitamente che "the State has a duty not only to consult with the community, but also to obtain their free, prior, and informed consent, according to their customs and traditions" (5).

Vi è quindi un forte legame tra i valori attribuiti a un "patrimonio" e il diritto all'autodeterminazione e al libero sviluppo economico, sociale e culturale di un popolo. Il "patrimonio" non ha un valore assoluto bensì è il risultato delle pratiche sociali intorno alla memoria collettiva e proprio per questo può essere uno strumento di esclusione dal pieno godimento di tutti i diritti umani, così come ha ricordato recentemente la prima Relatrice Speciale nella sfera dei Diritti Culturali del Consiglio dei Diritti Umani ONU, prof.ssa Farida Shaheed, in due rapporti dedicati al diritto all'accesso e al godimento del patrimonio culturale e ai processi di memorializzazione (6). La protezione dell'integrità culturale di un popolo, e quindi dei valori "identitari" del patrimonio (7), può coincidere con un migliore sviluppo sostenibile e umano sempre che sia garantita la libera partecipazione nelle scelte che riguardano le comunità interessate, in modo tale che chiunque possa avere l'opportunità di acconsentire o rifiutare un determinato progetto di sviluppo, dall'estrazione mineraria alla patrimonializzazione di una tradizione o di un luogo sacro. In tal senso, basterebbe applicare quanto lo stesso Amartya Sen ha ritenuto essere un valore fondamentale per lo sviluppo in quanto "l'equità non solo delle opportunità economiche, ma anche di quelle culturali può avere un'importanza profondissima in un pianeta globalizzato; e questa è una sfida tanto per il mondo economico quanto per quello culturale" (Sen 2001, p.41): la partecipazione democratica non dovrebbe essere vista come un ostacolo allo sviluppo, ma come parte intrinseca dello stesso e un suo obiettivo dal punto di vista dei diritti umani, la negazione della libertà di rifiutare un progetto sul proprio territorio costituisce quindi il rifiuto dello sviluppo in sé. Ed è proprio questo d'altronde quello che è stato, e continua ad essere, il contributo maggiore offerto dagli spazi di discussione sulle questioni indigene interni alle Nazioni Unite al dibattito transnazionale sui diritti umani e lo sviluppo. Come ricorda Victoria Tauli-Corpuz, l'attuale Relatrice Speciale per i Diritti dei Popoli Indigeni, "il processo di elaborazione del diritto allo sviluppo non ha necessariamente coinciso con quello di elaborazione dei diritti culturali. Si è giunti ad una convergenza tra di essi soprattutto grazie al coinvolgimento dei popoli indigeni nei vari meccanismi delle Nazioni Unite. Possiamo perciò affermare di avere contribuito in modo significativo a promuovere l'attuale tendenza, che considera sviluppo e cultura come due facce della stessa medaglia. Il concetto stesso di sviluppo auto-determinato esprime con precisione l'inscindibilità dei diritti culturali da quelli allo sviluppo" (Tauli-Corpuz 2012, p.91).

La relazione tra salvaguardia del patrimonio culturale e il diritto collettivo all'autodeterminazione è stato uno dei temi maggiormente dibattuti nei lunghi anni che hanno preceduto l'adozione della *Dichiarazione sui Diritti dei Popoli Indigeni* da parte della Assemblea Generale ONU il 13 settembre 2007. Uno dei rapporti presentati durante questi incontri da Erica-Irene Daes, presidente del Gruppo di Lavoro sulle Popolazioni Indigene, era dedicato proprio alla protezione del patrimonio dei popoli indigeni e in esso si affermava lo stretto legame tra autodeterminazione e patrimonio culturale poiché “[t]hese rich and varied expressions of the specific identity of each indigenous people provide the required information for maintaining, developing and, if necessary, restoring indigenous societies in all of their aspects” (8). Il patrimonio va dunque considerato dalla prospettiva indigena come un diritto collettivo interdipendente con gli altri diritti umani, inalienabile e indivisibile, in quanto – si legge ancora nel Rapporto Daes - la sua divisione in categorie astratte da cui derivano diversi livelli di protezione, e quindi la sua identificazione come “risorsa” accumulabile e scambiabile secondo le leggi di mercato, provocherebbe quanto già avvenuto in molti paesi con la parcellizzazione della terra comunitaria in proprietà privata individuale, ovvero “[the] fragmentation into pieces, and the sale of the pieces, until nothing remain.” (9). Ciò per cui si battono i popoli indigeni è il riconoscimento dell'indissolubile relazione tra cultura, sviluppo e autodeterminazione, dunque tra una società e il suo ambiente circostante culturalmente definito. Garantire la salvaguardia di una relazione implica assicurarne la capacità trasformatrice e il dinamismo della cultura, vuol dire quindi avere la libertà di condividere volontariamente alcuni aspetti della propria identità così come negare che questo avvenga se si ritiene necessario al mantenimento della propria integrità culturale (10). Ed è proprio tale capacità trasformatrice del patrimonio ad essere osteggiata dai governi nazionali poiché è ciò che unisce le rivendicazioni indigene su patrimonio, terra, sviluppo e autodeterminazione in un movimento politico contro-egemonico capace di far emergere un nuovo soggetto autonomo dotato di auto-identificazione e auto-rappresentazione e quindi capace di rompere la logica del riconoscimento e la etero-definizione della diversità culturale dovuta alla cristallizzazione culturale propiziata dalle politiche multiculturaliste neoliberali (Anaya 2010, pp. 197-199; Stavenhagen 2001, pp. 45-47). Proprio perché sono inconcepibili e indissociabili dall'utilizzo delle risorse naturali o dalla complementarità delle componenti materiali e immateriali, le concezioni indigene sul patrimonio culturale diventano uno strumento per affermare l'interdipendenza nell'esercizio dei diritti

umani in generale e per *culturalizzare* lo stesso discorso dei diritti umani in maniera tale che sia egualmente utile per difendere non solo la dimensione individuale ma anche quella collettiva e identitaria della dignità umana (11). Il diritto al controllo e alla gestione del proprio patrimonio culturale si può considerare quindi come il riconoscimento di un valore umano fondamentale per il vivere in società, ovvero la capacità dei popoli di raccontare la propria versione della storia secondo i termini propri della propria cultura e con questo poter partecipare alla definizione di un paesaggio culturale condiviso su di uno stesso piano di uguaglianza e verità (Benhabib 2005, 30-38). *Prendere sul serio* il patrimonio culturale come diritto umano collettivo potrebbe veramente intaccare la centralità degli Stati nel controllo delle loro “risorse culturali” nel sistema di protezione internazionale (Blake 2015, pp. 19-22), assumendo le comunità locali in quanto *portatrici di diritti sul patrimonio culturale* - e non semplicemente come *portatrici di interessi* come indicato nella decisione del WHC richiamata all'inizio di questo contributo - si affermerebbe una prospettiva in cui la “presenza dell'altro” nelle società multiculturali non sia dovuta al solo riconoscimento della diversità nella sua essenza ma anche e soprattutto dalla valorizzazione positiva della sua esperienza, cioè del risultato di diversi percorsi storici orientati verso futuri tanto più diversificati quanto più accomunati dal rispetto reciproco. Il patrimonio culturale dal punto di vista dei diritti umani e in particolare del diritto all'autodeterminazione dei popoli è importante in quanto è una categoria capace di raccogliere la storicità della differenza proveniente dal passato e di riutilizzarla rendendola capace di interagire in maniera egualitaria nel presente con altre differenze storicamente definite, per far sì che da questa interazione si producano conversazioni interculturali tra eguali che costruiscano un mondo/futuro capace di contenere molti mondi/futuri.

**Francesco Orlandi**

#### **Riferimenti Bibliografici:**

- Anaya, James S. (1996) *Indigenous Peoples in International Law*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Anaya, James S. (2010) El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación tras la adopción de la Declaración. In C. Charters y R. Stavenhagen (eds.) *El Desafío de la Declaración. Historia y Futuro de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Copenhagen: IWGIA. pp. 194-209.
- Benhabib, Seyla (2005) *La rivendicazione dell'identità culturale: eguaglianza e diversità nell'era globale*. Bologna: Il Mulino.

Blake, Janet (2015) *International Cultural Heritage Law*. Oxford – New York: Oxford Univ. Press.

Brown, Michael F. (2014) The possibilities and perils of heritage management. In C. Sandis (ed.) *Cultural Heritage Ethics: between theory and practice*. Cambridge: Open Book Publishers. pp. 171-179.

Disko, Stefan (2015) Indigenous Peoples' Rights and the World Heritage Convention. In W. Logan, M. Nic Craith and U. Kockel (eds.) *A Companion to Heritage Studies*. Chichester: Wiley Blackwell. pp. 355-372.

Disko, Stefan and Tugendhat, Helen (Eds. 2014) *World Heritage Sites and Indigenous Peoples' Rights*. Copenhagen: IWGIA.

Disko, Stefan, Tugendhat, Helen and García-Alix, Lola (2014) World Heritage Sites and Indigenous Peoples' Rights: an introduction. In S. Disko and H. Tugendhat (eds.) *World Heritage Sites and Indigenous Peoples' Rights*. pp. 3-38.

Gfeller, A. E. (2015) "Anthropologizing and indigenizing heritage: the origins of the UNESCO Global Strategy for a representative, balanced and credible World Heritage List". *Journal of Social Archaeology*, 15.3: 366-386.

Lenzerini, Federico (2008) Il valore «soggettivo» del patrimonio culturale come elemento essenziale dell'identità dei popoli. In Atti del Convegno XII Giornata Gentiliana. San Ginesio, 22-23 settembre 2006, *Alberico Gentili: La salvaguardia dei Beni Culturali nel diritto internazionale*. Milano: Giuffrè Editore. pp. 377-412.

Sen, Amartya K. (2001) *Lo sviluppo è libertà: perché non c'è crescita senza democrazia*. Milano: Mondadori.

Smith, Laurajane (2007) Empty Gestures? Heritage and the Politics of Recognition. In H. Silverman and D. Fairchild-Ruggles (eds.) *Cultural Heritage and Human Rights*. New York: Springer. pp. 159-171.

Stavenhagen, Rodolfo (2001) Derechos Culturales: el punto de vista de las ciencias sociales. In H. Nie (Ed.) *¿A Favor o en contra de los Derechos Culturales? Los Derechos Humanos en Perspectiva*. Paris: Ediciones UNESCO. pp. 19-48.

Survival (2014) *Parks need peoples. I parchi hanno bisogno dei popoli*. Survival International Report. <http://assets.survivalinternational.org/documents/1361/parksneedpeoples-reportsurvival-it.pdf>

Tauli-Corpuz, Victoria (2012) *I popoli indigeni alle soglie del III millennio. Quale modello di sviluppo?* Roma: EuroLink

#### Note:

(1) Il testo aggiornato delle *Operational Guidelines for the Implementation of World Heritage Convention* corrispondente a Doc. WHC-15/39.COM/19 del 8 luglio 2015 è disponibile alla pagina <http://whc.unesco.org/en/guidelines/>

(2) *Expert Group meeting on the theme "Dialogue on an Optional Protocol to the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples"*, Doc. E/C.19/

2015/8, del 17 febbraio 2015 paras. 20-36-41-43 (disponibile alla pagina <http://www.un.org/Docs/journal/asp/ws.asp?m=E/C.19/2015/8>).

(3) *Resolution on the Protection of Indigenous Peoples' Rights in the Context of the World Heritage Convention and the Designation of Lake Bogoria as a World Heritage Site*. Res. N° 197, 5 novembre 2011, 50th Ordinary Session, Banjul. Il testo della risoluzione è consultabile alla pagina <http://www.achpr.org/sessions/50th/resolutions/197/>

(4) *Centre for Minority Rights Development (Kenya) and Minority Rights Group International on behalf of Endorois Welfare Council v Kenya (Endorois Decision)*. Decision on Communication 276 / 2003 - adopted at the 46th Ordinary Session held from 11 – 25 November 2009 in Banjul, The Gambia. Testo della comunicazione consultabile alla pagina <http://www.achpr.org/communications/decision/276.03/>

(5) *Ibidem* para. 291 (cit. in Disko 2015, p.363).

(6) *The right of access to and enjoyment of cultural heritage*. Report of the Independent Expert in the field of Cultural Rights, Farida Shaheed. Doc. A/HRC/17/38 del 21 marzo 2011; *Memorialization Processes*. Report of the Special Rapporteur in the field of cultural rights, Farida Shaheed. Doc. A/HRC/25/49 del 23 gennaio 2014. I testi dei due rapporti sono disponibili alla pagina <http://www.ohchr.org/EN/Issues/CulturalRights/Pages/AnnualReports.aspx>

(7) Il prof. James Anaya, già Relatore Speciale per i Diritti dei Popoli Indigeni, definisce l'integrità come "the continuation of a range of cultural patterns, including patterns that establish rights to lands and natural resources, and are embodied in indigenous customary law and institutions that regulate indigenous societies" (Anaya 1996, p.5).

(8) *Study on the protection of the cultural and intellectual property of indigenous peoples*, by Erica-Irene Daes, Special Rapporteur of the Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities and Chairperson of the Working Group of Indigenous Populations. Doc. E/CN.4/Sub.2/1993/28 del 28 luglio 1993, para. 4. Consultabile alla pagina [http://ap.ohchr.org/documents/alldocs.aspx?doc\\_id=6760](http://ap.ohchr.org/documents/alldocs.aspx?doc_id=6760)

(9) *Ibidem* para. 30 (corsivo aggiunto).

(10) *Ibidem* parr. 24-25.

(11) *Cfr. In tal senso anche il recente studio del Expert Mechanism on the Rights of Indigenous Peoples, Promotion and protection of the rights of indigenous peoples with respect to their cultural heritage*. Doc. A/HRC/30/53, del 19 agosto 2015. Consultabile alla pagina [http://ap.ohchr.org/documents/dpage\\_e.aspx?si=A/HRC/30/53](http://ap.ohchr.org/documents/dpage_e.aspx?si=A/HRC/30/53)

# IDENTITÀ NATIVA & ETICA DELLA TERRA

“Nessuno può proclamarsi vincitore se il vinto non ammette di esserlo”. Ennio

Nel mio intervento vorrei proporre alcune riflessioni su un cardine dell'identità nativa, ossia l'etica della terra, esaminando anche alcune contraddizioni e certi paradossi legati alla nostra visione genericamente definita ecologista. Anche se presso i nativi americani non è possibile identificare una sorta di ideologia unica, è indubbio che tradizionalmente si ispirassero ad un ethos di carattere universale. Si tratta di un “rispetto” verso le forme di vita presenti in un dato spazio. Il “senso del luogo” è rintracciabile nelle forme linguistiche adottate, nelle narrazioni orali e nelle cerimonie, ossia in tutte le espressioni culturali che caratterizzavano un dato popolo. Come sottolinea Vine Deloria in tutti i suoi scritti la religiosità nativa implica la presenza di una geografia del sacro, potente e che permane nel tempo. I nativi si sono sentiti in obbligo di proteggere e difendere le loro terre, i luoghi di sepoltura dei loro antenati e i sacri luoghi di culto dove poter comunicare con il Grande Spirito perché in assenza dello spazio ancestrale veniva meno non solo la sopravvivenza fisica ma anche quella culturale.

Dopo secoli di permanenza sul continente americano era fortemente sentita un'appartenenza spirituale che forniva un'identità che trovava la massima espressione in luoghi considerati particolarmente sacri (ad esempio Mount Graham, in Arizona, le Black Hills in Sud Dakota, il Blue Lake di Taos, nel Nuovo Mexico, ecc). Si trattava di un'identità collettiva, riconosciuta e ribadita nelle tradizioni orali trasmesse di generazione in generazione e in un cerimonialismo ritenuto necessario all'equilibrio naturale di ogni forma di vita.

Tale visione spirituale implicava l'unione, la parentela degli esseri umani con tutti gli altri esseri viventi. Si apparteneva non solo alla comunità umana ma ad una molto più vasta che possiamo definire cosmica. Da qui sorgeva il senso di responsabilità, di reciprocità, di interazione. Animali, piante, minerali erano considerate “creature viventi”, concepite quindi come membri di un ordine naturale da preservare.

Si potrebbe essere portati a sostenere che si tratta di una visione ecologica, conservativa: così facendo verrebbe però omesso il suo carattere distintivo che è di ordine morale, etico. Una vera e propria etica della terra, scaturita da un investimento spirituale in uno spazio

specifico. Responsabilità verso la terra e la comunità prendeva forma nella partecipazione in un ritualismo che pur non escludendo esperienze individuali, trovava la sua più completa espressione nel contesto tribale.

Leslie Marmon Silko, in *Ceremony* (1977) impiega l'immagine esplicativa della tela del ragno, con il suo perfetto equilibrio di reciproche tensioni. Il cerimonialismo crea e rinforza il senso di identità tribale ed è quindi terapeutico per l'articolazione e l'affermazione di una “indianità” sempre sotto assedio a tal punto da rischiare l'estinzione. Solo in quel contesto può trovare la forza di affermare la sua continuità. McMaster lo afferma con parole chiare: “*La terra rappresenta la connessione spirituale, storica e fisica che fornisce identità ai popoli nativi*”.

I brandelli di terra indiana noti come “riserve” continuano ad essere “casa”, il solo luogo a cui è possibile tornare e avvertire senso di appartenenza. Anche la prospettiva di Momaday sottolinea come il nativo viva *con* il continente e non semplicemente *sul* continente. Deloria, in forma

## FRANCESCO MELI

già professore Associato di Studi Americani presso l'Università IULM di Milano e “Visiting e FulBright Scholar” presso la Columbia University di New York, si è occupato della storia, della cultura e della letteratura contemporanea dei nativi nordamericani, pubblicando vari saggi sulle vicende storiche e contemporanee che hanno contraddistinto i rapporti tra le varie Nazioni Indigene e il governo americano. A partire dagli anni '70 ha tradotto le voci più significative del cosiddetto “rinascimento nativo” e in particolare i saggi di Vine Deloria, le opere di N. S. Momaday, J. Welch, S. Ortiz, L. M. Silko, L. Henson e molti altri. Ha pubblicato saggi su classici autori americani quali H.D. Thoreau, H. Melville e J. Steinbeck. Infine si è occupato dell'enorme contributo dato alla musica dagli italoamericani, dedicando una biografia a Frank Sinatra: *Frank Sinatra. Semplicemente il migliore*, ed. Odoja.

più radicale, opera una distinzione fondamentale, inoppugnabile: al nativo spetta il possesso spirituale della terra americana, mentre all'euroamericano è riservato *solo* il possesso giuridico, frutto di inganno e violenza.

Mettendoci in guardia da semplificazioni e incomprensioni, Deloria in *For This Land* (1999) sostiene che la secolare lotta dei nativi in difesa della loro terra non può essere semplicemente interpretata in chiave ecologista, ambientale, dimenticando la più profonda dimensione di sacralità. Le terre sacre sono quelle considerate parte integrale di esperienze storiche (ad es. Wounded Knee) o religiose ( rapporto con il Sovrannaturale ad es. Bear Butte, Blue Lake, Buffalo Gap) che hanno coinvolto il mondo nativo nel passato, lo coinvolgono nel presente e che lo coinvolgeranno nel futuro. Custodire queste terre significa mantenere viva un'etica che riconosce ad ogni forma vivente lo statuto di "altre persone" ("other peoples"). In effetti il cerimonialismo indiano prevede che l'intera creazione sia presente come partecipante attivo, riconoscendo un'unità, un legame inscindibile.

Pressioni sempre maggiori ( pressioni di "sviluppo" in senso lato) rendono particolarmente difficile per i tradizionalisti tenere cerimonie e rituali. Di fatto agenzie statali e federali con norme e regolamenti tendono a restringere l'accesso alle terre sacre. E' quindi chiaro che non è sufficiente stabilire il principio astratto di "libertà religiosa" garantita ai nativi: cruciale è il diritto di poter esprimere e praticare tale diritto in luoghi specifici.

Con tragica ironia, proprio la promulgazione di leggi con intenti ambientali protettivi (*The Wilderness Act, The National Environmental Protection Act, The National Historic Preservation Act, ecc*) sull'onda di un ecologismo generico diffuso soprattutto nell'ambito di élite urbane che si autoproclamano "verdi" e che intendono sperimentare la "wilderness" per brevi periodi all'anno, finisce per escludere, o rendere sempre più problematica, la pratica religiosa da parte dei nativi. Così facendo, l'America, come è sua consuetudine, non ammette le più semplici ed evidenti verità: in questo caso non vuole riconoscere che gli storici custodi della terra americana sono proprio i nativi.

Sherman Alexie, uno dei più giovani e dotati scrittori nativi, considera certe appropriazioni della "spiritualità indiana" da parte del pensiero occidentale contemporaneo un ennesimo attacco di cavalleria. Ora che tutta la terra che valesse la pena prendere è stata presa, l'ultima cosa rimasta è appunto l'anima indiana, il suo rapporto con le dimensioni sacre, le sue visioni di armonia e interconnessione. Questo a dispetto della tragica realtà della vita indiana che nessuno intende riconoscere e ancor meno vedere.

Eppure qualche possibilità pare ancora esistere per il mondo nativo perché quella che Lucien Lévi-Bruhl ha a suo tempo definito la "logica della partecipazione tra umano e non umano" è ancora presente. Il suo intrinseco ologismo, che proviene dall'antico substrato di sciamanesimo, è qualcosa di cui la cultura occidentale potrebbe aver bisogno. Una flebile eco, ad esempio, è rintracciabile nelle richieste di riconoscimento dello statuto di persona a esseri viventi altri: fiumi, foreste, delfini e primati. Quindi un percorso comune, a tutt'oggi del tutto improbabile, potrebbe salvare entrambi i mondi e con essi l'intero pianeta.

**Francesco Meli**

#### **Bibliografia:**

Alexie, Sherman 1993, *The Lone ranger and Tonto Fistfight in Heaven*, New York: Atlantic  
Deloria, Vine 1999, *For This Land: Writings on Religion in America*, New York: Routledge  
McMaster, Gerald 1995, *Edward Poitras*, Hull: Canadian Museum of Civilization  
Momaday, N.Scott 1976, "A First American Views His land" in *National Geographic*, 149, 18



# IL MOVIMENTO INDIGENO BRASILIANO E LE LOTTE PER L'AUTODETERMINAZIONE

## La scrittura e la Chiesa

Il passaggio da lingue orali a lingue scritte è stato marcato in Brasile dalla dominazione. Il paziente e difficile studio delle lingue indigene ha rappresentato una vera e propria conquista da parte dell'evangelizzatore, conquista che gli permise di produrre ortografie, vocabolari, grammatiche. L'obiettivo di tanto impegno era la traduzione. Il desiderio di capire l'altro celava in realtà l'obiettivo di essere capito, e ciò che si voleva fosse capito era il messaggio della dottrina cristiana. I gesuiti dei secoli XVI e XVII, al seguito degli invasori, hanno tracciato le regole che linguisti e alfabetizzatori hanno riprodotto fino ai nostri giorni, anche se con metodi ovviamente differenti. La scrittura e l'alfabetizzazione furono prodotti del colonialismo e sostennero la relazione coloniale: invece di essere mezzo di espressione funsero da strumento di oppressione e contribuirono a indebolire o distruggere società indigene.

## La scrittura e lo Stato

A sua volta lo Stato usò la scrittura per negare strutture culturali, sociali e politiche che non fossero le sue. Introducendo nuovi concetti e nuovi valori si prefiggeva di assimilare le società indigene alla società nazionale. Negando l'alterità e l'identità etnica a questi popoli, concepiva una maniera, solo apparentemente meno violenta, per occuparne le terre. Nella storia recente del Brasile, invece di uccidere fisicamente gli indigeni attraverso spedizioni armate, lancio di alimenti avvelenati e vestiti contaminati, lo Stato tentò di "emanciparli", cioè ucciderli culturalmente. Distrutte le culture di origine, plasmati da quanto di più deleterio la società nazionale propone loro, i membri di quelle che furono società indigene si trasformano in individui marginalizzati e sfruttati all'interno della società nazionale, perdendo così il diritto al possesso delle terre tradizionalmente occupate dalle società di origine. Attraverso l'etnocidio si raggiunge lo stesso scopo del genocidio: effettuare pulizie etniche così che interi territori siano tranquillamente occupati e sfruttati dal potere economico, potere questo che ai nostri giorni, irrefutabilmente, non ha più connotazioni nazionali, ma si internazionali, multinazionali e sopranazionali.

## La scrittura e gli indigeni

Fatti storici ed esperienze etnografiche registrate da chi ha partecipato al processo di introduzione della scrittura in società indigene ci mostrano i molteplici sentimenti da

## LORETTA EMIRI

Loretta Emiri ha vissuto per diciotto anni nell'Amazzonia brasiliana. Durante i primi quattro anni e mezzo ha operato tra gli Yanomami svolgendo assistenza sanitaria, ricerche linguistiche e un progetto chiamato Piano di Coscientizzazione, di cui faceva parte l'alfabetizzazione di adulti nella lingua materna. In quell'epoca ha prodotto saggi e lavori didattici, tra i quali *Gramática pedagógica da língua yānomamè*, *Dicionário Yānomamè-Português*. Specializzatasi nella legislazione dell'educazione scolastica indigena, ha organizzato e partecipato, in veste di docente, a incontri e corsi di formazione per maestri di varie etnie, contribuendo a far incorporare le loro rivendicazioni alla Costituzione. Ha curato l'edizione di *A conquista da escrita – Encontros de educação indígena*, che documenta le prime esperienze scolastiche di quindici popoli indigeni. Ha fatto parte del Gruppo di Lavoro istituito dal Ministero dell'Educazione per definire la politica nazionale per l'Educazione Scolastica Indigena. Sua è la redazione finale della proposta di creazione di una scuola specifica, differenziata e pubblica per la formazione dei maestri indigeni dello Stato di Roraima che è divenuta la prima scuola del genere in Brasile. Nell'adempimento dei ruoli ricoperti in organi pubblici o privati, ha sempre sostenuto le lotte per l'autodeterminazione del movimento indigeno organizzato brasiliano che, tra l'altro, ha trasformato la "scuola per gli indios" in "scuola indigena", pensata e amministrata da loro stessi e la cui finalità è anche quella di affermare identità etniche e rivendicare diritti. Tra le sue più recenti pubblicazioni in lingua italiana troviamo *Amazzonia portatile*, *Quando le amazzoni diventano nonne*, *Amazzone in tempo reale* e *A passo di tartaruga – Storie di una latinoamericana per scelta*.

essa suscitati negli indigeni. Nel 1614 i Guaraní considerarono spioni i gesuiti che passavano un buon tempo a leggere libri di preghiera, e reputarono che quei libri portassero la morte (Melià, 1986:271). Un capo Nambikwara intese la funzione della scrittura come potere (Lévi-Strauss, 314-19). Gli Ena-wene-nawe, contattati nel 1974, immaginarono che la scrittura fosse un modo di attualizzare il passato o di indovinare il futuro e che

attraverso essa fosse possibile dominare “qualcosa lontano”, oltre lo spazio e il tempo. Uno di loro immaginò che attraverso il libro si potessero ascoltare parole e frasi e se lo portò all’orecchio (Melià, 1989:10). Individui Mùky e Yanomami, per la prima volta a contatto con un codice scritto, riempirono pagine di segni grafici che simbolizzavano elenchi di animali o storie di vita. Per la maggior parte degli indigeni la scrittura è uno strumento magico che permette di capire il potente uomo bianco e di avvicinarsi a lui.

### **Il movimento indigeno e indigenista**

Nel 1978, anno in cui si instaurò in tutto il paese il dibattito relativo al progetto governativo di “emancipazione” delle comunità indigene, prese vita in Brasile il movimento indigeno e indigenista. Frutto della solidale intesa fra gli indigeni e i loro alleati (antropologi, linguisti, indigenisti e missionari soprattutto laici) cominciarono a prendere forma nuove concezioni relative alla scrittura-alfabetizzazione-scuola, secondo cui essa doveva servire agli indigeni per conoscere meglio la società dei bianchi, per difendersi dai suoi fronti di espansione, per esigere la demarcazione delle terre. Il dominio della lingua scritta cominciò a essere visto come uno strumento addizionale per la coscientizzazione e la difesa di diritti. Nessuno si illudeva di poter invertire, solo attraverso la scuola, il processo di conquista e annichilimento in atto da 500 anni, ma si cominciava perlomeno a pensare all’educazione formale indigena come mezzo per preservare e valorizzare lingue e culture, per rafforzare e affermare identità etniche, per tendere all’organizzazione e partecipazione. Stavamo allontanandoci dall’alfabetizzazione come passaggio per la traduzione della Bibbia, o come strumento per “emancipare” comunità indigene. Nata dal contatto con il conquistatore, usata dal potere religioso, politico ed economico, la scrittura passava così a essere strumento di conquista dell’identità delle società indigene. Oggigiorno è parte integrante di molte di queste società e a esse è creativamente incorporata.

### **Le lotte per l’autodeterminazione**

Nel 1979 viene promosso dalla Comissão Pró-Índio di São Paulo il 1° Incontro Nazionale di Lavoro sull’Educazione Indigena. Nel 1982 hanno inizio gli Incontri di Educazione Indigena realizzati dall’OPAN – allora Operazione Anchieta, che si susseguono ogni due anni fino al 1990. Alla fine degli anni Ottanta cominciano a essere realizzati in tutto il Brasile incontri e corsi regionali per maestri indigeni e per indigeni desiderosi di divenire maestri. Promossi dagli stessi maestri, questi eventi sono

appoggiati e assessorati da organizzazioni di appoggio agli indigeni, e da gruppi specializzati esistenti all’interno delle università. Essi tendono a formare politicamente e professionalmente i maestri indigeni affinché possano assumere la conduzione delle proprie scuole. Redimendo la scrittura dal prepotente uso fattone in passato, gli indigeni e i loro alleati trasformano l’ “educazione per l’indio” in fino ad arrivare ai nostri giorni con la sorprendente, almeno dal mio punto di vista, notizia che varie comunità indigene degli Stati di Roraima, Bahia, Mato Grosso do Sul, hanno deciso di autorealizzare il controllo, la sicurezza e la protezione delle proprie terre. Ciò che rende la loro decisione storica è il fatto che gli indigeni hanno coinvolto le istituzioni; così la formazione dei vigilanti indigeni sta avvenendo attraverso gli organi federali e regionali preposti. Oltre che alla formazione degli agenti di sicurezza indigeni, gli addestramenti, già iniziati, stanno servendo per far giungere le istanze indigene al governo, stimolando così il dialogo fra Stato, popoli e organizzazioni indigene. D’accordo con i leader coinvolti nella formazione dei vigilanti, i corsi rappresentano un passo importante verso la consolidazione del meccanismo dell’autonomia nel controllo e salvaguardia dei territori indigeni.

**Loretta Emiri**

### **Bibliografia**

- COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP: *A questão da emancipação*, Global Editora, São Paulo, 1979; *A questão da educação indígena*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1981.
- EMIRI, Loretta; MONSERRAT, Ruth (org.): *A conquista da escrita – Encontros de educação indígena*, Iluminuras, São Paulo, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *Tristes Trópicos*, São Paulo, 1957.
- MELIÀ, Bartomeu: *El Guaraní conquistado e reducido*, Centro de Estudios Antropológicos, Asunción, 1986; “A conquista da escrita – Desafios e tendências na alfabetização em língua indígena”, in *A conquista da escrita – Encontros de educação indígena*, EMIRI, L. e MONSERRAT, R. (org.), Iluminuras, São Paulo, 1989.



# STATO INTERCULTURALE E DIRITTI DELLA PACHAMAMA IN ECUADOR

Fino a ieri l'America latina era considerata un continente importatore di modelli giuridici ma i recenti processi costituenti in Venezuela (1999-2009), Ecuador (2008) e Bolivia (2009) hanno destato l'interesse dei giuristi occidentali verso il subcontinente.

Si parla recentemente di "nuevo constitucionalismo andino" (1) – nato dalla costola delle teorie neocostituzionaliste del secondo dopoguerra, alimentate dal soffio vitale del recupero delle tradizioni culturali locali – per risaltare la portata innovatrice di questi modelli costituzionali.

La cultura indigena entra per la prima volta in un testo costituzionale attraverso il riconoscimento, fin dal preambolo e in numerose disposizioni nel corpo del testo, della Pacha Mama e del *sumak kawsay* come valori, principi costituzionali e regime di diritti.

In prima approssimazione, potremmo dire che il *sumak kawsay kichwa* e il *suma qamaña aymara*, per limitarci alle due versioni più note, esprimono l'idea di una forma di vita in armonia con la natura e con gli altri esseri umani, ma la determinazione degli esatti confini di senso di queste tradizioni resta una sfida anche per gli esponenti di queste culture. Si tratta, infatti, di concetti che hanno differenti sfumature all'interno di ciascun popolo indigeno. In Ecuador, ad es., differenti sono le tradizioni fra gli indigeni dell'Amazzonia, gli andini e gli indigeni della costa, gli afroamericani e i montubi.

I lemmi *suma/sumak* significano «plenitud, sublime, excelente, magnifico, hermoso»; *qamaña* e *kawsay*, invece, richiamano i concetti di «vida, vivir, convivir, estar siendo, ser estando». La traduzione più fedele delle due espressioni dovrebbe essere quindi "vida en plenitud", ossia "vita in pienezza".

Nella cosmovisione indigena tutto è connesso, interrelazionato, niente sta fuori, ognuno è parte del tutto; l'armonia e l'equilibrio di uno e del tutto sono il fondamento della comunità:

«Saber vivir implica estar en armonía con uno mismo. Vivir Bien es vivir en comunidad, en hermandad y especialmente en complementariedad. Es una vida comunal, armónica y autosuficiente. Vivir Bien significa complementarnos y compartir sin competir, vivir en armonía entre las personas y con la naturaleza. Es la base para la defensa de la naturaleza, de la vida misma y de la humanidad toda» (2).

Lo Stato del "Vivir bien" non è dunque equivalente allo Stato del benessere o Welfare State, perché quest'ultima espressione richiama una forma di pensiero individualista, ancorata a un modello economico di sviluppo storico lineare non sostenibile per le generazioni future. Per questo, secondo la cosmovisione andino-amazzonica, i paesi occidentali dovrebbero essere definiti "mal sviluppati", in quanto stanno mettendo in pericolo il futuro dei loro simili, oltre che della natura.

## SILVIA BAGNI

Ricercatore in Diritto pubblico comparato presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bologna, sede di Ravenna dal 23/12/2010. Dottore di ricerca in Diritto costituzionale presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bologna, conseguito in data 23/6/2005. Master in Bioetica presso la UPRA (Università Pontificia Regina Apostolorum) di Roma, a.a. 2012/2013. Diploma della Escuela intensiva sobre el buen Vivir ecuatoriano y la Revolución Ciudadana, Quito, 7-16 giugno 2014. Membro del Consiglio del Cirsfid (Centro Interdipartimentale di Ricerca in Storia del Diritto, Filosofia e Sociologia del Diritto e Informatica Giuridica dell'Università degli Studi di Bologna "Guido Fassò - Augusto Gaudenzi"). Membro fondatore del Centro studi sull'America latina del Dipartimento di Scienze politiche e sociali dell'Università di Bologna. Per l'anno in corso è artner del progetto di cooperazione alla sviluppo dal titolo "Il sistema ludico sportivo integrato Case dello sport e Scuola", Area Paese Campi profughi Saharawi, anno 2015-2016, coordinato dalla ONG CISP, co-finanziato dalla Regione Emilia-Romagna. Tra le pubblicazioni ricordiamo nel 2007, per la casa editrice Clueb di Bologna, *La questione incidentale nel controllo di costituzionalità. I sistemi italiano e spagnolo a confronto nel quadro dei modelli dottrinali*; ha coordinato diversi volumi tra cui *Dallo Stato del benessere allo Stato del buen vivir. Innovazione e tradizione nel costituzionalismo latino-americano*, Filodiritto, Bologna, 2013.



Fra i Paesi menzionati, l'esperienza ecuadoriana è quella a mio avviso più completa dal punto di vista delle innovazioni giuridiche e forse anche quella con maggiori risorse a disposizione per rimanere fedele alle scelte dei costituenti (3).

Si possono raggruppare gli istituti più originali di questo ordinamento in tre grandi aree: interculturalità, ecologia e partecipazione.

### **Interculturalità**

L'art. 1 della Costituzione ecuadoriana proclama lo Stato «intercultural, plurinacional». Ciò significa che le diverse culture, quella colonizzatrice e quelle autoctone, non solo convivono, ma si influenzano reciprocamente, per costruire insieme una nuova identità comune.

Lo Stato interculturale si manifesta in due distinte dimensioni: il riconoscimento della diversità come criterio interpretativo e attuativo dei diritti fondamentali; la previsione di un'ampia gamma di diritti dei popoli indigeni, fra cui quello all'autogoverno e alla consulta previa, su cui si fonda anche il concetto di Estado plurinacional. I diritti collettivi dei popoli indigeni tutelano il gruppo in quanto tale, mentre la concezione interculturale dei diritti investe l'applicazione dei singoli diritti soggettivi, a prescindere dall'appartenenza del titolare a una comunità o popolo indigeno.

Così, ad es., l'educazione deve essere interculturale (art. 17 e 78, c. 2 Bolivia; art. 27 e 343 Ecuador), inclusa quella superiore (art. 91, c. 2 Bolivia) così come il servizio sanitario nazionale (art. 18, c. 3 Bolivia; art. 32 e 358 Ecuador), quello di assistenza sociale (art. 45 Bolivia), il sistema di informazione e comunicazione (art. 16 Ecuador), la scienza, in quanto tutelata sia come progresso scientifico che come sapere ancestrale (art. 25 e 385 Ecuador).

L'educazione ha un evidente ruolo primario per il consolidamento dello Stato interculturale, proprio perché agisce contemporaneamente come mezzo e come fine. Nel sistema scolastico, infatti, l'interculturalità si manifesta al contempo come una pratica e come un obiettivo da perseguire, diffondere, sostenere e rafforzare, proprio attraverso la formazione culturale degli allievi. In Ecuador, si afferma il diritto ad apprendere attraverso lo scambio fra culture e lo Stato si impegna a promuovere il dialogo interculturale in tutte le sue dimensioni (art. 28).

Nell'ambito medico, l'approccio interculturale implica il riconoscimento della medicina tradizionale come parte del sistema sanitario pubblico (art. 35, c. 2 e art. 42 Bolivia; art. 362 Ecuador); si proclama il diritto alla

maternità sicura, tuttavia secondo una visione e pratica interculturale (art. 45, c. 5 Bolivia).

Il diritto all'alimentazione viene riconosciuto nel rispetto dell'identità e delle tradizioni culturali del titolare del diritto (art. 13 e 281 Ecuador).

### **Ecologia**

Il buen vivir segna il passaggio da una concezione antropocentrica dei rapporti fra uomo e Natura, che trova la sua maggiore elaborazione nella cultura umanistica laica e personalista cattolica, a una biocentrica, che rimanda al nuovo pensiero ecologista.

Elementi comuni alle diverse declinazioni del buen vivir fra i popoli indigeni latinoamericani sono: la volontà di rappresentare un'alternativa allo sviluppo, e non una mera concezione alternativa di sviluppo, ripudiando il modello economico capitalistico occidentale; una visione olistica, che impegna l'uomo a realizzare in ogni momento tutte le condizioni materiali e spirituali per il viver bene; un rapporto nuovo e rispettoso fra l'essere umano e la Natura. Quest'ultima, nella Costituzione dell'Ecuador, diventa per la prima volta nella storia del costituzionalismo, soggetto di diritto (art. 71 ss.).

La prospettiva biocentrica (4) legata al concetto di buen vivir si è tradotta sul piano normativo, in particolare nella nuova Costituzione ecuadoriana, sia nel riconoscimento costituzionale di principi, valori, diritti già in qualche modo presenti in testi normativi di altri Paesi (ad es. le restrizioni ad attività suscettibili di minacciare l'esistenza della biodiversità, art. 73); sia in prese di posizione coraggiose rispetto a problematiche note, anche in ambito internazionale, come ad es. il divieto di produzione e uso di cibo transgenico (art. 15), il divieto di riconoscimento di diritti di proprietà intellettuale sulle conoscenze ancestrali (art. 57, c. 1, n. 12), il divieto di estrazione nelle aree protette, come quelle in cui vivono i popoli in isolamento volontario (art. 57, c. 1, n. 21); sia in disposizioni completamente nuove, costitutive di situazioni giuridiche in capo a nuovi soggetti di diritto come la Natura stessa, richiamata tanto nella sua "definizione" occidentale come in quella tradizionale indigena di Pacha Mama (art. 71 ss.).

Negli ordinamenti occidentali il diritto a un ambiente sano è riconosciuto come un diritto cd. di terza generazione, quindi un diritto prestazionale, legato comunque allo sviluppo della persona e quindi alle condizioni di vita del singolo individuo. Al contrario, il riconoscimento della Natura come soggetto di diritto autonomo, definito come il luogo dove si riproduce e si sviluppa la vita, implica che

il diritto a che si rispetti integralmente la sua esistenza nonché i suoi cicli vitali, la sua struttura, funzioni e processi evolutivi, nonché il suo diritto «a la restauración», ex art. 72 cost., è indipendente dall'obbligo di indennizzare o risarcire le persone che hanno subito danni diretti dall'evento e include anche i danni causati alla Natura dallo sfruttamento delle risorse naturali non rinnovabili.

## Partecipazione

L'ultimo elemento determinante della nuova forma di Stato ecuadoriana è la partecipazione popolare, sia nella fase costituente che in quella di estrinsecazione dei poteri costituiti, quindi all'interno delle nuove istituzioni statali. Il pluralismo della società entra nel dibattito costituente attraverso le proposte avanzate da singoli cittadini o da gruppi sociali, e viceversa, il processo costituente occupa le piazze, attraverso l'organizzazione di forum e incontri territoriali.

Tutto ciò non sarebbe stato però sufficiente a mantenere in vita la nuova forma di Stato, se non fossero stati previsti ulteriori meccanismi istituzionali di partecipazione, da attivare nella fase ordinaria della vita democratica del Paese.

In Ecuador, la garanzia della partecipazione è finalizzata al coinvolgimento di “persone, comunità, popoli e nazionalità” nell'esercizio della sovranità (art. 85, c. 2). Questo perché il movimento politico che aveva guidato il processo costituente, Alianza País, aveva come obiettivo la realizzazione di una “revolución ciudadana”, intesa non tanto nella sua connotazione settecentesca, quanto come strumento di inclusione permanente di tutte le componenti della società nella gestione del bene pubblico, tanto che in più parti si dice nella Costituzione che l'interesse generale deve prevalere su quello particolare (art. 83, n. 7, art. 85, n. 2). Così, la Costituzione ecuadoriana disciplina la partecipazione come statuto di diritti (art. 61 ss.); la procedimentalizza nell'iter legislativo (art. 134 e 137), nella programmazione pubblica (art. 279) e nella fase di controllo; la istituzionalizza negli organi del poder ciudadano (5) e negli enti locali, tramite istituti quali “audiencias públicas, veedurías, asambleas, cabildos populares, consejos consultivos, observatorios” (art. 100) e la silla vacía (art. 101).

Il nuovo costituzionalismo andino propone visioni del diritto e dei diritti contrapposte all'attuale modello liberale e liberista dominante, secondo quella che de Sousa Santos ha efficacemente definito come «epistemologia del Sud» (6). L'alternativa si presenta su tre diversi ambiti: quello della relazione fra culture diverse, che tuttavia,

convivendo nello stesso spazio, sviluppano un senso di appartenenza a una comunità superiore, quella nazionale, ma ancor più, quella biotica, che lega fra loro tutti gli esseri viventi; quello del rapporto tra l'uomo e la Natura; quello del ruolo dei singoli e dei gruppi nella definizione delle politiche pubbliche.

Non bisogna pensare, tuttavia, che la dignità della persona sia degradata come valore in sé. Tutt'altro. Il bene dell'uomo torna a essere prioritario nella definizione dell'indirizzo politico. Nel Plan nacional de desarrollo si legge infatti: «El artículo 1 de la Constitución de la República, al configurar al Ecuador como un estado de derechos, pretende colocar al ser humano en el centro de todo el accionar del Estado» (p. 24) e «el nuevo sistema económico tiene como centro y fin el ser humano, privilegia el mundo del trabajo por sobre el capital y persigue el cambio de la matriz productiva» (p. 49).

Tuttavia, questa volta, a differenza di quello che accadde con l'influenza del personalismo cattolico nella costruzione dello Stato sociale, si tratta di un uomo “situato”, fra altri uomini e nella Natura. Il *sumak kawsay* o *buen vivir* corrisponde infatti, sulla carta, a «un nuovo patto sociale in armonia con la natura» ma «el reto es pasar del pacto social en armonía con la naturaleza, aprobado por la mayoría de su población en la Constitución 2008, hacia la transformación profunda que significa dar vida al *Sumak Kawsay* con el nuevo régimen de desarrollo social y solidario que sustente y garantice el pleno ejercicio de los derechos con justicia intergeneracional» (7).

**Silvia Bagni**

## Note:

(1) Cfr. Il «nuevo constitucionalismo» andino tra alterità indigenista e ideologia ecologista, sezione monografica curata da M. CARDUCCI in *Diritto pubblico comparato ed europeo (DPCE)*, n. 2/2012, pp. 319 ss.

(2) F. HUANACUNI MAMANI, *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI, Lima, 2010, p. 7 ss.

(3) Ad es., in materia di diritti della Natura, la Bolivia, nel 2010, ha adottato la legge n. 71 del 21 dicembre, con la quale veniva creata la Defensoría de la Madre Tierra, istituzione che tuttavia non è stata ancora implementata.

(4) E. GUDYNAS, *La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador*, in *Revista de Estudios Sociales*, n. 32, 2009, pp. 34 ss.

(5) «Art. 95.- Las ciudadanas y ciudadanos, en forma individual y colectiva, participarán de manera protagónica en la toma de decisiones, planificación y gestión de los asuntos públicos, y en el control popular de las instituciones del Estado y la sociedad, y de sus representantes, en un proceso permanente de construcción del poder ciudadano. La participación se orientará por los principios de igualdad, autonomía, deliberación pública, respeto a la diferencia, control popular, solidaridad e interculturalidad. La participación de la ciudadanía en todos los asuntos de interés público

es un derecho, que se ejercerá a través de los mecanismos de la democracia representativa, directa y comunitaria».

(6) B. DE SOUSA SANTOS, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, Lima, 2010.

(7) D. QUIROLA SUÁREZ, *Sumak Kawsay. Hacia el nuevo pacto social en armonía con la naturaleza*, in A. ACOSTA, E. MARTÍNEZ (coords), *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Abya-Yala, Quito, 2009, p. 104.



# I GUARDIANI INDIGENI DI FRONTE ALLA CRISI AMBIENTALE GLOBALE (1)

Sempre più esperti, attivisti, istituzioni ambientaliste, ecc affermano che il mondo si trova in un'epoca "Antropocene", in cui le attività umane stanno conducendo la terra fuori dall'era "Olocene", un periodo di stabilità che permise lo sviluppo della vita e anche delle civiltà umane (2).

Le conseguenze della rottura di questa epoca, cioè di cicli stabili del pianeta, come temperature regolari, disponibilità di acqua, stabilità dei flussi biochimici, tra il resto, può essere catastrofica per le generazioni future. Senza l'influenza umana, il periodo "Olocene" sarebbe potuto continuare per lo meno un altro millennio. Invece, lo sviluppo di progetti estrattivi durante gli ultimi 10 anni ha devastato il 50% delle risorse utilizzate in tutta la storia dello sfruttamento industriale, cioè degli ultimi 40 anni (3). Allo stesso modo, assistiamo a un momento in cui i paradigmi tecnologici del mondo globalizzato, le nuove tecnologie verdi, ma anche delle telecomunicazioni, spingono verso la generazione di cambiamenti strutturali nello scenario sociale in modo multidimensionale (4). Siamo in un momento dal significato storico e il suo sviluppo dipenderà da diversi fattori, in certa misura dalla capacità di ottimizzare socialmente e sostanzialmente le economie verdi, le iniziative di *low carbon* e dalla trasformazione del settore energetico, dipenderà dalla capacità dei governi di articolazione tra politiche energetiche e politiche ambientali, però soprattutto di considerare e riprendere istituzionalmente le conoscenze e i processi territoriali delle comunità indigene. In questo senso, consideriamo che la scommessa futura si relazione con la capacità di riconsiderare i nostri sistemi produttivi, di sicurezza alimentare, di trasporto, ecc, in un contesto di lunga memoria storica che superi l'"Antropocene", e ci permetta di rivalorizzare le conoscenze ancestrali dei momenti umani anteriori alla modernità.

In questo contesto uno dei temi strategici della regione latinoamericana negli studi globali ha a che fare con l'innovazione delle politiche che a livello costituzionale cambiano alcune tendenze storiche. In Bolivia e Ecuador c'è stato il riconoscimento costituzionale della proprietà nazionale delle risorse strategiche, così come della natura come soggetto di diritto. Queste costituzioni introducono al mondo una visione indigena del riconoscimento della natura; entrambi i preamboli costituzionali prevedono il valore ancestrale della natura come fonte vitale per l'esistenza umana (5); con questo presupposto le nuove costituzioni indirizzano verso una nuova prospettiva di coesistenza di armonia nella diversità per riuscire a conseguire "buen vivir" (sumak kawsay), così come il mantenimento dei cicli di vita di tutti gli esseri (6). Senza dubbio, benché nelle suddette costituzioni si garantisca un ruolo essenziale alla natura nella vita delle rispettive nazioni,

e una maggiore partecipazione dello Stato nell'amministrazione delle risorse naturali, questo non ha assicurato un maggior compimento e implementazione delle politiche ambientali (7); al contrario, soprattutto dopo il 2012, le politiche governative hanno dato priorità a criteri di modernizzazione che entrano in conflitto con le decisioni delle comunità locali e cedono il passo a progetti estrattivi in grande scala (8). In questo scenario è fondamentale riflettere sul ruolo delle comunità indigene, poiché sebbene alla luce degli indicatori internazionali queste siano vulnerabili, dal punto di vista di alcune posizioni ambientaliste i valori delle società precapitaliste possono essere un modello di salvaguardia del pianeta. Questo scritto considera alcune specificità della cultura indigena nella realtà contemporanea che potrebbero contribuire alla ricerca di alternative di fronte al cambiamento climatico globale.

## NIDIA CATHERINE GONZALEZ

Professore a contratto all'Università di Bologna dal 2014, attualmente assegnista di ricerca del Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università degli Studi di Bologna. Laureata in Scienze Politiche nel 2000 presso la Facoltà di Diritto, Scienze Politiche e Sociali dell'Università Nazionale della Colombia, consegue il Dottorato di ricerca nel 2005 in Scienze Politiche a Filosofia, presso l'Istituto di Teoria Politica della Università Johannes Gutenberg di Mainz, Germania. Madrelingua spagnolo e parla in modo fluente l'italiano, l'inglese e il tedesco. Alcune delle sue pubblicazioni sul tema dei popoli indigeni sono:

Saggi "*Democrazia e pluralità, da diritti etnici a costituzioni plurinazionali (1991 - 2012)*" (2014), "*Institucionalización y Movilización, dos caminos divergentes en la democratización indígena?*" (2011), *The Political Nature and Collective Actions of Ethnic Mobilization* (2010). Libri: "*Movimiento indígena caucano: historia y política*" (con Mauricio Archila Neira, 2010), "*Resistencia Indígena, alternativa en medio del conflicto colombiano*" (2006). "*Der Beitrag der Indigenen zum Frieden und zur Demokratie in Kolumbien: eine Untersuchung der politischen Aktionen der indigenen Bewegung des Cauca 1990 - 2004*" (2005). Capitoli di libri: *Peace and Democracy Building: The Case of the Indigenous Nasa in Colombia* (2008).

Attualmente studi interdisciplinari sull'ambiente considerano una prospettiva non monetaria che dia luogo a un'interpretazione alternativa di riconoscimento, mantenimento e conservazione delle risorse naturali. Così per esempio, Nunes e Van den Berg considerano che una classifica economica di dette risorse naturali banalizzi la sua importanza reale in termini di mantenimento dell'ecosistema; secondo loro, comprendere il valore della biodiversità, tra l'altro implica il riconoscere l'interdipendenza tra specie, umani e cicli principali naturali ambientali (9). Il nuovo orizzonte verso l'efficienza energetica e l'efficacia ambientale delle politiche ambientali deve considerare un'equipe interdisciplinare capace di integrare la valutazione delle specie chiave che permettano di rispettare lo sviluppo dei cicli naturali di ogni ecosistema, e contemporaneamente una considerazione delle dinamiche territoriali di appropriazione dello spazio locale. Questa prospettiva pone la questione del concetto di esternalità negativa, per analizzare la definizione di natura e del territorio per le comunità locali (10).

La crescita economica nel momento storico attuale non sembra essere la soluzione più praticabile nella ricerca di soluzioni di massa, in cui la società necessita rispondere agli effetti profondi e incerti del cambiamento per l'umanità intera. Il nostro momento storico necessita una valutazione di tutti i sistemi produttivi, ecologici, socioculturali, in questo senso gli scienziati della nostra epoca devono produrre un pensiero innovatore capace di stabilire connessioni o sinergie per gestire meglio questi cambiamenti. Le politiche energetiche a lato di quelle ambientali devono necessariamente trascendere il carattere volontario di accoglienza delle mete globali; e necessitano riscattare e ri-creare le conoscenze delle comunità native sul loro territorio per salvaguardare la natura e il territorio (11). In questo senso in diversi luoghi del globo già esistono differenti tentativi, ad esempio il Professor Tetsu Sato del "Instituto de Investigación para la humanidad y la naturaleza" in Giappone sta sviluppando un progetto che include e valorizza la conoscenza locale delle comunità come il luogo idoneo per trovare soluzioni ambientali nelle comunità, egli usa l'esempio tipico della cooperativa di una Cooperativa di Pesca locale Onna (12). In questo progetto si è ricordato alla comunità l'importanza del corallo rosso e delle tecniche per controllare le specie predatrici del corallo, in questo caso i ricercatori hanno facilitato la riacquisizione del sapere comune e anche la partecipazione di piccoli impresari, per sviluppare culture tecniche di produzione e conservazione del corallo rosso (13). Per capire meglio l'incidenza della cultura indigena nei dilemmi del cambiamento ambientale, questo breve articolo riflette sull'importanza della ristrutturazione della vita moderna e l'adattamento dei sistemi energetici alla conoscenza ancestrale delle comunità precapitaliste. Per la conoscenza ancestrale delle comunità indigene e afrodiscendenti, la natura è "culturalmente costruita", dove gli esseri umani devono

integrarsi alla natura: le esperienze storiche di questi gruppi "suggeriscono che c'è un'interconnessione profonda tra livelli o domini del reale: biofisico, umano e sovranaturale" (14).

Tra le culture precapitaliste la valutazione del territorio ha una doppia via, una territorialità più ampia che lo considera come un essere vivente, dove coesistono dinamicamente multiple manifestazioni di vita, la forza vitale del cosmo e tutto ciò che abita in esso: la "Madre Terra". Un'altra via considera il territorio come la "Casa Terra", dove l'indigeno si procura ciò che esiste nella casa e nell'orto (15). Le comunità native ordinano la propria realtà con categorie alto-basso, divino-umano, dentro-fuori, credenze comuni-degli altri (16). Nelle loro pratiche si concepiscono relazioni coloniali del naturale, promuovendo la interrelazionalità dei processi ecologici, economici e culturali della natura, una nuova riformulazione della conservazione e della sostenibilità. Basandosi in questa comprensione del mondo, gli indigeni più anziani consigliano alle nuove generazioni di ricordare i propri miti, rispettare la Legge dell'Origine (17) e adempiere i mandati degli spiriti anziani, dei loro antenati, così come delle autorità comunitarie, con il fine di mantenersi uniti tra loro e con la natura. Il tempo tra gli indigeni anziani è relazionato con una forma di spirale: "la spirale del tempo", che non si basa su secondi, minuti e ore, ma nella durata dei processi; secondo le rispettive esperienze e significa la costante rinnovazione dei processi. In principio niente muore; il passato fa parte del presente, per cui il futuro non esiste, poiché ciò che succederà prossimamente già accadde in altri spazi e luoghi.

La cultura indigena contiene valori e modi di relazionarsi con l'ambiente, che corrispondono ad un periodo precedente l'"Antropocene". Questo implica che la sua forma di conservare, produrre, ecc, nella natura ha dimensioni tutt'ora sconosciute per la civiltà occidentale. Pensare il tempo come una spirale, o la morte come la moltiplicazione di se stesso, sono esempi di una realtà non apprezzata centralmente dalla scienza e dalla civiltà moderna. Senza dubbio, l'ultimo decennio e le relazioni pubbliche del IPCC - Intergovernmental Panel on Climate Change (Gruppo intergovernativo sul cambiamento climatico), sembrano indicare un tempo regressivo per lo sviluppo della vita umana. Se il cambiamento climatico continua a dispiegarsi con l'accelerazione dei processi produttivi estrattivi in grande scala, la razza umana si estinguerà in circa 50 anni, o per lo meno sarà ridotta al 5% della popolazione mondiale. Sembra che ora più che mai tutte le scienze, tutte le civiltà dobbiamo fare uno sforzo comune. In questo contesto le comunità indigene così come altre comunità native, hanno mantenuto una comunicazione diversa con il pianeta. Con questa affermazione non pretendiamo di essenzializzare gli indigeni, però aspiriamo ad attivare sforzi per essere parte dei processi di trasformazione delle istituzioni e delle dinamiche locali, come passo iniziale.

Così per concludere questo testo menzioneremo due concetti che dalle pratiche quotidiane indigene potrebbero contribuire a ridimensionare le nostre relazioni sociali e ambientali: l'armonia e l'equilibrio. Questi due elementi sono complementari. L'equilibrio è il mezzo per raggiungere l'armonia, è la maniera di livellare e bilanciare le forze positive e negative, che si trovano in lotta permanente e la cui corretta utilizzazione e complementarietà permette l'equilibrio. L'armonia sta in una idea dell'universo in cui tutto l'esistente è vivo, è interrelazionato e si complementa mutuamente. Niente è indipendente, bensì esistono molteplici tipi di relazioni, oltre al principio di causa-effetto. Per la logica indigena, le cose si relazionano anche secondo la polarità (esistenza di esseri con natura positiva de esseri con natura negativa), la proporzionalità (doni concessi a ogni essere), la reciprocità, ecc. in questa relazione coesistono cose essenziali, benché non necessarie: una cosa è essenziale mentre esista temporalmente, ed è necessaria se esiste in tutti i mondi possibili, ciò significa, se fa parte della realtà (18). Comprendere il senso dell'esistenza indigena in armonia ed equilibrio non significa trovare la perfezione, ma coprire come i saperi di ognuno, di ogni persona, di ogni specie, ogni istituzione, ogni comunità possono essere usati e integrati per salvaguardare il nostro ambiente.

Per concludere possiamo dire che la proposta indigena si orienta verso altre pratiche ambientali in cui si compete per il controllo e l'orientamento di un nuovo campo sociale condiviso. Si può affermare che il riconoscimento di valori indigeni della governance ambientale, sta avvenendo attraverso organizzazioni come le Nazioni Unite nel Programma REDD (*Reduce Emissions from Deforestation and Forest Degradation*), la piattaforma *Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services-IPBES*, il *Research Instituto Humanity and Nature*. Queste istituzioni che stanno collegando valori e pratiche delle comunità indigene alla ricerca di una evoluzione ambientale e con esse una nuova prospettiva di sviluppo sostenibile. In questo senso il mondo sta cercando un nuovo campo culturale condiviso in materia ambientale, in cui i valori indigeni possano costituire una parte fondamentale. Senza dubbio, è necessario tenere presente che costruire un nuovo campo culturale richiede decenni.

**Nidia Catherine González P.  
Fabián Benavides S. (19)**

**Note:**

(1) Questo articolo fa parte del progetto di ricerca «Innovación en gobernanza en América Latina: constituciones plurinacionales y “nacionalismo energético” en el siglo XXI» (Innovazioni nella governance in America Latina: costituzioni plurinazionali e “nazionalismo energetico” nel secolo XXI),

finanziato in cooperazione interistituzionale tra il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università di Bologna, Italia, e Instituto de Estudios Socio-Históricos Fray Alonso de Zamora della Universidad Santo Tomás, Colombia.

(2) ROCKSTROEM Johan (2009): “Safe operating space for humanity”, *Nature*, 461, 24 september, pp. 472 – 475.

(3) Ibidem.

(4) GEELS, Frank (2011): “The multi-level perspective on sustainability transitions”. En: *Environmental Innovation and Societal Transitions*, 1. 2011, pp. 24–40.

(5) SOUSA SANTOS, Boaventura (2010): *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*, Bogotá: Instituto Nacional De Derecho y Sociedad.

(6) GOMEZ ISA, Felipe (2014): “Cultural Diversity, Legal Pluralism, and Human Rights from an Indigenous Perspective: The Approach by the Colombian Constitutional Court and the Inter-American Court of Human Rights”. *Human Rights Quarterly* 36, pp. 723–756. John Hopkins Press.

(7) DE LEÓN NAVIERO, Omar (2013): “Dualismo Productivo y construcción de otro desarrollo en Bolivia”. En Vidal, G., et al. (Ed), *América Latina Como construir el desarrollo hoy?* pp. 291– 310. México: Fondo de Cultura Económica.

(8) BETANCOURT Milson, Lina M. Hurtado y Carlos Walter Porto Gonçalves (2013): *Tensiones territoriales y políticas públicas de desarrollo en la Amazonia*. Buenos Aires: CLACSO.

(9) NUNES, Paulo A.L.D., y VAN DEN BERGH Jeroen C.J.M. (2001): “Economic valuation of biodiversity: sense or nonsense?” *Ecological Economics* (39) pp. 203–222.

(10) PORTO – GONZALVES, Carlos Walter y BETANCOURT, Milson (2013): “Encrucijadas latinoamericanas en Bolivia: el conflict del TIPNIS y sus implicaciones civilizatorias”. <http://www.cedib.org/wp-content/uploads/2013/05/El-conflicto-del-TIPNIS-y-sus-implicaciones.pdf> .

(11) GONZÁLEZ, Nidia Catherine (2016): “Bolivia: Social, Environmental and Economic Issues”. En: “Resource Nationalism and Environmental Changes”. New York: Nova Scienes Publishers. pp. 29 – 59, ISBN: 978– 1– 63484– 907– 4.

(12) SATO TETU (2013). Integrated local enviromental knowledge supporting adaptative governance of local communities. Research Institute for Humanity and Nature.

(13) Ibid, p. 4.

(14) ESCOBAR, cit, pp. 36–37, 133.

(15) CABILDO INDÍGENA DE JAMBALÓ (2006): *Ordenamiento y servicio jurídico del territorio y reguardo indígena de Jambaló*. Escué Alcibíades y Junta directiva de la Vereda Natalá.

(16) ESCOBAR, cit, pp. 134–140.

(17) Questa rappresenta il mandato maggiore di una comunità, che nello Stato moderno potrebbe corrispondere alla Costituzione. Questa legge non è scritta, ma è un'interpretazione filosofica a partire dalla loro cosmovisione, presente nell'interpretazione che loro fanno del funzionamento della natura. Nella loro relazione con gli altri esseri naturali i Nasa rinforzano il loro principio di solidarietà. Un'altra grande differenza tra la Legge dell'Origine e la legislazione ordinaria è la relativizzazione del compimento della stessa. Può anche accadere che il suo mancato compimento non provochi azioni

immediate di fatto, ma che a volte il tempo da solo ripari nel miglior modo a questi errori.

(18) ESTERMANN, Josef (1998): *Filosofía Andina, estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Editorial Abya Yala.

(19) Magíster in Antropología e Storico della Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá. Ricercatore e Coordinatore del Instituto de Estudios Socio-Históricos Fray Alonso de Zamora della Universidad Santo Tomás de Colombia. Email: [fabianbenavides@usantotomas.edu.co](mailto:fabianbenavides@usantotomas.edu.co)

## LA GIORNATA DELLA MEMORIA

Il **Comitato 11 ottobre** sin dalla sua costituzione nel 2008 porta avanti la richiesta per l'istituzione in Italia della “**Giornata della memoria del genocidio dei popoli Indigeni**”.

Attraverso 4 governi, che si sono succeduti in Italia dal 2008 ad oggi, la richiesta è stata formulata attraverso una mozione parlamentare che impegnava il nostro governo all'istituzione della Giornata nella data del 11 ottobre di ogni anno (1), e alla ratifica della **Convenzione ILO 169 su Popoli Indigeni e Tribali**, unico strumento giuridico internazionale vincolante su cui i popoli indigeni e tribali possono contare per ottenere il riconoscimento dei propri diritti (2).

Dopo aver ottenuto l'autorizzazione da parte del Sindacato Ispettivo e i primi firmatari necessari per la discussione in aula parlamentare, sinora la mozione non è mai stata calendarizzata per la discussione alla Camera.

Nell'ottobre del 2013, l'On.le Ileana Piazzoni allora in forza a Sinistra e Libertà, ripresentò la mozione dopo la caduta del precedente governo e, in accordo con il Comitato 11 Ottobre, apportò modifiche sostanziali alla mozione, prevedendo per la stessa un percorso separato direttamente in Commissione Esteri, accantonando momentaneamente la ILO169 che per la sua ratifica richiede anche una copertura economica.

A seguito del suo passaggio da S&L al Partito Democratico nel giugno 2015, l'On.le Piazzoni nell'impossibilità di seguire come prima l'iter della mozione chiese all'On.le Zoratti di subentrare nella gestione della mozione.

In data 28 gennaio 2016, la III Commissione Permanente Affari Esteri e comunitari della Camera dei Deputati ha approvato la richiesta, modificandone però la data da quella richiesta dell'11 ottobre al 9 agosto, senza però alcuna preventiva consultazione con il Comitato 11 Ottobre e senza nemmeno informare lo stesso dell'avvenuta approvazione.

Il Comitato, venuto a conoscenza della decisione, ha formalmente contestato la decisione e chiesto un incontro con il Vicepresidente della Commissione On.le Erasmo Palazzotto, relatore della mozione. Ad oggi, 6 settembre, la richiesta è stata accettata ma la data è ancora da definirsi.

### Note:

(1) La scelta di questa data vuole ricordare, in modo simbolico, l'ultimo giorno di libertà dei popoli indigeni americani, nella speranza che il cerchio spezzato si possa ricomporre per le generazioni future.

(2) Qui il testo completo della Convenzione ILO169:

<http://www.associazioneilcerchio.it/wordpress/wp-content/uploads/2013/05/ILO-169-completa.pdf>

# SOMMARIO

## IL DIRITTO DEI POPOLI INDIGENI ALL'AUTODETERMINAZIONE

<b>Il Comitato 11 Ottobre</b>	<b>2</b>
<b>Diritto di autodeterminazione dei popoli indigeni e diritto internazionale</b>	<b>3</b>
<b>Hawai'i: una crisi umanitaria di proporzioni inimmaginabili</b>	<b>7</b>
<b>Coordinate socio-culturali per avvicinarsi al tema delle lotte di rivendicazione del popolo mapuche</b>	<b>10</b>
<b>Breve storia della Comunità di Temucuicui</b>	<b>13</b>
<b>Il Cerchio / comunità mapuche Temuicuicui Autonoma: un progetto di rinaturalizzazione a bosco nativo</b>	<b>15</b>
<b>Alcune considerazioni sul patrimonio culturale come diritto umano</b>	<b>16</b>
<b>Identità nativa &amp; etica della terra</b>	<b>20</b>
<b>Il movimento indigeno brasiliano e le lotte per l'autodeterminazione</b>	<b>22</b>
<b>Stato interculturale e diritti della Pachamama in Ecuador</b>	<b>24</b>
<b>I guardiani indigeni di fronte alla crisi ambientale globale</b>	<b>28</b>
<b>La Giornata della Memoria</b>	<b>31</b>

### Fanno parte del Comitato 11 Ottobre:

- Associazione Akicita (Bergamo)
- Associazione AICA (American Indian Cultural Association- Ravenna)
- Associazione ECOcentrici (Roma)
- Associazione Gaia Terra (Roma)
- Associazione Huka Hey (Pordenone)
- Associazione Il Cerchio (Coordinamento Nazionale)
- Associazione Kiwani-Il Risveglio (Firenze)
- Associazione Wambli Glesca (Ravenna)
- Gruppo Peace Culture! (Ancona)