

GUIDO GUIDI, *Justicia indígena. Tra liberali e comunitaristi*, Perugia, Morlacchi, pp. 224.

*Stato plurinazionale. Diritti collettivi. Giustizia indigena.
Una nuova forma di Stato?*

Il tema della *justicia indígena* di cui si occupa Guido Guidi in un bel volume, dato alle stampe dall'Editore Morlacchi di Perugia (2022), è poco conosciuto sia in Italia che in Europa. È oggetto di approfondite indagini in America latina, dove la giurisprudenza delle Corti costituzionali, soprattutto la Corte colombiana, ha elaborato convincenti soluzioni di sintesi tra diritti universali e diritti particolari. La Postfazione di Antonio De Simone, uno dei migliori interpreti italiani del pensiero di Jürgen Habermas, contribuisce a dare la dimensione della vastità delle problematiche filosofiche che l'argomento sottende.

L'Autore, munito di particolari conoscenze giuridiche, filosofiche, sociologiche, è consapevole di affrontare un tema molto seducente per l'assoluta originalità di tante implicazioni, tuttavia, allo stesso tempo, è consapevole di dover raccomandare ogni cautela nell'affrontare una problematica che, legata a tradizioni e riti, si alimenta di una pluralità di fonti legate alla *costumbre*, al mito, alla spiritualità indigena, alla leggenda, spesso incompatibili con i principi dello Stato di diritto.

L'amministrazione della *justicia* delle *comunidades indígenas* è caratterizzata dalla dimensione comunitaria del con-vivere e si regge su sistemi giuridici, il più delle volte irrilevanti per il valore intrinseco delle culture, ma di speciale interesse per l'espressività delle formule di pluralismo che esprimono.

Mentre l'Occidente è prevalentemente monista, in ragione del predominio dell'individualismo egualitario, sorretto dalle rinomate dottrine di Locke e Kant che determinano esiti di unicità delle regole giuridiche, nelle comunità autoctone di Africa, Asia e America Latina, prevalgono invece altri valori, il più importante dei quali è la rivendicazione della diversità culturale, sorretta «dai caldi impulsi del cuore», piuttosto che dalla volontà arbitraria che «procede dal freddo intelletto» (Tönnies).

Nell'Occidente la comunità (meglio la società) è una somma plurale di monadi, spesso estranee tra loro, olistiche e talora inconsapevoli della propria socialità, dove lo Stato assolve, nella migliore delle ipotesi, la sola funzione di mediare tra i diversi interessi. Nelle comunità autoctone prevale invece il senso di *koinonia*, dove il legame che s'instaura tra gli individui non è soltanto di natura sociale, ma di *koinè* (unione), in cui il singolo non gode di un'identità propria e il suo destino è definito dai contorni culturali e territoriali delle comunità cui appartiene.

Nella visione occidentale sopravvive, pur se stentatamente, l'astratto principio roussoviano della volontà generale del popolo, nelle comunità autoctone prevale invece la condivisione comunitarista, interpersonale, solidale, cosmica.

La cultura occidentale ha elaborato l'universalismo dei diritti personali, le tradizioni indigene la specialità dei diritti collettivi (o di solidarietà), incerti nella loro collocazione concettuale, ma dotati di una moderna originalità, per il fatto che si sottraggono alla nota dimensione relazionale (negatività-positività) nei confronti dello Stato e non lo ascrivono quale unico "debitore determinato" di prestazioni nei loro confronti (K. Vasak).

Sul piano fenomenologico la *justicia indígena* s'inserisce in una dimensione diversa rispetto alla visione euro-centrica. Infatti il diritto, ma anche il senso morale (sacro o religioso), sono strettamente fusi nella profondità della cosmovisione, che condiziona ogni lettura delle manifestazioni del mondo naturale e sociale. L'uomo è considerato nella doppia dimensione fisica e spirituale. L'energia fisica umana è in armonia con le componenti animiste. I comportamenti umani devono essere valutati nella loro pregiudizialità sia nei confronti della comunità che della natura. Da qui la stretta compenetrazione tra sfera umana e sfera naturalistica, per non parlare della necessaria compenetrazione tra sfera pubblica e sfera privata.

Sulla base delle risultanze acquisite dall'antropologo Philippe Descola, Guidi considera che l'Occidente interpreta la natura come "altro": un insieme di utilità da sfruttare, nell'ambito di una concezione antropologica di tipo dualistico-separatista, in cui la natura ha senso soltanto in contrapposizione con le opere umane. Una diversa visione del mondo domina invece le cosmologie, antiche e più recenti, dell'indigenità, che includono in un unico ordine: persone, animali e piante, quali entità costitutive di un sistema monistico e gerarchico, dove l'individuo è soltanto una delle cellule, anche se la più cosciente, di un sistema organico ed organizzato.

In questa visione totalizzante dell'arco vitale ogni violazione delle regole, pubbliche o private, etiche o giuridiche che siano, riveste una particolare gravità, perché rappresenta una ferita inferta all'insieme della comunità, dove la *justicia* è chiamata ad assolvere una missione ripristinatoria degli equilibri spezzati.

Come rileva Guidi, siamo in presenza di un macroscopico conflitto interculturale, tra due tipi di società diversamente pensate, dove la questione della compatibilità tra l'universalismo liberale e il particolarismo delle identità comunitarie s'impone in termini cruciali.

L'A. s'interroga se all'interno di questa radicale contrapposizione, di sistemi e di valori, sia possibile ideare una ragionevole composizione. Soprattutto se sia possibile delineare tra loro ragionevoli modelli di contemporaneità.

Secondo G. Sartori il progetto multiculturale è in aperta contraddizione con il pluralismo liberale. Il tema non è tanto quello di trovare un equilibrio tra universalismi e particolarismi, quanto quello di osteggiare le dottrine comunitariste, perché antepongono l'uguaglianza alla libertà, mettendo così le basi per la «sepoltura del liberalismo».

Questa radicale conclusione per Guidi non è condivisibile in assoluto, per una serie di ragioni. Se l'universalismo liberale e gli universalismi

etico-religiosi sono ideologicamente incompatibili tra loro, fondandosi su universalità potenzialmente totalizzanti e competitive, diversa è la questione della compatibilità tra l'universalismo liberale e il particolarismo delle comunità indigene. La loro compatibilità è possibile, a condizione che si rifiuti la concezione dell'esasperato individualismo atomistico di stampo liberista, per aderire all'ideazione meno intransigente del liberalismo intersoggettivo e comunicativo come formulata da J. Habermas, che valorizza le tradizioni e le forme collettive d'identità in funzione proprio del riconoscimento dei diritti individuali. Del resto «il fatto che le persone acquistino individualità solo passando attraverso processi di socializzazione, fa sì che il rispetto morale debba riguardare l'individuo sia come singolo insostituibile sia come membro comunitario». E poi «il riconoscimento delle divergenze - il reciproco riconoscimento dell'altro nella sua diversità - può diventare il segno di un'identità comune».

Anche Seyla Benhabib, filosofa della politica, ritiene che «all'interno di un modello di democrazia deliberativa, la sensibilità alla politica culturale e una posizione universalistica forte non siano inconciliabili», perché inclusione democratica e conservazione delle culture si possono completare vicendevolmente.

Questa concezione è riprodotta fedelmente dalla Dichiarazione di Friburgo del 7 maggio 2007 che, all'art. 1, comma 1, riconosce che i diritti culturali «fanno parte integrante dei diritti dell'uomo e devono essere interpretati secondo i principi di universalità, indivisibilità e interdipendenza». 'Interdipendenza', nel senso che nelle comunità autoctone gli individui formano un'entità unica, in stretta relazione simbiotica tra di loro e con l'ordinamento giuridico dello Stato.

Ted Moses *leader* del Grande Consiglio dei *Cris* (movimento indigeno canadese), al riguardo dichiara: «Per le nostre culture il concetto di diritto individuale esiste solo all'interno della collettività. È dagli obiettivi comuni, dalle relazioni interpersonali e da quelle con la Madre Terra che derivano i diritti e le responsabilità dei singoli. Negarci il riconoscimento dei nostri diritti collettivi significa negare al singolo i vantaggi della nostra identità collettiva e quindi separare due cose che per noi sono tutt'uno».

Su queste basi le società multiculturali latino-americane si possono definire organiciste, perché gli autoctoni vi si ritrovano interclusi e il sistema dei diritti è dato dalla somma dei valori che le diverse *koinonie*, statali e particolari, intrecciano tra loro.

La decadenza dell'Occidente, come attesta la sociologia giuridica più accreditata, è in gran parte legata alla decadenza del senso di comunità. Martin Heidegger interrogandosi sull'essenza dell'umanità, si domandava se fosse inarrestabile l'abbandono dell'individuo alla furia del pensiero utilitaristico e calcolante e ammoniva che, a seconda della risposta che si darà a questa domanda, si deciderà che ne sarà della terra e dell'esistenza dell'uomo sulla terra.

La riscoperta di formule di convivenza diverse, all'interno degli Stati nazionali, può indurre prassi esistenziali originali, a condizione che le diverse forme di comunità sappiano convivere, all'interno dell'involucro nazionale, in un equilibrio di coesistenza tra diversità delle culture e uguaglianza delle regole democratiche.

La globalizzazione, a causa della dimostrata idoneità a livellare ogni diversità sociale e culturale, ha scatenato le reazioni fondamentaliste più esasperate, in difesa sia delle appartenenze religiose che nazionaliste. Per contrastare questi fenomeni servono nuove forme di reciproco riconoscimento sociale.

Serve innanzitutto una rinnovata pedagogia della convivenza, che possa educare al senso di solidarietà in ogni ambito. Come sostiene M. Sandel: «Non impariamo ad amare l'umanità in generale, ma nelle sue espressioni particolari». Nello stesso senso R. Rorty afferma: «Il nostro sentimento di solidarietà è più forte quando colui cui è rivolto è considerato 'uno di noi', dove 'noi' designa qualcosa di più piccolo e geograficamente limitato dell'intera razza umana». Secondo Peces-Barba «La solidarietà rafforza così l'idea che un nostro progetto morale deve poter essere elevato a legge generale, dal momento che è costruito su basi comunitarie». In questa prospettiva, come sostiene il filosofo e politologo francese Pierre-André Taguieff, la comunità può fungere da "mediatrice di universalità".

Dal quadro complessivo, come raffigurato, emergono tratti del tutto singolari. Non è azzardato prospettare che lo Stato delle *plurinacionalidades* configuri una vera e propria nuova forma di Stato, dai contorni originali rispetto allo Stato monoculturale liberale.

Alcuni Paesi latinoamericani sembrano aver preso piena consapevolezza di questa situazione. La Costituzione boliviana del 2009 è molto chiara al riguardo, quando afferma che la Bolivia si costituisce in Stato Unitario Sociale di *Derecho Plurinacional Comunitario* e si fonda sulla pluralità e sul pluralismo politico, economico, giuridico, culturale e linguistico delle *naciones y pueblos indígena originario campesinos* (artt. 1 e 2 Cost.).

Costituiscono elementi distintivi di questo nuovo Stato: un sistema di entità plurali, territoriali e sociali, sorrette da regimi di democrazia comunitaria; il riconoscimento di nuovi soggetti individuali e collettivi e di nuove soggettività di diritto (*jus naturae*); una nuova idea di 'legalità plurale' (pluralismo giuridico). Tutto ciò all'interno dell'originalissima concezione cosmologica.

La sua concreta attuazione dovrà tener conto di una serie di pluralità, non sempre facilmente amalgamabili, perché dentro lo Stato-nazione convivono: *derechos humanos* e *derechos indígenas*, diritti individuali e diritti collettivi, diritti delle donne e *costumbres* familiari patriarcali, pluralismi liberali e comunitari, diritti della nazione e delle nazionalità, interculturalità e interlegalità, pluralismi economici sorretti da formule allo stesso tempo liberiste e solidariste.

Il riconoscimento dei cosiddetti diritti collettivi pare in grado d'incidere in modo profondo sul tessuto egualitario delle società liberali. Infatti, mentre l'ideologia liberale sostiene l'integrazione delle diversità, i diritti collettivi postulano la loro autonoma identificazione, in concorrenza e non sempre in un rapporto di reciproca funzionalità. Per tutto questo paiono quanto mai centrate le riflessioni che Boaventura de Sousa Santos sviluppa in un volume espressamente dedicato a *La reinvención del Estado y el Estado plurinacional*.

L'ipotizzata convivenza tra culture è piena di rischi perché le comunità indigene, nel rivendicare la diversità, rivendicano anche la *justicia propia* e la conservazione dei propri metodi di autogoverno, molte volte gerarchici e patriarcali (A. Somma), tradizionalmente discriminatori nei confronti di tanti soggetti: soprattutto le donne, i bambini, i giovani.

Per tutto questo, la reinvenzione della forma di Stato dovrà poter contare su una somma di sensibilità, proprie dei formanti dottrinali e giurisprudenziali, caratterizzati da raffinate comprensioni epistemologiche del diritto, con particolare riferimento all'azione delle Corti costituzionali e internazionali che, soprattutto per quanto riguarda la Corte Interamericana, vanno assumendo sempre più il ruolo di costruttori di un diritto costituzionale comune.

Giuseppe Franco Ferrari

NATALINO IRTI, *Viaggio tra gli obbedienti*, Milano, La nave di Teseo, 2021, pp. 199.

Con questo volume Natalino Irti ci regala «quasi un diario» - così il sottotitolo dell'opera -, una sorta di raffinata raccolta di appunti tratti dal suo percorso di riflessione intorno al tema dell'obbedienza, riflessione che ruota tutta intorno all'assunto centrale secondo cui «la coscienza individuale è giudice di ultima istanza» (9), atteso che «nessuno può sostituire l'obbligato nel motivare e prendere la decisione» (53).

Nella prima parte dell'opera si definiscono le coordinate teoriche e concettuali dell'obbedire, attività che presuppone anzitutto un dialogo tra chi comanda e chi del comando è destinatario. Tale dialogo è reso possibile dal rispetto - da parte sia dell'emittente che del fruitore del messaggio prescrittivo - di un codice linguistico condiviso, che consente al primo di comunicare il proprio voluto e al secondo di intenderlo secondo le regole oggettive del relativo linguaggio. E se di solito, in proposito, il giurista si concentra sui vincoli cui l'interprete dovrebbe soggiacere per non sovvertire l'ordine politico e sociale, qui Irti sottolinea opportunamente come anche colui che pretende di ordinare non può sottrarsi a tale legame normativo, atteso che «il comandare ha già in sé un atto di obbedienza: appunto, alla legalità linguistica, che, gettando un ponte tra gli individui, fa capire il contenuto dell'ordine o divieto» (18). Proprio le recenti esperienze relative al profluvio di atti normativi d'incerta fattura susseguitisi per argi-