

Mercati, identità e diritto in America Latina

Antonio Luigi Palmisano

Abstract

Identities, and ethnic identities in particular, are the *in fieri* result of complex social and cultural processes which show how much the identities of the social actors are multiple, in transition, situational and constantly negotiated. However, the structure of the dominating social and political order of the contemporary post-global era coincides with the order of the financial markets. Based upon the ethnographies of Latin America this article claims that this new order interacts antagonistically with the structures which are acknowledged, proposed or anyway regulated by both the national juridical systems (customary law, Constitution, civil and penal law) and international law toward processes of fixation and reification of the identities. The social actor is thus reduced and constrained in the mono-role of consumer up to indebtedness and to his consequent epiphany as *res*. The way to a *law without State* is thus open: an icon and embodiment of elitist ideologies that are at the same time active and hidden but deeply inscribed the new order of the financial markets which convey social Darwinism and the subordination of man to financial capital.

Keywords: ethnic identity; anthropology of law; financial market; reification processes; Constitution

La situación social de los pueblos indígenas de América Latina no ha faltado de constituir un problema social *sui generis* para casi todos los gobiernos del continente, en sentido formal, social y político-jurídico, desde los años Cincuenta del siglo pasado. Antes, los únicos intelectuales que se ocupaban del tema, pero más que todo recogiendo informaciones y gestionando estudios monográficos sobre las diferentes poblaciones, pero mirando más a su pasado que a su futuro, eran los antropólogos. (Colajanni 2008, pg. 245)

I. L'ordine post-globale

Il mercato, il diritto e gli attori

Il futuro ci ha raggiunto e travolto. Come antropologi e soprattutto come attori sociali rileviamo un contesto attuale che impone nuove analisi, analisi al duale: *pueblos indígenas* e antropologi sperimentano la possibilità di un inedito posizionamento all'interno di una nuova struttura di rapporti dominanti a livello mondiale. Comunità e *personae* sono sottoposte a un incalzante processo di reificazione, legittimato da una lettura *more geometrico* del "mondo sociale", che, reso obsoleto l'aggettivo "sociale", tende a trasformare il mondo stesso in mercato, in un particolare mercato, matematicamente regolamentato.

Le società moderne fanno difatti riferimento costante nella loro auto-rappresentazione al modello del mercato autoregolatore. Questa auto-rappresentazione offrirebbe in sé, nella prospettiva di queste società, garanzia di legittimità all'azione sociale e politica di uno Stato, per definizione non invadente la

vita quotidiana dei suoi cittadini e non lesiva dei diritti individuali. La stessa struttura sociale dell'Unione Europea, per esempio, è rappresentata in termini di mercato, e non solo. L'Occidente rappresenta il mondo intero come mercato; ma lo rappresenta comunque ancora come mercato di scambio (commerciale) e non come mercato finanziario, mantenendo dunque la valenza dello scambio sociale e politico implicita nel concetto di mercato di scambio, alquanto inibita in quella di mercato finanziario.

Nella rappresentazione di un "mercato comune", prodotto recente della riorganizzazione degli Stati nazionali – un prodotto che viene oggi preso in considerazione in ogni continente –, si riflette la struttura del contratto, come risulta inscritto in tutti i trattati stipulati a partire dal Trattato di Roma nel 1957: intesa, e congruente interazione fra i partecipanti.

La prassi del "mercato interno", invece, media la rigida geometria del contratto e il radicale individualismo inerente alla stessa logica del contratto: istituzionalizza fattualmente gli incessanti tentativi di superare il dominio (*Herrschaft*)¹ degli Stati nazionali, ovvero la sovranità, richiamando a una fondazione in chiave solidaristica del cittadino. La solidarietà, ovvero l'interesse comune – il *common wealth*, nei termini della corrente dottrina politica anglosassone –, permetterebbe una unificata gestione della *res pubblica*: questa è l'ideologia imperante.

L'indiscutibile presenza di un "mercato globale", infine, costituisce il nuovo palcoscenico giuridico sul quale performano oggi gli attori sociali post-globali. Questo mercato sostituisce la struttura di relazioni determinata da ciò che è definito nazionalmente e situazionalmente come comportamento rispettoso delle norme: paradossalmente, anche un'azione giudicata in precedenza come non propriamente etica diviene così, agevolmente, un'azione legittima; e chi subisce questa azione diviene un fuorilegge, se vi si oppone.

Ci troviamo dunque di fronte a un nuovo ordine giuridico transnazionale: l'ordine dei mercati finanziari. L'ordine dato dalle relazioni fra attori economici diviene ordine giuridico. E le società (nazionali) e le etnie e le minoranze, linguistiche e non linguistiche, fino all'unità di minoranza per eccellenza che è l'individuo – antropologo incluso –, in quale costellazione di riferimento trovano un principio ordinatore? Società, etnie, minoranze e individui ordinano e si ordinano secondo solidarietà. Tale sembra essere per ora la risposta a questa nuova giuridificazione, secondo mercato, del mondo; una giuridificazione imposta in aree politiche, sociali e culturali che manifestano specificità storiche e di pensiero, come l'Europa, l'America Latina e l'Africa. Abbiamo così ordine giuridico/ordine di mercato, da una parte, e ordine solidaristico/ordine della *pietas*,² dall'altra.

Costituzioni, *corpus juris* nazionale e *corpus juris* consuetudinario, perfino diritto internazionale o diritti internazionali, nel loro spesso pur difficile dialogare, già da tempo sono determinati dai processi d'ordine dei mercati – un ordine che si impone come nuovo ordine giuridico, e legale perché legittimato dalla "oggettività"

¹ Cfr. Weber (1922) 1982, pp. 122-176.

² Cfr. Fortes 1960, pp. 166-191.

della matematica finanziaria – , come pure ne sono influenzate le identità dei rispettivi interessati. E lo saranno ancora maggiormente nel prossimo futuro.

Si è aperta una nuova epoca: l'epoca post-globale.

Come definire altrimenti questa epoca? Non viviamo più difatti in un'epoca globale: l'abbiamo superata già da tempo. Nell'epoca post-moderna, secondo Jean François Lyotard, non vi sarebbero più stati *les grand récits*.³ Ma noi oggi osserviamo – Lyotard scriveva in effetti a metà degli anni '70 del secolo scorso – che ciò non è riscontrabile: *les grand récits*, sistemi di pensiero e ideologie, sono presenti e attivi come e più che in passato, solo che sono ben nascosti, e non manifesti. Le vecchie ideologie, per esempio anche il razzismo, l'evoluzionismo e il darwinismo sociale, la selezione “naturale” e il super-individualismo corporativo, come pure l'identità “sviluppo economico è sviluppo”, sono tutte ideologie che vengono *de facto* applicate politicamente nella prassi quotidiana a livello mondiale, anche nelle organizzazioni internazionali. Sono ancora lì, all'interno dei processi di produzione economica, sociale, politica, a divulgare la loro dottrina, una soluzione preconfezionata ai tanti problemi contingenti, e a fare in modo che i loro messaggi siano accettati, in un mondo che è ormai *tekhne* e mercato della *tekhne*. Sono ancora lì, perfino – quando non soprattutto – all'interno di un certo processo di produzione del diritto internazionale, a divulgare un messaggio di superiorità tecnica e dunque etica: c'è sempre qualcuno che è convinto, o agisce come se fosse convinto, di avere la missione di “dovere” – *the white man's burden* –⁴. Un “dovere” è oggi, per esempio, rappresentato dalla “missione dei diritti umani”. E si moltiplicano le scuole dove si insegna e predica questa missione sotto forma di Masters. Si tratta, naturalmente, di corsi a pagamento, di solito in sterline o dollari, che rilasciano certificati per la qualificazione a trattare questi argomenti. Tutto ciò è impressionante. Con ciò stiamo apprendendo un linguaggio nuovo, condividendolo e anche sostenendolo economicamente, un linguaggio che co-partecipiamo a nostre spese mentre lo apprendiamo. Insomma, alcune ideologie non solo non sono estinte ma si sono nascoste; anzi sono perfino iscritte in una certa prassi sociale e politica, nel mondo della vita quotidiana, così infine colonizzato.⁵ E lavorano potentemente, molto profondamente, molto capillarmente: lavorano a livello globale.

Etnicità ed etnie

Le etnie, come altre identità non funzionali all'ordine dei mercati, sono a questo punto totalmente svuotate di senso e delegittimate a opera del nuovo processo di giuridificazione descritto. Ma chi gestisce attualmente questa policentrica e frammentata macchina giuridica? Ora, abbiamo un *diritto senza Stati*; ma solo perché

³ Cfr. Lyotard 1979.

⁴ Cfr. appunto di Kipling – cantore dei sogni imperiali anglo-sassoni e delle funzionali corporazioni finanziario-mercantili – la poesia *The white man's burden* del 1899.

⁵ Sulla colonizzazione del *Lebenswelt*, cfr. Jürgen Habermas 1981, 1983, 1984, 1986, 1992.

l'ordine che fronteggiamo è l'ordine del mercato finanziario, saldamente esistente, e non per scelta consensuale dei cittadini del mondo.

Cosa intendere allora per "etnicità" e per "gruppo etnico" nella prospettiva dell'antropologia del diritto?

Per quanto riguarda l'etnicità, una prima questione va posta in questi termini: "perché il termine etnicità – comparso solo di recente – ha avuto questo straordinario successo?".⁶

In effetti, etnicità non è una categoria auto-evidente, ma è una categoria costruita (più precisamente, è una costruzione emica!) e la sua costruzione è una performance diadica.⁷ Inoltre, questa performance è una sorta di "duetto", nella forma di giustapposizione, contrapposizione o antagonismo, e in quanto performance interattiva essa è rappresentata (mito, leggenda, letteratura). Infine, la rappresentazione della "etnicità" è una oggettivazione delle categorie costruite, ovvero è una oggettivazione del comportamento sociale atteso, ovvero delle aspettative, fondante dunque il rapporto *ethos/natura*; ma il pensiero occidentale non partecipa al processo di costruzione dell'etnicità come performance diadica mentre piuttosto partecipa al processo di oggettivazione attraverso la rappresentazione della "etnicità".

Perché allora il pensiero dominante partecipa al processo di costruzione della etnicità solo con l'oggettivazione attraverso la rappresentazione della stessa?

In effetti, gruppi sociali confinanti costruiscono la "etnicità" in modo funzionale alla loro esistenza; interagendo in uno stesso contesto (in una stessa struttura di "rapporti dominanti", *herrschenden Verhältnisse*)⁸, comunque dialogano. Si tratta in questo caso di una etnicità fortemente dinamica. Mentre gruppi sociali non confinanti, costruendo la "etnicità" secondo processi di oggettivazione (con la sola rappresentazione), non dialogano. Questi non sono interessati al dialogo, e questa è la loro etnicità: non dialogo, ma semplice serie di affermazioni sullo "altro", spesso prodotte attraverso la forma scritta della oggettivazione. I vicini, i gruppi sociali confinanti, condividono in effetti una contiguità e la compartecipazione allo stesso *Lebenswelt*.⁹ Le tribù, i villaggi, le bande e le comunità isolate oggi diventano ovunque parte integrante delle nuove strutture statali e sono pertanto trasformate in gruppi etnici, con vari gradi di specificità culturale.

Come mai dunque il pensiero dominante parla oggi di "etnicità" e non di gruppi etnici, o usa i due termini in maniera intercambiabile?

Riassumendo, gruppi sociali confinanti contrattano identità, soprattutto sulla base di differenze linguistiche, in un processo di costruzione situazionale delle stesse, in quanto necessitano identità per lo stretto legame fra epistemologia e azione sociale;

⁶ W. Lloyd Warner ha adoperato per primo il termine *ethnicity* nel suo *The Social Life of Modern Community*, 1941.

⁷ A questo proposito, cfr. il concetto di *dissociation* di Georges Devereux: meccanismo atto alla divisione di *x* e *y*, ovvero al trovare che la essenza della *x*-nicità è il "non essere un *y*". (Devereux 1985 (1972), Chap. VI)

⁸ Cfr. Marx, Engels, MEW3:46.

⁹ Sul concetto di *Lebenswelt*, cfr. Alfred Schütz 1981 (1932), 1981, 1982.

lo Stato afferma, enuncia identità in quanto necessita le stesse per la sopravvivenza politica del dominio, la *Herrschaft*: viene dunque perseguita la costruzione della etnicità e non dei gruppi etnici proprio per scavalcare, superare trasversalmente i gruppi etnici – espressione dell’azione sociale e non della politica – nel processo di nascita della nazione, ovvero di legittimazione della nazione.

Per quanto riguarda il gruppo etnico, ci troviamo di fronte a processi di competenza dell’antropologia del diritto: sono i cosiddetti processi di giuridificazione.

La costruzione di un nuovo confine geografico, per esempio, rappresenta l’apertura di un processo di definizione etnica e giuridica. I processi d’identità del resto si attivano al meglio quando vacillano le frontiere geografiche. Nuove frontiere geografiche mettono in discussione le identità etniche: quanto più sono infatti precise le identità fisiche, i confini geografici, tanto più imprecise e da definire sono le identità etniche.

Talvolta si ritiene che geometricamente precisi confini aiutino nella stabilizzazione delle identità etniche. Questo non è il caso! E non perché qualcuno dello stesso gruppo etnico rimanga sempre al di là o al di qua del confine, ma perché ai gruppi etnici viene negato il ruolo di ambiguità necessaria a poter svolgere la funzione di “essere la frontiera”. Non sempre il confine è fornito da una divisione geografica (monte, fiume ecc.) o psicologica e politica (una “cortina di ferro”, o il *mutuo metu separantur* di Tacito)¹⁰, spesso è costituito dalla funzione di superamento degli ostacoli assunta da gruppi minoritari e marginali relativamente all’ostacolo; dalla capacità di identificare e utilizzare quelle risorse che i gruppi dominanti, di maggioranza, non intendono considerare in quanto tali nel processo storico e economico.

L’identità nel passato, nell’assetto coloniale, durante la Guerra Fredda, nell’epoca della globalizzazione (“incontro” fra Islam e Cristianesimo – capitalismo protestante –) viene a formarsi secondo diversi e corrispondenti, paralleli processi. Ogni scenario richiede ridefinizione delle identità, perché Stati e società pre-coloniali, Stati e società coloniali, Stati e società moderne, Stati e società contemporanee, ovvero partiti, movimenti politici ecc., attraverso le persone – con le loro esperienze individuali di percezione della globalità, dell’alterità – fungono da filtri, da mediatori della globalità, ossia della collocazione spaziale del sé di fronte all’alterità, e quindi della sua percepita, insuperabile eccentricità rispetto al capitale decisionale – il capitale che decide del presente e del futuro delle società moderne, il capitale delle grandi decisioni politiche internazionali –, il capitale prodotto secondo Max Weber dall’etica protestante, il capitale prodotto secondo Werner Sombart dall’etica ebraica.¹¹ Un capitale, inoltre, sempre meno commerciale e sempre più finanziario.

Non è dunque il caso di costruire etnicità specifiche, quanto piuttosto di riconoscere gruppi etnici in quanto fattori sociali e politici.

¹⁰ Cfr. Tacito, *De origine et situ Germanorum*, 98 d.C.

¹¹ Cfr. Weber 1904-1905 e Sombart 1911.

La definizione di gruppo etnico lascia a quest'ultimo un'ambiguità, ovvero una libertà di trasformazione di se stesso nei mutabili contesti storici e politici.

La definizione invece dell'etnicità, ovvero l'astrazione e fissazione dell'identità etnica, blocca il gruppo etnico nel suo divenire storico, perché lo obbliga a misurarsi con questa rappresentazione di se stesso, delle sue proprie, presunte specificità – realizzata dal pensiero dominante, finalmente partecipato, anche se *obtorto collo* – e lo obbliga a conformarsi a questa rappresentazione anziché a interagire nel divenire storico.

La giuridificazione delle richieste indigene

Guardando per esempio all'America Latina, ci troviamo in effetti nella fase storica e antropologica di *juridizacion* delle richieste indigene, come più autori rilevano.¹²

Il riconoscimento sociale, dunque, del gruppo etnico come potenziale fattore di crescita per la società *in toto* e la sua istituzionalizzazione passano attraverso la riforma del diritto, innanzitutto del diritto nazionale.

Ma il diritto nazionale è l'espressione del dialogo giuridico oltre che politico. Dunque, è espressione del dialogo fra specifici diritti (diritto di famiglia, diritto commerciale, ma anche diritto marittimo, diritto bancario ecc.) all'interno di sistemi di valori, all'interno dello stesso sistema di valori che gemina il diritto penale, ovvero che partorisce tutti i diritti che regolamentano le punizioni per i crimini, dunque per le azioni che confluiscono poi nel diritto penale.

Nel dialogo giuridico resta spesso inascoltata la voce del diritto informale, o consuetudinario o locale. Con ciò viene negata agli attori sociali la possibilità di una presa di conoscenza, piuttosto che di coscienza, della vastità e diversità, della ricchezza espressiva della relazione fra persone e fra persone e istituzioni, come pure fra attori sociali e mondo della vita. E questa ricchezza di prospettive e di approcci alla vita finisce per essere talvolta ridotta a semplice rivendicazione *ad hoc* di generici diritti di minoranze etniche in contrapposizione allo Stato.

A questa tanto mancata quanto necessaria messa in scena dei diritti consuetudinari, proprio perché le etnie non corrano il rischio di essere fagocitate nei processi di globalizzazione, in difesa dunque dei principi costituzionali espressi in numerosi articoli delle Costituzioni in America Latina, si associano del resto riflessioni in forma di domande alle quali dover storicamente rispondere: quanto queste cosiddette minoranze sono poi minoranze? quanto questi generici diritti sono contingentemente strumentalizzati nel contesto globale? quanto i gruppi etnici sono poi di fatto menomati dalla pratica di riduzione della legge (che è espressione di un mondo intero di valori e di azione) in rivendicazione di diritti disarticolati, dunque di riduzione del soggetto storico-politico in soggetto contingente, di riduzione dell'attore sociale in agito sociale?

¹² Cfr. Gomez Rivera, 1997, p. 106; Iturralde 1998, p. 164.

II. La riduzione dell'attore sociale ad agito sociale

La questione delle identità in America Latina

Le trasformazioni sociali ed economiche attualmente in atto sulla scena internazionale si riflettono prepotentemente sui processi di costruzione delle identità. Le identità delle comunità indigene dell'America Latina possono essere considerate in transizione; e in transizione rapida. Nella prospettiva di queste stesse comunità, l'essere considerate soggetti giuridici, in quanto "popolazioni indigene", conduce a un ripensamento e una ricostituzione della propria identità.¹³ Gli stessi processi di sviluppo e i differenti approcci istituzionali e non istituzionali allo sviluppo, sia nazionali che internazionali, comportano nuovamente una ri-configurazione dell'auto-rappresentazione di una comunità indigena. La relazione fra Stati nazionali e comunità indigene non può non essere ripensata anche dalle stesse comunità indigene, affrontando e discutendo temi cruciali, quale l'integrazione delle minoranze, l'educazione in lingua indigena e il diritto di proprietà collettiva quantomeno sull'uso delle terre "ancestrali".

L'identità di una comunità locale, di un gruppo etnico o di una società, perfino di un intero mondo sociale – con le sue coordinate temporali e/o spaziali –, è il prodotto di complessi processi soprattutto sociali, essi stessi configurati da quelle identità in divenire qui in questione.

L'identità primaria in quanto *personae* è fornita dalla dimensione spaziale: essere al mondo, essere insediati in un territorio.¹⁴ Questa dimensione, tuttavia, non fa di un gruppo sociale una "popolazione indigena", ma appunto un gruppo sociale; sia questo gruppo una comunità locale, un gruppo etnico, una società ecc. La comunità è difatti composta da attori sociali, politici, economici. Si tratta di un insieme di persone giuridiche che si confrontano con istituzioni; per esempio, con lo Stato. Se i gruppi sociali fossero ridotti a "popolazioni indigene" rischierebbe di scomparire anche l'insieme delle istituzioni, oltre che l'insieme degli stessi gruppi etnici e delle cosiddette "popolazioni indigene". Oppure, le etnie sarebbero ridotte a costituirsi come mero paesaggio, come gruppo d'individui, inseriti nel loro ecosistema, proprio come accade ad animali in uno zoo. È confrontandosi con tali terminologie – "popolazioni indigene" – che sorge in tutta la sua portata il problema della oggettivazione e reificazione dello "altro", conseguite proprio in virtù di proclamazioni dello "altro" in quanto "soggetto". Ma soggetto di che cosa? Soggetto

¹³ Il termine "popolazione" – termine specifico della biologia e della demografia – può essere comprensibilmente adoperato soltanto all'interno di una certa società internazionale che ha tutti gli interessi a reificare e oggettivare comunità e gruppi etnici, in modo da non trattare direttamente con questi; ovvero, all'interno di una comunità internazionale che, con l'*escamotage* di costituire tali comunità e gruppi etnici a soggetto del diritto, li elimina dal campo della possibilità del trattare. Per esempio, mentre ogni identità – *in primis* l'identità etnica – è sempre in divenire, l'identità "popolazione indigena" è, così, immutabile.

¹⁴ Sulla nozione di *persona* in quanto insieme articolato e ordinato di ruoli e di status ascritti e/o acquisiti, cfr. Fortes 1970, pp. 67-95.

della storia *tout court* o soggetto della storia del singolo caso giuridico contemplato nel diritto internazionale? E infine, come non chiedersi da chi sia gestito questo diritto? Molti sono gli interessi in gioco e ancor più numerosi sono gli interessati attori sociali, politici e economici.

L'avvento di attori nuovi sul palcoscenico mondiale, che non sono né le comunità indigene né gli Stati nazionali, ha avuto effetti dirimpenti per la struttura delle relazioni internazionali economiche, politiche e sociali. Le *multinational corporations* e soprattutto le *transnational holdings* hanno oggi poteri economici e politici superiori a quelli degli Stati.¹⁵ La stessa relazione fra gruppi etnici e Stati nazionali è così oggi conformata in maniera diversa: non può non essere tenuto in giusto conto e peso l'intervento delle *transnational holdings* in questo processo molto complesso di equilibrio.

Le identità etniche, o dei gruppi etnici, sono i prodotti di un complesso gioco di rappresentazione e di auto-rappresentazione.

L'identità è plurima e molteplice, e si difende – e va difesa – dall'essere ridotta a un *cliché* definito dall'esterno (dal mondo post-globale) o dall'interno della sua società nazionale. L'identità è in perenne divenire, ed è in perenne interazione con la rappresentazione e l'auto-rappresentazione della comunità, della società. È dunque soggetta a manipolazioni, anche inconsapevoli. In questo contesto analitico considero allora tre principali rappresentazioni: rappresentazione indigena; rappresentazione liberista; rappresentazione terza, ovvero dei mercati commerciali. Alla globalizzazione liberista (economia dei mercati finanziari) si affianca e contrappone difatti un'altra globalizzazione, parzialmente in conflitto con essa: la globalizzazione dei nuovi mercati commerciali. Le identità che propongono all'America Latina queste due rappresentazioni sono in contrapposizione all'auto-rappresentazione dell'America Latina, ovvero all'identità delle comunità indigene. Mentre la rappresentazione liberista è prodotta dall'azione politica ed economica delle grandi concentrazioni di capitale finanziario, la rappresentazione a opera dei mercati commerciali esprime l'azione di globalizzazione operata dai mercati commerciali diretti dallo Stato (Cina e India, per esempio), come pure l'azione della globalizzazione musulmana.

Un gruppo etnico o una comunità indigena dunque si autorappresenta. È probabile che questa sua auto-rappresentazione interessi i soli campi limitrofi, cioè che si tratti di un'auto-rappresentazione limitata al vicino, a un altro gruppo etnico confinante o a qualcuno che, comunque, si interessa a quella specifica comunità; e con questa sua azione costituisce la comunità specifica, in quanto tale, nel mondo a essa esterno, ovvero nel contesto internazionale. Soprattutto, l'auto-rappresentazione è data e prodotta ai fini della riproduzione della propria società nelle generazioni seguenti; ma quest'auto-rappresentazione è profondamente influenzata dalla rappresentazione della stessa comunità proveniente dall'esterno.¹⁶ La

¹⁵ Cfr. Palmisano 2006a, pp. 191-198; 2012, pp. 237-264.

¹⁶ Basti pensare a una delle 20 comunità indigene o etnie del Paraguay (Ache, Ava-guarani, Pai Tavytera, Mbya, Maka, Nivacle, Manjui [Lumnanas], Toba qom, Guarani nandeva, Guarani occidentales, Ayoreo, Ybytosó, Tomaraho, Angaité, Guana, Sanapaná, Enlhet, Enxet, Enenlhet, Toba

rappresentazione che viene data di questa comunità, ovvero che forniamo noi tutti – non liberisti e liberisti–, influisce sulla sua auto-rappresentazione. Ciò significa che la nostra rappresentazione della stessa influisce sulla sua costituzione, ovvero sulla profonda identità di quella società o di quella comunità. Non possiamo dunque mai pensare a una comunità a se stante: una tale comunità non esiste. O per via diretta o per via indiretta, l'identità è in continuo divenire, in continua transizione.

Il ruolo dello Stato, in questo senso, è fondamentale. Al di là del discutere dei processi di integrazione, interessanti o meno, lo Stato può partecipare in maniera attenta all'auto-rappresentazione di queste società, in modo che la loro identità sia in grado di rispondere ai cambiamenti nella struttura e nell'organizzazione sociale che lo stesso Stato nazionale, ma anche il continente intero, sta vivendo. Per delineare e articolare la rappresentazione e l'auto-rappresentazione abbiamo infatti uno strumento straordinario: il linguaggio.

La stretta relazione persistente fra identità e linguaggio lascia rilevare come l'identità sia prodotta e sostenuta dalla rappresentazione e auto-rappresentazione dello stesso gruppo sociale; a sua volta, il linguaggio è uno strumento della rappresentazione e auto-rappresentazione di una comunità, di un gruppo etnico o di una società.

Immagini e *personae*

Le immagini, veicolate dal linguaggio, giocano un ruolo davvero fondamentale nella costruzione delle identità.

L'antropologia sociale, culturale, del diritto, tutte le antropologie, riconoscono già da diversi decenni che l'identità non solo è in continuo divenire ma che, come ha suggerito Pirandello già negli anni '20,¹⁷ è molteplice. Ognuno di noi, perfino, è molteplice nella sua identità. Quindi, le identità sono in divenire e decisamente molteplici, per ogni attore sociale.

Non solo: quello che ci insegna una antropologia contemporanea è che le identità sono situazionali.¹⁸ Aggiungiamo un altro aspetto: le identità non solo sono in divenire, sono molteplici e sono situazionali, ma, e questo interessa la mia analisi già da diversi anni, le identità sono negoziate e contrattate.¹⁹ Le identità insomma vengono conseguite e assunte in seguito a un'opera di negoziazione e di contrattazione. Questa negoziazione-contrattazione può essere una negoziazione-contrattazione consapevole, ma più spesso è inconsapevole.

Spesso l'identità è già inscritta nel linguaggio, ovvero nella lingua, nella tecnologia, nell'immagine. Basti pensare a casi di etnogenesi sul confine; confine peraltro fondato proprio nel processo di etnogenesi. Un ego X e un ego Y sono sul

maskoy) identificate dall'antropologo Josè Zanardini, ovvero seguire l'argomentazione all'esempio dell'etnografia di una di queste società. Cfr. Zanardini 2007, pp. 33-38.

¹⁷ Pirandello, *Uno, nessuno e centomila*, 1926.

¹⁸ Cfr. Palmisano 1991; Barth, F. 1959, 1961, 1967, 1969.

¹⁹ Cfr. Palmisano 2008e.

confine – matrimoni misti, perdita di identità ecc. –, e a un certo punto sgorga un *tertium*, insomma un figlio nato dall'unione dei due: *tertium* finalmente *datur*. A parte il fatto che non è per niente *datur* ma esige un lungo lavoro di mediazione, di costruzione – una gestazione, quantomeno –, il *tertium*, soprattutto, è una *performance*. Il *tertium*, insomma, è il risultato in divenire di un continuo e incessante lavoro di “dar forma” – *per-formare*, verbo di origine latina o tardo-latina che sta a indicare una continuità dell'azione: i costruttori del *tertium* performano politicamente qualcosa. Questo processo viene a essere trattato all'interno di una comunità che è una comunità sociale, ovvero una comunità che si sta definendo proprio mentre tutti si stanno definendo. Questi “tutti” hanno già un'identità in continuo divenire, molteplice e situazionale, e la stanno negoziando-contrattando. Tutto questo potente lavoro conduce all'identità di un singolo e anche, al contempo, all'identità di un gruppo in quanto tale, di una comunità indigena, per esempio.

Nella prospettiva dell'individuo, l'identità è quindi in divenire, molteplice, situazionale, negoziata-contrattata. In altre parole, la *persona* – il termine è meraviglioso, di origine etrusca: *pharson* è il Dio-maschera, e *per extenso* è la maschera – è portatrice di maschera, di un ruolo, di una o più mobili identità,²⁰ stereotipe, standardizzate, sulla base delle quali si contratta tutto il resto. Del resto, anche alcune identità linguistiche sono maschere che si indossano, si tolgono o si modificano. Dunque, nella prospettiva di questa *persona* è manifesta la volontà di continuare a essere. Ma per continuare a essere, è inevitabile la trasformazione, la transizione. E questo è percepito violentemente dall'essere umano, dall'attore sociale: la transizione, la trasformazione, il cambiamento incalzano la *persona*. Dunque, per continuare a essere, “io” *persona* mi dico che non posso essere ciò che sono stato ieri. Ecco il paradosso: per continuare a essere ciò che si è, non si può continuare a essere ciò che si è stati. Dunque, si esige da “me”, in quanto *persona*, un continuo incessante lavoro di appropriazione di queste maschere socialmente costruite, di reinterpretazione di queste maschere socialmente indicate, di rielaborazione e comunicazione di questo tutto a tutti coloro i quali con “me” compiono questa avventura nel “mondo della vita”. Per continuare a essere ciò che si è, non si può essere ciò che si è stati: ecco il continuo lavoro d'interpretazione e di reinterpretazione dell'identità di una *persona* o di una comunità.

C'è un aspetto che può interessare in particolare: le comunità indigene, tutte le comunità che producono ruoli e maschere e invitano all'assunzione di ruoli e maschere, sono comunità certamente locali, ma vivono in un ampio contesto, che è il contesto della nostra epoca.

L'identità è sempre e comunque in divenire, e ciò comporta delicatissimi processi: ogni passo nella modifica di questa identità implica per la comunità locale uno sforzo non indifferente di adeguamento al mutato contesto. La comunità può sottrarsi a questo stress – e di stress si tratta – o chiudendosi in se stessa, autoemarginandosi – e questa è una soluzione che purtroppo abbiamo visto adottata

²⁰ Cfr. Fortes 1970, pp. 67-95.

molto spesso –, oppure trasformandosi in tutt'altro, anche in istituzioni fondate su legami diversi da quelli di sangue, ovvero di parentela, con esiti perfino sorprendenti. È possibile osservare gruppi etnici che si sono trasformati in società, cioè attivandosi come società per azioni, anche se costituitesi informalmente, impegnate in occupazioni lavorative esclusive e altamente specializzate.²¹

E la loro identità è in perenne divenire. L'identità stessa è transizione continua: lo stesso sviluppo dell'America Latina, lo sviluppo delle comunità indigene, sta nello sviluppo della sua identità. E questa identità è complessa, è multiforme, e si ribella – e va sostenuta in questo suo sforzo – all'essere ridotta a stereotipo oggettivato, talvolta perfino mercificato, dall'esterno (ovvero, dal mondo post-globale); ma si difende e va difesa dall'interno della sua società nazionale, difesa dallo stesso Stato nazionale moderno. Ovvero, le identità sono contrattate sulla base di differenze, ma sempre all'interno di un processo di costruzione situazionale delle stesse. Le identità sono situazionali: fissarle è impossibile senza uno “scontro”;²² uno scontro certamente non agognato dai gruppi etnici ma al quale questi non possono sottrarsi, pena la loro dissoluzione.

Che l'identità sia in perenne divenire e in perenne interazione con la rappresentazione e la auto-rappresentazione della comunità, della società, non esclude che sia soggetta a manipolazioni, malauguratamente, anche inconsapevoli.

Oggi, a influire sulla rappresentazione e auto-rappresentazione della comunità indigena, si prospettano difatti efficaci forme di rappresentazione a opera della società post-globale: la rappresentazione liberista delle grandi corporazioni finanziarie e la rappresentazione dei mercati commerciali diretti dagli Stati. Rappresentazioni spesso manipolatrici.

Queste forme della rappresentazione dell' “altro”, a loro volta, sono collegate alla concezione moderna di *exercising power*:²³ stabiliscono una relazione asimmetrica di dominio (*Herrschaft*) – anche e proprio in virtù della identità Stato/governo – al fine di ottenere e realizzare consenso, che è la principale forma di legittimazione in questo sistema di potere.

Così, nei processi di costruzione delle identità si riflettono prepotentemente le trasformazioni sociali ed economiche in atto sulla scena internazionale. In modo particolare, per le comunità indigene dell'America Latina, in transizione e in transizione rapida, l'essere considerate soggetti giuridici, in quanto “popolazioni indigene”, conduce a un ripensamento e ricostituzione della propria identità. Gli stessi processi di sviluppo e i differenti approcci istituzionali e non istituzionali allo sviluppo, sia nazionali che internazionali, comportano nuovamente una ri-configurazione dell'auto-rappresentazione della comunità indigena. La relazione fra comunità internazionale e Stati nazionali e la relazione fra Stati nazionali e comunità

²¹ Cfr. Conejo 1995.

²² Per la discussione relativa alla contrapposizione di interessi intranazionali, ovvero alla questione classi/tribù, cfr. Palmisano 2005, pp. 116-117.

²³ Perfino insegnare ai *curanderos*, sulla base di antiche etnografie, come fare i *curanderos* diviene programma di interventi di cooperazione allo sviluppo presso le comunità indigene presenti nei paesi dell'America Latina.

indigene, infatti, non possono non essere ripensate anche dalle stesse comunità indigene, affrontando e discutendo temi, quale per esempio l'integrazione delle minoranze, l'educazione in lingua indigena e il diritto di proprietà collettiva – quantomeno sull'uso delle terre “ancestrali”.

Il ruolo del diritto nei processi identitari e il concetto di soggettività giuridica sono stati affrontati da molti autori considerando con attenzione proprio la questione delle dinamiche identitarie. Allo stesso tempo, altri autori hanno descritto le strategie statali elaborate per affrontare la questione dei processi di integrazione delle comunità indigene nel contesto di una società nazionale ma moderna, ovvero attenta al multiculturalismo. Da tutti, a più riprese è stato sottolineato il rischio di fossilizzazione e mercificazione delle identità etniche e linguistiche.²⁴

Identità protocollari in alcuni casi etnografici

Nel contesto descritto, il rapporto stesso fra i processi identitari e le forme della rappresentazione merita un approfondimento specifico.

Una forma particolare di identità è quella che chiamo *identità protocollare*,²⁵ un'identità che nella nostra epoca post-globale, l'epoca nella quale *les grands récits* sono nascosti, ha insospettabili *sponsorships* di rilievo: agenzie internazionali e corporazioni transnazionali.

Le identità protocollari (caso specifico di identità) interessano sia la rappresentazione che l'auto-rappresentazione e producono fissazione e fossilizzazione della *persona*, ovvero subordinata dipendenza dalle istituzioni della modernità e limitazione dell'attore sociale a un solo ruolo, oggettuale, che diviene di fatto coattivo e potenzialmente mercificato. Alla *persona* il cambiamento sociale e culturale viene così reso arduo, talvolta impedito, più spesso negato: la *persona* – ma anche la comunità – viene a essere agita, ovvero è concepita come una marionetta o un burattino, anziché essere riconosciuta in quanto attore sociale incessantemente impegnato a performare ruoli originalmente interpretati e re-interpretati.

Che intendere appunto per “performare” anziché “essere agiti”? *Performare* è verbo latino, seppure di raro uso: *per-formo, are* sta a indicare il dare forma, il conformare, per esempio, *ad malum* (Tertulliano). La preposizione *per* fornisce difatti ai verbi l'idea di compimento e di durata; l'idea di “passaggio attraverso...”; mentre il verbo *formo, are* significa “dare forma, ordinare, regolare, istruire, creare, fare, mettere sulla scena, presentare” (di poeti comici), delineare *personam novam*, per esempio (Orazio). Insomma, performare è un “dar forma e presentare in modo continuato e creativo”. E questo non è certamente proprio dell'essere agiti di un burattino o di una marionetta.

Che intendere poi per protocollo? Il protocollo era la prima pagina incollata a un manoscritto; il primo foglio di uno strumento legale che veniva incollato allo *scapus (chartarum)*, o cilindro, intorno al quale si arrotolava il documento. Il

²⁴ Cfr., fra gli altri, Habermas e Taylor 1988; Almeida y Arrobo 1998; Belohradski 2006.

²⁵ Cfr. Palmisano 2010, pp. 207-222.

protocollo indica insomma un foglio, il primo foglio, sul quale si incollano tutti gli altri fogli a seguire. Questo foglio determina ciò che segue, in modo che non si discosti da esso, senza permettere autonoma possibilità di cambiamento di direzione: a questo foglio devono conformarsi i seguenti. E con ciò il termine ha trovato largo impiego nel linguaggio giuridico e poi in quello amministrativo. Il protocollo invita dunque coattivamente la *persona* a una recita prefissata; come tale, è agli antipodi della performance.

Abbiamo dunque a che fare con interessanti temi, con i molti aspetti dell'identità: rileviamo ancora una volta che le identità sono in divenire, plurime-molteplici, situazionali, negoziate-contrattate. E sono tutte in interazione con la fondazione dell'attore sociale – il performatore per eccellenza –, ovvero con un attore capace di dare una forma in maniera continuata, non una volta per tutte, alla sua *persona*.

Questi temi dell'identità, ovvero della relazione fra l'attore sociale e il suo contesto, possono essere agevolmente trattati all'esempio del Brasile degli indios, proprio per la validità e solidità delle monografie etnografiche disponibili.

È João Pacheco de Oliveira a essersi occupato di condurre precise ricerche etnografiche “sobre o fenômeno do resurgimento de identidades étnicas (indígenas) em uma das mais antigas regiões de colonização do país, o Nordeste”.²⁶ Nei repertori di etnologia indigena, infatti, nel 1950 erano state censite 10 etnie; mentre già nel 1994 le etnografie contavano 23 etnie.²⁷ “Nuovi popoli” pretendevano di essere considerati “popoli originari” – adopero qui la terminologia in uso presso questo autore – e reclamavano diritti specifici. Manifestavano “caratteri culturali” che riaffioravano (o venivano costruiti) in forma trasfigurata da un passato lontano (o perfino costruito).

Secondo Pacheco de Oliveira, “nuove identità” emergevano dunque, e ancora emergono, per merito (o per responsabilità) dell'azione politica e sociale di organi indigenisti, movimenti intellettuali, modelli cognitivi recentemente proposti, richieste politiche nazionali e internazionali, revisioni e reinterpretazioni “storiche”.

Possiamo aggiungere che il cosiddetto “emergere di nuove identità” è *de facto* costruzione di identità. Si tratta dunque di identità adeguate al nuovo contesto, o come tali ritenute in prospettiva emica, ovvero nella prospettiva del performatore. Con ciò siamo nella dinamica e nel processo specifico di costruzione dell'identità: in divenire, plurima e molteplice, situazionale, negoziata e contrattata. A proposito di ogni “nuova identità” possiamo però chiederci: si tratta di un *cliché* imposto dall'esterno?²⁸ Se non è un *cliché* imposto, come etnografi possiamo rallegrarci; è dal rischio del *cliché* che l'identità va difesa e preservata. Ma possiamo porci una seconda questione: è un protocollo imposto da un generico “esterno”? Ancora, se la

²⁶ João Pacheco de Oliveira, (compilador) *A viagem da volta. Etnicidade, política y reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Ed. ContraCapa, 2004 [1999], p. 7.

²⁷ Pacheco de Oliveira 2004, pp. 13.

²⁸ Cfr. Palmisano 2008d, pp. 195.

risposta è negativa, come etnografo potrei essere soddisfatto, ma a questa negazione non riesco a dare credito.

Ecco la differenza fra un *cliché* e un protocollo. Il *cliché* è una *vox populi* più o meno manipolata, più o meno fluida. È una *vox populi* che non etnicizza, almeno e soprattutto. Anche se è saggio tenere presente, per esempio, il *cliché* dello “ebreo”, un *cliché* che in un certo senso etnicizza anziché, semmai, costituire un’unità in termini religiosi. Il protocollo è invece una rappresentazione tassativa, un evento burocratico e non fluido. Interessa i codici civili e le leggi regionali, tocca il diritto internazionale, riguarda l’ordine dei mercati; e lo fa attraverso esperti e consulenti.

I protocolli non sono solo potenti nei loro effetti. Sono imperativi assoluti: “se tu non sei esattamente così, allora non sei...”, “se tu non fai proprio così, allora non sei...”. Con i protocolli si apprende “a essere ciò che si viene descritti”, e soprattutto si apprende “come si apprende a essere ciò che si viene descritti”.

I protocolli praticano una etnicizzazione secondo paradigmi oggettuali (oggettivanti, reificanti ecc.) e “storici”. Ciò non significa che questi paradigmi siano socialmente e politicamente corretti; e non implica che “oggettuale” e “storico” siano paradigmi epistemologicamente validi. Essi sono l’espressione di un pensiero razionalista e positivista, di un pensiero che costituisce l’oggetto e lo qualifica come “cosa”. Alla reificazione segue la mercificazione, ovvero la deprivazione dell’esser-ci in quanto performare.²⁹

Insomma, la società multiculturale è crollata per eccesso di protocollarietà, ovvero per la politica di costruzione e diffusione delle identità protocollari.

Proprio nel lavoro *A viagem da volta. Etnicidade, política y reelaboração cultural no Nordeste indígena*, 1999, curato da Pacheco de Oliveira, troviamo alcuni specifici casi etnografici di costruzione fattuale di queste identità che ho chiamato identità protocollari.

Il processo di burocratizzazione e legittimazione riguardo all’origine “indigena” dei gruppi misti e alla loro identificazione come Tapeba, per esempio, è avvenuto attraverso il “riscatto della memoria storica”, la pubblicazione di libri sull’argomento per un vasto pubblico, l’istituzione della “giornata degli indios Tapeba”, la celebrazione dello “ultimo capo indigeno” – morto nel 1984 – e, infine, l’accettazione del “Tapeba” da parte della Fundação Nacional do Índio (FUNAI).³⁰

Amministratori e burocrati, prima, antropologi e indigeni, poi, si impegnano di conseguenza in attività di ricerca per definire i cosiddetti “marcatori di identità”. “Le prove inconfutabili di indigenità” vengono infine canonizzate e, con ciò, cultura e relazioni sociali sono sottoposte a un processo di giuridificazione sempre più articolato e rigido.

²⁹ Cfr. Pacheco de Oliveira, il capitoletto “A construção do objeto “indios do Nordeste””, 2004, pp. 17-21, relativamente a *das Dinge* e al processo di reificazione. Ma cfr. anche Palmisano 2007b, pp. 117-136.

³⁰ La FUNAI era di fatto il Servizio di Protezione degli Indios (SPI), fondato nel 1910 e dissoltosi negli anni ‘50, ristabilito con nuovo nome dal regime militare brasiliano nel 1967, quando la guerra di guerriglia reclutava sostenitori proprio nel “proletariato rurale” e in “gruppi di ardua definizione”.

I contadini, ovvero questi “gruppi di ardua definizione”, si fanno insegnare la danza e i rituali della comunità locale dei loro vicini. Il Servizio Protezione Indigeni controlla le attività locali, e finalmente certifica che la danza *toré* è eseguita correttamente, che c’è un *cacique* (autorità indigena, e funzionario del Servizio Protezione Indigeni), che c’è un *paje* (autorità religiosa e medico-rituale locale, definito in molte etnografie come “sciamano”) e che c’è un consigliere. Ciò permette di definire in termini ora “etnici” una *aldeida* (villaggio indigeno).

Viene allora a essere costruita, passo dopo passo, una società e una cultura nuova, capace di utilizzare efficacemente i “marcatori di identità”, ovvero i “marcatori di indigenità”.

Questo, e solo questo, è quanto poteva accettare il governo centrale. E a tanto si riduceva la relazione fra gruppi sociali, comunità indigene e Stato. E accadeva proprio nel tentativo di risolvere le problematiche relazioni fra governo centrale e comunità indigene: un tentativo emblemizzato con la istituzione di un “posto indigeno” nel 1949.

È così che viene a essere costruita un’identità protocollare. Con essa si realizza la fissazione e sclerotizzazione delle identità nel tempo e nello spazio, con la dipendenza nell’essere “ciò che si è” dallo Stato – nella sua burocrazia e non nel suo dinamismo – e, soprattutto, con la dipendenza nell’essere “ciò che si è” da altre istituzioni della modernità; una dipendenza che, nell’epoca post-globale, può essere sorprendente, proprio in virtù dei sistemi normativi. E forse oggi la dipendenza risulta più drammatica nei confronti delle istituzioni della modernità che non rispetto alle istituzioni degli Stati nazionali.

Ma così *de facto* queste comunità fissano e fossilizzano la propria identità, con la reificazione, biologizzazione, zoologizzazione e paradossale mercificazione che ne consegue. Le fissazioni delle identità esigono un prezzo da pagare; in questo interessante caso, i Kirirí versano tributi alla Baha’i International Community, un’organizzazione religiosa monoteista con alcuni milioni di proseliti in tutto il mondo, accettando infine di agire socialmente come attori/soggetti politici a ruolo limitato.

Questa storia etnica, almeno, ha un interessante sviluppo: dal 1979 al 1998 i Kirirí recuperano significative superfici di terre indigene nei confronti dei latifondisti.³¹

È tuttavia evidente quanto l’attore sociale finisca per essere limitato nella sua azione sociale, quando l’identità viene fissata, pur conseguendo successi economici apparentemente significativi.

Si tratta dunque, in questi casi, della creazione e stesura di veri e propri documenti di identità, ma di identità protocollare. L’identità è in divenire, plurima e molteplice, situazionale, negoziata e contrattata; ma qui, anche se con le migliori intenzioni di assistenza sociale, l’identità viene fissata e costituita come dipendente dalle istituzioni della modernità, e l’attore sociale e politico viene così a trovarsi limitato nel suo ruolo.

³¹ Cfr. Brasileiro 2004 [1999], pp. 175-198.

Le etnografie brasiliane citate evidenziano i processi di costruzione di identità protocollari, riportando interessanti casi paradigmatici di interazione fra istituzioni statuali sociali e giuridiche, agenzie non governative e istituzioni accademiche. Tutte impegnate, quanto e forse anche più degli stessi attori sociali, a cercare una definizione dell'identità che possa essere "operativa".

Criteri "etici" vengono spesso adottati dalle amministrazioni e dalle loro istituzioni, nazionali o internazionali, conducendo alla fissazione e giuridificazione di identità. Interiorizzate dagli attori sociali, queste identità si risolvono in identità protocollari, tanto più pregnanti quanto più sono interiorizzate a livello individuale. L'identità è invece un progetto comune, ricostruito incessantemente dall'attore sociale in interazione con gli altri attori sociali, ed è corroborata eventualmente da un sistema rituale, anche liturgico, ma non certo burocratico, ovvero espresso in forma scritta e legalistica. Questa forma sbarra la strada all'azione dialogica degli attori sociali.

Pur riconoscendo la priorità delle relazioni interculturali, interetniche, interreligiose, interlinguistiche ecc. nella costruzione sociale del mondo, gli attori sociali – studiosi e membri delle comunità nelle quali i primi conducono la ricerca sul terreno – si confrontano *de facto* con i limiti dell'economia iper-liberista e con i suoi imperativi. Si tratta di limiti non solo economici e politici ma anche sociali ed esistenziali. Alcuni di questi limiti sono perfino epistemologici e richiedono la fondazione di un oggetto, ovvero perseguono l'oggettualità specifica dell'epoca post-globale, conseguibile attraverso la definizione di rigidi parametri, e dunque di protocolli, a opera di persone e istituzioni nazionali e internazionali.

In effetti, la questione del controllo e della gestione diretta delle cosiddette risorse, dunque la questione stessa della proprietà e dei diritti da esercitare sugli oggetti costruiti coralmemente nelle società e dalle società, è la questione fondamentale che si riflette proprio nel processo di costruzione delle identità indigene e etniche.

Chi può affermare con certezza, infatti, che i diritti di proprietà intellettuale riconosciuti agli indigeni, più spesso semplicemente riconoscibili potenzialmente, siano vantaggiosi per gli stessi indigeni? Chi può affermare con tranquillità che dietro alla costruzione di determinate identità protocollari non vi sia il tentativo di costituire un soggetto di diritti – extra-statuale e particolarmente debole in termini politici e diplomatici – al quale poi alienare questi stessi diritti attraverso un processo di compravendita o meglio di acquisizione di un *copyright*, ovvero di mercificazione? Queste questioni non possono essere eluse con facilità. Già sono molti i casi di agenti di *transnational holdings* e *multinational corporations* che, per esempio, si preoccupano di trattare l'acquisizione, diretta o indiretta ma fattuale, dei diritti di pesca e caccia a determinate specie, diversamente esercitati da comunità indigene che sole avrebbero appunto il diritto, internazionalmente riconosciuto, di pescare o cacciare quelle specie.³² Fissare l'identità di questi gruppi in quanto cacciatori di

³² Il cosiddetto "aboriginal subsistence whaling (ASW)" viene a essere definito nel diritto internazionale attraverso i lavori di commissioni tecniche *ad hoc*: "Whaling for purposes of local aboriginal consumption carried out by or on behalf of aboriginal, indigenous or native peoples who share strong community, familial, social and cultural ties related to a continuing traditional dependence on whaling and the use of whales". (IWC 1981) È in commissioni di questo genere che vengono

balene, e protocollarla, apre la strada a un interessante caso di sfruttamento delle identità, ridotte a soggetto giuridico oggettuale: i gruppi etnici in quanto soggetti detentori di diritti divengono oggetto del discorso giuridico e oggetti, e quindi merci, nel mercato globale.

Piuttosto, come ci lascia osservare Lucia Verdugo per i Maya del Guatemala, “la spiritualità maya è una spiritualità vivente”:³³ essa costituisce identità ed è in divenire continuo. Non può essere legalmente fissata e non va resa dipendente dalle istituzioni della modernità, proprio per non costringere a limiti nell’azione sociale. Il mantenimento di questa vitalità è in sé garanzia del superamento di quella protocollarietà che diversamente relegherebbe le *personae* all’interno di un archivio giuridico e sociale oltre che politico.

Le vere questioni che si riflettono nei processi di definizione del concetto di identità e quindi di costruzione delle identità riguardano dunque la proprietà (le terre), la rappresentanza (la democrazia e le minoranze/maggioranze), la partecipazione (i processi politici decisionali). La stessa questione dell’integrazione fra gruppi etnici differenti, una apertura alla “convivenza”, ha come *conditio sine qua non* la compartecipazione ai processi decisionali. Nelle situazioni territoriali, ovvero quando e dove rileviamo un territorio con la presenza – su di esso – di una comunità, ciò è particolarmente evidente. Probabilmente, in questa fase storica è essenziale intendere la compartecipazione ai processi decisionali come compartecipazione allo Stato, anche se lo Stato avesse “mire egemoniche”. Siamo infatti in un’epoca, l’epoca post-globale, nella quale gli Stati non sono di fatto egemoni, per quanto le loro mire possano essere egemoniche: vi sono attori sociali internazionali decisamente più potenti degli Stati. E questi attori sociali – più potenti e egemonici degli Stati, almeno in termini economici – hanno costituito un nuovo ordine, ovvero hanno stabilito nuove regole per un gioco difficile da giocare: il mercato finanziario globale. Si tratta di regole che da molti altri attori sociali non sono condivise per ragioni etiche e culturali.

Resta fermo il diritto alla diversità, a preservare identità o anche trasformarle, pur nel contesto di rapporti di forze molto squilibrati. È probabile così che all’interno delle comunità territoriali lo Stato possa rappresentare un momento di difesa nei confronti di attori sociali straordinariamente più potenti di comunità indigene e perfino nazionali – anche se le sue istituzioni non sempre funzionano appieno.

La compartecipazione ai processi decisionali e politici all’interno degli Stati, dentro lo Stato, è dunque una questione di primo piano. Questa compartecipazione va trasmessa e tradotta ai gruppi locali, alle comunità indigene, a chi è profondamente ancorato al territorio. Da parte delle comunità indigene la compartecipazione è da perseguire nella consapevolezza della fluidità delle identità e nel rifiuto delle identità protocollari.

definiti gli *indigenous (aboriginal) peoples* e certificati i gruppi in questione come soggetti di diritto specifico, dotandoli di etnicità e quindi di identità protocollari.

³³ Cfr. Verdugo 2008, pp. 53-64.

Identità protocollari nella prassi sociale e politica

Abbiamo già avuto occasione di rilevare che vi sono sistemi della rappresentazione che sono normativi *de facto* e *de jure*:³⁴ 1. diritto consuetudinario, 2. diritto statutale nazionale, civile e penale, 3. costituzione nazionale, 4. diritto internazionale.

Ci confrontiamo dunque immediatamente con quattro potenti sistemi normativi. Vi è però un quinto sistema normativo *de facto*: 5. le rappresentazioni che, soprattutto in determinati contesti, assumono la valenza di diritto narrativo. Si tratta dunque di un diritto che consiste principalmente nell'ordine imposto dai mercati: è l'ordine dei mercati commerciali e l'ordine dei mercati finanziari, soprattutto, a operare come sistema normativo.

Abbiamo trattato dunque di cinque rappresentazioni normative alle quali corrispondono cinque ordini, ovvero differenti forme di costituzione del mondo. Questi ordini sono spesso in contrapposizione gli uni rispetto agli altri, e queste sono le cinque principali forme della rappresentazione normativa che, fra l'altro, contribuiscono alla costituzione delle identità. Sempre tenendo presente, tuttavia, quanto precedentemente già osservato: le identità non solo sono in divenire, non solo sono molteplici, non solo sono situazionali, ma vengono incessantemente negoziate e contrattate. Ed è necessario parlare proprio di negoziazioni, così come di contrattazioni. Non è solo un problema riguardante "l'antropologo che mente consapevolmente o più semplicemente evita di dire la verità o la mistifica". Certamente ci sono antropologi che falsificano coscientemente le loro descrizioni, ma questo importa relativamente: ciò che più interessa è la capacità di contrattazione da parte dei gruppi etnici.

Questi ordini, in altri termini, oggi principalmente realizzati dalle rappresentazioni operate dai mercati commerciali e soprattutto dalle rappresentazioni operate dai mercati finanziari, in quanto rappresentazioni del mondo agiscono come diritto, appunto, costituendo un quadro di ispirazione e "legittimità" nel quale origina e si dispiega l'azione sociale, politica e culturale degli attori sociali nell'epoca post-globale. Ed è in queste rappresentazioni, come in altre, che sono poi iscritte le identità degli attori sociali: individui, comunità – gruppi locali e/o di discendenza – e gruppi di interesse. Disponiamo quindi di rappresentazioni e di auto-rappresentazioni. E queste, a loro volta, sono iscritte nel linguaggio: lingua, tecnologia, immagini.³⁵

Tutte queste rappresentazioni e auto-rappresentazioni (normative *de facto* e/o *de jure*) contribuiscono alla fondazione di identità in modo attivo, in sintonia con il processo di trasformazione continua di società, istituzioni e *personae*: le identità sono espressione della transizione.

Quando attraverso il sistema della rappresentazione le identità vengono fissate – in forma scritta –, originano i protocolli.

³⁴ Cfr. Palmisano 2005, pp. 109-122; 2006, pp. 113-130; 2007b, pp. 117-136; 2008b, pp. 263-282; 2008d, pp. 195-205.

³⁵ Cfr. Palmisano 2007b, pp. 117-136.

I protocolli sono rappresentazioni tassative, eventi burocratici; ma ciò non implica che siano necessariamente statali. Esistono burocrazie non statali, burocrazie sovrastatali, per esempio, burocrazie delle agenzie internazionali, che si occupano di protocollare le identità.

I protocolli sono imperativi assoluti: “Se tu non sei così, non sei”; “Se tu non fai così, non sei”. L’identità protocollare, in senso stretto, consiste dunque in un lungo processo di apprendimento a essere “ciò che si viene descritti” (quello che io vengo descritto, proprio quello “io apprendo a essere”), coronato da successo. E in questo processo si apprende anche come si apprende a essere “ciò che si viene descritti”. Accade così che vengano istituite scuole specifiche, varati programmi adatti e progetti particolari corrispondenti: rispondendo “positivamente” a questi progetti, il membro di una comunità indigena apprende a essere “ciò che viene descritto”.

I protocolli praticano una etnicizzazione secondo paradigmi che necessitano l’oggetto. Chi procede secondo un pensiero razionalista oggettivante, chi ragiona nella logica del soggetto-oggetto e costruisce l’oggetto, è quello stesso che crea “la cosa”.³⁶ Insomma, chi ragiona in termini oggettivanti è lo stesso che crea identità protocollari.

Operiamo tuttavia un distinguo: le identità definite per esempio come “identità orizzontali”, ovvero discusse fra più comunità locali, sono piuttosto il risultato di trattative e negoziazioni più o meno articolate. In queste trattative gli attori sociali non fissano l’identità e neanche chiedono allo “altro” di apprendere a essere “ciò che si viene descritti”. Una trattativa interna atta a richiamare le proprie visioni e a farle condividere è infatti tutt’altra attività rispetto al protocollare le identità: è un accordo all’interno di gruppi etnici nel contesto di relazioni interetniche tendenzialmente egualitarie, magari perfino di fronte allo Stato o a una Agenzia internazionale.

Se due, tre o più gruppi si riconoscono reciprocamente, riconoscono una identità mutua e perfino complementare, e la contrattano e negoziano fra loro, come antropologi ci troviamo di fronte al caso di identità che vengono costruite reciprocamente all’interno di una logica che è quella del dialogo. Riconosciamo allora in questi casi che i processi di mutuo riconoscimento non hanno nulla di protocollare. L’identità protocollare viene a essere pienamente realizzata quando tutti gli attori sociali coinvolti non performano più ma recitano *solo* quel ruolo.

Il protocollo non è tale perché, semplicemente, è uno scritto. Il protocollo consiste piuttosto nell’apprendere a essere “ciò che si viene descritti”. Tante volte nella nostra vita sociale e politica siamo chiamati a assumere un’identità senza quasi percepire questo processo distintamente, almeno in una prima fase. Possiamo pensare, per esempio, di compiere un atto politicamente corretto, mentre non valutiamo sufficientemente la situazione. Non sempre siamo in grado di prevedere quanto finiremo per essere fissati nel ruolo assunto e quindi limitati nella nostra azione come attori sociali. Ci ritroviamo allora chiusi in un angolo, angustiati in una scena ristretta; e non possiamo, o potremo solo a prezzo di enormi difficoltà, uscire da questa scena, da questo palcoscenico, per agire nel mondo della vita.

³⁶ Cfr. la nozione di *das Dinge* e il processo di reificazione, in Palmisano 2006; ovvero, cfr. Pacheco de Oliveira, capitoletto “A construção do objeto “índios do Nordeste””, 2004, pp. 17-21.

È vero che le identità protocollari in quanto tentativo di costruzione dell'oggetto sono essenzialiste in se stesse. Non siamo dunque noi, in quanto studiosi o antropologi o attori sociali, a essere essenzialisti, né è essenzialista il concetto di "identità protocollare". Ma è certamente una pratica essenzialista costituire identità protocollari.

Nondimeno, l'identità protocollare può essere assunta tatticamente, divenendo così, in una specifica situazione, un'identità performativa. L'attore sociale è in divenire, e come tale lo riconosciamo; a meno che non abbia problemi specifici, l'attore sociale può allora assumere l'identità protocollare situazionalmente, anche se non è poi facile liberarsi delle identità protocollari, una volta introiettate: "L'uomo con l'intendere spiega la sua mente e comprende esse cose, ma col non intendere egli di sé fa esse cose e col trasformarvisi, lo diventa."³⁷ In altri termini, il ruolo che permette di sopravvivere – l'essere medici, venditori di caramelle, cacciatori di balene, docenti ecc. –, che è pur sempre *uno* fra i ruoli, rischia di risucchiare ogni altro ruolo e assorbirli tutti in sé. Insomma, *un* ruolo può diventare *il* ruolo, e nel caso delle identità protocollari questo rischio è particolarmente pronunciato. Tuttavia, vi sono attori sociali e comunità particolarmente abili nel delineare strategie, non solo tattiche, all'interno delle quali l'identità protocollare è impiegata come una scala che permette di raggiungere altre posizioni, da accantonare poi al momento giusto. Sono etnie di particolare successo economico e politico. Vi sono esempi di società che proprio impiegando le identità protocollari hanno ottenuto un significativo riconoscimento sociale e economico, a livello nazionale e internazionale.³⁸ Ma è una strada difficile da percorrere, e anche da abbandonare al momento giusto. Perdurando negli anni, un'identità protocollare tende comunque a fissarsi, inaridendo la comunità indigena e anche l'intera società.

III. I diritti in azione

Lungimiranze costituzionali o il rapporto fra diritto e attori

Tutti gli autori che si occupano di analisi del rapporto diritto/etnie in Ecuador – e questo è un primo interessante caso da analizzare per l'America Latina –, riconoscono allo Stato l'impegno alla realizzazione di un *proyecto multicultural*,³⁹ un progetto che si è sempre meglio delineato e definito a partire dalla decade degli anni '90. E in questo processo di riconoscimento dei diritti prettamente indigeni sembra che l'intero paese si sia di fatto mosso all'unisono e con crescente impegno, fino a giungere alla codificazione della nuova Costituzione e alla sua approvazione del 5 giugno del 1998.

³⁷ Cfr. Gianbattista Vico, *Principj di Scienza Nuova (Scienza nuova seconda)*. Napoli, 1744 (Libro II, La metafora).

³⁸ Palmisano 2008e.

³⁹ Fontaine 2001.

Con questa Costituzione vengono riconosciuti ai gruppi etnici diritti politici specifici (diritto di rappresentazione ecc.), ovvero chiari diritti collettivi tanto da fare di questa Costituzione una delle più avanzate al mondo, sicuramente per quanto riguarda quelli che possiamo definire i “diritti etnici”. In particolare, gli artt. 83, 84, 85 della Costituzione ci permettono di evocare con certezza lo spirito che anima la futura struttura di relazione gruppi etnici/Stato, all’esempio dell’Ecuador, e soprattutto diritto consuetudinario/diritto ordinario, ovvero diritto civile e penale statale.⁴⁰

La Costituzione riconosce dunque e ri-stabilisce entità territoriali indigene. Ma la legge ordinaria è indietro rispetto a questa Costituzione: non prevede per esempio che tali entità percepiscano *rentas* dallo sfruttamento delle risorse naturali. In questa contraddizione alcuni autori vedono una volontà di danneggiamento degli interessi delle comunità indigene e non una semplice contingenza storica da superare nel contesto del dialogo politico interistituzionale.⁴¹ Ma gli interessi dello Stato consistono innanzitutto nel riconoscimento, statuito costituzionalmente, degli interessi dei gruppi, anche etnici, che costituiscono la sua ricchezza in termini di pensiero e di prospettive future: la legge ordinaria si sintonizza poi con i dettami costituzionali all’interno di un complesso e articolato processo di riflessione politica e

⁴⁰ Per quanto riguarda la Costituzione dell’Ecuador, v. Capítulo 5 - De los derechos colectivos - Sección primera - De los pueblos indígenas y negros o afroecuatorianos: Art. 83.- Los pueblos indígenas, que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales, y los pueblos negros o afroecuatorianos, forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible. Art. 84.- El Estado reconocerá y garantizará a los pueblos indígenas, de conformidad con esta Constitución y la ley, el respeto al orden público y a los derechos humanos, los siguientes derechos colectivos: 1. Mantener, desarrollar y fortalecer su identidad y tradiciones en lo espiritual, cultural, lingüístico, social, político y económico. 2. Conservar la propiedad imprescriptible de las tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles, salvo la facultad del Estado para declarar su utilidad pública. Estas tierras estarán exentas del pago del impuesto predial. 3. Mantener la posesión ancestral de las tierras comunitarias y a obtener su adjudicación gratuita, conforme a la ley. 4. Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras. 5. Ser consultados sobre planes y programas de prospección y explotación de recursos no renovables que se hallen en sus tierras y que puedan afectarlos ambiental o culturalmente; participar en los beneficios que esos proyectos reporten, en cuanto sea posible y recibir indemnizaciones por los perjuicios socio-ambientales que les causen. 6. Conservar y promover sus prácticas de manejo de la biodiversidad y de su entorno natural. 7. Conservar y desarrollar sus formas tradicionales de convivencia y organización social, de generación y ejercicio de la autoridad. 8. A no ser desplazados, como pueblos, de sus tierras. 9. A la propiedad intelectual colectiva de sus conocimientos ancestrales; a su valoración, uso y desarrollo conforme a la ley. 10. Mantener, desarrollar y administrar su patrimonio cultural e histórico. 11. Acceder a una educación de calidad. Contar con el sistema de educación intercultural bilingüe. 12. A sus sistemas, conocimientos y prácticas de medicina tradicional, incluido el derecho a la protección de los lugares rituales y sagrados, plantas, animales, minerales y ecosistemas de interés vital desde el punto de vista de aquélla. 13. Formular prioridades en planes y proyectos para el desarrollo y mejoramiento de sus condiciones económicas y sociales; y a un adecuado financiamiento del Estado. 14. Participar, mediante representantes, en los organismos oficiales que determine la ley. 15. Usar símbolos y emblemas que los identifiquen. Art. 85.- El Estado reconocerá y garantizará a los pueblos negros o afroecuatorianos, los derechos determinados en el artículo anterior, en todo aquello que les sea aplicable.

⁴¹ Cfr. Fontaine 2001.

giuridica. Fa parte del gioco politico democratico l'esercizio di una continua pressione affinché tali interessi dei gruppi, ovvero nazionali, vengano a essere *de jure* e *de facto* riconosciuti.

1. Diritto consuetudinario

Da una parte, dunque, mi trovo di fronte a una codificazione costituzionale davvero sorprendente per la sua lungimiranza. Dall'altra, osservo un *corpus juris* – il diritto civile e penale dello Stato – che ancora non risponde a questa elasticità e intelligenza costituzionale. È un *corpus juris* che rappresenta comunque lo Stato; ne è l'espressione, anche se parzialmente obsoleta. E certamente è anche espressione di interessi di gruppi ristretti di potere, di soggetti politici non definibili in termini etnici. Questo *corpus juris* è un passo indietro nel processo del dialogo multiculturale varato dallo Stato, ovvero è marginale rispetto al *proyecto multicultural*. Un passo indietro ma non necessariamente un passo contro!

A questo *corpus juris* si giustappone di fatto, e sottolineo il termine “giustappone” anziché “contrappone”, il *corpus juris* consuetudinario, il diritto non scritto ma praticato giornalmente dalle comunità locali e dai gruppi etnici. Ovvero, al diritto ordinario si giustappone la prassi di costituzione dell'ordine delle comunità locali, dei gruppi locali e di discendenza che chiamiamo etnie: una prassi che è inscritta senza dubbio nella lingua oltre che nelle tradizioni sociali e culturali, e forse ancor più nei rituali e nelle visioni religiose di questi gruppi.⁴²

Ma questo *corpus juris* oggi va definito perché assuma rilievo in quel processo di dialogo istituzionale che porta alla revisione e arricchimento del *corpus juris* nazionale.

Insomma, i due diritti si giustappongono di fatto, perché entrambi rappresentano realtà sociali specifiche prima che realtà nazionali, e perché sono l'espressione di comunità non sempre definibili precisamente ma che, comunque, proprio con questo stesso sistema di regolamentazione dei rapporti interpersonali contribuiscono alla propria autodefinizione; ovvero, perché sono espressione della concezione dell'ordine sociale di categorie antropologiche incommensurabili: classi ed etnie. Insomma, i due diritti sono concepiti come espressione di ciò che ognuno finisce per chiamare giustizia. E a questa anelano.

Come ogni *corpus juris*, infine, entrambi sono anche manipolabili. Ma vi è una differente capacità di contribuire al processo di trasformazione evolutiva dello Stato, proprio in direzione della concretizzazione delle asserzioni costituzionali. Uno dei due, il *corpus juris* del diritto consuetudinario, infatti, è un *corpus juris* non scritto e non definito in termini tali da poter essere considerato patrimonio attivo dell'intera comunità nazionale. Ecco allora la necessità di un'opera di definizione di questi diritti consuetudinari e locali. Ecco allora, per esempio, l'importanza di una definizione specifica ed esaustiva di quelli che sono i diritti di proprietà collettiva sulle terre e la

⁴² Nei rituali e nelle liturgie, ordine linguistico e ordine del mondo, parola, *pronunciación* e giudizio tendono a coincidere. (Cfr. Palmisano 2002, pp. 1-31)

concezione locale di sfruttamento delle risorse naturali. Una definizione di tal fatta, insomma, prima di essere interpretata come rivendicazione di diritti di fronte allo Stato andrebbe considerata come contributo locale all'opera di ridefinizione del *corpus juris* nazionale, come notevole sforzo etnico mirato al suo arricchimento e potenziamento nel contesto della modernità del paese.

Riassumendo, il diritto consuetudinario è una diffusa quanto implicita forma della rappresentazione o, meglio, della auto-rappresentazione; è una gerarchia di valori, una visione del mondo fornita localmente alla comunità e alla *persona*: nel diritto consuetudinario entrambi sono rappresentati, e sono rappresentati anche verso l'esterno, agli "altri".⁴³

Nel dialogo fra i diritti, tuttavia, manca sovente la voce dell'intera categoria del diritto consuetudinario; una voce che non viene ascoltata se non per semplice intervento di singoli individui, all'occasione chiamati nominalmente a partecipare alla ricostruzione, elaborazione e interminabile affinamento del processo giuridico.⁴⁴ Manca una messa in scena pubblica dei diritti locali. Manca una messa in scena in grado di permettere una presa di conoscenza, piuttosto che di coscienza, e una conoscenza reale da parte degli attori sociali della vastità e diversità, della ricchezza espressiva della relazione fra persone e della relazione fra persone e istituzioni, e della relazione fra attori sociali e mondo all'interno del quale agiscono, una ricchezza espressiva che è caratteristica del diritto informale, del diritto consuetudinario, dei diritti locali. Manca insomma una messa in scena del diritto consuetudinario a opera di gruppi etnici e di Stato, se non come semplice rivendicazione *ad hoc* di generici diritti di minoranze etniche in contrapposizione allo Stato.

2. Costituzioni

Rileggere alcuni articoli della Costituzione dell'Ecuador, come di altre dell'America Latina, permette di evocare con certezza lo spirito che può animare la futura struttura

⁴³ La potenza della rappresentazione, ovviamente, varia. C'è chi è in grado di rappresentare con talmente tanta incidenza da convincere il rappresentato a essere proprio così come è stato rappresentato. È il caso per esempio degli *U'wa*, una piccola comunità indigena della Colombia del nordest. La rappresentazione internazionale degli *U'wa* è stata intensa e potentemente incisiva: se ne sono occupati attori sociali "forti", dalla Occidental Petroleum Company (OXY) alle FARC, e ai movimenti nordamericani o internazionali degli ambientalisti militanti (come il Rainforest Action Network). E ha pressoché finito per annichilire quella società: gli *U'wa* infatti hanno percepito la necessità di omologarsi a questa identità internazionalmente rappresentata. Nel caso degli *U'wa* si è forse trattato di una rappresentazione elaborata nel tentativo ingenuo di rafforzare la loro identità, mentre invece, paradossalmente, ha significato la loro disgregazione politica e la loro rovina sociale: da attori del loro mondo sono stati ridotti a essere agiti da parte di attori sociali "forti". Dunque, gli attori sociali vengono a conoscenza della loro identità, e sanno e sentono di essa, anche e soprattutto dall'esterno. L'esterno definisce queste identità locali, queste identità indigene; l'attore sociale locale le interiorizza. A volte le interiorizza e le rielabora con successo, altre volte, meno. Cfr. a questo proposito il lavoro di J. Diego Quesada, 2008, pp. 183-194.

⁴⁴ Manca cioè una raccolta sistematica e una pubblicazione critica e commentata del diritto consuetudinario – non più informale, una volta sistematicamente raccolto e fissato in forma scritta.

di relazione gruppi etnici/Stato e soprattutto la struttura di relazione diritto consuetudinario/diritto ordinario, ovvero la struttura delle relazioni fra ordinamento delle società locali, da una parte, e diritto civile e penale statale, dall'altra. E consente una serie di riflessioni e considerazioni. Altrettanto accade con la lettura di altre Costituzioni dell'America Latina.

Così, gli artt. 22, 109, 129, 210, 215, 231 della Costituzione del Brasile, per esempio, mostrano un atteggiamento "protettivo" dello Stato nei confronti delle comunità indigene piuttosto che un atteggiamento interattivo, pur nel riconoscimento dei diritti di proprietà sulle terre e sulle risorse del suolo e del sottosuolo.⁴⁵ Tali diritti, tuttavia, dichiarati inalienabili e imprescrittibili, "poden ser efetivados" solo con il nullaosta del Congresso Nazionale. Cosa tutto ciò comporti è materia di discussione nazionale permanente in Brasile.

Ancora, con gli artt. 62, 63, 64, 65, 66, [67], 140, 268 della Costituzione del Paraguay viene riconosciuta alle società indigene una priorità storica nei confronti dell'assetto statale.⁴⁶ Al contempo, questi articoli manifestano uno sforzo di tutela

⁴⁵ Della Costituzione del Brasile, cfr. in particolare: "Art. 22. Compete privativamente à União legislar sobre: ...XIV - populações indígenas. Art. 109. Aos juizes federais compete processar e julgar: ...XI - a disputa sobre direitos indígenas. Art. 129. São funções institucionais do Ministério Público: ...V - defender judicialmente os direitos e interesses das populações indígenas. Art. 210, § 2º O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem. Art. 215, § 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens... § 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei. § 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis."

⁴⁶ Relativamente alla Costituzione del Paraguay, cfr.: "Artículo 62. De los pueblos indígenas y grupos étnicos. Esta Constitución reconoce la existencia de los pueblos indígenas, definidos como grupos de cultura anteriores a la formación y organización del Estado paraguayo. Artículo 63. De la identidad étnica. Queda reconocido y garantizado el derecho de los pueblos indígenas a preservar y a desarrollar su identidad étnica en el respectivo hábitat. Tienen derecho, asimismo, a aplicar libremente sus sistemas de organización política, social, económica, cultural y religiosa, al igual que la voluntaria sujeción a sus normas consuetudinarias para la regulación de la convivencia interior siempre que ellas no atenten contra los derechos fundamentales establecidos en esta Constitución. En los conflictos jurisdiccionales se tendrá en cuenta el derecho consuetudinario indígena. Artículo 64. De la propiedad comunitaria. Los pueblos indígenas tienen derecho a la propiedad comunitaria de la tierra, en extensión y calidad suficientes para la conservación y el desarrollo de sus formas peculiares de vida. El Estado proveerá gratuitamente de estas tierras, las cuales serán inembargables, indivisibles, intransferibles, imprescriptibles, no susceptibles, no susceptibles de garantizar obligaciones contractuales ni de ser arrendadas; asimismo, estarán exentas de tributo. Se prohíbe la remoción o traslado de su hábitat sin el expreso consentimiento de los mismos. Artículo 65. Del derecho a la participación. Se garantiza a los pueblos indígenas el derecho a participar en la vida económica, social, política y cultural del país, de acuerdo con sus usos consuetudinarios, esta Constitución y las Leyes nacionales. Artículo 66. De la educación y la asistencia. El Estado respetará las peculiaridades culturales de los pueblos indígenas especialmente en lo relativo a la educación formal. Se atenderá, además, a su defensa contra la

delle identità locali anche in forza del recupero delle forme etniche dell'ordinamento sociale, ovvero dei diritti consuetudinari. Resta da interpretare in tutta la sua portata sociale e politica l'art. 67: cosa significa politicamente e socialmente "exonerar"?

Di nuovo, fra le *Disposiciones transitorias* della Costituzione dell'Argentina, la Prima è particolarmente indicativa, per quanto appunto transitoria.⁴⁷ Il recupero delle Isole Malvine alla sovranità argentina è obiettivo permanente e irrinunciabile, nel rispetto del "modo de vida de sus habitantes". Ma contando anche su questa *Disposicion* e sul futuro richiamo al principio della "autodeterminazione dei popoli", la Gran Bretagna persegue oggi una sorprendente politica di popolamento anglosassone – "popolamento" è termine applicato qui nella sua piena accezione, poiché segue le tappe seguite per qualsiasi specie animale, come nel caso dei fagiani o delle quaglie, per esempio, in qualsiasi riserva naturalistica –, accelerata e di fatto forzata, delle stesse Isole Malvine.

Gli artt. 9, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 156, 186, 260 della Costituzione del Venezuela, a loro volta, appaiono particolarmente sviluppati e esaurienti in merito alle questioni delle società indigene e locali.⁴⁸ Questi riconoscono

regresión demográfica, la depredación de su hábitat, la contaminación ambiental, la explotación económica y la alienación cultural. Artículo 67. De la exoneración. Los miembros de los pueblos indígenas están exonerados de prestar servicios sociales, civiles o militares, así como de las cargas públicas que establezca la Ley. Artículo 140. De los idiomas. El Paraguay es un país pluri cultural y bilingüe. Son idiomas oficiales el castellano y el guaraní. La Ley establecerá las modalidades de utilización de uno y otro. Las lenguas indígenas, así como las de otras minorías, forman parte del patrimonio cultural de la Nación. Artículo 268. De los deberes y de las atribuciones. Son deberes y atribuciones del Ministerio Público: 1. Velar por el respeto de los derechos y de las garantías constitucionales; 2. Promover acción penal pública para defender el patrimonio público y social, el medio ambiente y otros intereses difusos, así como los derechos de los pueblos indígenas..."

⁴⁷ Per quanto riguarda la Costituzione dell'Argentina, cfr.: "Disposiciones transitorias - Primera: La Nación Argentina ratifica su legítima e imprescriptible soberanía sobre las Islas Malvinas, Georgias del Sur y Sandwich del Sur y los espacios marítimos e insulares correspondientes, por ser parte integrante del territorio nacional. La recuperación de dichos territorios y el ejercicio pleno de la soberanía, respetando el modo de vida de sus habitantes, y conforme a los principios del derecho internacional, constituyen un objetivo permanente e irrenunciable del pueblo argentino."

⁴⁸ Per la Costituzione del Venezuela, cfr.: "Artículo 9. El idioma oficial es el castellano. Los idiomas indígenas también son de uso oficial para los pueblos indígenas y deben ser respetados en todo el territorio de la República, por constituir patrimonio cultural de la Nación y de la humanidad. Artículo 119. El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida. Corresponderá al Ejecutivo Nacional, con la participación de los pueblos indígenas, demarcar y garantizar el derecho a la propiedad colectiva de sus tierras, las cuales serán inalienables, imprescriptibles, inembargables e intransferibles de acuerdo con lo establecido en esta Constitución y la ley. Artículo 120. El aprovechamiento de los recursos naturales en los hábitats indígenas por parte del Estado se hará sin lesionar la integridad cultural, social y económica de los mismos e, igualmente, está sujeto a previa información y consulta a las comunidades indígenas respectivas. Los beneficios de este aprovechamiento por parte de los pueblos indígenas están sujetos a la Constitución y a la ley. Artículo 121. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores, espiritualidad y sus lugares sagrados y de culto. El Estado fomentará la valoración y difusión de las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas, los cuales tienen derecho a una educación propia y a un régimen

difatti chiaramente la proprietà delle terre e delle risorse a “los pueblos y comunidades indígenas”, qualificando tale proprietà come “propiedad colectiva”; una proprietà estesa anche al campo delle idee e delle tecnologie indigene (art. 124). Sempre alle stesse società viene riconosciuto il diritto non solo a mantenere ma anche a sviluppare “su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores, espiritualidad y sus lugares sagrados y de culto”. Ma ancora più sorprendente e interessante è il riconoscimento del diritto alla pratica di una economia sociale e non liberista (art. 123); un riconoscimento che oggi, nell’iper-liberista mondo della globalizzazione imposta dai mercati finanziari, risulta essere un riconoscimento del diritto dell’uomo, ovvero di tutti noi, alla libertà. Del resto, l’art. 126 specifica che “El término pueblo no podrá interpretarse en esta Constitución en el sentido que se le da en el derecho internacional”. Lo stesso art. 260, infine, riconoscendo alle società indigene il diritto

educativo de carácter intercultural y bilingüe, atendiendo a sus particularidades socioculturales, valores y tradiciones. Artículo 122. Los pueblos indígenas tienen derecho a una salud integral que considere sus prácticas y culturas. El Estado reconocerá su medicina tradicional y las terapias complementarias, con sujeción a principios bioéticos. Artículo 123. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y promover sus propias prácticas económicas basadas en la reciprocidad, la solidaridad y el intercambio; sus actividades productivas tradicionales, su participación en la economía nacional y a definir sus prioridades. Los pueblos indígenas tienen derecho a servicios de formación profesional y a participar en la elaboración, ejecución y gestión de programas específicos de capacitación, servicios de asistencia técnica y financiera que fortalezcan sus actividades económicas en el marco del desarrollo local sustentable. El Estado garantizará a los trabajadores y trabajadoras pertenecientes a los pueblos indígenas el goce de los derechos que confiere la legislación laboral. Artículo 124. Se garantiza y protege la propiedad intelectual colectiva de los conocimientos, tecnologías e innovaciones de los pueblos indígenas. Toda actividad relacionada con los recursos genéticos y los conocimientos asociados a los mismos perseguirán beneficios colectivos. Se prohíbe el registro de patentes sobre estos recursos y conocimientos ancestrales. Artículo 125. Los pueblos indígenas tienen derecho a la participación política. El Estado garantizará la representación indígena en la Asamblea Nacional y en los cuerpos deliberantes de las entidades federales y locales con población indígena, conforme a la ley. Artículo 126. Los pueblos indígenas, como culturas de raíces ancestrales, forman parte de la Nación, del Estado y del pueblo venezolano como único, soberano e indivisible. De conformidad con esta Constitución tienen el deber de salvaguardar la integridad y la soberanía nacional. El término pueblo no podrá interpretarse en esta Constitución en el sentido que se le da en el derecho internacional. Artículo 156. Es de la competencia del Poder Público Nacional: ...32. La legislación en materia de derechos, deberes y garantías constitucionales; ...; la de pueblos indígenas y territorios ocupados por ellos; ... Artículo 186. La Asamblea Nacional estará integrada por diputados y diputadas elegidos o elegidas en cada entidad federal por votación universal, directa, personalizada y secreta con representación proporcional, según una base poblacional del uno coma uno por ciento de la población total del país. Cada entidad federal elegirá, además, tres diputados o diputadas. Los pueblos indígenas de la República Bolivariana de Venezuela elegirán tres diputados o diputadas de acuerdo con lo establecido en la ley electoral, respetando sus tradiciones y costumbres. Cada diputado o diputada tendrá un suplente o una suplente, escogido o escogida en el mismo proceso. Artículo 260. Las autoridades legítimas de los pueblos indígenas podrán aplicar en su hábitat instancias de justicia con base en sus tradiciones ancestrales y que sólo afecten a sus integrantes, según sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a esta Constitución, a la ley y al orden público. La ley determinará la forma de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional. *Sexta.* La Asamblea Nacional en un lapso de dos años legislará sobre todas las materias relacionadas con esta Constitución. Se le dará prioridad a la Ley Orgánica de Pueblos Indígenas, Ley Orgánica de Educación y Ley Orgánica de Fronteras.”

all'esercizio autonomo delle forme della mediazione e della realizzazione della giustizia, ribadisce il riconoscimento del diritto di giurisdizione, ovvero della stessa sovranità, e se ne fa garante statale.

Esaminando infine la Costituzione del Guatemala non possiamo non soffermarci sugli articoli 66, 67, 68, 69 e 70.⁴⁹ La definizione, ovvero la rappresentazione, di "gruppo etnico" che viene qui fornita e proposta, difatti, risulta essere particolarmente interessante, oltre che particolarmente avanzata, per la nostra riflessione.

Anche nella Costituzione rappresento dunque il mondo, e lo ordino. E le comunità locali sono ben comprese in questa rappresentazione, in questo ordinamento.

3. Diritto statale nazionale, civile e penale

Attraverso una Costituzione è possibile dunque riconoscere e ri-stabilire entità territoriali indigene. Ma il punto è che le leggi ordinarie si ritrovano indietro rispetto a queste Costituzioni: spesso non prevedono per esempio che lo sfruttamento delle risorse naturali possa produrre *rentas* alle comunità indigene.

Il diritto statale nazionale, civile e penale, invece, che in sé è una rappresentazione della struttura delle relazioni, ovvero una rappresentazione di questi gruppi etnici e/o comunità locali, specifica anche come relazionare la comunità locale a ciò che chiamiamo "Stato".

Disponiamo pertanto di due rappresentazioni normative – diritto consuetudinario e diritto statale nazionale, civile e penale – di particolare diffusione, pubblicamente più o meno note agli attori sociali.

Alcuni autori vedono in questa contraddizione la presenza di una ideologia di fondo che, in nome di una valorizzazione degli interessi strategici statali,

⁴⁹ Cfr. in particolare: "Sección tercera. Comunidades indígenas - Artículo 66. Protección a grupos étnicos. Guatemala está formada por diversos grupos étnicos entre los que figuran los grupos indígenas de ascendencia maya. El Estado reconoce, respeta y promueve sus formas de vida, costumbres, tradición es, formas de organización social, el uso del traje indígena en hombres y mujeres, idiomas y dialectos. Artículo 67. Protección a las tierras y las cooperativas agrícolas indígenas. Las tierras de las cooperativas, comunidades indígenas o cualesquiera otras formas de tenencia comunal o colectiva de propiedad agraria, así como el patrimonio familiar y vivienda popular, gozarán de protección especial del Estado, asistencia crediticia y de técnica preferencial, que garanticen su posesión y desarrollo, a fin de asegurar a todos los habitantes una mejor calidad de vida. Las comunidades indígenas y otras que tengan tierras que históricamente les pertenecen y que tradicionalmente han administrado en forma especial, mantendrán ese sistema. Artículo 68. Tierras para comunidades indígenas. Mediante programas especiales y legislación adecuada, el Estado proveerá de tierras estatales a las comunidades indígenas que las necesiten para su desarrollo. Artículo 69. Traslación de trabajadores y su protección. Las actividades laborales que impliquen traslación de trabajadores fuera de sus comunidades, serán objeto de protección y legislación que aseguren las condiciones adecuadas de salud, seguridad y previsión social que impidan el pago de salarios no ajustados a la ley, la desintegración de esas comunidades y en general todo trato discriminatorio. Artículo 70. Ley específica. Una ley regulará lo relativo a las materias de esta sección."

svantaggerebbe tanto le dinamiche culturali indigene quanto la realtà degli ecosistemi.⁵⁰ Questi autori vedono dunque in questa contraddizione una vera e propria volontà di danneggiamento delle comunità indigene a opera dello Stato, e non una contingenza storica che va invece superata nel corso dell'attività politica attuale. Non ritengo di poter sostenere con altrettanta certezza questa posizione analitica; non ritengo cioè che nel permanere della scarsa adeguatezza della legge ordinaria rispetto alla Costituzione vi sia una volontà di danneggiamento delle comunità indigene. Piuttosto, ritengo che spesso, oggi e soprattutto in proiezione futura, oltre a *deficit* di cultura giuridica e antropologica, vi possano essere interessi internazionali capaci di condurre a termine un processo di strumentalizzazione e appropriazione funzionale dei cosiddetti “diritti delle popolazioni indigene”, a detrimento degli interessi delle stesse comunità e degli stessi interessi nazionali: processi apparentemente filo-indigenisti, di fatto filo-corporativi transnazionali e anti-statalisti (certamente non anarchici!).

Vedo dunque ben altro che una volontà statale negativa e anti-indigenista nella arretratezza legislativa ordinaria rispetto alle dichiarazioni costituzionali. Infatti, riconoscendo l'esistenza e la legittimità degli interessi di una istituzione in sé multiculturale e rappresentativa della varietà e ricchezza di pensiero della nazione – quale può e deve essere lo Stato –, interessi rappresentati come riconoscimento degli interessi di tutti i gruppi, anche etnici, a opera della Costituzione, rilevo piuttosto una problematica strutturale – un'incapacità strutturale – fra dinamiche locali e dinamiche nazionali: la pratica del riconoscimento politico dello “altro” si manifesta nella produzione di una normativa immediata – quasi quotidiana, potremmo sostenere –, al di là delle affermazioni costituzionali. E questo prevede un processo di studio e ricerca, definizione e analisi, che comporta una certa complessità e durata.

4. Diritto internazionale

Vi è poi una quarta forma di rappresentazione normativa: il diritto internazionale. È il diritto che si basa su *les grand récits* nascosti, non manifesti ma non estinti, ai quali ho precedentemente accennato. Il diritto internazionale non esercita però significative pressioni sugli Stati, non è particolarmente cogente, in effetti. Paradossalmente, gli Stati non dimostrano *de facto* alcuna forma di rispetto per il diritto internazionale, mentre al contempo lo mettono in mostra: è un diritto per così dire scenico, un diritto di gala, un diritto insomma per le grandi occasioni... un diritto da *cocktail*. Sostanzialmente, sottace *les grand récits* della “selezione naturale”: il diritto internazionale si riduce in effetti a un diritto del più forte. Non vi è un'istanza centrale che sia sovraordinata all'istanza statale né tantomeno alla *transnational holding* o alla *multinational corporation* e che possa far sì che il diritto internazionale venga preso in considerazione. Tuttavia, esplica una potenza inaudita proprio nel senso della rappresentazione normativa, e in questo senso è una forma narrativa di

⁵⁰ Fontaine 2001.

diritto.⁵¹ Ovverosia, hanno efficacia “normativa” proprio le immagini implicite nel diritto internazionale e esplicitamente evocate dal diritto internazionale; in altri termini, ha forza il discorso che è implicito nel diritto internazionale, il discorso che questo, per esempio, produce ed esplicita relativamente alle comunità indigene, ai “popoli indigeni”, alle “popolazioni indigene”. E questi termini sono interessanti: in sé dicono molto.

Per noi antropologi, il termine “popolazione” è termine preso in prestito dalla zoologia, disciplina nella quale il suo uso ha legittimo significato. Il termine “popolazione” è in uso in biologia e zoologia per definire insiemi di individui di specie animali insediati in un territorio: si parla difatti di popolazioni di pinguini, di piccioni o di foche, per esempio. Per noi, invece, l’uomo non è riducibile a una semplice specie animale, ma è da considerare una specie sociale. Non ci interessa pertanto il concetto biologico e zoologico di “popolazione”. Per un antropologo, l’uso di questo termine dimostra l’impiego, non manifesto, l’accettazione di uno dei tanti *grand récits* nascosti ai quali abbiamo accennato. Si tratta di recite che rappresentano un gruppo sociale o una comunità come se si trattasse di una colonia di conigli selvatici: una zoologizzazione del mondo sociale – ulteriore dimostrazione dei processi di colonizzazione del mondo della vita – che ovviamente rifiutiamo con decisione. Ma comprendiamo che una tale rappresentazione ha una inaudita potenza e una sua indiscutibile efficacia. Tanto che spesso le comunità indigene, le comunità locali, come pure i gruppi etnici, si identificano nell’immagine che di loro fornisce il diritto internazionale.

Attualmente, dunque, la domanda primaria pare essere: quale è il diritto internazionale oggi vigente? Ovvero, quale è il sistema di ordinamento sociale oggi imperante?

Qualunque sia tale diritto nella sua specificità, qualunque sia tale ordinamento nella sua articolazione, entrambi partecipano alla costituzione di un nuovo ordine mondiale, e di questo ne sono il riflesso: l’ordine post-globale.

Le società moderne, infatti, per dichiararsi tali e rivendicare legittimità si configurano sulla base del modello del mercato autoregolatore.

È l’indiscutibile presenza di un “mercato globale” a costituire difatti il nuovo palcoscenico giuridico sul quale si muovono oggi gli attori sociali post-globali. Questo mercato globale sostituisce la struttura di relazioni determinata da ciò che è definito nazionalmente e situazionalmente come comportamento rispettoso delle norme. È l’ordine del mercato, l’ordine dato dalle relazioni fra attori economici a divenire ordine giuridico, e perfino etico: ecco il nuovo ordine giuridico transnazionale. Altro che “diritto internazionale”, dunque: è l’ordine giuridico transnazionale imposto dai mercati finanziari a trionfare!

Insomma, si tratta di un diritto che assomiglia a un grande gioco di politica economica internazionale, oggi quasi una *pièce* teatrale, con un numero enorme di attori coinvolti sulla scena: società nazionali, etnie, minoranze, individui; *anche* Stati.

⁵¹ Cfr. Broekman, 1980, 1984, 1985, 1986, 1991, 1992, 1996, 1999; Palmisano 1989, 2006.

Si tratta di una semplice “giurisprudenza degli interessi”, interessi di grandi *transnational holdings*, a volte veri e propri “cavalli di Troia” di altri Stati. Questo è *de facto* e *de jure* il “diritto internazionale” realmente operante. È un diritto ovviamente extra-statuale, trans-statuale, forse perfino è un “diritto senza Stati”.

5. L'ordine dei mercati: rappresentazioni come forma narrativa del diritto

L'ordine dei mercati, in particolare l'ordine dei mercati finanziari, costituisce difatti la quinta forma della rappresentazione normativa, paradigmatico esempio di diritto narrativo, forse la più sconcertante e efficace, poiché superando anche la lingua in capillarità normativa, ovvero la grammatica in precisione, e al contempo caratterizzandosi per la sua indefinitezza, quasi paradossale, ovvero per la sua ineluttabile leggerezza, si fa linguaggio davvero internazionale.

Nella nostra epoca post-globale vi è infatti un ordine che è dettato dai mercati finanziari. È un ordine che si costituisce da sé e che in sé costituisce. Ed è un linguaggio specifico, che rappresenta il mondo in termini di clienti, soprattutto in termini di consumatori. Comprendiamo allora come la stessa comunità indigena assuma e possa interiorizzare un'immagine nuova: l'indigeno è un consumatore e spesso è chiamato a mostrarsi tale. In questo contesto, non è più un attore sociale ma è un agito sociale; e questo, proprio nella prospettiva dell'ordine dei mercati. Dunque, la comunità indigena, come pure il gruppo etnico, è presa in considerazione soltanto nella misura in cui si lascia irretire in una dinamica che è la dinamica del consumo. È in quanto consumatore che viene a essere riconosciuto nel suo “esser-ci”.

IV. Un diritto senza Stati?

Si pone allora una domanda complessa, relativa al diritto e alla antropologia. Una domanda che può essere espressa così: può darsi mai un *diritto senza Stato*? ovvero un diritto nel quale le società nazionali, le etnie, le minoranze ecc. si sentano e siano attori primari? Questa domanda comporta la confrontazione con alcuni temi che influenzano specificamente la pratica giuridica contemporanea e le politiche correlate di Mercosur, come pure di Unione Europea e Organizzazione dell'Unità Africana.

Innanzitutto, vi è l'unità di un determinato sistema giuridico: ma se lo Stato non è più la giustificazione ultima né la forza d'unione per un sistema giuridico, come si può sostenere e mantenere un diritto unificato e uniforme nella vita pubblica quotidiana?

Quindi, sembrerebbe che nuove strutture normative vengano chiamate a rimpiazzare lo Stato nazionale quando quest'ultimo non è più riconosciuto come il potere (*Gewalt*) che fa scaturire e legittima il diritto: ma come avviene, pur nel riconoscimento, questo cambiamento? e quali sono le norme in grado di performare tale compito? La domanda, in ultima analisi, pare essere la seguente: vi è un sistema

normativo che rimpiazza davvero lo Stato o si tratta soltanto di una sostituzione estetica? Infine, come e perché si avrebbe bisogno di riferimento (*Referenz*) alle immediate forme sociali e politiche specifiche della vita sociale per mantenere un sistema giuridico? è forse perché un tale riferimento sembra necessario, che lo studioso di diritto dell'Europa contemporanea si riferisce talvolta alla Regione come al più appropriato sostituto dello Stato? e come questo riferimento potrebbe cambiare veramente la teoria giuridica?

Siamo insomma di fronte a un cambiamento di paradigma. Il teorema *diritto senza Stato* porta dal diritto dello Stato all'antropologia del diritto, invitandoci a rifuggire definitivamente ogni formalismo.⁵²

Il caso della UE è paradigmatico: è costituita come un contratto, nella forma di trattati, per il trasferimento *de facto* di sovranità nazionali a istituzioni sopranazionali. È allora interessante considerare i Trattati dell'UE come tendenti a realizzare una sorta di *diritto senza Stato*. Più precisamente, forse, i trattati realizzano un *diritto senza Stati*. Questo è di fatto accaduto quando gli Europei si sono messi a contrattare sovranità. “Contrattare” è la realizzazione del pensiero giuridico nei suoi fondamenti; “trasferire sovranità” è quanto invece scuote le fondamenta della legittimità del diritto, propria degli Stati nazionali.⁵³ Ora, può un trasferimento del genere venire realizzato seguendo le regole del contratto, e del mercato, traslando e istituendo la sua fonte di autorità e di legittimazione proprio attraverso e nello specifico atto di trasferimento? un atto, insomma, che diverrebbe fonte normativa, tale da costituire un nuovo *diritto senza Stato*.

Insomma, può il *diritto senza Stato*, o meglio il *diritto senza Stati*, essere realizzato attraverso l'applicazione di un diritto iniziato dallo Stato, o meglio dagli Stati, attraverso la proliferazione di trattati? La risposta per me è “sì!”: è quanto sta accadendo. Il riferimento costante al *contesto istituzionale individual-nazionale* (*single institutional framework*) dell'UE potrebbe davvero essere inteso come un tentativo di rimpiazzare uno Stato unificato con quella singola e semplice sovranità istituzionale iniziale precedentemente descritta.

Ma chi ne trae vantaggio?

In questa epoca post-globale è in corso un processo di grande interesse: la fondazione e formazione di un *diritto senza Stato*, ovvero un diritto per il quale lo Stato si ritrova fuorilegge, indebitato nei confronti delle *transnational holdings* e delle *multinational corporations*. Questo processo è a uno stadio molto avanzato, più di quanto si riconosca e si immagini. Stiamo assistendo a una trasformazione negli attori e soprattutto nella produzione normativa, muovendoci attraverso una moltiplicazione degli attori e della produzione normativa. Tutto ciò appare inquietante, specialmente quando si considera la virtualità dei mezzi di comunicazione: spesso non si conosce da chi sia prodotto effettivamente questo ordine-diritto né cosa sia realmente prodotto, con quali effetti e in quale momento tali effetti saranno riconoscibili. La manipolazione degli attori sociali, di fatto, continua.

⁵² Broekman 2000, p. 6.

⁵³ Broekman 2000, p. 6.

Per esempio, i “diritti umani”, nella loro portata ideologica, sono parte di questa negazione delle grandi recite che è in se stessa una grande recita?

Come von Jhering ha rilevato, non esiste altro nel diritto se non una *Interessenjurisprudenz*: non vi è mai stato nella storia dell’umanità un diritto che non sia stato rivendicazione di interessi.⁵⁴ Allora, rivendicazione dei “diritti umani” è rivendicazione di quali interessi? da parte di chi? Oggi più che mai ha senso porsi questa domanda: da chi nasce tale ideologia? da chi vuole uno Stato sempre più debole? da chi oggi pensa che il potere dello Stato sia ormai superabile proprio in termini di giuridificazione?

E ancora, e finalmente: *cui prodest?*

⁵⁴ Von Jhering 1963 (1872).

Bibliografía

Almeida, Ileana

- “Consideraciones sobre la Nacionalidad Kechua”, en Varios, *Lengua y Cultura en el Ecuador*, Otavalo: IOA, 1979
- “La auto-conciencia nacional”, en *Cuadernos de Nueva. No. 7. Revuelta y desafío: La cuestión indígena en el Ecuador*. Quito: Editorial Epoca. Junio, 1983
- “El Movimiento Indígena en la Ideología de los Sectores Dominantes Hispanoamericanos”, en Varios, *Indios. Una Reflexión sobre el Levantamiento Indígena de 1990*. Quito: ILDIS/Duende/Abya-Yala, 1991

Almeida, Ileana y Arrobo, N.

- *En defensa del pluralismo y la igualdad. Los derechos de los pueblos indios y el Estado*. Quito: Fundación Pueblo Indio-Ediciones Abya Yala, 1998

Barth, F. (ed.)

- *Ethnic Groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Bergen-Oslo, Universitetsforlaget, Boston, Mass., Little Brown, London, Allen&Unwin, 1969

Belohradski, Vaclav

- “La globalizzazione e i paradossi del multiculturalismo”, in *Identità linguistica delle popolazioni indigene della regione andina II: un approccio multidisciplinare*. Palmisano, A.L. e Cataldi, G. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economica n. 30. Roma: IILA, 2006

Brasileiro, S.

- “Povo indígena Kikiri: emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo”, in João Pacheco de Oliveira, *A viagem da volta. Etnicidade, política y reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Ed. ContraCapa, 2004 [1999], pp. 175-198

Broekman, Jan M.

- “Juristischer Diskurs und Rechtstheorie”, in *Rechtstheorie*, Vol. XI, 1, 1980
- “Changes of Paradigm in the Law”, in Peczenik, A.; Lindahl, H.; v. Roermund, B. (eds.), *Theory of Legal Science*. Dordrecht, Reidel: Synthese Library, 1984
- “Justice as Equilibrium”, in *Law and Philosophy*, V, 1985:369-391
- “Legal Subjectivity as a Precondition for the Intertwinement of Law and the Welfare State”, in Teubner, G. (ed.), *Dilemmas of Law in the Welfare State*. Berlin: de Gruyter, 1986
- *Recht en Anthropologie*. Brussels: E. Story-Scientia, 1991
- “Poetic Justice and Perelman”, in *Rechtstheorie*, Vol. XXIII, 2, 1992:177-187
- *A Philosophy of European Union Law*, Paris/Leuven: Peeters, 1999

Colajanni, Antonino

- “Derechos de los pueblos indígenas y derechos indígenas en América Latina. Un punto de vista antropológico-jurídico sobre el futuro de los pueblos originarios del continente”, in *Identità delle Comunità Indigene del Centro America, Messico e Caraibi: aspetti culturali e antropologici*. Palmisano, A.L. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economia n. 36. Roma: IILA, 2008:245-262

Conejo Maldonado, Mario

- “El indígena otavaleño urbano”, en J. Almeida (coord.). *Identidades indias en el Ecuador contemporáneo*. Quito: Abya – Yala. Serie Pueblos del Ecuador 4, 1995

- “Espacios hegemónicos de la lengua kichwa en el campo de la educación, la política y en la producción escrita”, en *Identidad lingüísticas de los pueblos indígenas de la región Andina I*, Ariruma Kowii (compilador). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala, 2005

- “Interculturalidad e importancia de una comunicación multilingüe”, in *Identità linguistica delle popolazioni indigene della regione andina II: un approccio multidisciplinare*. Palmisano, A.L. e Cataldi, G. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economica n. 30. Roma: IILA, 2006

Devereux, Georges

- *Ethnopsychanalyse complémentaire*. Paris: Éditions Flammarion, 1985 [première édition 1972]

Fontaine, Guillaume

- “Eficacia política de la etnicidad en América Latina”, en *Cuadernos sociológicos*, 2, Quito, PUCE, 2001

Fortes, M.

- “Pietas in ancestor worship: the Henry Myers lecture 1960”, in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 91, 1960: 166-191

- *Time and Social Structure and Other Essays*. London: Athlone Press, 1970

Gómez Rivera, Magdalena (coord.)

- *Derecho indígena*. México: Instituto Nacional Indigenista Asociación Mexicana para las Naciones Unidas, 1997

Habermas, Jürgen

- *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Band II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981

Habermas, Jürgen e Taylor, Charles

- *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Feltrinelli, Milano 1988

- *Faktizität und Geltung*. Suhrkamp, Frankfurt/M., 1992

Harris, A. W.

- "Making the Case for Collective Rights: Indigenous Claims to Stocks of Marine Living Resources", in *Georgetown International Environmental Law Review*, vol. 15, 2002-2003:379-423

Hutchinson, John and Smith, Anthony D. (eds.)

- *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press, 1996

Ibarra, Alicia

- *Los Indígenas y el Estado en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala, 1987

International Whaling Commission

- *Report of the ad hoc technical committee working group on development of management principles and guidelines for subsistence catches of whales by indigenous (aboriginal) peoples*. IWC/33/14, 1981

Iturralde, D., Alta, V., Lopez Basols, M.A. (comp.)

- *Pueblos Indígenas y Estado en América Latina. Memoria del Colloquio Pueblos Indígenas y Estado en América Latina, Quito, Julio 1997*. Quito, Abya-Yala, Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Universidad Andina Simón Bolívar, 1998

von Jhering, Rudolf

- *Der Kampf ums Recht*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963 (1872)

Kipling, R.

- *The white man's burden*, 1899

Liotard, Jean François

- *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Les Editions de Minuit, 1979

- *Lectures d'enfance*. Paris: Galilée, 1991

Maffei, M. C.

- "La Dichiarazione di Saint Kittis e Nevis: una svolta della Commissione baleniera internazionale", in *Rivista giuridica dell'ambiente*, 2007:137-158

Marques-Pereira, B., Bizberg, I. (coord.)

- *La Citoyenneté sociale en Amérique Latine*. Paris: CELA-IS/L'Harmattan, 1995

Marx, K. und Engels, Friedrich

- *Marx-Engels-Werke (MEW) (Blaue Bände)*, 43 Bände 1956-1990. Berlin (Ost): Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Bde. 1-42) und Berlin: Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung (Bd. 43), Dietz Verlag.

Seit 1989 Rosa-Luxemburg Stiftung, Dietz Verlag, Berlin

Pacheco de Oliveira, J.

- “Resugimento de identidades étnicas (indígenas) em una des maís antigas regiões de colonização do país, o Nordeste”, in João Pacheco de Oliveira, *A viagem da volta. Etnicidade, política y reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Ed. ContraCapa, 2004 [1999]

Pacheco de Oliveira, J. (compilador)

- *A viagem da volta. Etnicidade, política y reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Ed. ContraCapa, 2004 [1999]

Palmisano, A. L.

- *Ethnicity: The Beja as Representation*. Occasional Papers der F.U. Berlin, n.29. Berlin: Das Arabische Buch Verlag, 1991

- “Esercizi in mistica pagana: suono e parola divina nei culti *zar* dell’Etiopia”, in *Africa*, LVII, 4, 2002:1-31

- “Identidad étnica y relación entre derecho consuetudinario y Estado”, in *Identidad lingüísticas de los pueblos indígenas de la región Andina I*, Ariruma Kowii (compilador). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala, 2005, pp. 109-122

- *Tractatus ludicus. Antropologia dei fondamenti dell’Occidente giuridico*. CNR, Istituto di Studi Giuridici Internazionali. Monografie 6. Napoli: Editoriale Scientifica, 2006a, pp. 218

- “Multiculturalità e diritto nel mondo post-globale”, in *Identità linguistica delle popolazioni indigene della regione andina II: un approccio multidisciplinare*. Palmisano, A.L. e Cataldi, G. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economica n. 30. Roma: IILA, 2006b pp. 113-130

- “Introduzione. Le identità indigene e la *cuestión de los pueblos originarios*”, in *Identità linguistica dei popoli indigeni del Mercosud come fattore di integrazione e di sviluppo*. Palmisano, A.L. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economica n. 31. Roma: IILA, 2007a

- “Immagine e rappresentazione indigena verso la ri-appropriazione sociale, culturale e economica”, in *Identità linguistica dei popoli indigeni del Mercosud come fattore di integrazione e di sviluppo*. Palmisano, A.L. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economica n. 31. Roma: IILA, 2007b, pp. 117-136

- “L’identità delle comunità indigene e l’identità indigena”, in *Identità linguistica dei popoli indigeni: aspetti giuridici, antropologici e linguistici II*. Palmisano, A.L., Pustorino, P. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economica n. 35. Roma: IILA, 2008a, pp. 9-14

- “Diritto consuetudinario e comunità indigene di fronte al diritto statale e internazionale in America Latina: una prospettiva antropologica”, in *Identità linguistica dei popoli indigeni: aspetti giuridici, antropologici e linguistici II*. Palmisano, A.L., Pustorino, P. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economica n. 35. Roma: IILA, 2008b, pp. 263-282

- “Identità, lingua e rappresentazioni”, in *Identità delle Comunità Indigene del Centro America, Messico e Caraibi: aspetti culturali e antropologici*. Palmisano, A.L. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economica n. 36. Roma: IILA, 2008c, pp. 7-12
- “La rappresentazione come forma narrativa del diritto nell’epoca post-globale”, in *Identità delle Comunità Indigene del Centro America, Messico e Caraibi: aspetti culturali e antropologici*. Palmisano, A.L. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economica n. 36. Roma: IILA, 2008d, pp. 195-205
- *I Guraghe dell’Etiopia. Lineamenti etnografici di un’etnia di successo*. Lecce: Pensa, 2008e
- “Le società indigene nell’epoca delle identità protocollari”, in *Identità delle Comunità Indigene del Centro America, Messico e Caraibi: aspetti culturali e antropologici*. Palmisano, A.L. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economia n. 38. Roma: IILA, 2010:207-222
- “E l’utopia si rivelò...”, in *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, www.dadarivista.com, n.1 Speciale “Utopia e contro-utopie”, 2012 (Rivista fondata e diretta da Antonio L. Palmisano), 2012:237-264

Pirandello, L.

- *Uno, nessuno e centomila*, 1926

Quesada, J. Diego

- “Las lenguas chibchas y sus hablantes: resistencia, obsolescencia e indiferencia”, in *Identità delle Comunità Indigene del Centro America, Messico e Caraibi: aspetti culturali e antropologici*. Palmisano, A.L. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economia n. 36. Roma: IILA, 2008:183-194

Sánchez Parga, José

- *La Trama del Poder en la Comunidad Andina*. Quito: CAAP, 1986
- “La política sin “centro” y el centro sin sociedad: mayo 1994”, en *Ecuador Debate*. No. 32. Quito: CAAP, 1994
- *Las cifras del conflicto social en el Ecuador 1980-1995*. Quito: CAAP, 1996a
- *Población y pobreza indígenas*. Quito: Centro Andino de Acción Popular. Colección Estudios y Análisis, 1996b
- *La Pugna de Poderes. Análisis crítico del Sistema Político Ecuatoriano*. Quito: Abya-Yala, 1998

Schütz, Alfred

- *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 (1932)
- *Theorie der Lebensformen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981
- *Das Problem der Relevanz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982

Sombart, Werner

- *Die Juden und das Wirtschaftsleben*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1911

Stavenhagen, Rodolfo

- *Conflictos étnicos y estado nacional*. México: Siglo Veintiuno, 2000
- *La cuestión étnica*. México: El Colegio de México. Centro de Estudios Sociológicos, 2001

Tacito

- *De origine et situ Germanorum*, 98 d.C.

Verdugo, L.

- “La resistencia como dinámica de protección identitaria”, in *Identità delle Comunità Indigene del Centro America, Messico e Caraibi: aspetti culturali e antropologici*. Palmisano, A.L. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economica n. 36. Roma: IILA, 2008:53-64

Vico, G.

- *Principj di Scienza Nuova (Scienza nuova seconda)*. Napoli, 1744

Warner, W. Lloyd

- *The Social Life of Modern Community*. New Haven: Yale University Press, 1941

Weber, Max

- “Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus”, in *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, Bd. XX und XXI, 1904-1905
- *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J.C.B. Mohr, (1922) 1982

Zanardini, José

- “Cultura, y minorias étnicas en Paraguay”, in *Identità linguistica dei popoli indigeni del Mercosud come fattore di integrazione e di sviluppo*. Palmisano, A.L. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economia n. 31. Roma: IILA, 2007:33-38