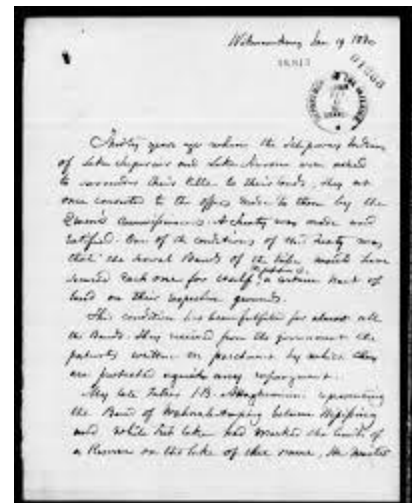




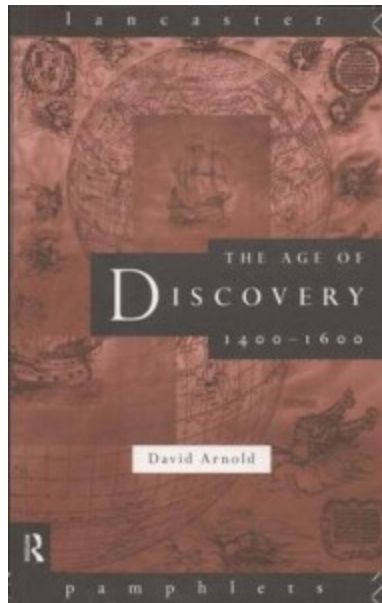
Nel contesto dei diritti umani, l'antropologia ha dedicato però meno attenzione al concetto di *diritti intrinseci*. Questi occupano una posizione peculiare all'incrocio tra teoria normativa e pratiche giuridiche situate, coinvolgendo ambiti che spaziano dal diritto internazionale alle rivendicazioni indigene. Dal punto di vista del diritto internazionale, i diritti intrinseci si basano sull'idea che alcuni diritti spettino agli individui o ai popoli in quanto tali e non derivino da concessioni statali. Questa concezione è implicita nella Dichiarazione Universale dei Diritti Umani del 1948, che li riconosce come inalienabili e fondati sulla dignità umana, ed è stata ulteriormente sviluppata in strumenti successivi come la Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti dei Popoli Indigeni del 2007, che afferma esplicitamente che i popoli indigeni possiedono diritti intrinseci derivanti dalle loro storiche relazioni con i territori in cui vivono e dalle loro istituzioni sociali e politiche.



Trattato tra le prime nazioni canadesi e la Corona Britannica

Tuttavia, da una prospettiva indigena, anche la Dichiarazione del 2007 considera i diritti intrinseci come attributi astratti che entrano in conflitto con le relazioni situate tra una comunità e specifici luoghi con cui essa ha intessuto profondi legami, anche spirituali, che spesso, proprio per la loro incommensurabilità, non riescono a essere rappresentati in dichiarazioni o sistemi legislativi internazionali e nazionali. Gli esempi di questo tipo sono numerosi. Ad esempio, i sistemi giuridici Māori in Aotearoa/Nuova Zelanda, dove il diritto consuetudinario (*tikanga Māori*) articola diritti e responsabilità in relazione alla terra (*whenua*) e al legame (*whakapapa*) tra la comunità, gli antenati, gli dèi e a tutto il creato passato, presente e futuro. Letteralmente, *whakapapa* significa “posizionare per strati” e definisce la linea genealogica che connette il mondo fisico e umano con quello non umano e spirituale. Questo sistema complesso di connessioni tramandato oralmente, definisce anche l'identità della persona, il suo posto nella comunità e il suo ruolo specifico nel rivendicare determinati diritti (Roberts 2013).

Analogamente, nei contesti indigeni andini, pratiche normative comunitarie collegano i diritti collettivi agli obblighi relazionali con elementi della terra, come le montagne sacre (de la Cadena 2018), considerate esseri terrestri la cui traduzione onto-epistemologica non riesce ad essere tradotta nel linguaggio giuridico occidentale (Ruru 2013). Nel Nord America, invece, le rivendicazioni di diritti intrinseci da parte delle Prime Nazioni si fondano sull'idea che tali diritti derivino da ordini giuridici preesistenti alla formazione dello Stato coloniale e continuo a sussistere indipendentemente dal loro riconoscimento formale. In questi contesti, i diritti intrinseci sono incorporati all'interno di pratiche ed istituzioni native che ne riproducono culturalmente la validità (Asch 2014).

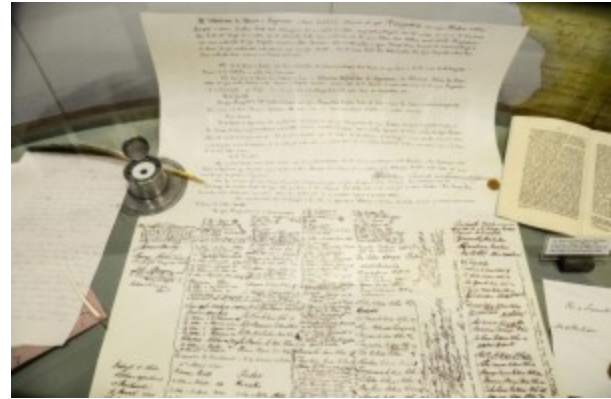


### **Il concetto di diritti intrinseci tra prospettive universalistiche e indigene**

Nel cosiddetto periodo delle esplorazioni europee, spesso definito anche “Età delle scoperte” (Disney 2009; Arnold 2002), e nei secoli immediatamente successivi, i popoli indigeni furono progressivamente riconosciuti come soggetti politici con capacità negoziale nelle relazioni internazionali emergenti. Iniziarono quindi a stipulare trattati con gli Stati coloniali europei, che regolavano scambi e alleanze e riconoscevano, seppur più sul piano giuridico che pratico, forme di sovranità e autonomia territoriale delle comunità native. Nel contesto nordamericano, ad esempio, i trattati stipulati tra la Corona britannica e le Prime Nazioni, come la Royal Proclamation del 1763 e i successivi Numbered Treaties (1871–1921), stabilivano procedure di cessione territoriale basate sul consenso e riconoscevano alle popolazioni indigene specifici diritti collettivi (Armano 2022). Analogamente, negli Stati Uniti, trattati come quello di Fort Laramie del 1851 e del 1868 firmati tra il governo degli Stati Uniti e la Nazione Lakota, definivano confini territoriali e obblighi reciproci configurando le nazioni indigene come controparti giuridiche sovrane nel diritto dei trattati (Hämäläinen 2019). Al di fuori del continente americano, il Trattato di Waitangi del 1840 in Nuova Zelanda fu stipulato tra la Corona britannica e oltre 500 capi Māori. Esso riconosceva formalmente alle comunità locali il possesso delle loro terre e delle risorse, pur introducendo una cessione di sovranità alla Corona che diede origine a persistenti controversie interpretative (Orange 2015). In Africa trattati e accordi stipulati nel XIX secolo tra le autorità coloniali britanniche e le popolazioni aborigene dell’attuale Lesotho riflettono forme di riconoscimento politico e negoziazione territoriale, sebbene successivamente rinegoziate o disattese nel contesto coloniale.

Malgrado questi riconoscimenti formali, il processo di colonizzazione rimosse sostanzialmente la presenza delle popolazioni indigene dal diritto internazionale che non le considerava soggetti. Tuttavia, gli sforzi contemporanei per la tutela dei loro diritti e il recupero dell’autodeterminazione hanno evidenziato un potenziale trasformativo del diritto

internazionale come strumento di riappropriazione del potere e riaffermazione politica, tanto che negli ultimi decenni è emersa una crescente consapevolezza, a livello internazionale, dell'importanza dei diritti dei popoli indigeni. In particolare, negli ultimi cinquant'anni si è progressivamente consolidata l'idea che gli Stati abbiano il dovere di tutelare l'identità sociale e culturale di tali comunità.



Trattato di Waitangi del 1840 in Nuova Zelanda

In questo contesto, gli organi delle Nazioni Unite hanno codificato sistematicamente il diritto internazionale dei diritti umani, adottando strumenti giuridici specifici per la tutela dei popoli indigeni. Parallelamente, le reti transnazionali indigene hanno favorito lo scambio di informazioni su scala globale, l'emergere delle loro esigenze e il riconoscimento di un loro ruolo significativo nelle relazioni internazionali contemporanee. Sebbene si stimi che circa 370 milioni di persone indigene vivano in oltre 90 Paesi, caratterizzati da contesti geografici, politici e sociali estremamente eterogenei, queste comunità hanno cercato di articolare e rappresentare bisogni condivisi e urgenti (Di Blase, Vadi 2020).

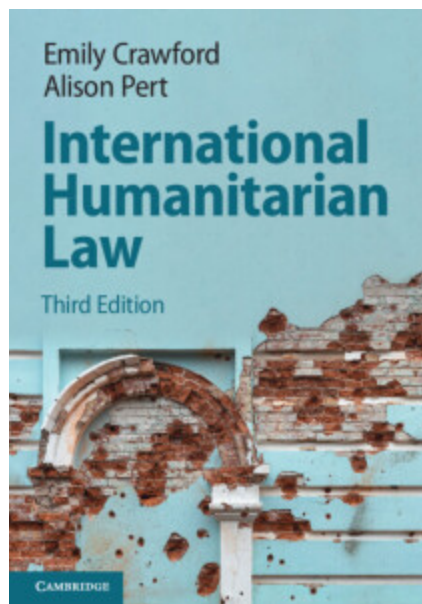
L'adozione della Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti dei Popoli Indigeni (2007) ha rafforzato l'attenzione pubblica e istituzionale sui diritti delle popolazioni indigene. Questo documento ha spinto le agenzie ONU a valutare in che misura i quadri giuridici internazionali esistenti possano rispondere più efficacemente ai bisogni specifici dei popoli indigeni e ad esaminare come le sfide globali, come il cambiamento climatico e la perdita di biodiversità, possano incidere in modo particolarmente rilevante su queste comunità (Anaya 2009; Xanthaki 2015). Nel diritto



Controversie Maori per il diritto alla terra

culturale internazionale, la Dichiarazione del 2007 ha messo in luce le carenze degli strumenti tradizionali nella tutela dei valori fondamentali e degli interessi culturali dei popoli indigeni. Per affrontare questo squilibrio storico, l'UNESCO ha attivato diversi meccanismi di revisione delle proprie pratiche. Ad esempio, le Linee guida operative del 2019 per l'attuazione della Convenzione sul Patrimonio Mondiale raccomandano un approccio basato sui diritti umani e la partecipazione equilibrata di genere, oltre all'inclusione di diversi portatori di diritti, comprese le popolazioni indigene, nei processi di identificazione, candidatura, gestione e protezione dei siti del Patrimonio Mondiale (UNESCO 2019).

Sebbene questi cambiamenti siano ancora limitati e si riconosca l'assenza di uno strumento giuridico internazionale specifico per la protezione del patrimonio culturale indigeno, la Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti dei Popoli Indigeni ha comunque svolto un ruolo decisivo nel sensibilizzare l'opinione pubblica e nel promuovere trasformazioni concrete, la cui piena realizzazione richiederà probabilmente diversi decenni (Dodson 2013; Crawford 2016).



### **Il diritto intrinseco come l'esserci nel mondo secondo valori**

Malgrado tali progressi, molti popoli indigeni affrontano l'indifferenza, se non l'ostilità, delle autorità locali e internazionali, che spesso ignorano i loro diritti per favorire l'esplorazione e lo sfruttamento dei loro territori attraverso progetti su larga scala (Kuper 2003). La sottrazione delle terre indigene ha costretto molte comunità ad abbandonare i propri territori ancestrali, interrompendo definitivamente i loro legami con la terra. Queste situazioni hanno suscitato una forte indignazione pubblica e l'emergere di proteste sociali promosse da numerose organizzazioni non governative attive nel campo dei diritti umani. Alcuni sostenitori dei diritti indigeni hanno iniziato a concettualizzare tali violazioni come forme di "genocidio culturale" (Di Blase, Vadi 2020). Sebbene questo rappresenti un problema giuridico globale persistente, il diritto internazionale rimane sostanzialmente impermeabile a tale definizione. Infatti, il diritto internazionale non riconosce formalmente tale concetto, pur essendo stato elaborato e studiato da giuristi internazionali per decenni.

Il genocidio culturale è definito come l'indebolimento intenzionale e la distruzione definitiva dei valori culturali e delle pratiche di gruppi percepiti come esterni e temuti (Davidson 2012). Questa idea fu sviluppata per la prima volta nel secondo dopoguerra dal giurista polacco Raphael Lemkin (1900–1959), il quale sosteneva, analizzando il legame tra colonialismo e genocidio, che ciò che costituisce l'identità di un gruppo è la sua cultura e che, quindi, l'essenza del genocidio era culturale (Di Blase, Vadi 2020). Il concetto di genocidio culturale

non fu incluso nemmeno nella Convenzione sul genocidio (Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide, 1948) che limita la definizione alla violenza commessa con l'intento di distruggere, in tutto o in parte, un gruppo nazionale, etnico, razziale o religioso. L'esclusione di una definizione più ampia fu sostenuta da Stati preoccupati di essere perseguiti per il trattamento riservato alle minoranze e ai popoli indigeni. Sebbene questi ultimi possano rientrare nella categoria di gruppi nazionali, etnici, razziali o religiosi da proteggere contro il genocidio, la Convenzione del 1948 sulla prevenzione e repressione del genocidio non si applica quando manca l'intento di distruzione fisica del gruppo. Analogamente, una disposizione sul genocidio culturale fu discussa durante i travaux préparatoires della Dichiarazione del 2007, ma non fu inclusa nel testo finale. Tuttavia, essa prevede espressamente che i popoli indigeni non debbano essere soggetti ad atti di genocidio e che abbiano il diritto di non subire assimilazione forzata o distruzione della propria cultura (Davidson 2012; Dodson 2013).

La letteratura antropologica ha affrontato questo tema in maniera compiuta nel marzo 2006 quando la rivista *American Anthropologist* pubblicò uno speciale dal titolo "Anthropology and Human Rights in a New Key" (Goodale 2006). L'idea iniziale per questo impegno nacque però quasi 60 anni prima, quando la rivista pubblicò la "Statement on Human Rights" di Melville Herskovits ([The Executive Board, American Anthropological Association, 1947](#)). Dubitando delle promesse onnicomprensive della Dichiarazione universale dei diritti umani, Herskovits esortò gli antropologi a esercitare cautela relativistica e neutralità normativa, nello spirito del rigore scientifico.



Melville Herskovits

Per anni, la disciplina si tenne lontana dai diritti umani, finché la fine della Guerra Fredda, negli anni '80 e '90, non portò a una rinnovata attenzione alle crescenti violazioni dei diritti umani nel mondo. Il numero del 2006 costituisce un punto di riferimento essenziale per alcuni concetti ormai consolidati nell'antropologia dei diritti umani. Nonostante la sua ampiezza concettuale, il numero del 2006 lascia irrisolti molti interrogativi, ovvero se gli antropologi debbano approvare letteralmente i diritti umani e cosa significhi l'intrinseca natura dei diritti. Sarma Bhagabati (2025), per esempio, nell'analizzare concezioni multi-situate dei diritti umani, delinea tale questione all'interno della cornice filosofica della persona universale dei diritti umani, analizzandone le contingenze, i fondamenti epistemologici e le criticità quando viene applicata in contesti locali. Emma Norman (2015) collega atti quotidiani di sopravvivenza, come la pesca o il trainare una canoa, alla dignità intrinseca dei diritti delle popolazioni indigene. Intesi come atti di resistenza e attivismo

(Norman 2015), i popoli indigeni di tutto il mondo si trovano nella continua necessità di riaffermare il proprio stile di vita e di sfidare i sistemi politici e sociali dominanti che marginalizzano strutturalmente il loro modo di vivere tradizionale (Armano 2022).

Da questa prospettiva, tali pratiche rispecchiano un ethos del trascendimento (de Martino 1977) costantemente impegnato in un'opera di valorizzazione del mondo di cui tali popolazioni fanno parte, per mantenere la loro esistenza storica e culturale minacciata dalla perdita della terra, della lingua e degli aspetti culturali tradizionali. In questo senso, la minaccia all'idea di intrinsecità dei diritti da una prospettiva indigena invita a leggerla come una minaccia che mina la capacità delle comunità di agire come soggetti storici e culturali autonomi.



## Conclusioni

Il concetto di essere umano è una costruzione storicamente situata e culturalmente stratificata, la cui apparente universalità spesso oscura una pluralità di ontologie e regimi di valore. Tuttavia, forme di rispetto verso la persona emergono trasversalmente sia nelle relazioni interpersonali sia nei processi decisionali a livello locale, nazionale e globale. L'istituzionalizzazione dell'obbligo di non subire la violazione di diritti può essere letta come l'esito contingente di un lungo processo storico, segnato da conflitti e negoziazioni, attraverso cui sono state progressivamente messe in discussione concezioni elitarie e totalizzanti dell'ordine sociale. In questo senso, l'idea di trattare tutti gli esseri umani allo stesso modo si fonda su un principio di equivalenza morale che mira a garantire un rispetto simmetrico, il cui orizzonte dichiarato è la promozione del benessere individuale e collettivo. Tuttavia, da una prospettiva comparativa, tale principio solleva interrogativi rilevanti circa le condizioni culturali ed epistemiche che rendono possibile definire cosa debba essere inteso come "rispetto" e "benessere". In questo quadro, la nozione di dignità assume una funzione centrale come dispositivo normativo volto a stabilire le condizioni di riconoscimento della

persona. Più che un attributo universalmente condiviso, la dignità può essere intesa come un campo semantico e pratico in cui si articolano diverse concezioni della vita umana e del suo valore. Anche il concetto di intrinsecità dei diritti umani può essere pertanto interpretato attraverso un quadro universale, sintetizzabile nell'esserci nel mondo, ma declinato in una pluralità di pratiche e sistemi di valori culturalmente situati che si concretizzano:

«(nell') energia oltrepassante la situazione (...) (nell') operatività secondo forme di coerenza culturale, apertura all'intersoggettivo (*umano e non-umano*) (...) movimento per entro un orizzonte di origine e destino, partecipazione progettante alla società (...) e alla storia in cammino di un'epoca» (de Martino 2005: 94).

Una natura intrinseca dunque che è essa stessa, in senso ontologico e storico, il primo aspetto della vita a origine e destinazione umana, è il luogo dove matura la coscienza storica e dove si costruisce il significato umano degli accadimenti (Signorelli 2015).

### Riferimenti bibliografici

- Anaya S. J. (2009). *International Human Rights and Indigenous Peoples*. 2nd edition. Oxford, Oxford University Press.
- Armano L. (2022), *Conceptions of Territories. Indigenous Land Management and Multinational Property in the Northwest Territories of Canada*, Roma, Tab Edizioni.
- Arnold D. (2002). *The Age of Discovery, 1400–1600*. London, Routledge.
- Asch M. (2014). *On Being Here to Stay: Treaties and Aboriginal Rights in Canada*. Toronto, University of Toronto Press.
- Bhagabati, S.D. (2025). Human rights as a claim for recognition: Towards an ecumenical anthropology of dignity and personhood. *Thesis Eleven* 187(1): 72-93.
- Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide, adopted 9 December 1948, in force 12 January 1951, 78 UNTS 277, Article 2.
- Cowan J. K., Dembour, M.B., Wilson R.A. (eds.) (2001). *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crawford J. (2016). *The International Law Commission and the UNDRIP: Progress and Challenges*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davidson L. (2012). *Cultural Genocide*. New Brunswick, Rutgers University Press, 18–9.
- de la Cadena M. (2018). *Earth-beings: Andean indigenous religion, but not only*. New York, Routledge.
- de Martino E. (2005) *Scritti filosofici*. A cura di Roberto Pastina. Bologna, Il Mulino.
- de Martino E. (1977). *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino, Einaudi.
- Di Blase A., Vadi V. (eds.) (2020). *The Inherent Rights of Indigenous Peoples in International Law*. Roma Tre Press, Roma.
- Disney A. R. (2009). *The Discoveries: The Portuguese in the World 1415–1600*. Cambridge University Press.
- Dodson M. (2013). The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: A Commentary. *Melbourne Journal of International Law*, 14(1): 4–30.
- Donnelly, J. (2013) (3rd ed.). *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca, Cornell University Press.
- Goodale M. (2006). Toward a Critical Anthropology of Human Rights. *Current Anthropology* 47(3): 485–511.
- Goodale M., Merry S.E. (eds.). (2007). *The Practice of Human Rights: Tracking Law Between the Global and the Local*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Griffiths J. (1986). What is Legal Pluralism? *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 24: 1–55.
- Hämäläinen P. (2019). *Lakota America: A New History of Indigenous Power*. New Haven, Yale University Press.
- Herskovits M. (1947). *The Executive Board*, American Anthropological Association
- Kuper A. (2003). *The Return of the Native*. Cambridge, Harvard University Press.
- Merry S.E. (2006). *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*. Chicago: University of Chicago Press.
- Norman E. (2015). Standing Up for Inherent Rights: The Role of Indigenous-Led Activism in Protecting

Sacred Waters and Ways of Life. *Society & Natural Resources* 30(4), 537–553.

Orange C. (2015). *The Treaty of Waitangi*. Wellington: Bridget Williams Books.

Roberts M. (2013). Ways of seeing: Whakapapa. *Sites: a journal of social anthropology and cultural studies* 10(1): 93-120.

Ruru J. (2013). *Indigenous Restitution in Settling Water Claims: The Developing Cultural and Commercial Redress Opportunities in Aotearoa, New Zealand*. *Pacific Rim Law & Policy Journal* 22(2): 311–352.

Signorelli A. (2015). *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologica della ricerca*. Rome, L'Asino D'Oro.

UNESCO (2019). *Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*. Paris: UNESCO.

Xanthaki A. (2015). *Indigenous Rights and United Nations Standards: Self-Determination, Culture and Land*. Cambridge: Cambridge University Press.

---

**Linda Armano**, si occupa di antropologia estrattiva e business anthropology, concentrandosi su temi quali l'industrializzazione mineraria, le catene del valore, l'etica aziendale, la sostenibilità e gli studi indigeni. Le sue ricerche si sviluppano principalmente nei contesti canadese e italiano. Tra le sue indagini più recenti si annovera un'analisi antropologica delle diverse interpretazioni attribuite al concetto di eticità, lungo la filiera produttiva, in relazione alla certificazione dei diamanti estratti in Canada. Linda Armano è inoltre direttrice scientifica di *Secondary Extraction Association*, un network internazionale e interdisciplinare dedicato alla progettazione di realtà sociali, economiche e politiche che mirano a superare la logica estrattiva fondata sullo sfruttamento e sull'appropriazione di risorse materiali e intangibili.

---