

Casi di diritto emancipatorio

di Boaventura de Sousa Santos

1. Il cosmopolitismo subalterno (o degli oppressi) e il diritto: condizioni per la legalità cosmopolita

Così come qui è inteso, il cosmopolitismo subalterno è un progetto culturale, politico e sociale di cui esistono solo manifestazioni embrionali. Pertanto, qualsiasi indagine sul ruolo del diritto nel cosmopolitismo subalterno e sulle pratiche nascenti che possano dar sostanza a una legalità cosmopolita subalterna dovrà essere intrapresa con spirito prospettico e prescrittivo. È questo lo spirito che pervade il presente articolo, che vuole delineare – senza scendere nei particolari – una agenda di ricerca sulla teoria e sulla pratica giuridica del cosmopolitismo subalterno, tracciando, in continuità con i fondamenti analitici posti nello scritto già pubblicato in questa rivista (Santos 2004), una mappa di alcuni luoghi chiave in cui teoria e pratica vengono oggi sperimentate¹.

Pertanto, l'approccio da me adottato consiste – come detto in altre occasioni (Santos 2001; 2003d) – in una «sociologia delle emergenze», il che implica interpretare in modo estensivo le iniziative, i movimenti o le organizzazioni che si mostrano resistenti alla globalizzazione neoliberale e alla esclusione sociale, contrapponendo loro delle alternative. Le caratteristiche delle lotte sono qui dunque ampliate e sviluppate in modo da rendere visibile e credibile il potenziale implicito o celato dietro azioni antiegemoniche concrete. L'allargamento simbolico creato dalla sociologia delle emergenze ha lo scopo di analizzare le tendenze o le possibilità insite in una determinata pratica, espe-

1. Per la presentazione dell'agenda di ricerca e della mappa dei luoghi della legalità cosmopolita subalterna, mi baso in gran parte sui risultati di un progetto di ricerca collettiva, *Per reinventare l'emancipazione sociale*, conclusa da poco, che – con la mia direzione e la partecipazione di oltre sessanta accademici e attivisti dell'India, Brasile, Portogallo, Sudafrica, Mozambico e Colombia – ha analizzato le forme di globalizzazione antiegemonica del Sud del mondo. Gli studi di caso e i risultati generali del progetto sono stati pubblicati in lingua portoghese (Santos 2002a; 2002b; 2003a; 2003b; 2003c) e saranno inoltre disponibili in inglese e spagnolo. Si veda anche il sito del progetto <http://www.ces.fe.uc.pt/emancipa/>.

rienza o forma di conoscenza. Agisce nel medesimo tempo sulle possibilità e sulle capacità. Identifica segnali, sentieri o tracce di possibilità future in ciò che esiste. Tale approccio ci consente di identificare qualità ed entità emergenti in un momento e in un contesto in cui queste corrono il rischio di essere facilmente scartate perché ritenute sprovviste di un divenire, insignificanti, o addirittura retrograde. Nell'analisi prospettica, questo approccio corrisponde al metodo del caso allargato (*extended case method*) utilizzato nell'analisi sociologica.

Tenendo presente l'attenzione nei riguardi del diritto, centrale in questo scritto, non affronterò tutto il ventaglio di iniziative o movimenti, ma mi limiterò solo a quelli le cui pratiche giuridiche sono preminenti. Affronterò quindi le strategie legali – quelle, beninteso, sul cosmopolitismo subalterno (cioè la legalità cosmopolita). La legalità cosmopolita approfondisce la globalizzazione antiegegonica. Considerato che, nelle attuali circostanze, questa è una condizione necessaria per l'emancipazione sociale, la riflessione sulla legalità cosmopolita costituisce la risposta alla questione posta nel mio scritto già pubblicato su questa rivista (Santos 2004): può il diritto essere emancipatorio?

Inizierò col presentare, sotto forma di tesi accompagnate da brevi note esplicative, le condizioni o presupposti della legalità cosmopolita subalterna². Si tratta, in una versione succinta, dei principali risultati della sociologia delle emergenze che, nel loro complesso, danno una immagine tipica ideale della legalità cosmopolita. Nel paragrafo successivo presenterò alcuni esempi di casi di lotta contro la globalizzazione neoliberale in cui il diritto è stato una componente significativa. Dovrà risultare chiaro che le illustrazioni concrete rappresentano gradi differenti di approssimazione alla legalità cosmopolita.

Per quanto attiene alle condizioni della legalità cosmopolita, queste possono riassumersi nelle otto tesi seguenti:

1. Una cosa è utilizzare uno strumento egemonico in un determinato conflitto politico. Altra cosa è utilizzarlo in modo egemonico.

Ciò si applica sia al diritto, sia alla politica dei diritti. In accordo con il cosmopolitismo subalterno, e, come dimostrerò più avanti, né il diritto si limita al diritto statale, né i diritti si limitano ai diritti individuali. Ciò non significa che il diritto statale e i diritti individuali dovranno essere esclusi dalle pratiche giuridiche cosmopolite. Al contrario, potranno essere utilizzati, sebbene integrati in lotte molto più ampie, che li sottraggano al modello egemonico. In so-

2. Da decenni gli studiosi statunitensi stanno discutendo sulla questione se le strategie dei diritti facilitino il «cambiamento sociale in senso progressista» o se legittimino e rafforzino le disuguaglianze sociali. Per un bilancio generale su quel dibattito, cfr. Levitsky 2001. Nei termini ristretti nei quali è stata affrontata – come un dibattito all'interno del demoliberalismo –, la questione non sembra poter avere una risposta. In questo articolo formulo una alternativa analitica e politica.

stanza questo modello è costituito dall'idea di autonomia e dall'idea che i diritti siano, allo stesso tempo, mezzi e fini di pratica sociale. In questa prospettiva si rileva che il diritto e i diritti sono autonomi in quanto la loro validità non dipende dalle condizioni della rispettiva efficacia sociale. Sono anche autonomi perché agiscono mediante complessi specifici di istituzioni statali create per tale scopo – tribunali, organi legislativi, ecc. Oltretutto il diritto e i diritti impediscono l'uso di qualsiasi altro strumento sociale. Le leggi sono quadri normativi di azione sociale dotati di autorità e prodotti dallo stato, mentre i diritti sono prerogative individuali dotate di autorità, garantite dallo stato e create sulla base delle leggi. Concepite in questa maniera, il diritto e i diritti stabiliscono i loro propri limiti, oltre ai quali nulla potrà essere rivendicato né come legge, né come un diritto. Lo stato, essendo produttore e garante, detiene il monopolio sulla dichiarazione di legalità o illegalità, del certo (diritto) o dell'errato (non-diritto).

In contrapposizione con questo concetto, il cosmopolitismo fa due affermazioni: primo, è possibile utilizzare questi strumenti egemonici per obiettivi non-egemonici; e, secondo, esistono concezioni non-egemoniche e alternative di questi strumenti. Di questo parlerò nella tesi seguente.

2. Un uso non-egemonico degli strumenti giuridici egemonici deriva dalla possibilità di integrarli in mobilitazioni politiche più ampie, le quali possono includere azioni sia legali, sia illegali.

Al contrario di quanto avviene nel movimento degli studi critici del diritto, la legalità cosmopolita delinea una visione non-essenzialista del diritto statale e dei diritti; essi divengono egemonici secondo l'uso specifico che verrà loro attribuito dalle classi e gruppi dominanti. Usati come strumenti di azione sociale, esclusivi e autonomi, essi fanno parte di quanto viene considerato come politica dall'alto verso il basso. Sono instabili, contingenti, manipolabili, e confermano le strutture del potere che avrebbero dovuto modificare. In definitiva: se concepiti e utilizzati sotto questa forma, non avranno alcun valore per la legalità cosmopolita.

Esiste, tuttavia, la possibilità che il diritto e i diritti siano utilizzati come non-autonomi e non-esclusivi. Tale possibilità si fonda sul presupposto della «integrazione» del diritto e dei diritti in mobilitazioni politiche dall'ambito molto più vasto, che consentano alle lotte di essere politicizzate prima di essere legalizzate. Dovendo ricorrere al diritto e ai diritti sarà necessario, inoltre, intensificare la mobilitazione politica, in modo da impedire la spoliticizzazione della lotta – spoliticizzazione che il diritto e i diritti, se abbandonati a loro stessi, saranno propensi a causare. Una politica forte del diritto e dei diritti è quella che non è dipendente unicamente dal diritto e dai diritti. Un modo per mostrare un atteggiamento di sfida nei confronti del diritto e dei diritti è

quello, paradossalmente, di lottare per un diritto e per i diritti sempre più inclusivi. La disponibilità ad attuare la manipolazione, la contingenza e l'instabilità provenienti dal basso sono il modo più efficace per contrastare la disponibilità alla manipolazione, alla contingenza, e alla instabilità provenienti dall'alto. Una forte politica dei diritti è una politica di carattere duale, basata sulla gestione duale degli strumenti giuridici e politici sotto l'egida di questi ultimi.

È probabile che i momenti più intensi di legalità cosmopolita comportino azione diretta, disobbedienza civile, scioperi, manifestazioni di piazza, azioni dimostrative rivolte ai media, ecc. Alcune di queste iniziative saranno illegali, altre si svolgeranno in un ambito non regolamentato dal diritto statale. L'illegalità subalterna può essere utilizzata per un confronto, sia con la legalità dominante, sia con l'illegalità dominante. Quest'ultima è particolarmente diffusa e aggressiva nel caso di uno stato parallelo. Nelle società che abbiano avuto una qualche esperienza storica della legalità demoliberale, il diritto statale e i diritti erano percepiti anticamente a partire dai margini esterni – e cioè dalla posizione degli oppressi e degli esclusi –; ora sono invece, contraddittoriamente, luoghi di esclusione e di inclusione. La natura e la direzione impressa alle lotte politiche stabiliranno che cosa dovrà prevalere. Nelle società con scarsa o nessuna esperienza storica della legalità demoliberale, è molto improbabile che le leggi e i diritti egemonici abbiano un utilizzo non-egemonico.

3. Le forme non-egemoniche del diritto non favoriscono né promuovono necessariamente il cosmopolitismo subalterno.

La questione della non-egemonia nel campo del diritto è, oggi, una questione piuttosto complessa. La legalità demoliberale è stata sempre tradizionalmente considerata come un diritto statale o sanzionato dallo stato, e tale è stato anche il concetto egemonico del diritto. Nella nostra epoca di globalizzazioni e di localizzazioni intense, non sempre potremo affermare che le molteplici fonti di diritto sono sanzionate dallo stato. Le forme non-egemoniche di diritto non sono, necessariamente, antiegoniche. Al contrario possono addirittura essere al servizio del diritto egemonico, contribuendo ad una sua riproduzione in condizioni diverse e accentuandone gli aspetti esclusivisti. Le nuove forme di legalità globale «provenienti dall'alto», create da potenti attori transnazionali – ne è esempio la nuova *lex mercatoria* – illustrano chiaramente questo aspetto perché si alleano e si articolano con la legalità dello stato in una specie di cogestione giuridica, la quale rafforza la globalizzazione neoliberale e rende più profonda l'esclusione sociale.

C'è anche molta legalità creata a partire dal basso – il diritto tradizionale, il diritto indigeno, il diritto comunitario, il diritto popolare, ecc. Come avviene con la legalità non-statale proveniente dall'alto, questa legalità non-egemonica non è obbligatoriamente antiegonica, e potrà essere utilizzata insieme

con il diritto statale per scopi esclusivisti. Tuttavia, può anche essere utilizzata per scopi di confronto con la legalità statale demoliberale, così come nella lotta per l'inclusione sociale e in opposizione alla globalizzazione neoliberale, assumendo, pertanto, un ruolo politico antiegonico. In questo caso, le legalità non-egemoniche provenienti dal basso sono parte integrante della legalità cosmopolita.

Il pluralismo giuridico svolge un compito centrale nella legalità cosmopolita, ma dovrà essere sempre assoggettato ad una specie di test di Litmus, per verificare le forme di pluralismo giuridico che conducono e quelle che non conducono alla legalità cosmopolita. Il test consiste nel valutare se il pluralismo giuridico contribuisca alla riduzione della disparità nelle relazioni di potere diminuendo, così, l'esclusione sociale o elevando la qualità della inclusione, oppure, al contrario, renda più rigidi gli scambi disuguali e in tal modo riproduca esclusione. Se si verificasse la prima ipotesi ci troveremo di fronte alla pluralità giuridica cosmopolita.

4. La legalità cosmopolita è vorace relativamente alle scale della legalità.

La legalità cosmopolita prende sul serio l'idea che il diritto sia una mappa della translettura. In questo modo, per la legalità cosmopolita, le forme di mobilitazione politica e i loro obiettivi concreti determineranno quale livello (locale, nazionale, globale) dovrà essere privilegiato. La preferenza attribuita ad una determinata scala non significa che anche altre scale non siano mobilitate. Al contrario, la legalità cosmopolita tende a combinare differenti livelli di legalità e persino a sovvertirli, coinvolgendo il globale nel locale e il locale nel globale. Si tratta quindi di una legalità trans-scalare.

5. La legalità cosmopolita è una legalità subalterna collegata alla società civile incivile e alla società civile esterna³.

La legalità cosmopolita riguarda soprattutto la società civile incivile, poiché tenta di sradicare l'esclusione, specialmente nella sua forma più estrema – il fascismo sociale. Comunque, essa raggiunge anche gli strati più bassi della società civile esterna dove, talvolta, l'esclusione sociale è diffusissima. Nel combattere l'esclusione, la legalità cosmopolita è cosciente del pericolo di confermare e legittimare, in tal modo, il contratto sociale liberale moderno e, di conseguenza, anche l'esclusione sistematica da esso creata, come avviene nella legalità demoliberale e nelle concessioni selettive per determinati gruppi di esclusi. Per poterlo evitare la legalità cosmopolita tenta di contrastare i danni della incidenza sistematica e non solo la relazione vittima-aggressore, come avviene nel caso della legalità demoliberale. Così si spiega la ragione

3. Per il senso di queste categorie e per quella di società civile interna cfr. Santos 2004.

per la quale la mobilitazione politica e i momenti di lotta e ribellione non costituiscono dei complementi, ma anzi sono componenti intrinseche della legalità cosmopolita. Rispondere al danno sistematico implica rivendicare un contratto sociale nuovo e radicalmente più inclusivo. È imperativo, pertanto, sostituire la giustizia restauratrice – che è il concetto per eccellenza della giustizia demoliberale – con una giustizia trasformatrice, cioè con un progetto di giustizia sociale che vada oltre l'orizzonte del capitalismo globale. In questo risiede il carattere oppositivo e antiegemonico della legalità cosmopolita.

6. In quanto forma subalterna di legalità, il cosmopolitismo sottopone i tre moderni principi di regolazione ad una ermeneutica del sospetto.

Al contrario della legalità demoliberale, la legalità cosmopolita considera le relazioni di potere come elemento non circoscritto allo stato, ma come elemento che «abita» nel mercato e nella comunità. In conformità con questa visione, essa opera una distinzione tra mercato dominante e mercato subalterno, tra comunità dominante e comunità subalterna. L'obiettivo della legalità cosmopolita consiste nel rendere possibili i mercati e le comunità subalterne, che costituiscono insieme le fondamenta delle sfere pubbliche subalterne.

7. Il solco tra l'eccesso di senso e il deficit realizzativo è inerente a una politica della legalità. La legalità cosmopolita vive perseguitata da questo solco.

Sebbene la legalità cosmopolita, tutte le volte che ricorre al diritto, lo faccia nel contesto di una strategia antiegemonica, la verità è che il solco tra l'eccesso di senso (espansione simbolica mediante promesse astratte) e il deficit realizzativo (la limitatezza delle conquiste concrete) può screditare, alla fine, le lotte cosmopolite nel loro complesso. La crisi del contratto sociale moderno risiede nella inversione della discrepanza tra l'esperienza sociale e l'aspettativa sociale. Dopo un lungo periodo di aspettative positive nei riguardi del futuro, almeno nei paesi centrali e semiperiferici, siamo entrati in un periodo di aspettative negative per ampi settori delle popolazioni di tutto il pianeta. Il progetto cosmopolita consiste proprio nel restaurare la discrepanza moderna tra esperienze sociali e aspettative sociali, anche se sarà necessario utilizzare pratiche di opposizione post-moderne con conseguenti radicali trasformazioni politiche. Considerato tutto ciò si può verificare una tensione tra il cosmopolitismo nel suo complesso e la legalità cosmopolita. In un periodo in cui le aspettative sociali sono negative se paragonate alle esperienze sociali del quotidiano, la legalità cosmopolita si potrà trovare nella situazione di essere più efficace quando difende lo status quo giuridico, e cioè quando procede all'applicazione effettiva delle leggi come sono riportate nei testi. Il dilemma, quindi, per il cosmopolitismo è quello di dover combattere nel contempo per una trasformazione sociale profonda e per lo status quo. Ancora una volta la

soluzione risiede in una forte mobilitazione politica del diritto che utilizzi l'eccesso di senso del diritto per tramutare una lotta a favore dello status quo in una lotta a favore di trasformazioni sociali profonde, e il suo deficit di disimpegno per tramutare una lotta a favore di trasformazioni sociali in una lotta per lo status quo.

8. Nonostante le differenze profonde tra la legalità demoliberale e la legalità cosmopolita, le relazioni tra loro sono dinamiche e complesse.

La legalità demoliberale fa un uso egemonico dei concetti di diritto e di diritti. Non tollera infrazioni politiche alla autonomia del diritto, e molto meno azioni illegali. Riguarda sia la società civile interna, sia la società civile esterna; quando offre delle concessioni ai severamente esclusi (la società civile incivile) lo fa in modo da confermare e legittimare il contratto sociale e le sue esclusioni sistemiche. Riceve le sue risorse regolatrici direttamente dallo stato – dove ritiene possano ritrovarsi tutte le relazioni rilevanti di potere – e anche dal mercato e dalla comunità dominanti. Infine, poiché non aspira a una qualsiasi trasformazione sociale strutturale profonda, si perfeziona per quanto riguarda la giustizia restauratrice e usa il solco tra l'eccesso di senso e il deficit realizzativo per promuovere manipolazioni di adattamento dello status quo.

Ciò dimostra fino a che punto la legalità cosmopolita differisca dalla legalità demoliberale. Malgrado queste differenze, le lotte cosmopolite possono collegare utilmente strategie giuridiche cosmopolite e strategie demoliberali, dando così origine a degli ibridi politico-giuridici di vario tipo. Le lotte a favore dei diritti umani si prestano a questo tipo di ibridazione giuridica. I progetti emancipatori, orientati dai principi di un ordine buono e di una società buona, combinano sempre tra loro complessi differenti di obiettivi; alcuni dei quali sarà possibile perseguire mediante strategie demoliberali, entro certi limiti e sempre che queste siano disponibili. Può avvenire inoltre che il contesto politico, culturale e sociale in cui si svolgono le lotte cosmopolite obblighi a formule in termini demoliberali. Esistono due situazioni contrastanti in cui vi sono maggiori probabilità che questo si verifichi, e in cui le lotte più radicali dovranno confrontarsi con una repressione particolarmente dura: nelle società in cui una cultura demoliberale forte dal punto di vista politico-giuridico coesista con grandi ideologie conservatrici, come è il caso soprattutto degli Stati Uniti; e nei regimi dittatoriali o semidittatoriali e, in forma più generale, nei casi di democrazia estremamente limitata, come avviene in molti paesi periferici e in alcuni paesi semiperiferici. In entrambe le situazioni saranno necessarie talvolta collegamenti e una *advocacy* di ambito transnazionale per mantenere la legalità cosmopolita.

Ma l'ibridazione giuridica tra cosmopolitismo e demoliberalismo ha un'o-

rigine più profonda, derivante dallo stesso concetto di emancipazione sociale. I concetti fondatori della emancipazione sociale sono sempre contestuali e profondamente radicati. Ciononostante è possibile definire, in ogni determinato contesto, i diversi gradi di emancipazione sociale. Propongo una distinzione tra forme elementari e avanzate di emancipazione sociale, a seconda del grado e della qualità di liberazione o di inclusione sociale che contengono. Per esempio la concezione elementare della emancipazione sociale soggiace alle lotte con le quali le forme di oppressione o di esclusione più dure ed estreme sono sostituite da forme di oppressione più debole o da forme di esclusione sociale di tipo non-fascista. La pura e semplice sopravvivenza fisica e la protezione contro la violenza arbitraria possono ben costituire l'unico e, nel contempo, il più desiderato obiettivo emancipatore da raggiungere, come dimostrato dal caso di San José de Apartado, in Colombia. D'altra parte, una concezione avanzata di emancipazione implica, non solo la sopravvivenza umana, ma anche una prosperità – secondo quanto afferma Agnes Heller – guidata da necessità radicali. Nell'opinione di questa autrice, le necessità radicali sono di tipo qualitativo e non quantificabili; non possono essere soddisfatte in un mondo fondato sulla subordinazione e la sovraordinazione; e inducono le persone ad avere idee e pratiche che aboliscano la subordinazione e la sovraordinazione (Heller 1976; 1993). Benché la distinzione tra forme elementari e avanzate di emancipazione sociale possa essere fatta in termini generici, i tipi di obiettivi raggiunti dall'uno o dall'altro di questi due termini di distinzione potranno essere definiti solamente in contesti molto specifici. Può avvenire che quanto funziona come concetto di emancipazione elementare per una certa lotta cosmopolita in una determinata società e in un particolare momento storico, abbia effetto come concetto di emancipazione avanzata, se realizzato in un'altra lotta cosmopolita e in un diverso contesto geografico-temporale.

Alla luce di tale distinzione, si potrà affermare che esiste una maggiore probabilità che le strategie giuridiche cosmopolite e demoliberali si alleino sempre con i concetti di emancipazione sociale elementare quando questi tendano a dominare i progetti emancipatori dei gruppi e delle lotte cosmopolite. Sarà il caso, per esempio, dei gruppi cosmopoliti che combattono per i diritti politici e civili fondamentali, senza i quali non avranno la pur minima capacità di mobilitarsi od organizzarsi.

2. La legalità cosmopolita in azione

Qui di seguito, mi soffermerò brevemente su alcuni esempi nei quali le pratiche e le rivendicazioni giuridiche sono componenti costitutive delle lotte

cosmopolite contro la globalizzazione neoliberale e contro il fascismo sociale. Come ho già detto, più che tracciare un'analisi esauriente di un numero enorme di manifestazioni di pratica cosmopolita di tipo giuridico in tutto il mondo, desidero tracciare la mappa di alcune delle lotte più notorie e promettenti, in modo da definire una agenda di ricerca sulla legalità cosmopolita e da scoprire l'eventuale potenziale di punti di collegamento tra lotte apparentemente diverse⁴. Più concretamente affronterò cinque nuclei di legalità cosmopolita: il diritto nelle zone di contatto, il diritto e la riscoperta democratica del lavoro, il diritto e la produzione non-capitalista, il diritto dei non-cittadini e il diritto statale come più recente movimento sociale.

2.1. Il diritto nelle zone di contatto

Le zone di contatto sono campi sociali in cui mondi di vita normativi diversi si incontrano e si scontrano⁵. Le lotte cosmopolite, molte volte, avvengono in campi sociali di questo tipo. Oltre a fornire esempi di esperienze e di aspettative politico-economiche legittime o autorizzate, i mondi di vita normativi si collegano a postulati culturali di tipo espansivo e, perciò, i conflitti che si creano tra loro tendono a coinvolgere questioni e a mobilitare risorse ed energie che superano di molto quanto sembrava essere in gioco nella versione manifesta dei conflitti. Le zone di contatto di cui mi occupo, sono quelle nelle quali culture giuridiche differenti si affrontano in modo altamente asimmetrico, e cioè in scontri che mobilitano scambi di potere profondamente disuguali. Così, per esempio, i popoli indigeni sono coinvolti in conflitti asimmetrici con culture nazionali dominanti, e similmente avviene per gli immigrati illegali o i rifugiati in cerca di sopravvivenza in paesi stranieri.

Le zone di contatto sono, pertanto, aree in cui idee, conoscenze, forme di potere, universi simbolici e agenzie normative e rivali coesistono in condizioni disuguali, e reciprocamente si respingono, si rifiutano, si assimilano, si imitano e si sovvertono, in modo da dare origine a costellazioni politico-giuridiche di natura ibrida in cui è possibile scoprire l'impronta delle disugua-

4. Come già detto nella nota 1, il mio tentativo di tracciare la mappa delle pratiche giuridiche cosmopolite è fortemente influenzata dal progetto di ricerca *Per reinventare l'emancipazione sociale*. Sebbene il progetto non sottolinei una dimensione sociogiuridica esplicita, molti degli studi su alcuni casi realizzati dai partecipanti documentano lotte subalterne che hanno avuto luogo nei vari paesi interessati, nelle quali si ricorre a strategie giuridiche internazionali.

5. Mary Louise Pratt (1992, p. 4) definisce le zone di contatto come «spazi sociali nei quali culture differenti si incontrano, si confrontano e si scontrano; talvolta in relazioni di dominazione e subordinazione altamente asimmetriche – come nel caso del colonialismo, della schiavitù, o delle rispettive conseguenze come ancora oggi sono vissute in tutto il pianeta». Secondo questa formulazione, le zone di contatto sembrano implicare confronti tra totalità culturali, ma, di fatto, non può essere così. In realtà, la zona di contatto può comprendere differenze culturali selettive e parziali, precisamente quelle che in un dato tempo-spazio competono tra loro per attribuire un senso ad una determinata linea di azione. Inoltre, gli scambi disuguali vanno oggi molto oltre il colonialismo e i suoi derivati, anche se – come affermato in studi post-coloniali – esso continui a svolgere un ruolo più importante di quanto ci piacerebbe ammettere.

glianze di influenza. Gli ibridi giuridici sono fenomeni giuridico-politici nei quali si mescolano entità eterogenee che funzionano per disintegrazione delle forme e per raccolta dei loro frammenti, in modo da creare nuove costellazioni di significato politico e giuridico. In virtù delle interazioni che avvengono nella zona di contatto, sono interessate sia la natura dei differenti poteri coinvolti, sia le differenze di potere esistenti.

La complessità è intrinseca alla definizione di zona di contatto. Chi definisce chi – o che cosa – appartiene alla zona di contatto? A chi spetta tracciare la linea che delimita, all'interno e all'esterno, la zona di contatto? Il conflitto per l'appropriazione di tale linea è il metaconflitto per la legalità cosmopolita nella zona di contatto. Un'altra fonte di complessità risiede nel fatto che le differenze tra le culture e i mondi di vita normativi presenti nella zona di contatto possono essere così ampie da divenire incommensurabili. Il primo compito sarà, quindi, quello di avvicinare l'universo culturale e l'universo normativo, portandoli a una distanza che consenta, per così dire, il «contatto visivo», e perché tra loro si stabilisca l'inizio di una traduzione. Paradossalmente, a causa della molteplicità dei codici culturali presenti, la zona di contatto può essere considerata relativamente non-codificata – o al di sotto della norma –, cioè una zona propizia alla sperimentazione e alla innovazione culturale e normativa.

Per le lotte cosmopolite, quando i gruppi subalterni si battono per l'uguaglianza e per il riconoscimento, e i gruppi dominanti vi si oppongono, la questione del potere diviene fondamentale. La legalità cosmopolita, allora, è la componente giuridica delle lotte che si rifiutano di accettare lo status quo del potere così come il male sistematico da questo creato, e che li combattono in nome della legittimità normativa e culturale di tipo alternativo. La legalità cosmopolita della zona di contatto è antimonopolista, nella misura in cui riconosce rivendicazioni rivali e organizza la lotta attorno alla competizione tra loro. La pluralità giuridica è, così, inerente alla zona di contatto.

Quanto è in gioco nella zona di contatto non è mai una semplice determinazione tra uguaglianza e disuguaglianza, poiché nel conflitto sono sempre presenti concetti alternativi di uguaglianza. In altre parole, nelle zone di contatto il diritto di uguaglianza non è mai disgiunto dal diritto al riconoscimento della differenza. Il conflitto giuridico cosmopolita che si svolge nella zona di contatto è una lotta pluralista per l'uguaglianza transculturale o interculturale delle diversità. In questa uguaglianza delle diversità è incluso, anche, il diritto uguale transculturale proprio di ogni gruppo appartenente alla zona di contatto e, cioè, quello di decidere se continuare ad essere diverso o mescolarsi con gli altri formando degli ibridi.

I conflitti giuridici cosmopoliti della zona di contatto sono particolarmente complessi, e le costellazioni giuridiche che ne derivano tendono ad essere in-

stabili, provvisorie e reversibili. Ma è evidente che il conflitto giuridico cosmopolita non è l'unico tipo di lotta giuridica che può insorgere nella zona di contatto.

Il contrasto tra la legalità demoliberale e la legalità cosmopolita risulta particolarmente chiaro se ci soffermiamo sui tipi di sociabilità delle zone di contatto che ognuno dei paradigmi giuridici tende a privilegiare o sancire. Secondo la mia visione del problema, esistono quattro tipi di sociabilità: la violenza, la coesistenza, la riconciliazione e la convivialità. La *violenza* è quel tipo di incontro in cui la cultura dominante o il mondo di vita normativo assumono il controllo totale della zona di contatto, sentendosi pertanto legittimati a sopprimere, emarginare o addirittura distruggere la cultura subalterna o il mondo di vita normativo. La *coesistenza* è quella sociabilità tipica dell'apartheid culturale in cui è consentito alle culture differenti di evolvere in modo separato e in cui i contatti, le interpenetrazioni o le ibridazioni sono fortemente disincentivate o persino proibite. La *riconciliazione* è quel tipo di sociabilità basata sulla giustizia restauratrice tesa a risanare antiche pendenze e offese. Si tratta di una sociabilità più volta al passato che al futuro. Per questa ragione, lascia che gli squilibri di potere ereditati dal passato continuino a riprodursi sotto nuova veste. Per ultimo la *convivialità* che, in un certo senso, è una riconciliazione che guarda al futuro. Le pendenze del passato si risolvono in modo da creare delle sociabilità basate su scambi tendenzialmente uguali e su una autorità condivisa.

Ognuna di queste sociabilità è nel contempo produttrice e prodotto di una costellazione giuridica specifica. Una costellazione giuridica dominata dal demoliberalismo avrà la tendenza a favorire la riconciliazione e, sempre che sia possibile, la coesistenza e persino la violenza, mentre una costellazione giuridica dominata dal cosmopolitismo tenderà a favorire la convivialità.

In seguito identificherò i casi principali in cui, oggi, le strategie giuridiche cosmopolite intervengono nelle zone di contatto. Nella maggior parte tali interventi avvengono mediante strategie giuridicamente ibride, in cui si combinano cosmopolitismo e demoliberalismo. Come detto precedentemente, a seconda dell'orientamento assunto dalla mobilitazione politica, queste strategie potranno dare origine a risultati di natura cosmopolita o demoliberale.

2.1.1. Diritti umani multiculturali

La crisi della modernità occidentale ha dimostrato che il fallimento dei progetti progressisti relativi ai miglioramenti delle opportunità e delle condizioni di vita dei gruppi subordinati sia fuori, sia dentro il mondo occidentale, è dovuta in parte alla mancanza di legittimità culturale. Lo stesso avviene per i diritti umani e per quei movimenti che ne sono la voce, perché l'universalità dei diritti umani non è scontata. L'idea di dignità umana può essere formulata

in molte «lingue». Invece di essere soppresse in nome di universalismi postulati, queste differenze devono rendersi reciprocamente intelligibili mediante uno sforzo di traduzione e mediante quella che io definirei una *ermeneutica diatopica*⁶.

La questione dei diritti umani trascende quella del diritto nella zona di contatto. In essa è in gioco l'incontro tra diritti umani, in quanto concezione culturale specifica della dignità umana, e altre concezioni alternative ad essa rivali. Mentre la legalità demoliberale difende, tutt'al più, una sociabilità di riconciliazione basata sul presupposto della superiorità della cultura dei diritti umani dell'Occidente, la legalità cosmopolita cercherà di costruire, mediante l'ermeneutica diatopica, una sociabilità di convivialità, basata sulla ibridazione virtuosa tra i concetti più coinvolgenti ed emancipatori della dignità umana, soprattutto su quei concetti originati dalla tradizione dei diritti umani e dalle rimanenti tradizioni della dignità umana presenti nella zona di contatto.

Tale ricostruzione transculturale costituisce premessa per una politica di riconoscimento della diversità capace di stabilire legami tra le «incrostazioni» locali e l'importanza e la capacità organizzativa delle iniziative provenienti dalla base, da una parte, e l'intelligibilità translocale e l'emancipazione, dall'altra. Uno di questi legami è la questione dei diritti dei gruppi, o dei diritti collettivi; si tratta di un problema soppresso o banalizzato nella legalità demoliberale. La legalità cosmopolita propone una politica dei diritti in cui i diritti individuali e collettivi invece di annullarsi reciprocamente, si rafforzano. Come avviene in tutti gli altri casi di legalità cosmopolita, i diritti umani cosmopoliti della zona di contatto dovranno essere difesi e portati avanti da attori locali, nazionali e globali, capaci di inserire i diritti umani in progetti emancipatori cosmopoliti di ambito più vasto.

2.1.2. *Il Tradizionale e il Moderno: le altre modernità dei popoli indigeni e delle autorità tradizionali*

Questa è un'altra zona di contatto in cui la politica di legalità svolge un compito importante e in cui il demoliberalismo e il cosmopolitismo offrono concezioni alternative.

La politica della legalità di questa zona di contatto si esprime attraverso concezioni alternative di pluralismo giuridico. Secondo quanto ho già detto, la prima e forse la principale questione relativa alla zona di contatto è quella di sapere chi dovrà definire le frontiere esterna ed interna, e con quali criteri. Si tratta di una questione particolarmente calzante in questa zona di contatto, poiché durante gli ultimi duecento anni la modernità occidentale, in pratica, si è arrogata il diritto di definire quanto è moderno e quanto invece è tradizio-

6. Non mi soffermerò, qui, sulla questione dei diritti umani e del multiculturalismo, già trattati in Santos 2002a, cap. 5.

nale. Più di qualsiasi altra, questa zona di contatto è stata la creazione di una delle formazioni culturali che in essa si affrontano e si scontrano, perché ciò che è tradizionale è tanto moderno quanto la stessa modernità. Questa dicotomia, così concepita, è stata uno dei più importanti principi informativi della dominazione coloniale e si è protratta, sotto forme diverse, nel periodo post-coloniale. A somiglianza di altre dicotomie empiriche, anche questa è stata frequentemente oggetto di appropriazione da parte dei gruppi subordinati per poter resistere alla oppressione coloniale e postcoloniale, e anch'essa ha dato origine a diversi tipi di ibridi giuridici.

Partendo da un'indagine sul campo, da me stesso realizzata, segnalo due casi in cui la dicotomia tradizionale/moderno si traduce in strategie giuridiche. Il primo riguarda il compito delle autorità africane nel presente (Santos-Trindade 2002). In Mozambico, per esempio, durante il periodo rivoluzionario che è seguito all'indipendenza (1975-1989), le autorità tradizionali erano viste come residuati del colonialismo e, come tali, emarginate. Nel periodo successivo, l'avvento della democrazia liberale e l'imposizione di aggiustamenti strutturali da parte del Fmi hanno portato ad aprire uno spazio per un nuovo compito delle autorità tradizionali. Le trasformazioni interne da queste sperimentate per corrispondere meglio a nuovi compiti, come, per esempio, la partecipazione nella gestione della terra, testimoniano chiaramente le possibilità contenute nella invenzione della tradizione. Il secondo esempio di evoluzione della dicotomia tradizionale/moderno mediante strategie giuridiche è quello della lotta dei popoli indigeni dell'America Latina per il riconoscimento dei loro sistemi politico-giuridici ancestrali (Santos-García Villegas 2001).

Sia nell'uno che nell'altro caso, malgrado le difficili condizioni in cui si svolgono le lotte, esiste spazio per il cosmopolitismo. In entrambi i casi, benché in modi differenti, il tradizionale è diventato una maniera – e una maniera compensatrice – per rivendicare la modernità, un'altra modernità. Sotto l'impatto violento della globalizzazione neoliberale e a fronte del collasso dello stato, ha simboleggiato quanto non si può globalizzare. A suo modo esso è una forma di globalizzazione che si presenta come resistenza alla globalizzazione stessa.

Reinventata in questo modo, la dicotomia fra il tradizionale e il moderno sembra oggi più cruciale che mai. È quindi un campo privilegiato per l'insorgere di ibridi giuridici. Questi ibridi presentano tratti differenti da regione a regione. Per esempio, gli ibridi giuridici modellati dalle tradizionali autorità africane differiscono da quelli che risultano da una interazione tra le leggi dello stato nazionale e i sistemi giuridici dell'America Latina, Canada, India, Nuova Zelanda e Australia. Infatti, in America Latina la crescita del costituzionalismo multiculturale è divenuta un terreno privilegiato per le dispute sorte nella zona di contatto tra demoliberalismo e cosmopolitismo.

2.1.3. *Cittadinanza culturale*

Si tratta di una zona di contatto di grande importanza in cui varie strategie politico-giuridiche disputano ferocemente sui termini del conflitto e della negoziazione tra i principi di uguaglianza (cittadinanza) e i principi della differenza (identità culturale). Benché, finora, si sia teorizzato sull'esperienza dei latini, in generale, e dei messicani, in particolare, nella lotta che si combatte negli Stati Uniti a favore del diritto per l'inclusione senza abdicare all'identità culturale, il concetto è molto più ampio e si applica a lotte simili in Europa e in tutti i continenti.

Negli Stati Uniti, il crescente volume di letteratura nell'ambito degli studi latini – «LatCrit» – ha articolato in modo convincente le questioni fondamentali della cittadinanza culturale riferite agli immigrati latini e ai loro discendenti. Il tema centrale di questa letteratura è costituito dai conflitti giuridici che sorgono nella intersezione – di fatto, la «intersezionalità» è un concetto chiave in tutta la letteratura di questa area – delle esperienze di vita e delle culture latina e nordamericana legate all'immigrazione, all'educazione e alla lingua⁷. In Europa, come mostrato da Saskia Sassen (1999), questioni come la regolazione e i conflitti giuridici relativi alla immigrazione e alla cittadinanza culturale non sono più trattati esclusivamente su un piano nazionale. Infatti «l'effettiva transnazionalizzazione della formazione di politiche dell'immigrazione» derivante dalla globalizzazione, da un lato, e dall'altro «la proliferazione di una ampia rete di decisioni giudiziarie e di diritti» significa che la cittadinanza culturale diviene sempre più un luogo di conflitti giuridici su scala regionale (Sassen 1999, p. 156).

Questo luogo di legalità cosmopolita implica, perciò, un processo politico-culturale che induce gli oppressi, gli esclusi e gli emarginati a creare sfere pubbliche subalterne o società civili non sottomesse, a partire dalla società civile incivile nella quale sono stati rinchiusi dalle strutture del potere dominante. È in questo che risiede il carattere oppositivo di ricerca della cittadinanza culturale, il cui esito dipende dalla capacità che hanno avuto i gruppi subalterni di mobilitare strategie politico-giuridiche cosmopolite. L'obiettivo è quello di fomentare sociabilità di convivialità tra identità culturali differenti tutte le volte che si incontrino e si disputino un terreno di inclusione e appartenenza potenzialmente comune. Attraverso la sociabilità, il terreno comune diviene contemporaneamente più inclusivo e meno comune, ossia meno omogeneamente comune per tutti coloro che affermano di appartenervi.

2.1.4. *Diritti di proprietà intellettuale, biodiversità e salute umana*

La discussione sulla definizione dei diritti di proprietà intellettuale è, oggi,

7. Jean Stefanic (1998) offre una panoramica molto utile su questi e altri temi nel contesto del dibattito sulla «LatCrit».

l'epicentro di un dibattito sulle radici della scienza moderna. Trasformando una delle numerose concezioni del mondo in una concezione globale ed egemonica, la scienza occidentale ha circoscritto e condensato le restanti forme di sapere e le ha chiamate «le altre». Così, queste altre forme sono divenute indigene – perché differenti – e specifiche – perché situate. In accordo con questo paradigma, la scienza e la tecnologia sono oggetti a cui viene attribuito un valore e che sono passibili di essere merce di scambio. Perché ci possa essere una transazione e una attribuzione di valore, la scienza e la tecnologia dovranno essere considerate come una proprietà, e i diritti ortodossi sulla proprietà intellettuale sono i principi che regolano il possesso di questa forma di proprietà.

Questo tema è attualmente il campo di battaglia dove si svolge uno dei conflitti più gravi tra nord e sud⁸. Include innumerevoli problemi, ognuno dei quali con svariate implicazioni politico-giuridiche. In questo paragrafo analizzeremo unicamente quelle che riguardano la citata zona di contatto, che è qui costituita dal tempo-spazio dell'incontro di saperi alternativi e rivali: da un lato, la tecnologia e la scienza moderna di origine occidentale e, dall'altro, le conoscenze rurali, indigene e di base comunitaria che sono state i guardiani della biodiversità. Questa zona di contatto non è nuova, ma ha acquisito grande rilievo in questi ultimi anni a causa della rivoluzione dei microprocessori e della biotecnologia. Questa innovazione scientifica ha consentito di sviluppare, in poco tempo, nuovi prodotti farmaceutici partendo da piante di cui si sapeva che potessero curare certe malattie. Quasi sempre al di fuori della portata delle industrie farmaceutiche e biotecnologiche, le conoscenze relative alla capacità terapeutica delle piante si trovano nelle mani di sciamani, *taita*, *tinyanga*, *vanyamusoro* e altri guaritori tradizionali. Insomma, si tratta di conoscenze non occidentali, le quali, non essendo prodotte in accordo con le norme e i criteri del moderno sapere scientifico, sono considerate tradizionali. Quindi, la domanda che si impone è la seguente: se le imprese farmaceutiche e di biotecnologia rivendicano diritti di proprietà intellettuale sui processi per ottenere il principio attivo delle piante, sarà possibile ai detentori delle conoscenze tradizionali proteggere il loro sapere sulle proprietà curative delle piante, senza le quali la biodiversità non potrà essere utile all'industria?

In questa zona di contatto, il confronto è duplice: tra conoscenze diverse e tra concezioni di proprietà opposte. La dicotomia tradizionale/moderno è fortemente presente in questa zona di contatto. Quanto è «tradizionale» nel sapere tradizionale non lo è per il fatto di essere antico, ma per la forma in cui il

8. La bibliografia relativa a questi argomenti è molto ampia. Cfr., per esempio, Brush-Stablinsky 1996; Shiva 1997; Visvanathan 1997; Posey 1999. Per la presentazione di studi di caso sui conflitti e i possibili dialoghi tra saperi, si vedano i risultati del progetto *Per reinventare la emancipazione sociale*, in www.ces.fe.uc.pt/emancipa/, e anche Santos 2003a e 2003b.

processo sociale di apprendimento e la compartecipazione delle conoscenze vengono acquisiti e utilizzati, il che è specifico di ogni cultura locale. Talvolta questo sapere è recente, ma nel suo significato sociale e nella sua natura giuridica differisce totalmente dalle conoscenze che i popoli indigeni hanno ricevuto dai colonizzatori e dalle società industrializzate.

La zona di contatto tra la conoscenza tradizionale delle piante e la moderna conoscenza scientifica della biodiversità è un terreno per accese battaglie politico-giuridiche. Poiché la biodiversità esiste soprattutto nel sud, e in particolare nei territori delle popolazioni indigene, il problema politico-giuridico insorgente è quello di sapere in quali condizioni si può concedere l'accesso alla biodiversità e quali contropartite dovranno essere offerte a quegli stati o a quelle comunità in cambio del loro sapere, tenendo conto dei colossali guadagni che le imprese farmaceutiche e di biotecnologia conseguono dallo sfruttamento della biodiversità. Anche accettando che la conoscenza tradizionale debba essere protetta, chi la protegge e in che modo? E quali sono i sistemi di controllo dei meccanismi di protezione?

Il ricorso sempre crescente alla biotecnologia nella produzione di beni per l'esportazione, e l'approvazione nel 1995 dell'Accordo sugli aspetti dei diritti della proprietà intellettuale riferiti al commercio della Omc hanno fatto aumentare a dismisura i rischi per le comunità locali e indigene (Correa 2000; The Crucible Group 1994). Questi due fattori hanno creato un enorme mercato potenziale per le conoscenze e le risorse delle comunità locali e indigene, suscitando forti perplessità quanto alla loro appropriazione indebita. Di conseguenza, in questa situazione, è sempre maggiore l'attenzione internazionale dedicata ai saperi locali e indigeni, soprattutto perché sono collegati sia con le lotte delle comunità locali e indigene per l'autodeterminazione e i diritti specifici del gruppo, sia con il conflitto tra conoscenza tradizionale e scienza moderna. I noti casi recenti della *ayahuasca* (una pianta tradizionalmente usata come medicina e come allucinogeno) in Sud-America, della curcuma in India e delle sapindacee in Africa, per esempio, hanno richiamato l'attenzione internazionale e posto questo tema nell'agenda dei movimenti sociali e delle organizzazioni cosmopolite del mondo intero (Khotari 1999).

La soluzione del conflitto dipenderà dal tipo di paradigma giuridico che finirà per prevalere, dando origine a una determinata sociabilità nella zona di contatto. Il demoliberalismo, finora paradigma dominante, ha creato una sociabilità della violenza che assume, in questo caso, la forma di biopirateria (Shiva 1997) o, tutt'al più, di riconciliazione. Alcuni dirigenti indigeni hanno suggerito una coesistenza – in particolare la concessione per l'accesso alle conoscenze indigene a determinate condizioni stabilite da quegli stessi popoli –; una proposta che, salvo rare eccezioni, sembra poco realistica considerando la pressione, esercitata da entrambi i lati, a favore del sussistere di sociabilità

ibride, le quali, in questi casi, si traducono spesso in accordi informali facilmente manipolati da chi è più forte. Quando si opta per la riconciliazione, si giunge ad un accordo rivolto al passato che, mediante contropartite (monetarie o altre), fa alcune concessioni al sapere indigeno/tradizionale, senza tuttavia tralasciar di confermare gli interessi prevalenti del sapere biotecnologico.

L'agenda cosmopolita subalterna prevede una convivialità retta contemporaneamente dal principio di uguaglianza e da quello di differenza. In queste condizioni, l'integrità culturale del sapere non occidentale dovrebbe essere pienamente rispettata mediante il riconoscimento, su un piano di uguaglianza, dei due saperi rivali e delle concezioni di proprietà che sono in causa. I movimenti indigeni e i movimenti sociali transnazionali loro alleati, contestano questa zona di contatto e le forze che la costituiscono, lottando per la creazione di altre zone di contatto di tipo non imperialista, in cui le relazioni tra le diverse forme di conoscenza siano di tipo più orizzontale, e conferiscano maggiore forza all'idea della traduzione tra sapere tradizionale e conoscenza biomedica. In conformità con quanto detto, spetterebbe alle comunità indigene/tradizionali stabilire le condizioni secondo le quali un accesso eventuale alla sfera dell'economia capitalista moderna possa facilitare gli interessi delle comunità nel futuro. In questa e in altre lotte simili⁹, promosse dai movimenti che si oppongono alla ortodossia globale dei diritti della proprietà intellettuale e del monopolio della conoscenza scientifica moderna, la legalità cosmopolita subalterna ha un compito fondamentale da svolgere.

In ultimo vorrei citare un altro esempio di legalità cosmopolita nel campo dei diritti della proprietà intellettuale sorto negli ultimi anni. In questo caso la zona di contatto non è visibile malgrado sia palese lo scontro tra differenti concezioni di proprietà e di salute. Si tratta della pandemia mondiale di Aids e di Hiv. Secondo Klug, gli attivisti dei movimenti interessati ai problemi dell'Aids/Hiv e le organizzazioni non governative come Medici senza frontiere e Oxfam ritengono che la protezione dei brevetti è una delle cause principali del prezzo elevato dei medicinali che impedisce di salvare milioni di vite nei paesi in via di sviluppo. Per questa ragione, ora, le loro campagne si incentrano sui medicinali, recentemente brevettati, contro le infezioni opportuniste, e sui medicinali con retrovirus i quali, nei paesi più sviluppati, hanno fatto sì che l'Aids/Hiv sia divenuta una malattia cronica e non più una sentenza di morte (Klug 2001a; 2001b). Sembra che la creazione di associazioni antiegegoniche mondiali contro i diritti di proprietà intellettuale, stia per dare alcuni frutti in questo campo. Klug riferisce che due importanti processi relativi all'Aids sono stati archiviati: uno intentato in un tribunale sudafricano contro il Sudafrica da una impresa farmaceutica, e un altro presso la Commissione

9. Possiamo trovare studi sui casi di lotte come queste in Posey 1999; Meneses 2003; Xaba 2003; Escobar-Pardo 2003; Flórez Alonso 2003; Coelho 2003; García dos Santos 2003; Randeria 2003.

per la risoluzione dei conflitti dell'Omc, promosso dagli Stati Uniti contro il Brasile (Klug 2000; 2002; in corso di stampa). Inoltre, a causa di pressioni internazionali, l'Omc, nella riunione annuale svoltasi a Doha, nel Katar (novembre del 2001), ha concluso che l'Accordo sugli aspetti dei diritti di proprietà intellettuale relativi al commercio (Trips) «non impedisce né deve impedire che i paesi membri adottino misure per proteggere la salute pubblica [e] che l'accordo può e deve essere interpretato e applicato in modo da sostenere i diritti dei paesi membri dell'Omc di proteggere la salute pubblica e, in particolare, di promuovere l'accesso generalizzato ai medicinali». Klug conclude allora che «il riconoscimento che il diritto internazionale dell'economia, e il Trips in particolare, possa avere implicazioni profonde sul piano della salute pubblica di un paese, ha riaperto il dibattito sulle conseguenze che le regole del commercio hanno sui diritti umani e sulle politiche pubbliche relative alla povertà, alla disuguaglianza e alla salute» (Klug 2001a, p. 4).

2.2. Il diritto e la riscoperta democratica del mondo del lavoro

La riscoperta democratica del mondo del lavoro è un fattore cruciale per la costruzione della sociabilità cosmopolita. Per questo motivo, il lavoro è uno dei settori sociali in cui lo scontro tra demoliberalismo e cosmopolitismo risulta più violento sul piano locale, nazionale e globale. A partire dal momento in cui l'economico si disgiunge dal sociale, come conseguenza della globalizzazione neoliberale che riduce il lavoro a un mero fattore di produzione, quest'ultimo viene in pari tempo privato della possibilità di servire da supporto e da veicolo per i diritti di cittadinanza, anche nei paesi centrali. Questa evoluzione si è prodotta per effetto di un intervento massiccio della legalità neoconservatrice contro le leggi e i diritti del lavoro, che il liberalismo e il demosocialismo avevano promosso sotto la pressione dei movimenti dei lavoratori.

In quest'area più che in altre, il demoliberalismo si è rivelato, negli ultimi anni, incapace o indisponibile ad affrontare la marea neoconservatrice. Si può anche dire che, in gran parte, le si è arreso, soprattutto attraverso drastici mutamenti ai livelli più rilevanti dell'intervento politico-giuridico. La globalizzazione neoliberale è riuscita a spostare il sistema nervoso della regolazione del lavoro verso la scala globale, e a consegnare questa regolazione alla realtà della legalità e della politica neoconservatrice. Il demoliberalismo, dichiarandosi a favore di una politica e di una legalità in ambito nazionale, ha visto la sua credibilità diminuire mano a mano che la scala nazionale della regolazione del lavoro si trasformava in una scala globale. Ci troviamo pertanto di fronte ad un campo in cui il confronto, nei prossimi anni, sarà probabilmente tra cosmopolitismo e demoliberalismo conservatore.

All'opposto delle aspettative del movimento operaio ottocentesco, sono stati i capitalisti di tutto il mondo, e non già gli operai, che hanno finito per

unirsi. Mentre il capitale si globalizzava, i sindacati si preoccupavano di rafforzarsi solo a livello nazionale. Per far fronte al capitale globale, il movimento operaio deve ristrutturarsi profondamente, integrandosi attivamente al livello locale e al livello transnazionale in modo altrettanto efficace che alla scala nazionale. Il movimento sindacale ha, inoltre, un compito nuovo: reinventare la tradizione di solidarietà tra i lavoratori e le strategie dell'antagonismo sociale. È necessario concepire un circuito nuovo e più ampio di solidarietà, in grado di dare una risposta alle nuove condizioni dell'esclusione sociale e alle forme di oppressione che oggi caratterizzano le relazioni *all'interno* della produzione, andando così oltre l'ambito convenzionale delle rivendicazioni sindacali – cioè oltre le rivendicazioni che riguardano solo le relazioni *della* produzione; come dire la relazione salariale. D'altra parte, è necessario ricostruire le strategie dell'antagonismo sociale. Si impone un movimento operaio più politicizzato che lotti a favore di una alternativa civilizzatrice in cui tutto sia collegato a tutto: lavoro e ambiente; lavoro e sistema di istruzione; lavoro e femminismo; lavoro ed esigenze socioculturali collettive; lavoro e stato-provvidenza; lavoro e anziani, ecc. In definitiva, nulla di quanto ha a che vedere con la vita dei lavoratori e dei disoccupati potrà essere trascurato dalle rivendicazioni dei lavoratori. È questo, ad esempio, lo spirito che anima un certo tipo di sindacalismo il quale, come ha dimostrato Moody (1998), sta sorgendo in alcuni paesi del Sud del mondo¹⁰.

Gli esempi più calzanti della legalità cosmopolita attualmente in vigore rientrano nell'ambito della stessa idea normativa – l'idea che il lavoro debba essere democraticamente condiviso su scala globale. La costante rivoluzione tecnologica permette creazione di ricchezza senza creazione di occupazione. Per questa ragione lo stock di lavoro disponibile dovrà essere redistribuito su scala mondiale. Non sarà un compito facile perché, malgrado il lavoro, come fattore di produzione, sia oggi globalizzato, la relazione salariale e i mercati del lavoro sono altrettanto segmentati e territorializzati come avveniva in passato. In questa situazione ci sono quattro iniziative che sembrano particolarmente promettenti. Hanno tutte una dimensione globale, benché siano distribuite in modo disuguale all'interno dell'economia globale.

La prima iniziativa comporta la *riduzione dell'orario di lavoro*. Nonostante che si tratti di una iniziativa fondamentale per la redistribuzione del lavoro, la verità è che, eccettuati alcuni paesi europei, essa non ha avuto finora grande esito. Per questo motivo, mi limiterò a citarla come un punto dell'agenda della legalità cosmopolita, senza dedicarle per ora più ampie considerazioni.

La seconda iniziativa si riferisce alla applicazione effettiva di *standard internazionali di lavoro*, e cioè la definizione di diritti essenziali estesi ai lavo-

10. Per una discussione generica sulle strategie volte a creare legami di solidarietà tra i sindacati di tutto il mondo, cfr. Gordon-Turner 2000.

ratori di tutto il mondo senza eccezione, la cui protezione costituisce un prerequisito per la libera circolazione dei prodotti in un mercato globale.

La questione degli standard internazionali di lavoro è, in questo momento, un argomento affascinante del dibattito scientifico e della mobilitazione politica, che comprende un'ampia gamma di proposte e di alternative con l'obiettivo di porre fine alla corsa verso l'abisso a cui, non essendoci una regolazione internazionale del lavoro, i paesi del sud sono costretti a partecipare. Tra le strategie attualmente in discussione e in fase di sviluppo in tutto il mondo, si contano: il rafforzamento e l'effettiva applicazione delle convenzioni della Organizzazione internazionale del lavoro; l'inclusione di clausole sociali negli accordi globali di commercio sanciti dall'Organizzazione mondiale del commercio o in quelli regionali del Nafta; l'adozione di codici di comportamento da parte delle imprese transnazionali sottoposte alla pressione dei consumatori del nord e la creazione di meccanismi di vigilanza per la loro corretta applicazione; e inoltre sanzioni unilaterali contro i paesi che promuovono forme di lavoro in condizioni di sfruttamento¹¹.

Gli standard internazionali di lavoro, per non dar luogo ad un protezionismo discriminatorio, dovranno essere adottati unitamente ad altre due misure: la già citata riduzione dell'orario di lavoro e una maggiore flessibilità nelle leggi sulle migrazioni, avendo presente la progressiva denazionalizzazione della cittadinanza. Quest'ultima, a sua volta, dovrà promuovere una divisione più ugualitaria del lavoro su scala mondiale, facilitando il flusso delle popolazioni dalle regioni periferiche a quelle centrali. Attualmente – e al contrario di quanto afferma la propaganda delle forze xenofobe nei paesi centrali – questi flussi si manifestano soprattutto tra paesi periferici creando un peso insopportabile. Contro l'apartheid sociale cui sono sottoposti gli immigranti da parte del pre-contrattualismo e del post-contrattualismo, si dovrà denazionalizzare la cittadinanza in modo da creare quelle condizioni capaci di garantire uguaglianza e rispetto per la diversità, in maniera tale che la suddivisione del lavoro sia anche condivisione multiculturale di sociabilità.

La terza iniziativa, strettamente legata a quella precedente, riguarda il movimento *anti-sweatshops*. Questo si basa su una rete di organizzazioni diverse non dipendenti da un organismo centralizzato. Finora, il movimento si è preoccupato di elevare la coscienza dei consumatori e di indurre questi ultimi ad esercitare una pressione sulle imprese delle quali si sa che violano i diritti dei lavoratori alle loro dipendenze in territori *off-shore* o che tollerano tali violazioni in imprese subappaltatrici. Grazie alla pressione dei consumatori, le organizzazioni *anti-sweatshops* hanno tentato di indurre le grandi imprese ad adottare codici di comportamento appropriati, principalmente nelle industrie

dell'abbigliamento e delle calzature¹². Tra le associazioni cosmopolite transnazionali che si battono attualmente per l'eliminazione dei *sweatshops* si annoverano i sindacati, le organizzazioni dei consumatori, gruppi religiosi, Ong dei diritti umani, organismi di vigilanza e controllo indipendenti, organizzazioni studentesche, organizzazioni di ambito vasto come il Workers Rights Consortium e la Fair Labor Association, e anche – sebbene con molta riluttanza – le grandi imprese transnazionali¹³. A fronte della natura aggressiva, molto diffusa e sempre presente del neoliberalismo globale, e dell'incapacità o indisponibilità della legalità statale demoliberale – quando esiste –, le lotte cosmopolite in questo settore, per poter opporre una resistenza credibile, dovranno dare priorità alla costruzione politica ed etica del conflitto prima di sperimentare una qualsiasi strategia giuridica. Tale strategia dovrà articolarsi su due linee.

In primo luogo, sia i gruppi subalterni coinvolti in questa lotta, sia i loro alleati sanno, per esperienza propria, quanto scarsa sia la fiducia che la politica e la legalità demoliberale possono ottenere nel campo del lavoro e delle relazioni lavorative. D'altra parte, e considerando le condizioni sfavorevoli in cui si svolge il conflitto, il movimento non può permettersi di trascurare nessuno degli strumenti legali disponibili. Tuttavia, per evitare l'eventuale frustrazione dovuta a sconfitte ingiuste e all'impatto negativo che questa possa avere sulle motivazioni degli attivisti, occorre che i gruppi cosmopoliti si sforzino di mobilitare la legalità demoliberale in forma non-egemonica, esercitando pressioni sui tribunali e sui legislatori mediante una mobilitazione politica innovatrice. L'obiettivo principale di questa mobilitazione consiste nell'ampliamento simbolico della violazione dei diritti dei lavoratori, trasformando ogni questione giuridica in una questione morale: la questione – morale e ingiusta – della negazione della dignità umana. Questa è stata, in effetti, la tattica usata nelle lotte più visibili e vincenti promosse contro i *sweatshops*, con il risultato di riuscire a collegare le strategie legali adottate dai tribunali locali alle pressioni internazionali esercitate in forma costante dalle organizzazioni e dai movimenti sociali simpatizzanti (Anner 2001).

Il secondo punto focale di attenzione della legalità cosmopolita risiede nella legalità globale subalterna così come attualmente appare, non solo nella lotta a favore di standard di lavoro internazionali, ma anche in una nuova convergenza – ancora in fase embrionale e carica di ambiguità – tra diritti umani e diritti del lavoro. In questo caso l'obiettivo consiste nel verificare fino a che punto

12. Per una visione generale delle strategie giuridico-politiche adottate dalle associazioni transnazionali in difesa dei diritti dei lavoratori, cfr. Ross 1997. Per una discussione sui vantaggi e svantaggi dei codici di comportamento come mezzo per combattere i *sweatshops*, cfr. Fung *et al.* 2001.

13. Il funzionamento di questo tipo di associazioni in America centrale è stato studiato, tra gli altri autori, da Anner 2001.

11. Per una panoramica di queste differenti strategie, cfr. Compa-Diamond 1996.

sarà possibile recuperare a scala globale quanto in termini di diritti del lavoro si è perduto su scala nazionale. Nella stessa direzione vanno alcune discussioni che hanno avuto luogo alla Oil per definire una lista di «diritti fondamentali del lavoro». L'idea sarebbe quella di concedere a questi diritti una protezione simile a quella di cui godono i diritti umani, sebbene la decisione su quali diritti comprendervi sia ancora aperta.

Infine, la quarta iniziativa per riscoprire il mondo del lavoro consiste nel *riconoscimento del polimorfismo del lavoro*, ossia nell'idea che la flessibilità dei metodi e dei processi lavorativi non implica necessariamente la precarizzazione de rapporto lavorativo. Fin dal secolo XIX il movimento operaio aveva optato per un tipo ideale di lavoro che comportava un'occupazione regolare, a tempo pieno, e con durata temporale indeterminata. Ma questo ideale ha trovato una corrispondenza reale solo in alcuni paesi centrali e durante il breve periodo del fordismo. Con il proliferare delle cosiddette forme atipiche di lavoro e con la promozione, da parte dello stato, della flessibilità nelle relazioni salariali, quella visione ideale si allontana sempre di più dalla realtà dei rapporti lavorativi. Le forme atipiche di lavoro sono state utilizzate dal capitale globale come mezzo per fare del lavoro un criterio di esclusione; ciò avviene tutte le volte che i salari non consentono ai lavoratori di oltrepassare la soglia di povertà. In tali casi il polimorfismo del lavoro, lungi dall'essere un esercizio democratico, prefigura un atto di fascismo contrattuale. L'agenda cosmopolita assume, in questo contesto, due forme. Da un lato, il riconoscimento dei diversi tipi di lavoro è democratico solo nella misura in cui crea, per ogni tipo, una soglia minima di inclusione. In altre parole, il polimorfismo del lavoro è accettabile solamente nella misura in cui il lavoro continua ad essere criterio di inclusione. Dall'altro lato occorre incorporare l'apprendistato professionale nelle relazioni salariali, indipendentemente dal tipo di occupazione e dalla rispettiva durata.

2.3. *Il diritto e la produzione non-capitalista*

Un'economia di mercato, entro certi limiti, è auspicabile. D'altra parte, una società di mercato, se fosse possibile, sarebbe moralmente ripugnante e quasi certamente ingovernabile. Una società così fatta condurrebbe ad un «fascismo sociale»¹⁴ generalizzato. Purtroppo, è proprio questo il progetto che la globalizzazione neoliberale sta tentando di mettere in pratica su scala mondiale. Il capitalismo globale non consiste solamente nella estensione a tutto il mondo dei mercati liberi e in una produzione di beni e di servizi il più possibile esente da regolamenti statali, ma anche nella mercificazione la più ampia possibile di ogni aspetto della vita sociale. La mercificazione significa non solo la

creazione di merci *ab ovo* – cioè la creazione di prodotti e di servizi valutati e commercializzati secondo le regole del mercato –, ma anche la trasformazione in merce di prodotti e di servizi precedentemente creati e distribuiti in un regime estraneo al mercato. Questo significa, per esempio, che istituzioni sociali come l'istruzione, i servizi sanitari o la sicurezza sociale, sono convertite in merci appartenenti all'area dei servizi e come tali trattate, spesso con l'accordo delle forze della concorrenza e con le leggi del mercato e degli interessi commerciali.

Nel campo sociale convenzionalmente noto come economia, il cosmopolitismo presenta un obiettivo con quattro diverse componenti. Il primo obiettivo si riferisce alle condizioni e alle relazioni della produzione di merci, in particolare la relazione salariale. È questo lo scopo delle strategie tese alla riscoperta democratica del lavoro che abbiamo precedentemente analizzato. Il secondo obiettivo è la demercificazione; cioè fare in modo che i beni e i servizi pubblici e le istituzioni sociali non siano privatizzati e comunque nel caso in cui lo siano non vengano interamente assoggettati alle regole del mercato capitalistico. Questa è, per esempio, la lotta delle comunità impoverite del mondo intero – in forma particolarmente palese in Bolivia, negli ultimi tempi – contro il dominio sulle forme comunitarie e accessibili della distribuzione dell'acqua da parte delle grandi imprese transnazionali (le Tnc). Il terzo obiettivo consiste nella promozione di mercati non-capitalistici subalterni, cioè mercati orientati dalla solidarietà e non dal profitto. Infine il quarto obiettivo è quello di sviluppare e perfezionare sistemi alternativi di produzione, ma di una produzione non capitalista, sia per i mercati capitalistici, sia per quelli che non lo sono. Come ho già affermato in altra occasione, analizzando studi di caso su iniziative promosse in accordo con queste quattro componenti¹⁵, le economie alternative si coniugano con idee e pratiche provenienti da svariate tradizioni, dal cooperativismo allo sviluppo alternativo, passando attraverso il socialismo di mercato.

Il secondo obiettivo è stato terreno di alleanze progressiste tra il cosmopolitismo e il demoliberalismo. Il terzo e il quarto obiettivo (insieme con il primo) sono i più caratteristici del cosmopolitismo e, probabilmente, i più promettenti, benché le circostanze non siano loro favorevoli. Così come generalmente avviene per il cosmopolitismo, il diritto è, in questo caso, una componente subordinata delle lotte cosmopolite. In contesti politici specifici o con fini molto precisi, il diritto può rappresentare, tuttavia, uno strumento importante, forse il più importante, di una determinata lotta. Come è appannaggio della legalità cosmopolita in generale, diritto qui vuol dire non solo il diritto statale, ma anche il diritto globale cosmopolita, il diritto comunitario subalterno, ecc. .

14. Anche per questa nozione cfr. Santos 2004.

15. Santos-Rodríguez 2002. Questo e altri studi contenuti nel progetto *Per reinventare l'emancipazione sociale* sono disponibili in lingua inglese nel sito www.ces.fe.uc.pt/emancipa/.

Le iniziative attualmente in corso sono numerose e abbastanza diversificate. Così, ad esempio, le cooperative di lavoratori informali – dai *lixeiros* (addetti alla raccolta dei rifiuti) in India (Bhowmik 2002) e in Colombia (Rodríguez 2002) alle casalinghe delle favelas di San Paolo (Singer 2002) –, così come le cooperative dei lavoratori dell'industria licenziati durante il processo di *downsizing* delle grandi imprese (Bhowmik 2002; Singer 2002), hanno saputo usare con immaginazione gli strumenti del diritto statale – e gli spazi relativi – per portare avanti forme solidali di produzione e distribuzione di beni e servizi. In molti altri casi, il terzo e il quarto obiettivo sopra citati sono perseguiti insieme come se fossero due componenti della stessa iniziativa. Si promuovono frequentemente mercati alternativi per prodotti e servizi creati da unità di produzione non capitaliste.

Per quanto attiene al terzo obiettivo, e cioè la creazione di mercati alternativi, l'iniziativa cosmopolita più rilevante è il movimento per un commercio equo. Secondo l'Associazione del commercio equo e solidale, la parola «equo» può assumere vari significati differenti per persone diverse. Nelle organizzazioni del commercio alternativo, «commercio equo» vuol dire che i partner commerciali si basano su benefici reciproci e sul mutuo rispetto; che i prezzi pagati ai produttori corrispondono al lavoro effettuato; che i lavoratori hanno il diritto di organizzarsi; che le leggi nazionali sulla salute, la sicurezza e i salari sono effettivamente applicate; e che i prodotti sono sostenibili per l'ambiente e conservano le risorse naturali¹⁶.

Seguendo questo stesso orientamento, Mario Monroy, un attivista messicano del commercio equo e direttore del Comercio Justo Mexico, AC, afferma: «Ciò che caratterizza il commercio equo è la corresponsabilità tra produttore e consumatore. Il piccolo produttore è responsabile della creazione di un prodotto di eccellente qualità, ecologicamente corretto e fabbricato senza ricorrere allo sfruttamento umano. In questo modo, il commercio giusto è il mezzo, mentre l'individuo e l'organizzazione sono il fine. Il consumatore è responsabile del pagamento di un prezzo equo, che non è una elemosina, per un prodotto di elevata qualità, che rispetta la natura ed è fabbricato con amore»¹⁷.

Il commercio equo e solidale è una isoletta promettente nell'oceano ingiusto del commercio capitalista mondiale. Dei 3,6 miliardi di dollari di beni commercializzati a livello mondiale, solo lo 0,01% spetta al commercio equo,

16. Cfr. <http://www.fairtradefederation.com/faq.html>, consultato il 7-2-2002.

17. Mario Monroy, conferenza tenuta all'università del Wisconsin - Madison nell'aprile del 2001. Secondo la Transfair, un'agenzia di sostegno e certificazione del commercio equo e solidale, «il prezzo mondiale [del caffè] è di 60 centesimi alla libbra; dopo aver consegnato la loro parte agli intermediari, i piccoli produttori ricavano solo da 20 a 30 centesimi alla libbra. Così, grazie al commercio equo i produttori ricavano un beneficio considerevole; dopo il pagamento dei costi della cooperativa essi ricevono tra \$ 1 e \$ 1,06 per ogni libbra».

che però sta crescendo. La legalità cosmopolita può funzionare nel movimento del commercio equo su due piani: mediante la contestazione giuridica della legalità globale perché viola il diritto nazionale, ricorrendo a strumenti legali demoliberali, e poi, mediante la lotta per un diritto globale cosmopolita, esercitando pressioni affinché siano incluse delle clausole che prevedano il commercio equo negli accordi commerciali internazionali. La prima strategia giuridica è utilizzata, ad esempio, dalla United Steelworkers of America, quando sfida la costituzionalità del Nafta. La seconda strategia è uno degli aspetti del movimento del commercio equo poiché combatte a favore di quei principi sui quali si devono fondare gli accordi di commercio equo: multilateralismo, democrazia, trasparenza, rappresentanza, equità, sussidiarietà, decentramento, diversità e responsabilizzazione.

La componente giuridica di queste lotte cosmopolite spesso consiste nell'esercitare pressioni per far approvare leggi locali e nazionali in grado di generare dei regimi giuridici speciali per le organizzazioni economiche popolari, in modo da consentire loro di competere in condizioni eque senza abdicare ai valori e alle culture locali, che sono propri dei loro prodotti. Poiché in generale gli stati-nazione non riescono a resistere, o non vogliono, al diritto globale neoliberale – ostile per principio a ciò che considera impedimenti al commercio o trasgressioni alle leggi di mercato –, i governi locali o comunitari si dimostrano, talvolta, più aperti a questo tipo di legislazione alternativa. In questo modo è possibile che si sviluppino dei collegamenti locali/globali.

Un altro esempio che coinvolge il diritto e i sistemi di produzione alternativi possono essere considerate le nuove forme di pluralità giuridica antiegemonica suggerite dai movimenti e dalle organizzazioni dei contadini senza-terra, o dei piccoli agricoltori nella loro lotta per l'accesso alla terra e in favore della riforma agraria. Questa nuova forma di legalità cosmopolita, in alcuni casi, può comportare la cooperazione dello stato – come è avvenuto, per un certo periodo di tempo, in Sudafrica (Klug 2002) – ma, nella maggioranza dei casi, assistiamo ad uno scontro con lo stato e la sua legislazione – come avviene in India, in Brasile (Navarro 2002; Carvalho 2002; Lopes 2002) e in Messico. Il futuro di questo tipo di legalità cosmopolita dipende strettamente dalla mobilitazione politica che il movimento o le organizzazioni riusciranno a suscitare. È molto frequente la creazione di enclave giuridiche subalterne nella terra occupata – come le «occupazioni» del Movimento dei senza-terra in Brasile –, la cui durata dipende dal tempo che si riuscirà a mantenere l'occupazione. In alcuni casi è possibile stabilire collegamenti tra la legalità cosmopolita e la legalità demoliberale dello stato, come per esempio nel caso in cui lo stato sia costretto a «regolarizzare» l'occupazione delle terre.

Questi tipi di alleanze o collegamenti possono verificarsi anche nelle aree

urbane. Può essere questo il caso delle abitazioni precarie nelle città di frontiera tra gli Stati Uniti e il Messico, caso studiato da Jane Larson. Secondo questa studiosa, le famiglie povere degli Stati Uniti hanno scelto sempre più spesso di vivere in abitazioni precarie, in modo da sopravvivere alla mancanza di garanzie sociali di base, in particolare a causa delle difficoltà dovute alla diminuzione dei salari reali e alla mancanza di aiuto governativo sia per una abitazione consona, sia per la stabilità dei redditi (Larson 2002, p. 142). Di fatto questo fenomeno della abitazione precaria si sta già spostando dalle zone di frontiera verso l'interno. Poiché è improbabile che le politiche dello stato a favore della casa portino a fornire abitazioni adeguate per i lavoratori poveri, Larson rivendica un impegno positivo a sostegno di questa precarietà. Invece di considerarla illegale la si dovrà «regolarizzare». La regolarizzazione rende meno «duri» gli schemi regolatori applicabili ad alcuni settori della popolazione e «legalizza» alcune delle condizioni di abitazione illegale, in un programma destinato ad incentivare l'investimento in alloggi con una politica di autosostegno.

Così come avviene per i contadini senza terra, il potenziale cosmopolita di regolarizzazione risiede nello spazio aperto all'organizzazione politica e alla mobilitazione dei lavoratori poveri (associazioni di abitanti, organizzazioni comunitarie, ecc.), e anche nella pressione che potrà essere esercitata sullo stato per concedere maggiori risorse alla politica sociale e per migliorare gradualmente le abitazioni precarie fino a raggiungere un livello adeguato. Tutto questo viene chiamato da Larson «realizzazione progressiva» – in fondo, un modello alternativo di legalità (Larson 2002, p. 144). La realizzazione progressiva, combinata alla mobilitazione politica che la rende possibile come qualcosa di diverso dal populismo statale, si distacca sia dalla repressione neoconservatrice della informalità senza alternative, sia dalla celebrazione neoconservatrice della informalità alla maniera di Hernando de Soto (1989).

2.4. *Diritto per i non-cittadini*

La cittadinanza nelle società capitaliste, in quanto somma dei diritti effettivamente esercitati dagli individui o dai gruppi, si riduce ad una questione di gradi. Esistono i super-cittadini – coloro che appartengono alla società civile interna – e gli altri. Gli altri, che compongono la società civile esterna, comprendono varianti multiple di cittadinanza. E poi, esistono i non-cittadini, individui e gruppi sociali che appartengono alla società civile incivile e alle zone di frontiera tra la società esterna e la società civile incivile. Le esperienze di vita degli individui che appartengono alla seconda categoria corrispondono a questa assenza di cittadinanza e caratterizzano veramente non solo le loro relazioni con lo stato, ma anche le loro interazioni con gli altri individui, compresi quelli che talvolta sono compartecipi della società civile incivile.

Queste esperienze di vita variano a seconda delle circostanze per le quali il non-cittadino è stato escluso da un qualsiasi tipo di contratto sociale e quindi dall'inclusione sociale possibile (post-contrattualismo); riguardano inoltre il cittadino che non ha nemmeno sperimentato una forma qualsiasi di inclusione sociale contrattuale (pre-contrattualismo). Nel primo caso la cittadinanza è vissuta come un rudere o un ricordo, mentre nel secondo è una aspirazione irrealistica o una idea assolutamente incomprensibile. La non-cittadinanza è il grado zero dell'inclusione fondata sul contratto sociale. Qualunque sia l'inclusione sociale raggiunta a questo livello, si tratterà sempre di non-cittadinanza, di filantropia paternalistica o di semplice solidarietà. In altre parole è una inclusione che conferma – o addirittura promuove – il sistema di esclusione sociale.

Ci potremmo chiedere qual è la collocazione del diritto nei casi di non-cittadinanza – per non parlare del diritto cosmopolita. La non-cittadinanza è il risultato intenzionale o involontario della legalità demoliberale. Per il demoliberalismo, la non-cittadinanza è un segnale della sua impotenza in quanto pratica politica, mentre per il cosmopolitismo, la non-cittadinanza è l'imperativo negativo che crea l'obbligo dell'inclusione e dell'emancipazione sociale. Infatti il cosmopolitismo si fonda in particolare sulla non-cittadinanza, come illustrato dagli esempi già analizzati di legalità cosmopolita. Tutti i popoli indigeni e i contadini senza terra sono, almeno in America Latina, l'esempio più crudele di cosa significhi la non-cittadinanza.

In questo paragrafo, vorrei considerare in modo più generale, le situazioni nelle quali è ricercata un'inclusione minimamente dignitosa e in cui, per conseguenza, è difficile affrontare l'emancipazione sociale – anche secondo concetti molto sottili e fragili – come una prospettiva ragionevole. Molte volte è in gioco la sopravvivenza pura e semplice, poiché la morte è, obiettivamente, il destino più probabile e prossimo. Da una prospettiva cosmopolita, il diritto è una necessità pressoché dilemmatica quasi nelle lotte della non-cittadinanza. Da un lato, la mobilitazione politica del diritto è particolarmente adeguata, perché si tratta di un campo sociale in cui è elevata la probabilità di successo delle alleanze con il demoliberalismo. D'altro canto, la forza che la strategia giuridica può esprimere in questo campo stabilisce i confini ristretti della sua eventuale realizzazione.

In quest'area occorre distinguere tre tipi di legalità cosmopolita che comprendono scale diverse di legalità. La prima è il diritto globale, che si esprime in *mobilitazione politica dei diritti umani internazionali* o in accordi internazionali relative ad interventi umanitari in casi di estrema esclusione sociale e potenzialmente fatale. La seconda riguarda il diritto statale, nel caso in cui questo subisca pressioni per *stabilire standard minimi di inclusione basata sulla cittadinanza* – cittadinanza di seconda o di terza classe. L'esempio più rilevante di questo tipo di mobilitazione giuridica nei paesi centrali è la que-

stione della «regolarizzazione» dei lavoratori migranti clandestini. Solo negli Stati Uniti si stima che il numero di lavoratori illegali sia di undici milioni. L'azione a favore di una amnistia generale fa parte dell'agenda delle organizzazioni dei diritti umani e di molti sindacati. La partecipazione sindacale in questa azione è abbastanza recente e rappresenta un cambiamento radicale di prospettiva da parte di queste organizzazioni, che prima avevano la tendenza a considerare i lavoratori illegali come dei nemici che sottraevano posti di lavoro disponibili. Queste alleanze cosmopolite, in cui entrano i sindacati andando così al di là dei confini del loro attivismo consueto, rappresentano uno degli sviluppi più promettenti all'interno del movimento dei lavoratori, in direzione di quel che oggi è chiamato «sindacalismo di movimento sociale» o «sindacato di cittadinanza».

Il terzo tipo di diritto cosmopolita in questo campo è il diritto locale e si riferisce alle comunità locali le quali, trovandosi in una situazione di non-cittadinanza nei confronti delle comunità maggiori o della società nazionale, si danno statuti locali in cui si salda un patto politico-giuridico tra i membri delle comunità in modo da difendersi meglio contro forze di esclusione esterne, siano esse organismi statali o non-statali, legali o illegali. L'esempio più rilevante di questo tipo di legalità cosmopolita subalterna è quello della comunità di pace di San José de Apartadó, in Colombia. Nelle peggiori condizioni possibili, la popolazione di questo piccolo villaggio nella regione di Urabá ha cominciato a creare, alla fine degli anni novanta, in mezzo ad un fuoco incrociato, una comunità pacifica autonoma. Dovendo subire l'aumento e il deterioramento del conflitto armato sul suo territorio, questo villaggio ha optato per la pace. Perciò ha firmato un patto pubblico secondo il quale i suoi abitanti si sono impegnati a non essere coinvolti dalle fazioni armate – gruppi paramilitari, guerriglieri ed esercito – e ad esigere rispetto da queste fazioni, incluso lo stato, oltre a creare una forma di organizzazione sociale propria nel villaggio. In questo modo hanno tentato di assumere una posizione pacifista e si sono rifiutati di abbandonare le loro terre e le loro case. Il patto pubblico è stato scritto ed è divenuto la costituzione locale, vincolando tutti gli abitanti del villaggio (Uribe 2002).

2.5. *Lo stato come il più recente fra tutti i movimenti sociali*

Il titolo di questo paragrafo può sembrare sorprendente e richiede una giustificazione. A mio avviso, il declino attuale del potere regolatore rende obsolete le teorie dello stato prevalenti fino ad oggi, sia di origine liberale, sia marxista. La depoliticizzazione dello stato e la destatalizzazione della regolazione sociale, risultanti dall'erosione del contratto sociale, mostrano che stiamo assistendo al sorgere, sotto lo stesso nome – stato – di una forma nuova e più ampia di organizzazione politica, la quale è imperniata sullo stesso stato

ed è formata da un complesso ibrido di flussi, reti e organizzazioni in cui si combinano e si intersecano elementi statali e non-statali, nazionali e globali.

È abituale concepire la relativa miniaturizzazione dello stato all'interno di questa nuova organizzazione politica come se si trattasse di una erosione della sovranità dello stato e delle sue capacità di regolazione. La verità è che si sta verificando una trasformazione della sovranità e l'insorgere di un nuovo modo di regolazione nella quale i beni pubblici prodotti finora dallo stato – la legittimità, il benessere socio-economico e l'identità culturale – sono oggetto di discussione costante e di difficili negoziati tra vari attori sociali sotto il coordinamento statale. Questa nuova organizzazione politica non possiede un centro e quindi il coordinamento statale funziona come una immagine del centro. Nella nuova costellazione politica, lo stato è un generatore politico parcellizzato e frammentario, aperto alla concorrenza di attori politici del subappalto e del suffragio, portatori di concezioni alternative dei beni pubblici sul mercato.

In questo nuovo insieme di circostanze, lo stato più che un complesso omogeneo di istituzioni, è un campo di battaglia politica non regolamentata, in cui i conflitti assomigliano molto poco a quelli politici convenzionali. Le differenti forme di fascismo sociale ricercano opportunità per espandersi e per consolidare le rispettive forme dispotiche di regolazione, trasformando in questo modo lo stato in una componente della sfera privata. A loro volta, le forze cosmopolite devono concentrarsi su modelli di democrazia di alta intensità che abbraccino contemporaneamente azioni statali e non-statali, facendo così dello stato una componente di tutto un complesso di sfere pubbliche non-statali. È questa trasformazione dello stato che lo definisce *come il più recente tra tutti i movimenti sociali*.

Illustrerò in seguito le caratteristiche principali di questa trasformazione. Nell'organizzazione politica emergente, è compito dello stato coordinare i diversi interessi, organizzazioni e reti risultanti dalla destatalizzazione della regolazione sociale. Pertanto e soprattutto, la lotta politica sarà una lotta per la democratizzazione dei compiti di coordinamento. Se, prima, la lotta era a favore della democratizzazione del monopolio della regolazione statale, ora dovrà essere una lotta per la democratizzazione della perdita di tale monopolio. Si tratta di un conflitto che ha vari aspetti. I compiti di coordinamento riguardano, principalmente, il coordinamento degli interessi divergenti e persino contraddittori. Mentre lo stato moderno considerava come propria una versione di questi interessi, attualmente lo stato si assume solo il compito di coordinare interessi sia nazionali, sia globali. Avendo perduto il monopolio della regolazione, lo stato conserva tuttavia il monopolio della metaregolazione e cioè il monopolio dell'articolazione e del coordinamento tra regolatori privati subappaltanti. Questo significa che, malgrado l'apparenza contraria, lo stato, oggi

più che mai, è coinvolto nelle politiche di redistribuzione sociale – e, conseguentemente, anche nei criteri di inclusione ed esclusione. È per questa ragione che la tensione tra democrazia e capitalismo, che necessita di essere urgentemente ristabilita, potrà esserlo solamente a partire dal momento in cui sapremo concepire la democrazia come una democrazia distributiva, la quale inglobi sia l'azione statale, sia l'azione non statale.

In una sfera pubblica, nella quale lo stato incorpora interessi e organizzazioni non-statali le cui attività sono coordinate dallo stato stesso, la democrazia redistributiva non può limitarsi alla democrazia rappresentativa, poiché questa è stata concepita per l'azione politica convenzionale, il che equivale a dire che è confinata al dominio statale. Questa è la ragione per cui è misteriosamente scomparsa la tensione tra democrazia e capitalismo all'alba del secolo XXI. La democrazia rappresentativa ha, infatti, perduto le sue scarse capacità redistributive che invece prima possedeva. Nelle nuove condizioni, la redistribuzione sociale ha come premessa la democrazia partecipativa e conduce ad azioni promosse sia dallo stato, sia da agenti privati – imprese, Ong, movimenti sociali, ecc. –, i cui interessi e iniziative sono coordinati dallo stato. In altre parole, non ha senso democratizzare lo stato se la sfera non-statale non sarà democratizzata allo stesso tempo. Solo la convergenza dei due processi di democratizzazione potrà garantire la ricostituzione della sfera pubblica.

In tutto il mondo ci sono oggi un numero infinito di esempi concreti relativi ad esperienze politiche di redistribuzione democratica delle risorse risultante dalla democrazia partecipativa o da una mescolanza di democrazia partecipativa e rappresentativa. Per quanto riguarda il Brasile, per esempio, occorre ricordare le esperienze del *bilancio partecipativo* compiute in città governate dal Partido dos Trabalhadores (Pt), con particolare rilievo – e grado elevato di successo – per il caso di Porto Alegre¹⁸. Malgrado sia limitata, per ora, ad un ambito locale, non c'è ragione che l'applicazione del bilancio partecipativo non sia allargata anche al governo regionale e persino nazionale.

Le limitazioni delle esperienze sul tipo del bilancio partecipativo sono dovute al fatto di limitarsi solo all'uso delle risorse dello stato, senza estendersi all'entrata correlativa. Prendendo in considerazione le lotte e le varie iniziative in corso promosse dalla democrazia partecipativa, proporrei l'idea che la logica partecipativa della democrazia redistributiva si occupi anche della raccolta delle risorse statali – cioè, della politica fiscale. Per quanto attiene alla politica tributaria, la democrazia redistributiva è legata alla solidarietà fiscale. La solidarietà fiscale dello stato moderno, quando esiste (imposte progressive, ecc.) è solo una solidarietà astratta. Alla luce della nuova organizzazione politica, e considerando la miniaturizzazione dello stato, questa solidarietà di-

viene ancora più astratta e finisce per essere incomprensibile per la maggioranza dei cittadini. Da qui le numerose rivolte fiscali alle quali abbiamo assistito in questi ultimi anni. Molte di queste contestazioni sono più passive che attive e si manifestano con una evasione fiscale massiccia. Urge procedere ad un cambiamento radicale della logica tributaria in modo da adattarla alle nuove condizioni del potere politico. Parlo quindi di *tassazione partecipativa*. Considerando che le funzioni dello stato saranno sempre più legate al coordinamento e sempre meno alla produzione diretta della ricchezza, diviene praticamente impossibile controllare, mediante i meccanismi della democrazia rappresentativa, il collegamento tra la raccolta delle risorse e la loro distribuzione. Da qui deriva la necessità di far ricorso a meccanismi di democrazia partecipativa.

La tassazione partecipativa è una delle forme possibili per recuperare la «capacità estrattiva» dello stato, associandola al compimento di obiettivi sociali definiti in modo partecipato. Non appena i livelli generali di tassazione e il complesso di obiettivi suscettibili di essere finanziati dal bilancio dello stato siano stati fissati a livello nazionale, mediante meccanismi che uniscano democrazia rappresentativa e democrazia partecipativa, dovrà essere concessa ai cittadini e alle loro famiglie la possibilità di decidere, collettivamente, come e in quale proporzione dovranno essere utilizzati i proventi delle imposte. Alcuni cittadini o gruppi sociali potranno voler spendere il denaro delle loro imposte soprattutto nei servizi sanitari, mentre altri potranno preferire di utilizzarlo in istruzione o sicurezza sociale, e via dicendo.

Sia il bilancio partecipativo, sia la tassazione partecipativa costituiscono elementi fondamentali della nuova democrazia redistributiva, la cui logica politica consiste nel creare sfere pubbliche non-statali, nelle quali lo stato sarà l'agente principale di articolazione e coordinamento. Nelle attuali condizioni la creazione di queste sfere pubbliche costituisce l'unica alternativa per opporsi alla proliferazione di sfere private di tipo fascista, sanzionate dallo stato. Il nuovo conflitto democratico, in quanto conflitto a favore di una democrazia redistributiva, è un conflitto antifascista nonostante si svolga in un campo politico che è, formalmente, anche democratico. Il conflitto non prenderà le stesse forme di quello che prima si opponeva al fascismo dello stato, ma comunque non potrà limitarsi alle forme di lotta democratica legittimate dagli stati democratici sorti sulle rovine del fascismo statale. Stiamo quindi per creare nuove costellazioni di lotte democratiche con lo scopo di consentire sempre maggiori e più ampie deliberazioni democratiche su aspetti anch'essi più vasti e differenziati di sociabilità. La mia definizione di socialismo come democrazia senza limiti va proprio in questa direzione.

Oltre il bilancio partecipativo, già in vigore in alcuni paesi, e la tassazione partecipativa che nella forma qui suggerita si limita ad essere una aspirazione cosmopolita, esiste una terza iniziativa già in corso in vari paesi europei ed

18. Sull'esperienza del bilancio partecipativo a Porto Alegre cfr., tra gli altri, Santos 1998; 2002b.

anche, sebbene su scala minore, in fase di esperimento in paesi come il Brasile e il Sudafrica. Mi riferisco al reddito minimo universale. Nel garantire a tutti i cittadini, indipendentemente dalle loro condizioni di lavoro, un reddito minimo sufficiente per soddisfare le loro esigenze primarie, questa innovazione istituzionale è divenuta un potente meccanismo di inclusione sociale e ha aperto il cammino all'esercizio effettivo di tutti gli altri diritti di cittadinanza (Van Parijs 1992). Le lotte per il reddito minimo garantito sono lotte cosmopolite, nella misura in cui la loro logica consiste nello stabilire «benefici» economici non dipendenti dagli alti e bassi dell'economia e pertanto non rappresentano semplici risposte all'accumulazione del capitale.

L'enfasi sulla democrazia redistributiva è una delle condizioni preliminari per dare allo stato moderno la possibilità di convertirsi nel più recente dei movimenti sociali. Un'altra condizione è quella che io definisco *stato sperimentale*. In una fase di trasformazioni turbolente intorno al compito dello stato nella regolazione sociale, la matrice istituzionale dello stato, benché sia rigida, sarà sottoposta a forti scosse che minacciano la sua integrità e che potrebbero generare effetti perversi. Oltre tutto questa matrice istituzionale si inserisce in un tempo-spazio statale e nazionale il quale, a sua volta, subisce l'impatto simultaneo di tempi-spazi che sono, a un tempo, locali e globali, istantanei e geologici. Dobbiamo concludere che il disegno istituzionale di una nuova forma di stato emergente deve essere ancora inventato. Si tratta infatti di comprendere se la nuova matrice istituzionale sarà costituita da organizzazioni formali, o da reti e flussi, oppure da forme ibride e da dispositivi flessibili suscettibili di essere riprogrammati. Pertanto non è difficile prevedere che le lotte democratiche dei prossimi anni saranno, essenzialmente, lotte a favore di progetti istituzionali alternativi.

Ciò che caratterizza i periodi di transizione paradigmatica è il fatto che coesistono soluzioni proprie del vecchio e del nuovo paradigma, e che queste ultime sono spesso contraddittorie tra loro come lo sono anche relativamente alle precedenti; ritengo quindi che occorra tener conto di questa situazione quando si concepiscono istituzioni nuove. Non avrebbe senso, in questa fase, adottare scelte istituzionali irreversibili. Così, è necessario che lo stato diventi un campo di sperimentazione istituzionale in cui sia possibile la coesistenza di differenti soluzioni istituzionali concorrenti tra loro, le quali abbiano la funzione di un'esperienza pilota soggetta a verifica costante da parte dei collettivi dei cittadini incaricati di effettuare la valutazione comparativa delle realizzazioni. La disponibilità di beni pubblici, principalmente nell'ambito delle politiche sociali, potrà presentarsi nelle più svariate forme e la scelta tra queste, da verificare, potrà aver luogo solo dopo una attenta valutazione effettuata dai cittadini per controllarne l'efficacia e la natura democratica.

Per poter procedere alla sperimentazione istituzionale è bene ricordare due

principi fondamentali. In primo luogo, lo stato sarà veramente sperimentale solo se saranno consentite condizioni uguali alle differenti soluzioni istituzionali in modo che possano svolgersi ciascuna secondo la sua logica. In altri termini, lo stato sperimentale sarà democratico nella misura in cui potrà conferire parità di opportunità alle varie proposte di istituzionalizzazione democratica. Solo così la lotta democratica potrà essere veramente una lotta per alternative democratiche. E solo così sarà possibile combattere democraticamente contro il dogmatismo democratico. La sperimentazione istituzionale sarà, per forza, fonte di una certa instabilità e incoerenza nell'azione dello stato, che, a sua volta, potrà eventualmente dare origine a nuove e inattese esclusioni. Si tratta di un rischio serio e tanto più in quanto, nel contesto di una nuova organizzazione politica di cui lo stato fa parte, lo stato democratico continuerà ad avere il compito di garantire una stabilità di base consonante con le aspettative dei cittadini, oltre a norme primarie di sicurezza e di inclusione.

In queste circostanze, lo stato deve assicurare, non solo parità di opportunità ai diversi progetti di istituzionalizzazione democratica, ma anche – e in questo risiede il secondo principio della sperimentazione politica – standard primari di inclusione, senza i quali la cittadinanza attiva necessaria all'osservazione, verifica e valutazione dell'attuazione dei progetti alternativi risulterà indifferibile. Il nuovo stato-providenza è uno stato sperimentale, e la sperimentazione costante effettuata con la partecipazione attiva dei cittadini è garanzia di sostenibilità del benessere.

Essendo il più recente tra i movimenti sociali, lo stato porta con sé una grande trasformazione del diritto statale così come da noi è conosciuto nelle condizioni attuali del demoliberalismo. Il diritto cosmopolita è in questo la componente giuridica delle lotte per la partecipazione e la sperimentazione democratiche nelle politiche e nelle normative dello stato. La sfera delle lotte cosmopolite emergenti è molto ampia; tanto ampia quanto, in realtà, le forme di fascismo che ci minacciano. Tuttavia, e come conseguenza di quanto illustrato, le lotte cosmopolite non potranno limitarsi al tempo-spazio nazionale. Molte delle lotte sopra descritte presuppongono ci sia un coordinamento internazionale e, cioè, una collaborazione tra stati e movimenti sociali che abbia lo scopo di ridurre la competizione internazionale tra loro e sviluppare la cooperazione. Allo stesso modo di come il fascismo sociale legittima se stesso o si naturalizza in quanto pre-contrattualismo e post-contrattualismo imposti da imperativi insuperabili globali o internazionali, sarà compito delle forze cosmopolite trasformare lo stato nazionale in un elemento di una rete internazionale che abbia l'obiettivo di ridurre o neutralizzare l'impatto distruttivo ed esclusivo di quegli imperativi, alla ricerca di una equa redistribuzione della ricchezza globalmente prodotta. Gli stati del sud – e in particolare i grandi stati semiperiferici, come il Brasile, l'India, il Sudafrica, una futura Cina de-

mocratica e una Russia liberata dalle mafie – avranno, in queste circostanze, un compito decisivo. L'eventuale aumento della concorrenza internazionale tra loro si rivelerà disastrosa per la grande maggioranza dei loro abitanti e fatale per le popolazioni dei paesi periferici. La lotta per un diritto internazionale nuovo, più democratico e più partecipativo fa parte integrante, quindi, della lotta nazionale a favore di una democrazia redistributiva.

3. Conclusione

Questo articolo è stato scritto partendo dalla logica della sociologia delle emergenze. L'obiettivo principale è stato quello di illustrare i segnali della ricostruzione della tensione tra regolazione sociale ed emancipazione sociale, così come il compito riservato al diritto in questa ricostruzione. La credibilità dei segnali si è basata sul lavoro di preparazione delle fondamenta del paradigma della modernità – un lavoro che ha confermato l'esaurimento del paradigma e che nel contempo ha rivelato la ricchezza e l'ampiezza della esperienza sociale che esso inizialmente aveva reso possibile e successivamente ha finito per screditare, emarginare o addirittura, sopprimere.

La ricostruzione della tensione tra la regolazione sociale e l'emancipazione sociale ha creato l'obbligo di assoggettare il diritto moderno – uno dei fattori più importanti di dissoluzione di questa tensione – a un'analisi critica radicale e persino a una destrutturazione. Questa destrutturazione, tuttavia, nulla ha da spartire con una semplice decostruzione. Al contrario, il suo obiettivo è stato quello di liberare il pragmatismo da se stesso, e cioè dalla sua tendenza ad attenersi alle concezioni dominanti della realtà. Una volta accantonati i concetti dominanti, diviene possibile identificare un paesaggio giuridico più ricco e più ampio, una realtà che è proprio davanti ai nostri occhi, ma che il più delle volte non riusciamo a vedere perché non abbiamo la prospettiva di lettura o il codice adeguato.

Questa lacuna può trovare la sua spiegazione nelle discipline convenzionalmente dedicate agli studi sul diritto, dalla giurisprudenza alla filosofia del diritto, dalla sociologia del diritto alla antropologia del medesimo. Queste discipline sono le responsabili della costruzione del canone giuridico modernista – un canone ristretto e riduttivo, il quale con arroganza scredita, tace o nega le esperienze giuridiche di grandi gruppi di popolazione.

Una volta che sia stata recuperata tutta questa esperienza socio-giuridica, sarà possibile comprenderla in tutta la sua diversità interna, nelle sue molteplici scale, e nei suoi numerosi e contraddittori orientamenti politico-culturali (Santos 2002a). Restava, comunque, ancora un altro compito: ricostruire il potenziale di questa esperienza tenendo conto della reinvenzione dell'emanci-

pazione sociale. È stato proprio questo il tema del presente articolo. Una volta formulata la domanda – può il diritto essere emancipatorio? –, essa è stata soggetta ad analisi critica, nel senso di precisarne sia le possibilità, sia i limiti. Così, è stato possibile attribuire una credibilità a una ampia varietà di lotte, iniziative, movimenti e organizzazioni in ambito locale ed anche in ambito nazionale o globale, in cui il diritto costituisce una delle risorse utilizzate per finalità emancipatorie.

Come ho chiarito, questo utilizzo del diritto va, spesso, oltre il canone giuridico modernista. Si ricorre a forme di diritto (in particolare forme di diritto informale e non ufficiale) che molte volte non vengono riconosciute come tali. Inoltre, quando si ricorre al diritto statale o ufficiale, l'utilizzo che se ne fa non è mai per un uso convenzionale – anzi, questo diritto diviene parte di un complesso di risorse politiche più ampio. È frequente che il diritto sia presente sotto le spoglie di pratiche illegali, che altro non sono se non un mezzo per lottare per una legalità alternativa.

Inoltre, quanto viene definito come legale, illegale o anche a-legale, si riassume in componenti di costellazioni giuridiche passibili di venir azionate su scala locale, nazionale e globale. Considerandole nel loro complesso le ho chiamate: legalità cosmopolita subalterna. Dopo aver percorso questo tragitto, sarà possibile dimostrare che la domanda – può il diritto essere emancipatorio? – è nel contempo utile e inadeguata. Alla fine, il diritto non può essere né emancipatorio, né non-emancipatorio, perché emancipatori e non-emancipatori sono i movimenti, le organizzazioni e i gruppi cosmopoliti subalterni, i quali ricorrono alla legge per portare avanti le loro lotte.

Come ho già sottolineato, secondo la logica della sociologia delle emergenze questa legalità cosmopolita subalterna sta facendo i suoi primi passi; è più che altro una aspirazione ed un progetto. Esistono, comunque, segnali sufficienti per giustificare l'adozione di concezioni più ampie di realtà e di realismo. Tali concezioni dovranno comprendere non solo quanto già esiste, ma anche quello che la società produce attivamente come non-esistente, e ancora quello che esiste solo come segno o vestigia di ciò che facilmente può essere disprezzato o ignorato. La migliore maniera di captare questa realtà sarà di mantenere un'agenda di indagine aperta. Ed è stato questo il mio obiettivo nella stesura di questo testo.

Per la teoria e la sociologia convenzionali sarà sempre facile screditare i segnali espressi dalla legalità cosmopolita subalterna come pure l'agenda di indagine che ha lo scopo di smontarli. Sarà facile perché storicamente, esse non hanno fatto altro che disprezzare le alternative di un futuro nuovo, che in un modo o nell'altro continuano a prodursi. Si aggrappano, così, a concezioni politiche e teoriche fondate su nozioni ristrette di realismo, ricorrono al pragmatismo per camuffare la ragione cinica che le caratterizza e si presentano

come paladini dello scetticismo scientifico per stigmatizzare come idealista tutto quello che non è in sintonia con la ristrettezza delle loro analisi e delle loro prospettive.

Queste analisi e queste prospettive derivano da una specie di razionalità che Leibniz, nella prefazione della *Teodicea*, pubblicata nel 1710 (Leibniz 1985), ha chiamato «ragione indolente», e che consiste in questo: se il futuro è una necessità, e quel che deve accadere finisce per accadere, indipendentemente da quanto possiamo fare, è preferibile non fare nulla, non preoccuparci di nulla, limitandoci a gustare il piacere del momento. Questa forma di ragione è indolente perché desiste dal pensare in presenza di una necessità; è il fatalismo di cui Leibniz distingue tre tipi: *Fatum Mahometanum*, *Fatum Stoicum*, e *Fatum Christianum*.

La conseguenza socio-politica più nefasta della ragione indolente è lo spreco dell'esperienza. Questo testo è stato scritto contro la ragione pigra e contro lo spreco di esperienza che essa provoca.

(traduzione dal portoghese di Claudia D'Ovidio)

Riferimenti bibliografici

- M. ANNER (2001), *Local and Transnational Campaigns to End Sweatshop Labor*, in M. Gordon-L. Turner (a cura di), *Transnational Cooperation Among Unions*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 238-255.
- SH. BHOWMIK (2002), *As cooperativas e a emancipação dos marginalizados: estudos de caso de duas cidades na Índia*, in Santos 2002b, pp. 369-400.
- S. BRUSH-D. STABLINSKY (1996, a cura di), *Valuing Local Knowledge: Indigenous People and Intellectual Property Rights*, Washington, DC, Island Press
- H. MARTINS DE CARVALHO (2002), *A emancipação do movimento no movimento de emancipação social continuada (risposta a Zander Navarro)*, in Santos 2002b, pp. 233-260.
- J.P.B. COELHO (2003), *Estado, comunidades e calamidades naturais no Moçambique rural*, in Santos 2003b.
- L. COMPA-S. DIAMOND (1996, a cura di), *Human Rights, Labor Rights, and International Trade*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- C.M. CORREA (2000), *Intellectual Property Rights, The WTO and developing countries: the TRIPS agreement and policy options*, London, Zed Books.
- A. ESCOBAR-M. PARDO (2003), *Movimentos sociais e biodiversidade no Pacífico Colombiano*, in Santos 2003b.
- M. FLÓREZ ALONSO (2003), *Protecção do conhecimento tradicional?*, in Santos 2003b.
- A. FUNG ET AL. (2001), *Can We Put an End to Sweatshops?*, Boston, Beacon Press.
- M.E. GORDON-E. TURNER (2000, a cura di), *Transnational Cooperation among Labor Unions*, Ithaca, Cornell University Press.

- A. HELLER (1976), *The Theory of Need in Marx*, London, Allison Busby.
- A. HELLER (1993), *A Theory of Needs Revisited*, in *Thesis Eleven*, n. 35, pp. 18-35.
- H. KLUG (2000), *Accidental Outcomes? The Contradictory Impact of Multiple Spheres of Politics on the Definition of Global Rules*, Paper presented at the Law and Society Association 2000 Annual Meeting, Miami.
- H. KLUG (2001a), *From Floor to Ceiling? South Africa, Brazil, and the Impact of the HIV/AIDS Crisis on the Interpretations of TRIPS*, in *Socio-Legal Newsletter*, n. 34, pp. 4-5.
- H. KLUG (2001b), *WTO Puts Public Health Before Patents – But...*, in *Socio-Legal Newsletter*, n. 35, p. 14.
- H. KLUG (2002), *Comunidade, propriedade e garantias na África do Sul rural: oportunidades emancipatórias ou estratégias de sobrevivência marginalizadas?*, in Santos 2002b, pp. 159-188.
- H. KLUG (in corso di stampa), *Access to Health care: Judging Implementation in the Context of AIDS*, in *South African Journal of Human Rights*.
- A. KOTHARI (1999), *Biodiversity and Intellectual Property Rights: Can the two Co-Exist?*, in *Linkages* 4(2), disponibile anche in <http://www.iisd.ca/linkages/journal/kothari.html>, consultato il 6-6-2002.
- J.E. LARSON (2002), *Informality, Illegality, and Inequality*, in *Yale Law and Policy Review*, n. 20, pp. 137-182.
- G.W. LEIBNIZ (1985), *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, La Salle, Illinois, Open Court.
- S.R. LEVITSKY (2001), *Narrow, But Not Straight: Professionalized Rights Strategies in the Chicago GLBT Movement*, Thesis (MS) in Sociology, University of Wisconsin – Madison.
- J.M. DE ALMEIDA LOPES, (2002), *«O dorso da cidade»: os sem-terra e a concepção de uma outra cidade*, in Santos 2002b, pp. 288-326.
- M.P.G. MENESES (2003), *«Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada»: para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas*, in Santos 2003b.
- K. MOODY (1998), *Workers in a Lean World: Unions in the International Economy*, New York, Verso.
- Z. NAVARRO (2002), *«Mobilização sem emancipação» – as lutas sociais dos sem-terra no Brasil*, in Santos 2002b, pp. 189-232.
- D.A. POSEY (1999, a cura di), *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*, London, Intermediate Technology.
- SH. RANDERIA (2003), *Pluralismo jurídico, soberania fracturada e direitos de cidadania diferenciais: instituições internacionais, movimentos sociais e o Estado pós-colonial na Índia*, in Santos 2003a, pp. 463-512.
- C.A. RODRÍGUEZ (2002), *A procura de alternativas econômicas em tempos de globalização: o caso das cooperativas de recicladores de lixo na Colômbia*, in Santos 2002b, pp. 329-367.
- A. ROSS (1997, a cura di), *No Sweat. Fashion, Free Trade and the Rights of Garment Workers*, New York, Verso.
- B. DE SOUSA SANTOS (1998), *Reinventar a democracia*, Lisboa, Gradiva.
- B. DE SOUSA SANTOS (2001), *A Critique of the Lazy Reason: Against the Waste of Experience*, paper presentato a The Modern World-System in the Longue Durée, in occasione del 25°

- anniversario del Fernand Braudel Center, Binghamton University, 2-3 noovembre.
- B. DE SOUSA SANTOS (2002a, a cura di), *Democratizar a democracia. Os caminhos da democracia participativa*, Rio de Janeiro, Record.
- B. DE SOUSA SANTOS (2002b, a cura di), *Produzir para viver. Os caminhos da produção não capitalista*, Rio de Janeiro, Record.
- B. DE SOUSA SANTOS (2003a, a cura di), *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, Rio de Janeiro, Record.
- B. DE SOUSA SANTOS (2003b, a cura di), *Semear outras soluções. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*, Rio de Janeiro, Record.
- B. DE SOUSA SANTOS (2003c, a cura di), *Trabalhar o mundo. Os caminhos do novo internacionalismo operário*. Rio de Janeiro, Record.
- B. DE SOUSA SANTOS (2003d), *Il Forum sociale mondiale. Verso una globalizzazione antiegeomonica*, Troina, Città Aperta.
- B. DE SOUSA SANTOS (2004), *Può il diritto essere emancipatorio? Una riflessione teorica*, in *Democrazia e diritto*, n. 1, pp. 25-55.
- B. DE SOUSA SANTOS-M. GARCÍA VILLEGAS (2001), *El Caleidoscopio de las Justicias en Colombia*, 2 voll., Bogotá, Colciencias-Uniandes-CES-Universidad Nacional-Siglo del Hombre.
- B. DE SOUSA SANTOS-C. RODRÍGUEZ (2002), *Introdução: para ampliar o cânone da produção*, in Santos 2002b, pp. 23-77.
- B. DE SOUSA SANTOS-J.C. TRINDADE (2002), *Conflito e transformação social: Uma paisagem das justiças em Moçambique*, 2 voll., Porto, Afrontamento.
- L. GARCÍA DOS SANTOS (2002), *Predação high-tech, biodiversidade e erosão cultural: o caso do Brasil*, in Santos 2003b.
- S. SASSEN (1999), *Guests and Aliens*, New York, The New Press.
- V. SHIVA (1997), *Biopiracy*, Boston, South End Press.
- P. SINGER (2002), *A recente ressurreição da economia solidária no Brasil*, in Santos 2002b, pp. 81-129.
- H. DE SOTO (1989), *The Other Path. The Invisible Revolution in the Third World*, New York, Harper and Row Publishers.
- J. STEFANIC (1998), *Latino and Latina Critical Theory: An Annotated Bibliography*, in *La Raza Law Journal*, n. 10, pp. 1509-1584.
- THE CRUCIBLE GROUP (1994), *People, Plants and Patents: the Impact of Property on Trade, Plant Biodiversity, and Rural Society*, Ottawa, IRDS.
- M.T. URIBE DE H. (2002), *Emancipação social em um contexto de guerra prolongada: o caso da Comunidade de Paz de San José de Apartadó, Colombia*, in Santos 2002b, pp. 217-253.
- PH. VAN PARIJS (1992), *Arguing for Basic Income: Ethical Foundations for a Radical Reform*, London, Verso.
- SH. VISVANATHAN (1997), *A Carnival of Science: Essays on Science, Technology and Development*, Oxford, Oxford University Press.
- TH. XABA (2003), *Prática médica marginalizada: a marginalização e transformação das medicinas indígenas na África do Sul*, in Santos 2003b.