

## **DIRITTI BIOCULTURALI E CONSERVAZIONE DEGLI ECOSISTEMI: IL FORMANTE TRADIZIONALE NELLA GOVERNANCE DELLE AREE PROTETTE NEL MAGHREB**

Carla Piffer\* e Maria Chiara Locchi\*\*

### **Abstract**

(ITA)

Le aree protette rappresentano uno strumento essenziale per la tutela ambientale e la conservazione della biodiversità a livello globale. Tuttavia, l'approccio tradizionale alla creazione e alla gestione delle aree protette, spesso centralizzato e naturo-centrico, ha mostrato limiti rilevanti sia in termini di efficacia che di equità per le comunità locali. Il presente studio esplora il concetto di “diritti bioculturali” come alternativa a tale approccio: enfatizzando l’interdipendenza tra diversità biologica e culturale, l’obiettivo del paradigma bioculturale diventa promuovere strategie che integrino il sapere locale, le pratiche tradizionali e i diritti delle comunità autoctone nella gestione sostenibile del territorio. Da una prospettiva giuridica – e, in particolare, del diritto comparato – la questione può essere indagata nel senso di comprendere se e in che modo il formante tradizionale (con riferimento tanto al diritto religioso quanto alla

---

\* Carla Piffer è Professoressa PPCJ/UNIVALI Brasile, borsista post-dottorato all'estero MCTI/CNPq e coordinatrice in Brasile del Progetto More4Water (Programma Water4All) finanziato dalla FAPESC, [carlapiffer@univali.br](mailto:carlapiffer@univali.br)

\*\* Maria Chiara Locchi è Professoressa associata di Diritto pubblico comparato presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell’Università degli Studi di Perugia e membro del team di progetto More4Water (Programma Water4All) presso l’Università di Perugia, [maria.locchi@unipg.it](mailto:maria.locchi@unipg.it)

\*\*\* Il presente scritto è il prodotto di una riflessione comune delle due autrici; tuttavia, si attribuiscono tuttavia a Carla Piffer i §§ 1, 2, 3, mentre a M.C. Locchi i §§ 4, 5, 6. Le Autrici desiderano esprimere la loro gratitudine alla Commissione Europea, al MUR (Italia), a Fapesc (Brasile) e alla FCT (Portogallo) per il loro supporto finanziario nell’ambito del consorzio collaborativo internazionale More4Water, finanziato attraverso il Bando Congiunto 2022 della Partnership Europea Water4All (Grant Agreement N. 101060874).

Il presente contributo è stato presentato al VIII Convegno Nazionale SIRD: “Ambiente, economia, società. La misura della sostenibilità nelle diverse culture giuridiche”, Roma, 12-14 settembre 2024.

commissione di pratiche e istituti consuetudinari e più propriamente confessionali) contribuisca alla produzione del diritto volto alla conservazione degli ecosistemi. L'analisi si concentra sui paesi del Maghreb come caso di studio della tensione tra, da un lato, un approccio alla tutela ambientale largamente dominato dai modelli occidentali e incentrato sul concetto *mainstream* di sviluppo sostenibile e, dall'altro lato, spinte al recupero di istituti giuridici e pratiche agro-sociali di natura religiosa e consuetudinaria (quali il *waqf* ambientale, la pratica socio-ecologica dell'*hima/agdal* e l'oasi come modello ancestrale di sviluppo sostenibile bioculturale).

(EN)

Protected areas represent an essential tool for environmental protection and biodiversity conservation at a global level. However, the traditional approach to the establishment and governance of protected areas – often centralized and nature-centric – has demonstrated significant limitations in terms of both effectiveness and equity for local communities. This study explores the concept of “biocultural rights” as an alternative to this approach: by emphasizing the interdependence between biological and cultural diversity, the biocultural paradigm seeks to promote strategies that integrate local knowledge, traditional practices, and the rights of indigenous communities into sustainable land management. From a legal perspective – and, more specifically, within the framework of comparative law – the issue can be examined in terms of understanding whether and how the traditional legal formant (with reference both to religious law and the interplay of customary and explicitly religious legal institutions) contributes to the development of the law aimed at ecosystem conservation. The analysis focuses on the Maghreb region as a case study of the tensions between, on the one hand, an environmental protection approach largely dominated by Western models and centered on the mainstream concept of sustainable development, and, on the other hand, efforts to revive legal institutions and agro-social practices of religious and customary origin. These include environmental *waqf*, the socio-ecological practice of *hima/agdal*, and the oasis as an ancestral model of biocultural sustainable development.

## **Indice Contributo**

DIRITTI BIOCULTURALI E CONSERVAZIONE DEGLI ECOSISTEMI: IL FORMANTE TRADIZIONALE NELLA GOVERNANCE DELLE AREE PROTETTE NEL MAGHREB .....	186
Abstract.....	186
Keywords.....	188
1. Considerazioni introduttive .....	188
2. La disciplina giuridica delle aree protette .....	191
2.1 L'evoluzione storica della nozione e del modello di gestione delle aree protette .....	191
2.2 La classificazione delle aree protette e il regime giuridico internazionale ....	196
3. Il paradigma bioculturale nella tutela giuridica delle aree protette .....	202
4. La tutela giuridica dell'ambiente nei paesi del Maghreb tra diritto politico e ruolo del formante tradizionale .....	209
5. Modelli e pratiche tradizionali nel Maghreb: esperienze contemporanee e proposte per il futuro.....	217
6. Osservazioni conclusive .....	222

## **Keywords**

Aree protette; Diritti bioculturali; Maghreb; Diritto islamico; Pratiche consuetudinarie.

Protected Areas - Biocultural Rights – Maghreb - Islamic Law - Customary Practices

### **1. Considerazioni introduttive**

Le aree protette rappresentano oggi uno degli strumenti fondamentali per la conservazione della biodiversità e la tutela degli ecosistemi a livello globale. Tradizionalmente prerogativa degli Stati sovrani – a partire dall'esperienza emblematica dell'inaugurazione del Parco Nazionale di Yellowstone, negli Stati Uniti, nel 1872 – l'istituzione e la gestione delle aree protette sono progressivamente

divenute oggetto della cooperazione internazionale, sulla spinta della percezione che alcuni ecosistemi siano parte del “patrimonio comune dell’umanità”, o comunque di interesse transnazionale<sup>1</sup>.

Nonostante i numerosi impegni internazionali assunti dagli Stati, tuttavia, dichiarazioni e convenzioni non sono riuscite ad arrestare la perdita globale di biodiversità, minacciata in modo specifico dall’impatto dei cambiamenti climatici<sup>2</sup>. Sebbene l’espansione delle aree protette sia aumentata, la loro efficacia nella conservazione delle risorse naturali resta incerta: convenzioni internazionali di assoluta rilevanza, come la Convenzione sulla Diversità Biologica (CBD) del 1992, impongono agli Stati obblighi di carattere generale, lasciando però un ampio margine di discrezionalità statale sugli strumenti di attuazione. Altrettanto rilevante è il ruolo di organizzazioni internazionali non governative, come l’IUCN (*International Union for Conservation of Nature*), che ha contribuito a definire le diverse categorie di protezione e a promuovere standard internazionali per la gestione delle aree protette, sebbene l’obiettivo di una loro *governance* omogenea ed efficace a livello globale sia ancora lontano dall’essere realizzato.

All’interno del dibattito su presupposti e forme di protezione della biodiversità, in ambito tanto accademico quanto della società civile attiva nella tutela ambientale, un aspetto particolarmente importante ha riguardato la messa in discussione del tradizionale approccio naturo-centrico, nato in un contesto coloniale e industriale e basato sull’idea di una “natura incontaminata” da preservare, spesso attraverso l’esclusione delle popolazioni locali e il controllo centralizzato del territorio. Più di recente, alla luce dei limiti di un modello che, separando rigidamente natura e cultura, si è spesso rivelato inefficace nella tutela ambientale e ingiusto per le popolazioni locali, si è affermato un nuovo paradigma di gestione delle aree protette, definito

---

<sup>1</sup> O K Fauchald, ‘International Environmental Governance and Protected Areas’ (2019) Yearbook of International Environmental Law 1, 102.

<sup>2</sup> La relazione tra cambiamenti climatici e perdita della biodiversità era rilevata già nel quarto rapporto dell’IPCC (*Intergovernmental Panel on Climate Change*) del 2007, cfr. IPCC, *Climate Change 2007. Gli Impatti dei Cambiamenti Climatici, l’Adattamento e la Vulnerabilità*, IPPC WGII Quarto Rapporto di Valutazione (2007), p. 7, disponibile all’indirizzo: <https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2021/03/ar4-wg2-spm-1.pdf>.

bioculturale, che riconosce e favorisce l'interdipendenza tra diversità biologica e culturale. Questo approccio – superando l'idea di una protezione esclusivamente ecocentrica e promuovendo strategie che integrino il sapere locale, le pratiche tradizionali e i diritti delle comunità autoctone nella gestione sostenibile del territorio – sollecita particolarmente la riflessione giuridica, nel senso di identificare il punto di equilibrio tra centralizzazione degli strumenti di tutela e di *governance* ambientale e valorizzazione delle tradizioni locali (queste ultime intese nel senso sia di credenze religiose e pratiche culturali sia di istituti giuridici collegati ad esse e di modelli di gestione comunitaria del territorio).

Nell'ambito del diritto comparato sono ormai molti gli studi che danno conto del ruolo cruciale del discorso religioso e delle concezioni etico-filosofiche nella riflessione sul rapporto tra uomo e natura e, in particolare, sulla crisi epocale e multidimensionale che segna tale rapporto nell'Antropocene<sup>3</sup>; molti di questi studi, in particolare, si interrogano sull'opportunità di rivitalizzare istituti giuridici e pratiche sociali ed economiche tradizionali, chiaramente riadattati alle mutate circostanze, così da favorire quel processo, virtuoso, di contestualizzazione etica, culturale e religiosa del nuovo “costituzionalismo integrale”<sup>4</sup>. Alla luce del nuovo paradigma bioculturale nella creazione delle aree protette, quindi, diventa interessante indagare il potenziale tanto della dimensione culturale e religiosa quanto delle pratiche consuetudinarie – e nel dibattito accademico e dando conto di alcune esperienze costituzionali particolarmente recettive rispetto a tale cambio di paradigma nella tutela ambientale (par. 3). Nei paragrafi successivi si passerà a considerare il caso di studio del Maghreb, analizzando i tratti caratteristici del modello di protezione giuridica dell'ambiente in Algeria, Marocco e Tunisia, incentrato su un “diritto politico” di fonte costituzionale

---

<sup>3</sup> La nozione di Antropocene, come è noto, è stata elaborata da P J Crutzen e E F Stoermer, ‘The Anthropocene’ (2000) IGBP Global Change Newsletter 41, 17-18, per riferirsi all’idea che gli esseri umani hanno cambiato la geologia della Terra in modo tale da segnare l’inizio di una nuova epoca nella storia del pianeta. In quanto “concetto-guida” del nostro tempo, la nozione di Antropocene, «partendo dalle scienze esatte, si è rapidamente affermata nel dibattito accademico e, quindi, in quello politico-sociale in ragione del suo potenziale dirompente sia sotto il profilo etico che politico», D Amirante, ‘Antropocene, sovranità e costituzionalismo integrale’ (2024) DPCE Online 2, Sezione Monografica: I giuristi e l’antropocene. Prime istruzioni di viaggio, 850.

<sup>4</sup> Cfr., su questi aspetti, D Amirante e S Bagni, *Environmental Constitutionalism in the Anthropocene Values, Principles and Actions* (Routledge 2022).

e legislativa, ed esplorando il ruolo del formante tradizionale (religioso islamico e culturale maghrebino)<sup>5</sup> nella configurazione di un diverso rapporto tra uomo e natura (par. 4 e par 5, con riferimento ad alcune specifiche proposte di recupero di istituti giuridici di preservazione ambientale e modelli agro-sociali in Marocco e Algeria). Nel par. 6, infine, l'articolo si chiude con alcune riflessioni conclusive che, vista la complessità del tema, si prestano più ad aprire ulteriori piste di ricerca che a rappresentare dei punti fermi.

## **2. La disciplina giuridica delle aree protette**

### **2.1 L'evoluzione storica della nozione e del modello di gestione delle aree protette**

Sebbene l'esigenza di preservazione delle risorse naturali sia antica e trasversale alle diverse aree geografiche e culture giuridiche, le azioni organizzate e sistematiche volte a tutelare l'ambiente sono un fenomeno relativamente recente, sollecitato dalle trasformazioni sociali e industriali intervenute a partire dal XIX sec.

A livello globale, come è noto, il Parco Nazionale di Yellowstone, negli Stati Uniti, rappresenta il primo caso di preservazione di una vasta area naturale incontaminata; istituito quale parco nazionale il 1º marzo del 1872<sup>6</sup>, esso ha rappresentato un importante stimolo per la creazione di aree protette in altri Stati ed è assurto a simbolo del paradigma “classico” della conservazione,<sup>7</sup> fondato sull’idea della “natura

---

<sup>5</sup> Per “formante tradizionale” si fa qui riferimento non soltanto al ruolo della religione e del diritto religioso (in questo caso, l'Islam e la *shari'a*), ma anche ad altri elementi riconducibili al sostrato culturale delle popolazioni locali, frutto di stratificazioni successive e spesso risultante in una commistione di pratiche e istituti consuetudinari e più propriamente confessionali (nel nostro caso, rileva il contesto del Maghreb o addirittura di singole aree interne alla regione maghrebina e ai singoli Stati nazionali che ne fanno parte). Per il concetto di formanti cfr. R Sacco ‘Legal Formants’ (1991) American Journal of comparative law 2, 343 e s.

<sup>6</sup> L'atto di istituzione è lo *Yellowstone Protection Act*, firmato dall'allora Presidente Ulysses S. Grant, disponibile all'indirizzo: <https://www.nps.gov/yell/learn/management/yellowstoneprotectionact1872.htm>. Con oltre 850.000 ettari di aree naturali da esplorare, Yellowstone è considerato autenticamente “incontaminato” ed è ricompreso tra le risorse naturali più preziose del Nord America, cfr. R. Nash, *Wilderness and the American Mind* (Yale University Press 2014).

<sup>7</sup> Il riferimento, in particolare, è alla modalità di gestione dei conflitti con le comunità umane insediate nell'area naturale oggetto di protezione, e in particolare dei popoli indigeni e delle comunità

incontaminata” da preservare all’interno di territori privi di popolazioni locali residenti o di attività estrattive, e per questo “naturalmente” destinati alla contemplazione del paesaggio e ad attività ricreative<sup>8</sup>. Da tempo, tuttavia, la narrazione coloniale della natura “selvaggia” sottesa alla creazione di Yellowstone, così come di altri parchi nazionali, che di fatto cancellava la storia e la presenza indigena nell’area, è stata ampiamente decostruita: i popoli Crow, Blackfeet e Shoshone-Bannock, in particolare, vivevano all’interno dei confini dello Yellowstone – gli ultimi in modo permanente e i primi durante le stagioni di caccia e pesca – con una presenza che risaliva a 800 anni prima della fondazione del parco<sup>9</sup>.

Come dimostra il caso statunitense, le ragioni addotte per legittimare l’istituzione delle aree protette sono condizionate dalla concezione della natura, del rapporto uomo/natura e della rilevanza della sua protezione, la quale, a sua volta, varia grandemente nei diversi contesti culturali, sociali, politici e giuridici di ogni epoca e

---

tradizionali. Nel modello classico, infatti, tale conflitto si riduceva allo sgombero, spesso forzato e non di rado violento, delle persone che abitavano la regione; la giustificazione per tale comportamento risiedeva nella necessità di preservare le caratteristiche naturali del luogo, che si volevano minacciate dall’impatto dell’azione umana. Già nel 1898, in Sudafrica, l’istituzione del Parco Nazionale Kruger in condizioni conflittuali e per mezzo di espropri, sfratti e rimozioni forzate, era stata motivata sulla base della necessità di proteggere e ripristinare la fauna locale, considerata anche in funzione dello sviluppo dell’economia coloniale e del turismo. L’approccio moderno alla preservazione ambientale, come si dirà meglio *infra*, contempla, almeno sul piano teorico, il coinvolgimento delle popolazioni locali nei processi decisionali; anche qualora l’opzione migliore per la conservazione ambientale fosse la rimozione della presenza umana al fine di garantire la tutela della biodiversità, si ritiene che tale rimozione debba avvenire per mezzo di negoziazioni e misure compensative, cfr. M S Milano, ‘Por que existem as unidades de conservação?’ in M S Milano (org.), *Unidades de Conservação: atualidades e tendências* (Fundação O Boticário 2002).

<sup>8</sup> A. Runte, *National Parks: The American experience* (University of Nebraska Press 1979).

<sup>9</sup> Cfr. K B Ghimire e M.P. Pimbert, *Social change and conservation. Environmental politics and impacts of national parks and protected areas* (Earthscan and UNRISD 1997) e E Kemf (ed.), *Indigenous Peoples and Protected Areas: The Law of Mother Earth* (Earthscan 1993). Sebbene ci fosse chi affermava che i nativi americani avessero lasciato i territori di loro spontanea volontà, alcuni dati storici mostrano il contrario: nel 1877, cinque anni dopo la creazione del parco, circa 300 persone morirono in scontri tra popolazioni locali e la sovrintendenza civile dell’area; successivamente, nel 1886 e fino al 1916, l’amministrazione del parco fu trasferita all’esercito degli Stati Uniti. Sulla narrazione coloniale alla base della creazione di Yellowstone, così come di altri parchi nazionali negli Stati Uniti, cfr. anche M D Spence, *Dispossessing the Wilderness: Indian Removal and the Making of the National Parks* (Oxford University Press 2000).

luogo<sup>10</sup>. Tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento la crescente consapevolezza che la sfida della preservazione ambientale presentasse un carattere globale e transnazionale – e che quindi gli stessi strumenti volti ad affrontare tale sfida non potessero essere limitati ai confini nazionali – aveva creato le condizioni per lo sviluppo di un dibattito a livello internazionale, che è stato però prematuramente silenziato dallo scoppio della Prima Guerra Mondiale<sup>11</sup>. È stato solo dopo la Seconda Guerra Mondiale che gli Stati hanno ripreso la discussione sul tema: nel 1948 è stata fondata in Francia l'Unione Internazionale per la Protezione della Natura (IUPN), che nel 1956 ha adottato il nome di Unione Internazionale per la Conservazione della Natura (IUCN)<sup>12</sup> affermandosi come l'autorità globale sullo stato della natura e della biodiversità e sulle misure necessarie per la loro salvaguardia. Nella seconda metà del XX secolo la questione ambientale si è imposta come oggetto di un ampio dibattito pubblico, a livello tanto nazionale quanto internazionale, alla luce dell'aggravarsi dei processi di degradazione ambientale e della scarsità di alcune risorse naturali.

Il significativo cambiamento di atteggiamento riguardo alle strategie di protezione dell'ambiente ha avuto ripercussioni sull'IUCN e, di conseguenza, sulla nozione e gli

---

<sup>10</sup> Per rimanere sul caso nordamericano, ad esempio, nel corso dell'Ottocento, grazie all'influenza del trascendentalismo romantico, tra gli artisti e gli intellettuali si affermò una crescente valorizzazione e un profondo apprezzamento estetico dei paesaggi naturali: il divino veniva riconosciuto nella “natura selvaggia” (*wilderness*) e la felicità e il benessere degli esseri umani furono concepiti come intrinsecamente legati a una vita semplice e in armonia con la natura. Questa significativa trasformazione nella percezione della natura e dei paesaggi incontaminati aveva un fondamento altresì nei progressi compiuti dalle scienze naturali dei secoli XVIII e XIX. Le opere di Carl Von Linné (1707-1778), Charles Darwin (1809-1882) e Alfred Russel Wallace (1823-1913) stimolavano la curiosità, il rispetto e un profondo senso di responsabilità morale nei confronti della natura, cfr. J Mccormick, *Rumo ao Paraíso: a história do movimento ambientalista* (Relume Dumará 1992), 42-44.

<sup>11</sup> J Mccormick, *Rumo ao Paraíso: a história do movimento ambientalista* (Relume Dumará 1992).

<sup>12</sup> Il cambio di denominazione da IUPN a IUCN è il riflesso dell'emersione di una prospettiva maggiormente sistematica sull'ambiente naturale e sulle interconnessioni tra società e natura. Parallelamente, le specifiche esigenze dei paesi in via di sviluppo nel contesto internazionale del dopoguerra hanno favorito un'integrazione delle politiche sulle aree protette con quelle di promozione dello sviluppo, cfr. M Holdgate, *The Green Web: A Union for World Conservation* (IUCN/Earthscan 1999). Attualmente la IUCN (*International Union for Conservation of Nature*) è un'organizzazione composta da più di 1.400 membri, che includono governi e soggetti della società civile; grazie al contributo di oltre 17.000 esperti, la IUCN lavora per promuovere lo sviluppo sostenibile e creare le condizioni per un mondo giusto che valorizzi e conservi la natura, cfr. <https://iucn.org/about-iucn>.

approcci alla tutela delle aree protette. L'organizzazione ha creato, nel 1960, la *Commission on National Parks and Protected Areas* (CNPPA)<sup>13</sup>, il cui obiettivo è “promuovere e monitorare i Parchi Nazionali e altre aree dedicate alla protezione delle risorse naturali, nonché fornire orientamenti per la gestione e la manutenzione di tali aree”<sup>14</sup>.

Nel 1962 l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite ha pubblicato un elenco mondiale dei Parchi Nazionali e Riserve Equivalenti, che è poi diventato la Banca Dati sulle Aree Protette<sup>15</sup>, contenente attualmente informazioni su 245.000 riserve, unità di conservazione e altri territori soggetti a misure di tutela ambientale. Nel 1975, nell'ambito della CNPPA, è stata avviata la definizione di un sistema internazionale di classificazione delle aree protette, pubblicato nel 1978 e comprendente dieci categorie di gestione divise in tre gruppi<sup>16</sup>.

Nel corso del tempo, le disposizioni e le motivazioni dell'IUCN in relazione alle aree protette si sono ampliate. L'enfasi sulle specie animali minacciate ha lasciato il posto a un approccio incentrato sugli habitat e gli ecosistemi, e la dimensione umana è diventata oggetto di maggiori considerazioni nelle azioni di tutela della natura<sup>17</sup>; tale

---

<sup>13</sup> IUCN, World Commission on Protected Areas (WCPA), <https://iucn.org/our-union/commissions/iucn-world-commission-protected-areas-2021-2025>.

<sup>14</sup> M C Wey de Brito, *Unidades de Conservação: intenções e resultados* (Annablume e FAPESP 2000), 25.

<sup>15</sup> World Database on Protected Areas (WDPA), <https://www.unep-wcmc.org/en/news/60-years-of-tracking-our-protected-world>.

<sup>16</sup> Il Gruppo A era composto dalle categorie di maggiore interesse per la CNPPA: *Scientific Reserve* (I - Riserva Scientifica), *National Park* (II - Parco Nazionale), *Natural Monument / National Landmark* (III - Monumento Naturale / Monumento Nazionale), *Nature Conservation Reserve* (IV - Riserva di Conservazione della Natura / Riserva Naturale Gestita o Oasi Faunistica), e *Protected Landscape* (V - Paesaggio Protetto). Il Gruppo B, strutturato in categorie importanti per la IUCN, ma non di competenza esclusiva della CNPPA, conteneva: *Resource Reserve* (VI - Riserva delle risorse naturali), *Anthropological Reserve* (VII - Riserva antropologica) e *Multiple Use Management Area* (VIII - Area naturale gestita per scopi molteplici). Infine, il Gruppo C risultava integrato da altre tipologie di sistemi di protezione internazionale: *Biosphere Reserve* (IX – Riserva della Biosfera) e *World Natural Heritage Site* (X – Sito del Patrimonio naturale dell'umanità).

<sup>17</sup> M Holdgate, *The Green Web: A Union for World Conservation* (IUCN/Earthscan 1999).

cambiamento può essere osservato attraverso lo svolgimento dei Congressi mondiali per parchi e aree protette che si sono succeduti nel corso del tempo<sup>18</sup>.

Sebbene non si intenda discutere di tutte le misure elaborate nell'ambito di tali congressi, alcuni punti devono essere evidenziati, in quanto direttamente collegati all'obiettivo centrale di questo studio. A tal proposito, si registra che nel primo Congresso mondiale per parchi e aree protette, tenutosi a Seattle nel 1962, sono emersi alcuni allarmi rispetto alla necessità di una flessibilizzazione del concetto originale di “parco nazionale”, tale da includere questioni sociali ed economiche nella fisionomia di tale istituto, sebbene abbia poi prevalso la difesa della filosofia e delle linee guida che avevano segnato l'origine dei parchi nazionali, secondo quello che si è qui definito il paradigma “classico”; altri aspetti cruciali, come ad esempio la permanenza delle popolazioni indigene, non sono stati sostanzialmente affrontati. In questa fase l'approccio globale all'istituzione delle aree protette era ancora “dall'alto verso il basso”, con la creazione di parchi di vaste dimensioni, senza una specifica attenzione alle conseguenze per le comunità locali e all'insegnare di un modello di gestione amministrativa autoritaria di stampo coloniale, specialmente in Africa<sup>19</sup>.

È stato solo con il III Congresso mondiale, tenutosi a Bali nel 1982, che sono stati introdotti nuovi parametri volti a valorizzare il legame tra la conservazione della natura e le questioni sociali ed economiche, con un rafforzamento di tale nuova prospettiva nelle successive edizioni di Caracas (1992) e Durban (2003). La necessità di riconoscere e proteggere i popoli e le culture tradizionali, giustificare la creazione delle aree protette dal punto di vista sociale ed economico e aumentare l'aiuto internazionale è stata centrale in quasi tutte le sessioni tecniche<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Tali Congressi, che si svolgono ogni dieci anni, consistono in incontri internazionali promossi dall'IUCN per coordinare le azioni di creazione e gestione delle aree protette. Il primo si è svolto a Seattle nel 1962; il secondo nel 1972 a Yellowstone; il terzo nel 1982 a Bali (Indonesia); il quarto nel 1992 a Caracas (Venezuela); il quinto nel 2002 a Durban (Sudafrica); il sesto nel 2014 a Sydney (Australia).

<sup>19</sup> A Phillips, ‘Turning ideas on their head; the new paradigm for protected areas’ in H Jaireth e D Smyth (eds.), *Innovative governance: indigenous peoples, local communities and protected areas* (Ane Books 2003), 4.

<sup>20</sup> Jeffrey McNeely, Segretario generale del Congresso di Caracas, ha riferito che – dei 49 *workshop* – 16 sono stati presieduti da rappresentanti di paesi in via di sviluppo e quasi tutti hanno avuto vicepresidenti provenienti da tali paesi, a dimostrazione del superamento di una visione eurocentrica

Nel V Congresso mondiale, tenutosi a Durban, in Sudafrica, nel 2003, l'allora Presidente Nelson Mandela ha sottolineato la rilevanza di tre aspetti, inediti o esplorati in modo superficiale nelle edizioni precedenti, e che hanno in effetti permeato la discussione sviluppata durante il Congresso: la partecipazione di tutti gli attori interessati, la lotta alla povertà e il coinvolgimento dei giovani. La lotta alla povertà, in particolare, è risultata cruciale in vista della riconfigurazione dell'esigenza di preservare la natura in un'ottica ecosistemica, tale da includere anche l'obiettivo della giustizia sociale a livello globale<sup>21</sup>.

## **2.2 La classificazione delle aree protette e il regime giuridico internazionale**

A luglio 2023 la copertura globale delle aree protette terrestri e delle acque interne risultava pari al 16%, mentre quella relativa alle aree marine era dell'8,2%<sup>22</sup>: il dato quantitativo ha rafforzato l'idea che le aree protette siano il principale strumento di preservazione della diversità biologica e che la loro istituzione e gestione costituiscano tasselli fondamentali di qualsiasi politica ambientale nazionale<sup>23</sup>.

La IUCN definisce le aree naturali protette come «uno spazio geografico chiaramente definito, riconosciuto, dedicato e gestito, attraverso mezzi legali o altri mezzi efficaci, per garantire la conservazione a lungo termine della natura con i servizi ecosistemici e i valori culturali associati»<sup>24</sup>.

---

e nell'ottica invece di un approccio multiculturale; di questo totale, 7 workshop sono stati presieduti da donne. Secondo McNeely una svolta significativa nel modo di concepire le aree protette riguarda proprio il ruolo delle popolazioni locali, le quali, non più concepite come un ostacolo, sono ora considerate come un valore aggiunto per un'efficace gestione del territorio, J A Mcneely, *Expanding Partnerships in Conservation* (Island Press 1995).

<sup>21</sup> E Shohat e R Stam, *Crítica da imagem eurocêntrica. Multiculturalismo e representação* (Cosac Naify 2006).

<sup>22</sup> N Dudley (ed.), *Guidelines for Applying Protected Area Management Categories* (IUCN 2008), disponibile all'indirizzo: <https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/pag-021.pdf>.

<sup>23</sup> AA.VV., 'Effectiveness of terrestrial protected areas in reducing habitat loss and population declines' (2013) in *Biological Conservation* 161, 230-238; N Dudley (ed.), *Guidelines for Applying Protected Area Management Categories* (IUCN 2008).

<sup>24</sup> «A clearly defined geographical space, recognised, dedicated and managed, through legal or other effective means, to achieve the long-term conservation of nature with associated ecosystem services and cultural values», N Dudley (ed.), *Guidelines for Applying Protected Area Management Categories* (IUCN 2008), 8. Per “servizi ecosistemici” si intendono le componenti, i processi e le funzioni

Una prima distinzione possibile è tra due tipi di aree protette: quelle *lato sensu*, che non hanno obiettivi esplicativi di conservazione della natura ma contribuiscono in modo significativo a tale scopo, e quelle *stricto sensu*, istituite allo scopo di raggiungere un obiettivo principale ed espresso di conservazione; il primo tipo è evidentemente più ampio e include il secondo. Alla luce di tale differenza, le terre indigene, le aree di preservazione permanente, le riserve legali, le aree di protezione delle sorgenti d'acqua, ecc., anche se definite per mezzo di atti giuridici o zonizzazioni, non possono essere considerate come aree protette *stricto sensu* ai fini delle conseguenze giuridiche derivanti da tale definizione – ad esempio, in vista dell'inclusione nella lista delle aree protette delle Nazioni Unite. Alcuni di questi territori, tuttavia, potrebbero essere inclusi nel gruppo delle aree protette *lato sensu* – fatti salvi i casi in cui sia comunque necessario un loro riconoscimento ufficiale, come accade per la Convenzione sulla Diversità Biologica e per la Convenzione per la protezione del Patrimonio Mondiale, tra le altre<sup>25</sup>.

L'IUCN, come si è accennato nel paragrafo precedente, ha elaborato la classificazione delle aree protette sulla base dei diversi obiettivi di gestione; tale classificazione risulta ampiamente accettata a livello internazionale ed è riconosciuta dalle Nazioni Unite e da molti governi nazionali. Sulla base di un'elaborazione del 1994, successivamente aggiornata nel 2008, le categorie di aree protette definite dall'IUCN sono sei. La categoria Ia, “Riserva naturale integrale”, comprende aree rigorosamente protette, destinate a tutelare la biodiversità e, possibilmente, anche caratteristiche geologiche/geomorfologiche; nelle riserve naturali integrali la visita, l'uso e l'impatto umano sono strettamente controllati e limitati per garantire la protezione dei valori di conservazione. Tali aree protette possono servire come indispensabili aree di

---

dell'ecosistema, i quali esplicano delle funzioni pubblicistiche nella misura in cui forniscono alla comunità che risiede in un territorio dei benefici, diretti o indiretti (es. mantenimento della composizione chimica dell'atmosfera; consolidamento del suolo; funzione ricreativa, ecc.), cfr. R Costanza, ‘Ecosystem services: Multiple classification systems are needed’ (2008) in Biological Conservation 141, 350-352.

<sup>25</sup> C Marette, M I S Catapan, M J P de Abreu e J E D de Oliveira, ‘Áreas protegidas: definições, tipos e conjuntos. Reflexões conceituais e diretrizes para gestão’ in M Olatz Cases (org.), *Gestão de Unidades de Conservação: compartilhando uma experiência de capacitação* (WWF 2012), 331-367, disponibile all'indirizzo:

[https://wwfbrnew.awsassets.panda.org/downloads/gestao\\_de\\_unidades\\_de Conservacao.pdf](https://wwfbrnew.awsassets.panda.org/downloads/gestao_de_unidades_de Conservacao.pdf).

riferimento per la ricerca scientifica e il monitoraggio. Alla categoria Ib, “Area selvaggia”, sono riconducibili solitamente ampie zone non modificate o leggermente modificate, che conservano il loro carattere e la loro influenza naturali, senza insediamenti umani permanenti o significativi, e che sono protette e gestite in modo da preservare le loro condizioni naturali. La categoria II, “Parco nazionale”, ricomprende ampie aree naturali o quasi naturali destinate a proteggere i processi ecologici su larga scala, insieme al complesso di specie ed ecosistemi caratteristici della zona, fornendo anche una base per opportunità di carattere spirituale, scientifico, educativo, ricreativo e turistico compatibili con l’ambiente e la cultura. Le aree protette di categoria III, “Monumento naturale” o “Caratteristica naturale”, sono destinate a proteggere un monumento naturale specifico, che può essere una formazione terrestre, un monte sottomarino, una caverna sottomarina, una caratteristica geologica come una grotta o persino una caratteristica vivente, come un bosco antico; si tratta generalmente di aree protette di dimensioni piuttosto ridotte, che spesso possiedono un alto valore per i visitatori. La categoria IV, “Area di gestione di habitat o specie”, mira a preservare particolari specie o habitat e la relativa gestione riflette questa priorità, mentre la V, “Paesaggio o Mare protetto”, identifica siti nei quali l’interazione tra le persone e la natura ha prodotto, nel tempo, un’area di carattere distintivo con un significativo valore ecologico, biologico, culturale e paesaggistico, con la conseguente necessità di salvaguardare l’integrità di tale interazione per proteggere i valori di conservazione della natura e altri valori associati. Infine, la categoria VI, “Area protetta con uso sostenibile delle risorse naturali”, è relativa a quelle aree che conservano ecosistemi e habitat, insieme ai valori culturali associati e ai sistemi tradizionali di gestione delle risorse naturali; si tratta generalmente di ampie estensioni, con la maggior parte dell’area in condizioni naturali, dove una parte del territorio è gestita in modo sostenibile nell’ottica di favorire un uso non industriale e a basso impatto delle risorse naturali, compatibile con la conservazione della natura.

Un altro aspetto che merita di essere evidenziato in questa sede riguarda la tutela, nell’ambito della stessa IUCN, delle ICCA (*Indigenous and community conserved areas*), a partire dagli anni Novanta e con un riconoscimento formale più solido avvenuto nei

primi anni Duemila<sup>26</sup>. In quanto aree terrestri e marine caratterizzate da una significativa biodiversità, servizi ecologici e valori culturali, le ICCA – gestite dalle comunità indigene e locali sulla base del diritto consuetudinario e di pratiche tradizionali – possono sovrapporsi ad aree protette designate e governate dalle autorità pubbliche<sup>27</sup>. Oltre alle criticità rappresentate dalla mancanza di riconoscimento giuridico e dall'esiguità delle risorse finanziarie, una tutela delle ICCA che tenga adeguatamente conto di tale sovrapposizione rappresenta una sfida complessa, che potrebbe richiedere, da un lato, lo sviluppo di competenze interculturali utili a sostenere l'interazione tra comunità (e culture, anche giuridiche) diverse in contesti spesso segnati da conflitti e, dall'altro lato, modifiche alle leggi e alle politiche nazionali e subnazionali dedicate alla creazione e alla gestione delle aree protette<sup>28</sup>.

In aggiunta ai già menzionati Congressi promossi dall'IUCN, a partire dagli anni Settanta sono state adottate importanti dichiarazioni e convenzioni internazionali che hanno indirizzato gli Stati verso la creazione di un apparato giuridico internazionale in materia ambientale, sia con un approccio generale che in relazione a profili specifici.

Nel 1971 si è svolta in Iran la Convenzione di Ramsar sulle zone umide di importanza internazionale; successivamente emendata dal Protocollo di Parigi del 3 dicembre 1982 e da altri atti, il suo scopo principale è la conservazione e l'uso sostenibile delle

---

<sup>26</sup> Le ICCA sono entrate formalmente nel dibattito internazionale nell'ambito del Congresso mondiale sulla conservazione promosso dalla IUCN nel 2008 a Barcellona, ottenendo il riconoscimento ufficiale da parte della stessa IUCN e della CBD come attori chiave nella *governance* per la conservazione della natura, cfr. IUCN, *ICCA As for biological and cultural diversity*, disponibile all'indirizzo: <https://iucn.org/es/node/17032>.

<sup>27</sup> Secondo una recente ricerca i territori identificati da popoli indigeni e comunità locali come ICCA, insieme ad altri territori idonei ad essere riconosciuti come tali, costituiscono oltre il 26% delle aree protette a livello globale, cfr. UNEP-WCMC & ICCA Consortium, *A global spatial analysis of the estimated extent of territories and areas conserved by Indigenous peoples and local communities. Territories of life: 2021 report* (UNEP-WCMC & ICCA Consortium 2021), disponibile all'indirizzo: <https://report.territoriesoflife.org/wp-content/uploads/2021/05/ICCA-Territories-of-Life-2021-Report-GLOBAL-ENG.pdf>.

<sup>28</sup> Sulle molteplici implicazioni del fenomeno di sovrapposizione tra ICCA e aree protette cfr. S Stevens, T Hay-Edie, C M Larrea, A Ramos e N Pathak Broome (eds.), *Recognising territories and areas conserved by Indigenous peoples and local communities (ICCA)s overlapped by protected areas*, IUCN WCPA Good Practice Guidelines Series No. 34 (IUCN 2024).

zone umide in tutto il mondo. Ogni Stato contraente ha la possibilità di designare le zone umide del proprio territorio idonee ad essere inserite in un apposito elenco, che classifica tali aree sulla base della loro rilevanza a livello internazionale.

Nel 1972 la Conferenza di Stoccolma ha avuto come obiettivo di valutare i problemi dell'ambiente da una prospettiva globale e suggerire azioni correttive non solo da un punto di vista scientifico, ma tenendo conto altresì delle implicazioni sociali, politiche ed economiche. Alla Conferenza di Stoccolma la visione della conservazione ambientale è stata indubbiamente antropocentrica, e cioè incentrata sull'uomo e al suo servizio; a fronte del timore dei paesi meno sviluppati che le misure di protezione ambientale proposte dai paesi industrializzati potessero inibire le possibilità di sviluppo, si è reso necessario per i partecipanti adottare una soluzione di compromesso, legando la conservazione della natura allo sviluppo umano. A partire da questo momento lo sviluppo è stato giudicato compatibile con la tutela ambientale, come si evince dai seguenti principi affermati nella Dichiarazione di Stoccolma: l'uomo è portatore di una solenne responsabilità per la protezione e il miglioramento dell'ambiente per le generazioni presenti e future; le risorse naturali devono essere salvaguardate attraverso una programmazione e una gestione appropriata e attenta; deve essere mantenuta e, ove possibile, ricostruita e migliorata la capacità della Terra di produrre risorse vitali rinnovabili<sup>29</sup>. Allo stesso tempo, nella Dichiarazione finale della Conferenza, si riconosce il legame tra identità culturale e sviluppo sostenibile, prendendo atto dello «speciale legame culturale che la natura riveste nello sviluppo delle diverse civiltà umane»<sup>30</sup>, sancendo solennemente che: «man is both creature and moulder of his environment, which gives him physical sustenance and affords him the opportunity for intellectual, moral, social and spiritual growth»<sup>31</sup>.

Con la crescente tendenza ad associare il concetto di protezione della natura all'idea di conservazione dell'ambiente umano e al pieno sviluppo, il problema del possibile

---

<sup>29</sup> Dichiarazione di Stoccolma (1972) I 26 PRINCIPI. Disponibili: [https://www.mase.gov.it/sites/default/files/archivio/allegati/educazione\\_ambientale/stoccolma.pdf](https://www.mase.gov.it/sites/default/files/archivio/allegati/educazione_ambientale/stoccolma.pdf).

<sup>30</sup> S Ferrazzi, ‘Eredità culturale e sostenibilità globale’ in S. Lanni (a cura di), *Sostenibilità globale e culture giuridiche comparate. Atti del Convegno SIRD, Milano, 22 aprile 2022* (Giappichelli 2022), 373.

<sup>31</sup> Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment (1972), A/CONF.48/14/Rev.1.

impatto sociale delle aree protette ha acquisito maggiore visibilità proprio negli anni Settanta. Allo stesso tempo, studiosi dell'ecologia umana e delle scienze antropologiche hanno suggerito che alcuni paesaggi considerati "naturali" potessero essere il risultato della stessa interferenza umana; in questi casi, l'esclusione delle comunità locali dalle aree protette avrebbe potuto compromettere quelle stesse caratteristiche "naturali" che si cercava di proteggere<sup>32</sup>.

Nel novembre del 1972 si è svolta a Parigi la Convenzione sulla tutela del patrimonio culturale e naturale mondiale, il cui obiettivo è la salvaguardia del Patrimonio Mondiale affinché esso possa essere trasmesso alle generazioni future<sup>33</sup>, con l'elaborazione delle norme di gestione del Fondo del Patrimonio Mondiale e le condizioni e le modalità di assistenza finanziaria internazionale. Vent'anni più tardi, nel 1992, i rappresentanti di 172 Paesi si sono incontrati nell'ambito della Conferenza delle Nazioni Unite sull'Ambiente e lo Sviluppo (UNCED) a Rio de Janeiro<sup>34</sup> per cercare di affrontare problemi quali la povertà, la crescente disparità tra paesi industrializzati e paesi in via di sviluppo nonché le difficoltà sempre maggiori nei diversi ambiti sociali, economici ed ambientali, gettando le basi per uno sviluppo sostenibile a livello mondiale. Tra i risultati più significativi della Conferenza di Rio c'è stata l'adozione della Convenzione sulla diversità biologica (CBD), il cui art. 8 impegna ogni Stato firmatario a conservare la biodiversità stabilendo e gestendo adeguatamente le aree protette, tutelando gli ecosistemi e gli habitat naturali e promuovendo lo sviluppo sostenibile ed ecocompatibile nelle zone adiacenti alle aree protette<sup>35</sup>. A partire dalla Conferenza di Rio del 1992, e dalla successiva adozione di importanti convenzioni internazionali, l'UNESCO ha focalizzato la propria

---

<sup>32</sup> Cfr. S. Sarkar, 'Wilderness Preservation and Biodiversity Conservation: Keeping Divergent Goals Distinct' (1999) in BioScience 5, 405-412; M J Groom, G K Meffe e C R Carroll (eds.), *Principles of Conservation Biology* (Sinauer Associates 2006); F Fernandez e B B Araújo, 'As Primeiras Fronteiras: impactos ecológicos da expansão humana pelo mundo' in J L de Andrade Franco, S D Silva, J A Drummond, G G Tavares (Orgs.), *História Ambiental: fronteiras, recursos naturais e conservação da natureza* (Garamond 2012).

<sup>33</sup> Disponibile all'indirizzo: <https://www.unesco.it/wp-content/uploads/2023/11/Convenzione-Patrimonio-Mondiale-italiano-1.pdf>.

<sup>34</sup> Disponibile all'indirizzo: <https://www.un.org/en/conferences/environment/rio1992>.

<sup>35</sup> Disponibile all'indirizzo: <https://www.cbd.int/>.

attenzione sull'identificazione di aree e pratiche tradizionali in grado di salvaguardare e valorizzare gli ecosistemi, cercando di elaborare modelli di gestione a livello locale e implementando politiche di sviluppo sostenibile che promuovano le tecniche di produzione tradizionali<sup>36</sup>.

Alla luce del quadro normativo internazionale sulle aree protette, è importante rimarcare come il contesto attuale si presenta particolarmente favorevole all'esigenza di una tutela integrata delle aree protette alla luce di un nuovo paradigma. L'IUCN, infatti, ha presentato una definizione rinnovata di aree protette e, al contempo, ha rivisto la classificazione delle diverse categorie di gestione delle aree protette a livello internazionale; tali concetti e standard, elaborati dalla Commissione Mondiale sulle Aree Protette (CMAP) dell'IUCN senza un'efficacia vincolante, sono tuttavia idonei a influenzare le legislazioni e le politiche ambientali degli Stati in relazione alla preservazione degli ecosistemi<sup>37</sup>.

### **3. Il paradigma bioculturale nella tutela giuridica delle aree protette**

La questione della sostenibilità nella creazione e gestione delle aree protette ha guadagnato grande attenzione da parte di antropologi e altri scienziati sociali a partire dagli anni Novanta, in particolare sotto la spinta dei movimenti socio-ambientalisti che rappresentavano gli interessi di quelle popolazioni indigene e comunità locali maggiormente colpite da progetti di sviluppo e iniziative di conservazione. Oggi, con l'aggravarsi della crisi climatica e del riscaldamento globale, le prospettive antropologiche sulla preservazione ambientale, volte a valorizzare l'interazione uomo/natura nella configurazione del principio di sostenibilità, assumono contorni inediti e stimolanti.

---

<sup>36</sup> Cfr., ad esempio, il *Man and the Biosphere Program* (MaB), <https://rbma.org.br/n/mab-unesco/o-programa/>.

<sup>37</sup> Cfr. B Lausche and F Burhenne, *Guidelines for Protected Areas Legislation*, IUCN Environmental Policy and Law Paper No. 81 (IUCN 2011), XV, in cui si rimarca il bisogno di «correlate best management practice with the law that governs protected areas and the legal framework within which such areas are established and managed». Lo scopo delle Linee Guida è appunto quello di «support national governments in instituting appropriate legislation to meet these challenges and opportunities».

I primi studi antropologici sul tema delle aree protette si erano concentrati sull'impatto dello sviluppo economico e della tutela ambientale sulle popolazioni locali<sup>38</sup>, con un'attenzione particolare ai conflitti tra attori sociali nella creazione e implementazione delle aree protette per la conservazione delle risorse naturali<sup>39</sup>. Le riflessioni sul cosiddetto “conflitto tra parchi e persone” hanno dato vita a nuove piste di ricerca rispetto alla possibilità di progettare esperienze di conservazione con un approccio socio-ambientale nonché di considerare le persone appartenenti a comunità tradizionali o popoli indigeni come vittime della tutela ambientale.

Più recentemente, la letteratura antropologica su questi temi si è estesa alla comprensione delle varie forme di gestione etno-ecologica dei saperi tradizionali e della trasformazione del paesaggio<sup>40</sup>, ponendosi il problema dello sviluppo di politiche pubbliche che includano strumenti di gestione partecipativa delle aree protette e affrontando le tensioni attorno ai concetti di sostenibilità e abitabilità<sup>41</sup>. Ad essere contestata, come si è già ricordato, è la visione restrittiva tradizionalmente veicolata dagli strumenti giuridici internazionali e nazionali, in base alla quale le aree protette si configurano come porzioni di territorio istituzionalmente tutelate con finalità di conservazione ambientale, bellezza paesaggistica o tutela del patrimonio culturale di un paese. L’istanza di protezione andrebbe riconfigurata nel senso non soltanto di interdire o controllare – compito al quale le autorità pubbliche si sono

---

<sup>38</sup> Cfr. B Albert, ‘Territorialidad, etnopolítica y desarrollo: a propósito del movimiento indígena en la Amazonía brasileña’ in A Surrallés e P García Hierro (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas 2004), 221-258 e K B Ghimire e M P Pimbert, *Social change and conservation* (Routledge 2013).

<sup>39</sup> S Amend e T Amend, *Espacios sin habitantes? Parques nacionales de América del Sur* (IUCN 1995).

<sup>40</sup> D A Posey e M J Balick (eds.), *Human impacts on Amazonia: the role of traditional ecological knowledge in conservation and development* (Columbia University Press 2006) e S L B Lúcio, L Eloy e A C Sena (orgs.), *As áreas protegidas e o manejo do fogo em sistemas agrícolas tradicionais no Jalapão (Brasil). Proceedings from the COMBIOOSERVE Conference Community Conservation in Latin America: innovations in research and practice* (Global Diversity Foundation 2016).

<sup>41</sup> A Kothari, ‘Protected areas and people: the future of the past’ (2008) Parks 2, 23-34.

prevalentemente dedicate nell'istituire le aree protette – ma anche di ciò che la filosofa della scienza Isabelle Stengers ha chiamato “l’arte di prendersi cura”<sup>42</sup>.

A partire dalla metà degli anni Duemila il paradigma bioculturale – e la stessa categoria di “diritti bioculturali” che ne costituisce la ricaduta giuridica – ha guadagnato popolarità nell’ambito delle scienze sociali, consentendo di portare ad emersione il ruolo decisivo delle cosmovisioni, dei modi di vita, costumi, tradizioni di popoli indigeni e comunità locali per la conservazione della biodiversità<sup>43</sup>. Sul piano giuridico, la formula “diritti bioculturali” fa riferimento ai «diritti delle comunità etniche [...] ad amministrare e tutelare le forme di vita e gli ecosistemi con cui sviluppano speciali relazioni simbiotiche attraverso le proprie regole e tradizioni»<sup>44</sup>, fondandosi su una base filosofica che ne valorizza il loro carattere olistico. Tale carattere, secondo Chen e Gilmore<sup>45</sup>, si incentra su tre aspetti: in primo luogo, la relazione tra natura e cultura, nella misura in cui biodiversità e diversità culturale sono interdipendenti e inestricabilmente legate; in secondo luogo, la dimensione temporale, poiché passato, presente e futuro sono collegati nella presa in carico delle storie peculiari e delle ingiustizie subite dai gruppi indigeni, dell’assetto attuale e della necessità di supportare l’emancipazione di questi gruppi in vista della conservazione della loro diversità bioculturale per le generazioni future; in terzo luogo, la contestuale considerazione dell’elemento “particolare” delle comunità indigene e dell’interesse “universale”. La tutela del distinto patrimonio bioculturale delle popolazioni indigene e delle comunità tradizionali, da questa prospettiva, diventa cruciale per il mantenimento della biodiversità e della diversità culturale dell’intero pianeta.

---

<sup>42</sup> I Stengers, *No tempo das catástrofes* (Cosac Naify 2015).

<sup>43</sup> V González (ed.), *Derechos de la Naturaleza y Derechos Bioculturales: escenarios de posibilidad ante la degradación de la naturaleza* (Centro Sociojurídico para la Defensa Territorial Siembra 2021), 96-97.

<sup>44</sup> S Bagni, ‘Le voci (non del tutto inascoltate) della Natura nella recente giurisprudenza colombiana e indiana’ (2018) DPCE online 4, 994, che richiama la nozione di diritti bioculturali proposta da K S Bavikatte e T. Bennett, ‘Community stewardship: the foundation of biocultural rights’ (2015) Journal of Human Rights and the Environment 1, 7-29.

<sup>45</sup> C Chen e M Gilmore, ‘Biocultural Rights: A New Paradigm for Protecting Natural and Cultural Resources of Indigenous Communities’ (2015) The International Indigenous Policy Journal 3, 9.

Alla formula “diritti bioculturali” si fa riferimento, più o meno esplicitamente, in diversi ordinamenti costituzionali – come quelli di Sudafrica<sup>46</sup>, Kenya<sup>47</sup>, Ecuador<sup>48</sup>, India<sup>49</sup> e Brasile<sup>50</sup> – che hanno riconosciuto formalmente il legame tra comunità indigene, espressioni culturali e risorse naturali, per lo più a seguito di interpretazioni

---

<sup>46</sup> La Costituzione Sudafricana del 1996 riconosce i diritti culturali delle comunità e la necessità di proteggere le conoscenze tradizionali legate alla biodiversità. Sebbene la Costituzione non menzioni esplicitamente la “conoscenza tradizionale”, essa stabilisce dei principi che garantiscono la protezione di tale conoscenza, riconoscendo agli artt. 30 e 31 il diritto alla cultura, compreso il diritto a mantenere le proprie tradizioni e pratiche culturali; il diritto a un ambiente sano e sostenibile (art. 24) e il diritto alla proprietà (art. 25), compresi i diritti sulle risorse naturali e sulle conoscenze tradizionali ad esse associate.

<sup>47</sup> Il Kenya, con la Costituzione del 2010, è stato uno dei primi ordinamenti a riconoscere esplicitamente i diritti bioculturali. L’art. 11 promuove la cultura come fondamento della nazione e riconosce i diritti delle comunità a preservare la loro cultura e conoscenza tradizionale. L’art. 69 obbliga lo Stato a rispettare le conoscenze tradizionali legate alla biodiversità.

<sup>48</sup> L’Ecuador è il primo paese al mondo a riconoscere esplicitamente in una Carta Costituzionale i diritti della Natura, includendo implicitamente i diritti bioculturali laddove si riconoscono le conoscenze ancestrali indigene come fondamentali per la tutela dell’ambiente. L’art. 71, in particolare, prevede che «La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema». L’art. 74, inoltre, recita che: «Las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el buen vivir. Los servicios ambientales no serán susceptibles de apropiación; su producción, prestación, uso y aprovechamiento serán regulados por el Estado».

<sup>49</sup> La Costituzione indiana, promulgata nel 1950, pur non menzionando esplicitamente i diritti bioculturali, dedica un capitolo specifico ai diritti dei popoli indigeni, riconoscendone l’identità culturale, i diritti territoriali e l’autonomia e il diritto all’ambiente (artt. 48A e 51A).

<sup>50</sup> Sebbene la costituzione brasiliana del 1988 non menzioni esplicitamente l’espressione “diritti bioculturali”, diversi articoli garantiscono indirettamente la tutela di questi diritti. L’art. 215, ad esempio, riconosce a tutti il pieno esercizio dei diritti culturali e l’accesso alle fonti della cultura nazionale, proteggendo le manifestazioni delle culture popolari, indigene e afrobrasiliene, mentre l’art. 225 stabilisce che tutti hanno diritto a un ambiente ecologicamente equilibrato, bene comune per le persone ed essenziale per una sana qualità della vita, imponendo al Potere Pubblico e alla comunità il dovere di difenderlo e preservarlo nel presente e generazioni future.

estensive, da parte delle corti di vertice<sup>51</sup>, di norme costituzionali dedicate ai diritti dei popoli indigeni e alla tutela della biodiversità.

Una menzione espressa di tale categoria si può rintracciare nella giurisprudenza della Corte costituzionale colombiana, che per la prima volta nel 2016, con la decisione T-622/2016 del 10 novembre 2016 relativa al fiume Atrato, ha riconosciuto i diritti bioculturali a favore delle comunità etniche (e dunque non solo di quelle indigene, ma anche degli afrocolombiani)<sup>52</sup>.

Secondo la Corte, i diritti di tali comunità di amministrare e tutelare in modo autonomo il proprio territorio in conformità con le proprie leggi e costumi – alla luce

---

<sup>51</sup> È possibile qui soltanto richiamare alcuni importanti casi giurisprudenziali. Nell'ambito della giurisprudenza costituzionale sudafricana, ad esempio, con il caso *Richtersveld Community v. Alexkor Ltd.*, la Corte Costituzionale ha riconosciuto, nel 2003, i diritti delle comunità indigene a mantenere il proprio territorio e la propria relazione con le risorse naturali come parte dell'identità culturale. Anche in Kenia la giurisprudenza ha ulteriormente sviluppato questi diritti, come nel caso *Joseph Letuya v. Kenya Forest Service* del 2014, con il quale la *High Court* ha riconosciuto la connessione tra i diritti culturali delle comunità indigene e la protezione della biodiversità. I ricorrenti, in rappresentanza della comunità Ogiek residente nella foresta di East Mau, sostenevano che il loro diritto alla protezione della vita e di risiedere ovunque in Kenya fossero stati violati a causa dello sfratto forzato e della privazione dei mezzi di sussistenza. La Corte, rilevando che vi erano state significative irregolarità nelle assegnazioni dei terreni all'interno dell'area della foresta di Mau, ha fatto riferimento a diversi accordi ambientali internazionali, tra cui le Dichiarazioni di Stoccolma e di Rio, e ai diritti delle persone in relazione alla terra e all'ambiente (es. art. 24 della Carta Africana dei diritti dell'uomo e dei popoli). Sebbene, la Corte abbia dichiarato che il diritto alla vita, il diritto alla dignità e i diritti sociali ed economici dei ricorrenti fossero stati violati con il loro sfratto dalle terre occupate, la soluzione è stata individuata nell'ordine alla Commissione Nazionale per la Terra di assegnare un'area per il reinsediamento dei membri della comunità Ogiek. La sentenza adottata dalla Corte interamericana dei diritti umani nel giudizio *Sarayaku v. Ecuador*, resa pubblica nel 2012, rappresenta senza dubbio una grande vittoria per i popoli nativi. All'inizio dello scorso decennio, una compagnia petrolifera era stata autorizzata a introdursi nelle terre tradizionali dei Sarayaku, senza informare questi ultimi; la Corte ha stabilito che l'Ecuador ha violato il diritto della comunità Sarayaku ad essere consultata, all'identità culturale e alla proprietà comune dei terreni in questione. La Corte Costituzionale dell'Ecuador ha rafforzato questo legame nelle sue sentenze successive, come nel caso legato alla protezione del territorio indigeno Sarayaku (gennaio 2024, sentenza 60-19 AN-23), con la quale ha riconosciuto l'importanza delle conoscenze tradizionali per la conservazione della biodiversità. In India, con il caso *K.K. Kailasam v. State of Tamil Nadu* del 2006, la Corte Suprema ha riconosciuto la relazione tra cultura tradizionale e gestione sostenibile delle risorse naturali, affermando inoltre nella propria giurisprudenza l'obbligo di consultazioni delle comunità indigene nei processi di implementazione dei progetti di sviluppo economico e territoriale.

<sup>52</sup> Corte Constitucional, Sentencia T-622 de 2016, M. P. Jorge Iván Palacio Palacio. Disponibile all'indirizzo: <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/t-622-16.htm>.

di una concezione delle risorse naturali come *habitat* delle proprie espressioni culturali, tradizioni e stili di vita – derivano dal riconoscimento della profonda e intrinseca connessione e interdipendenza tra natura e cultura. Come categoria giuridica, i diritti bioculturali mirano a integrare in un'unica formula le molteplici disposizioni che compaiono nella Costituzione colombiana in tema di protezione delle risorse naturali e dell'identità culturale delle comunità etniche (es. artt. 7, 8, 79, 80, 330 e 55 transitorio): «en otras palabras, los derechos bioculturales no son nuevos derechos para las comunidades étnicas, en lugar de ello, son una categoría especial que unifica sus derechos a los recursos naturales y a la cultura, entendiéndolos integrados e interrelacionados» (par. 5.12). A questo proposito la Corte costituzionale cita espressamente la dottrina straniera, e in particolare l'autore indiano Sanjay Kabir Bavikatte<sup>53</sup>, rispetto al carattere olistico dei diritti bioculturali, arrivando a concludere che il riconoscimento a favore delle comunità etniche dell'amministrazione autonoma del territorio, funzionale al rispetto della loro cultura ancestrale, diventa altresì strumento di conservazione dell'ambiente e della biodiversità<sup>54</sup>.

Qualificandosi come diritti collettivi – in quanto riconosciuti in capo alla comunità in virtù della relazione intrinseca e interdipendente con il suo ambiente naturale e la sua cultura – i diritti bioculturali si distinguono dagli altri diritti di terza generazione a causa del vincolo esplicito con la conservazione e l'uso sostenibile della diversità biologica<sup>55</sup>, concretizzandosi in pretese relative alla gestione del territorio, all'uso sostenibile delle risorse naturali e alla protezione della biodiversità sulla base di conoscenze, pratiche e istituzioni tradizionali (es. proprietà collettive)<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> K S Bavikatte e T. Bennett, ‘Community stewardship: the foundation of biocultural rights’ (2015) Journal of Human Rights and the Environment 1.

<sup>54</sup> L A Nocera e C J M Arias, ‘I diritti della Natura e il ruolo della dimensione culturale nella giurisprudenza di Colombia ed Ecuador’ (2023) DPCE online Sp-2/2023 Convegno DPCE Caserta 2022, 9.

<sup>55</sup> K S Bavikatte e D Robinson, ‘Hacia una historia de la ley de los pueblos a través de la jurisprudencia biocultural y el protocolo de Nagoya sobre acceso y participación en los beneficios’ (2011) Law, Environment and Development Journal, 1, 52.

<sup>56</sup> D C Sánchez, L G Osorio Jaramillo, D Correa Gutiérrez, J E Jaramillo Giraldo, *La naturaliza como sujeto de derechos en la planeación del territorio*, Documentos de Trabajo INER n. 19 (Universidad de Antioquia, Instituto de Estudios Regionales 2020), 8.

Un’ulteriore caratteristica dei diritti bioculturali, direttamente collegata all’interdipendenza tra il profilo ambientale e quello culturale, è la centralità della dimensione dell’impegno e della responsabilità (*stewardship*) dei popoli indigeni e delle comunità locali nei confronti della preservazione dell’ambiente<sup>57</sup> – un aspetto che si ritrova in molte concezioni etico-filosofiche e religiose e relative culture giuridiche, come si vedrà nei paragrafi successivi in relazione all’Islam. Il concetto multiforme di “custodia” della natura – realizzata per mezzo di istituti e pratiche di gestione o amministrazione ecologica da parte di popoli e comunità che vivono in territori con una spiccata biodiversità in contesti fortemente differenziati – contribuisce a rendere i diritti bioculturali una categoria eterogenea e articolata al suo interno<sup>58</sup>.

La nozione di diritti bioculturali, nonostante sia diventata sempre più rilevante nelle riflessioni su ambiente e diritti umani, non è esente da critiche, che ne hanno rilevato soprattutto la vaghezza e la soggettività delle relative formulazioni. Tali critiche, lungi dal negare la rilevanza di tale nozione, sono orientate a stimolare un dibattito più approfondito su come proteggere i diritti bioculturali in modo equo, nell’ottica del bilanciamento con altri diritti. Inoltre, al pari di quanto accade con qualsiasi altro concetto giuridico complesso, la tutela dei diritti bioculturali implica limiti e condizioni. Come segnalato da Sajeva<sup>59</sup>, poiché i diritti bioculturali derivano dall’interpretazione di documenti internazionali orientati alla protezione del valore intrinseco della biodiversità, i popoli indigeni e le comunità locali potranno rivendicarli soltanto se e nella misura in cui essi si dimostrino “sostenibili” in un’ottica sistematica, garantendo una tutela complessiva dei loro diritti in forme che promuovano l’ambiente e gli ecosistemi. Pertanto, riconoscendo che i popoli indigeni e le comunità

---

<sup>57</sup> G Zanetti, ‘Diritti bioculturali: percorrendo la strada che separa diverse tradizioni’ (2019) *Diritto & Questioni Pubbliche* 1, 269-272.

<sup>58</sup> V González (ed.), *Derechos de la Naturaleza y Derechos Bioculturales: escenarios de posibilidad ante la degradación de la naturaleza* (Centro Sociojurídico para la Defensa Territorial Siembra 2021), 99.

<sup>59</sup> G Sajeva, ‘The legal framework behind biocultural rights: An analysis of their pros and cons for indigenous peoples and for local Communities’ in F Girard, I Hall e C Frison (eds.) *Biocultural Rights, Indigenous Peoples And Local Communities Protecting Culture And The Environment* (Routledge 2022), 174, disponibile all’indirizzo: <https://iris.unipa.it/retrieve/e3ad8928-c980-da0e-e053-3705fe0a2b96/Sajeva%202022.%20Lega%20framework%20behind%20biocultural%20rights.pdf>.

locali potrebbero non vivere in modo pienamente compatibile con la conservazione dell’ambiente, i diritti bioculturali non attribuiscono ai loro titolari soltanto un fascio di situazioni giuridiche positive, ma anche un insieme di doveri: popoli indigeni e comunità locali sono infatti tenuti ad agire come custodi delle terre e delle risorse naturali che costituiscono il loro habitat, e i loro diritti all’autogoverno e all’identità culturale devono essere esercitati con modalità che non siano dannose per la conservazione dell’ambiente.

#### **4. La tutela giuridica dell’ambiente nei paesi del Maghreb tra diritto politico e ruolo del formante tradizionale**

Il caso che si intende approfondire in questo studio, come già anticipato, è quello del Maghreb, un’area geografica – costituita da paesi con una propria identità culturale e una propria tradizione giuridica, fortemente influenzata dal diritto islamico – relativamente meno indagata, rispetto ad altre, sotto il profilo della tutela dell’ambiente e della biodiversità.

Nei paesi del Maghreb il diritto che si occupa di ambiente e cambiamenti climatici è prevalentemente “politico”<sup>60</sup>, di fonte costituzionale e legislativa: sebbene provvedimenti legislativi dedicati allo sviluppo sostenibile e alla *governance* ambientale siano rintracciabili fin dagli anni Novanta, con l’influenza decisiva degli avanzamenti sul piano internazionale (come il Vertice di Rio del 1992), i riferimenti costituzionali risultano invece più recenti, legati alla fase di contestazione dei regimi autocratici e di transizione costituzionale avviata nel 2011<sup>61</sup>.

Dall’analisi comparativa dei testi costituzionali di Algeria, Marocco e Tunisia, in particolare, emerge che le costituzioni tunisina e algerina assegnano allo Stato compiti specifici nella protezione e preservazione delle risorse ambientali.

---

<sup>60</sup> Sulle diverse fonti di legittimazione del diritto cfr. L Pegoraro e A Rinella, *Sistemi costituzionali* (Giappichelli 2024), 136 e s.

<sup>61</sup> D Amirante, *Costituzionalismo ambientale. Atlante giuridico per l’Antropocene* (il Mulino 2022), 157, parla, a questo proposito, di *crisis environmental constitutionalism*.

Nella Costituzione tunisina del 2014, che ha consacrato la svolta democratica in rottura con il regime autocratico precedente, tanto il Preambolo quanto l'art. 45 menzionavano la “sicurezza climatica” quale impegno che le istituzioni statali sono tenute ad assumersi, in aggiunta a diversi articoli costituzionali dedicati al riconoscimento del diritto a un ambiente sano ed equilibrato<sup>62</sup>. A partire da queste innovazioni la dottrina non ha mancato di segnalare il carattere pionieristico della carta tunisina e, in particolare, la novità di dissociare il clima dall’ambiente con l’intento di trattare i due ambiti separatamente, considerando il primo oggetto di un autonomo ambito di interesse e tutela giuridica<sup>63</sup>. La Costituzione della svolta autoritaria, nel 2022, è segnata da un regresso che sembra coinvolgere anche l’aspetto della tutela ambientale e della lotta ai cambiamenti climatici: mentre rimane la tutela del “diritto a un ambiente sano ed equilibrato” (art. 47) e del “diritto all’acqua potabile [...] su un piano di uguaglianza” (art. 48), scompaiono i riferimenti alla sicurezza climatica tanto nel Preambolo quanto nell’art. 47.

In Algeria, oltre al Preambolo<sup>64</sup>, l’art. 21 affida allo Stato il compito di assicurare la protezione dei terreni agricoli e la garanzia di «un ambiente sano per proteggere le persone e lo sviluppo del loro benessere» nonché «una sensibilizzazione continua sui rischi ambientali»; sono altresì individuati come altrettanti obblighi per le istituzioni statali la garanzia dell’«uso razionale dell’acqua, dei combustibili fossili e di altre risorse naturali» e «la tutela dell’ambiente nelle sue dimensioni terrestre, marittima e spaziale», a cui si deve aggiungere il contrasto attivo dei comportamenti inquinanti. L’art. 64

---

<sup>62</sup> Oltre al Preambolo – nel quale, come si è già anticipato, si parla della «necessità di contribuire alla sicurezza climatica e alla salvaguardia di un ambiente sano, in modo da garantire la sostenibilità delle nostre risorse naturali e la continuità di un’esistenza pacifica per le generazioni future, e per realizzare la volontà delle persone di essere attori della propria storia [...]» – si devono citare gli artt. 12, 13, 44 (sul diritto all’acqua, in base al quale «La preservazione dell’acqua e il suo uso razionale sono un dovere dello Stato e della società»), 45, 65 e 129 Cost.

<sup>63</sup> Cfr. L Colella, ‘Il diritto dell’ambiente nella prospettiva islamica del “Green Deen”: il costituzionalismo ambientale del Marocco e della Tunisia’ (2023) DPCE online 2, 836.

<sup>64</sup> Nel Preambolo si esplicita che «Il popolo algerino resta attaccato alle proprie scelte per la riduzione delle disuguaglianze sociali e l’eliminazione delle disparità regionali. Si sforza di costruire un’economia produttiva e competitiva nel quadro dello sviluppo sostenibile. Il popolo si preoccupa altresì per il degrado dell’ambiente e delle conseguenze negative del cambiamento climatico e ambisce a garantire la protezione dell’ambiente naturale, l’utilizzo razionale delle risorse naturali così come la loro preservazione a vantaggio delle generazioni future. [...] ».

riconosce espressamente il «diritto ad un ambiente sano nel quadro dello sviluppo sostenibile», rinviando alla legge per la determinazione degli obblighi incombenti sulle persone fisiche e giuridiche nella tutela dell’ambiente<sup>65</sup>.

La disciplina rintracciabile nella Costituzione marocchina del 2011 risulta comparativamente meno incisiva, incentrandosi su un più tradizionale “diritto all’acqua e all’ambiente salubre” riconosciuto dall’art. 31 quale diritto fondamentale che lo Stato si impegna a garantire a tutti i cittadini in condizione di uguaglianza (*ex art. 19 Cost.*)<sup>66</sup>.

È evidente che tali norme costituzionali non risultano permeate dal formante tradizionale (religioso e consuetudinario), sebbene, come è noto, l’Islam e le fonti giuridiche di matrice sciaraistica siano sovente richiamati all’interno delle costituzioni dei paesi a maggioranza musulmana – sotto forma, ad esempio, del riconoscimento della religione di Stato e di altri indicatori della confessionalità dello Stato, oppure del ruolo della *shari‘a* nel sistema delle fonti del diritto<sup>67</sup>. Lo stesso può dirsi per il diritto di rango legislativo in materia di tutela ambientale e contrasto ai cambiamenti climatici adottato nei paesi maghrebini, il quale, da un lato, risulta largamente depositario di modelli e strumenti mutuati dai paesi occidentali e, dall’altro lato, si caratterizza spesso

---

<sup>65</sup> A tali norme vanno aggiunti l’art. 139 – che individua le norme generali relative all’ambiente, al contesto di vita e allo sviluppo del territorio tra le competenze legislative del Parlamento – e gli artt. 209, 210 e 217 su funzioni e competenze del Consiglio nazionale economico, sociale e ambientale. Sull’evoluzione della tutela ambientale nel diritto costituzionale algerino cfr. R Tabti, ‘De la protection de l’environnement dans les Constitutions Algériennes’ (2024) *Comparative Legilinguistics* 57, 7-40.

<sup>66</sup> Ulteriori riferimenti all’ambiente si rinvengono nell’art. 35 dedicato alla protezione della proprietà privata, nel quale si dichiara che «Lo Stato [...] opera per la realizzazione di uno sviluppo umano sostenibile, anche per consentire il consolidamento della giustizia sociale e la conservazione delle risorse naturali nazionali e dei diritti delle generazioni future». L’art. 71, inoltre, include le regole relative alla «gestione dell’ambiente, alla protezione delle risorse naturali e allo sviluppo sostenibile» tra le materie di competenza della legge (sottraendole al potere regolamentare del Governo, sul modello francese), autorizzando altresì il Parlamento ad adottare in «materia ambientale» delle leggi-quadro che fissino gli obiettivi fondamentali dello Stato.

<sup>67</sup> Sulla posizione della *shari‘a* nel sistema delle fonti del diritto definito nelle costituzioni cfr. N J Brown e M Revkin, ‘Islamic Law and Constitutions’ in A M Emon e R Ahmed (eds), *The Oxford Handbook of Islamic Law* (Oxford University Press 2018), 779 e s.

per l'alto tasso di inefficacia a causa della mancata adozione della normativa di attuazione di fonte regolamentare<sup>68</sup>.

D'altra parte, l'assenza di tale riferimento, anche in forma a-specifica, non va inteso nel senso dell'assenza di un *corpus* di principi etici e di norme e istituti giuridici, di matrice tanto religiosa quanto consuetudinaria, in materia di protezione della natura.

Ricordando l'inscindibilità, nell'Islam, tra la sfera giuridica e quella morale, che «trovano entrambe le proprie fonti nella *shari‘a*»<sup>69</sup>, è possibile innanzitutto rintracciare un’etica ambientale islamica”. Dal Corano e dagli insegnamenti del Profeta Maometto sono ricavabili principi e regole in grado di orientare il fedele musulmano verso il perseguitamento della sostenibilità ambientale, che non andrebbe dunque intesa come una questione esclusivamente sociale, politica e giuridica, ma altresì come un dovere spirituale e morale per i credenti. Questi ultimi sono incoraggiati dall'Islam a vivere in armonia con l'ambiente, a rispettare le risorse naturali come segno della creazione divina e a impegnarsi in pratiche ecologiche (es. riduzione dei rifiuti, consumo consapevole, uso delle energie rinnovabili, ecc.) come atto di fede<sup>70</sup>. Tra i principi fondamentali dell'etica ambientale islamica – particolarmente rilevanti rispetto al tema della preservazione della biodiversità mediante la creazione di aree protette – è da menzionare la responsabilità morale degli esseri umani di custodire

---

<sup>68</sup> Nell'impossibilità di dar conto in questa sede della complessità dei tanti provvedimenti legislativi e strategie nazionali adottati nei paesi maghrebini in materia di tutela ambientale, lotta ai cambiamenti climatici e protezione della biodiversità, ci si limita a segnalare, come già accennato, il giudizio generale sostanzialmente negativo che emerge nella dottrina e nei report delle organizzazioni internazionali, governative e non governative, circa l'efficacia di tali disposizioni, cfr., tra gli altri, A Belhimer et al., 'Sub-Chapter 3.1.1. When Law Addresses the Environment' in J-P Moatti e S Thiébault, *The Mediterranean Region under Climate Change* (IRD Éditions 2016), disponibile all'indirizzo: <https://books.openedition.org/irdeditions/23712>.

<sup>69</sup> F Castro, *Il modello islamico* (Giappichelli, 2007), 4.

<sup>70</sup> Questa prospettiva è efficacemente illustrata nel volume di I Abdul-Matin, *Green Deen. What Islam Teaches About Protecting the Planet* (Berrett-Koehler Publishers 2010), che ricostruisce la dimensione dell'Islam come “religione verde”: il termine “deen”, nella sua traslitterazione in caratteri latini e in particolare in lingua inglese, richiama il termine arabo *din*, molto difficile da tradurre e che viene solitamente reso come “religione islamica” o come “stile di vita islamico”, con un accento quindi sull'ortoprassi.

(dal concetto di *Khilafah*, riconducibile all'idea di "custodia", "vicariato"<sup>71</sup>) il pianeta e, in particolare, le sue risorse naturali. Gli esseri umani, dunque, sono visti come custodi e amministratori (*Khalifah*<sup>72</sup>) della cosmologia morale del Corano e in particolare, per quel che qui più interessa, della preservazione della terra vista come la manifestazione della gloria di Allah: è evidente, da questa prospettiva, che l'etica ambientale islamica non si incentra sul paradigma del diritto individuale quanto piuttosto su quello della responsabilità<sup>73</sup>.

Sul piano più propriamente giuridico, pur in assenza di un autonomo corpus di norme espressamente qualificabile come "diritto ambientale islamico"<sup>74</sup>, molti riferimenti

---

<sup>71</sup> Tale principio, con specifico riferimento alla preservazione della natura, ha una sua base coranica; si possono ricordare qui, in particolare, i seguenti passaggi rilevanti: «Porrò un vicario sulla terra» (Corano 2:30); «Egli è Colui che vi ha costituiti eredi della terra» (Corano 6:165); «La terra l'ha disposta per le creature: vi crescono frutti e palme dalle spate protette e cereali nei loro involucri e piante aromatiche» (Corano 55:10-12); «Non vedete come Allah vi ha sottomesso quel che è nei cieli e sulla terra e ha diffuso su di voi i Suoi favori, palesi e nascosti? Ciononostante vi è qualcuno tra gli uomini che polemizza a proposito di Allah senza avere né scienza né guida né un Libro luminoso» (Corano, 31:20).

<sup>72</sup> G Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano* (Einaudi 2002), 234, ricorda che il termine *khalifah* – caratterizzato da un'estrema complessità semantica, anche alla luce delle stratificazioni di significati che ha assunto nel corso del tempo, specialmente in relazione al governo della *umma* islamica – «è legato a *khlf* che significa 'venir dopo nel tempo', 'venir dietro a qualcuno', 'succedere'».

<sup>73</sup> Sotto il profilo della traduzione giuridica e, quindi, del rapporto tra diritto e lingua, la dimensione della responsabilità della preservazione della natura è richiamata da I Zilio-Grandi, 'Environmentalism and Sustainability as an Expression of Islamic Morality' (2021) Lagoonscapes 2, 248, con riferimento al termine arabo *istidāma*, utilizzato generalmente per tradurre il termine "sostenibilità": mentre quest'ultimo, tuttavia, «implies that we must take on the burden of our surrounding abused and worn-out environment, *istidāma* speaks of a possibly unchanging nature, which it is our duty to leave as we find it». Sul principio etico della responsabilità nell'Islam cfr. il pensiero del filosofo marocchino Taha Abderrahmane, che teorizza la "modernità islamica" a partire dai movimenti di umanizzazione, storicità e razionalizzazione dell'Islam, cfr. M Hashas, *The idea of European Islam. Religion, Ethics, Politics and Perpetual Modernity* (Routledge 2019), 187-204.

<sup>74</sup> Ci si riferisce qui al diritto islamico classico, inteso come diritto "divino" e "dottrinale" secondo le categorie proposte da L Pegoraro e A Rinella, *Sistemi costituzionali* (Giappichelli 2024), 143 e s.), e non ai documenti di diritto internazionale regionale in materia ambientale adottati da parte dei paesi a maggioranza musulmana, spesso orientati al riconoscimento dei principi e delle norme della *shari'a* (quali, ad es., il Piano d'Azione Settennale Musulmano sul Cambiamento Climatico del 2009, la Dichiarazione di Bogor del 2010, la Dichiarazione Islamica sul Cambiamento Climatico del 2015 e il patto del 2024 *Al-Mizan: Un Patto per la Terra*).

utili alla protezione ambientale sono rinvenibili negli *uṣūl al-fiqh* e, in particolare, nel Corano e nella *Sunna*<sup>75</sup>. Nel Corano sono 675 i versetti (sui 6.236 totali) a occuparsi di quelle che possiamo qui considerare come le diverse componenti degli ecosistemi – e quindi esseri umani, acqua, aria, terra, piante, animali e altre risorse naturali<sup>76</sup> – all'insegna, soprattutto, del già ricordato principio del *Khilāfah*, oltre che di quelli di unità e di equilibrio, nel rapporto tra uomo e natura. Anche nella *Sunna*, l'insieme delle norme di condotta di Maometto nelle diverse circostanze, emerge un'attenzione per il comportamento responsabile degli uomini nei confronti della preservazione delle risorse naturali e, in particolare, per l'importanza dell'educazione al rispetto dell'ambiente<sup>77</sup>.

Nell'ambito tanto del diritto islamico classico quanto del diritto consuetudinario<sup>78</sup>, l'istituto giuridico su cui si è concentrata maggiormente l'attenzione di quegli autori interessati a ricercare nel formante tradizionale un fondamento degli obblighi di preservazione ambientale è il *waqf* (plur. *awqāf*), detto anche *habs* (plur. *habūs*) nell'area nordafricana. Tradotto generalmente come “fondazione pia”, il *waqf* consiste in un'immobilizzazione di beni il cui possesso viene assegnato alla realizzazione di uno scopo o di un'opera caritatevole; istituzione fondamentale nello sviluppo e nella stessa sopravvivenza della civiltà islamica nel corso dei secoli, esso si è configurato

<sup>75</sup> Gli *uṣūl al-fiqh* (letteralmente, le “radici del diritto”) sono quattro: Corano, *Sunna*, *īgma'* e *qiyās*, variamente ricollegate alla rivelazione divina: «direttamente, il Corano, che è la parola di Dio, e la *sunna*; indirettamente, l'*īgma'* o consenso della Comunità e/o dei Dottori, e il *qiyās* o ragionamento analogico», cfr. F Castro, *Il modello islamico* (Giappichelli, 2007), 12.

<sup>76</sup> A Helfaya, A Kotb, D Abdelzaher, ‘Eco-Islam: Beyond the Principles of Why and What, and Into the Principles of How’ (2019) *Journal of Business Ethics* 3, 623-643.

<sup>77</sup> M Asmawati, S Abdul, I Abdul Halim, ‘Preserving Human–Nature’s Interaction for Sustainability: Quran and Sunnah Perspective’ (2020) *Science and Engineering Ethics* 26; N A Mohidem e Z Hashim, ‘Integrating Environment with Health: An Islamic Perspective’ (2023) *Social Sciences* 12.

<sup>78</sup> Tenendo conto del carattere complesso e stratificato dei sistemi giuridici dei paesi a maggioranza musulmana – caratterizzati storicamente dalla coesistenza di fonti di legittimazione del diritto di diversa natura all'insegna del pluralismo giuridico – le consuetudini hanno svolto un ruolo cruciale nell'interazione tra fonti sciaraitiche e diritto pre-islamico. Nello sviluppo dei sistemi giuridici maghrebini il diritto consuetudinario è rilevante sia sotto la veste di *'urf* (consuetudine come fonte secondaria nella teoria degli *uṣūl al-fiqh*) sia in ragione dell'apporto degli africani subsahariani che nel corso dei secoli si sono installati, per diverse ragioni, in Nord Africa, cfr. S Ben Saad, ‘Les origines africaines du droit au Maghreb’ (2014) *Confluence Méditerranéé* 3.

storicamente quale strumento di implementazione delle “politiche sociali” delle autorità politiche e amministrative nel *dār al-Islām* (lett. “terra dell’islam”)⁷⁹. Il *waqf* di beneficenza, in particolare, era istituito per svariati scopi (es. costruzione e mantenimento di moschee e delle scuole giuridiche ad esse collegate, compensi ai docenti e sussidi agli allievi, assistenza sanitaria ecc.) e comportava la conservazione e l’inalienabilità dei beni che ne erano oggetto⁸⁰: se la proprietà del bene era “recuperata” da Dio, colui che costituiva il *waqf* (*wāqif*) si spogliava in perpetuo del diritto di possesso, che veniva destinato all’attuazione di un fine filantropico e sociale definito dallo stesso soggetto sotto la responsabilità di un amministratore (*mutawalli*) tenuto a rispondere al *qādī* della gestione del bene. Proprio in ragione della rilevanza, sociale ed economica, degli *awqāf*, già in epoca coloniale era iniziato un processo di statalizzazione volto a integrare le fondazioni pie nelle strutture dei moderni Stati nazionali burocratici centralizzati, riducendo il controllo privato e religioso su queste istituzioni e indebolendo, secondo molti osservatori, le strutture tradizionali di solidarietà sociale⁸¹. Oggi, in molti paesi arabi, la gestione degli *awqāf* è di competenza di appositi ministeri governativi, che sovrintendono all’amministrazione dei beni dovendo garantire che gli stessi siano utilizzati secondo le finalità stabilite dai fondatori e in conformità con i principi islamici⁸².

Come si è già anticipato, nei paesi a maggioranza musulmana il *waqf* è stato utilizzato anche a scopo di tutela della flora e della fauna, sebbene questa non abbia mai rappresentato la sua destinazione preponderante. Alcune forme che il *waqf* poteva assumere erano più specificamente dedicate alla protezione ambientale: si tratta, in particolare, del sistema millenario di gestione e conservazione delle terre che prende

---

<sup>79</sup> Per una ricostruzione delle principali tipologie e degli elementi strutturali del *waqf* cfr. F Castro, *Il modello islamico* (Giappichelli, 2007), 64-68.

<sup>80</sup> Cfr. G Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano* (Einaudi 2002) 319, che precisa: «l’istituto del *waqf* è uno dei più importanti tra quelli del *dār al-Islām* perché in esso si mescolano fede, vita della collettività ed economia sociale», 320.

<sup>81</sup> Cfr. M Schatzmiller, ‘Islamic Institutions and Property Rights: The Case of The ‘Public Good’ Waqf’ (2001) in *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 1, 44-74.

<sup>82</sup> Si pensi, in Marocco, al *Ministère des Habous et des Affaires Islamiques*.

il nome di *ḥima* (nella penisola arabica e in altre aree del Medio Oriente), *agdal*<sup>83</sup> (in Nord Africa), e *nagari* (in Asia meridionale, e in particolare in Indonesia). Lo scopo di tale istituzione, già nell'Arabia pre-islamica, era quello di delimitare una “riserva di pascolo” utile a facilitare la rigenerazione naturale e veniva a tal fine utilizzato dalle tribù locali; con l'avvento dell'Islam<sup>84</sup>, l'*ḥima* è passata a indicare un bene “collettivo” dedicato al benessere della comunità che lo circonda, inteso come possibilità di fruizione di una risorsa naturale “protetta”, per mezzo di limitazioni o veri e propri divieti, dall'impatto delle attività umane su di essa (es. taglio degli alberi, pascolo indiscriminato)<sup>85</sup>.

Mentre il *waqf*, dunque, è uno strumento di protezione ambientale di carattere generale che trova il proprio fondamento nell'ambito della *shari'a*, l'*ḥima* può rappresentarne una declinazione specifica, con una fisionomia ibrida che, soprattutto nel caso dell'*agdal* nordafricano, integra la dimensione religiosa con il fondamento consuetudinario<sup>86</sup>. Come opportunamente segnalato dalla dottrina, infatti, l'*agdal* costituisce un «holistic conceptual framework integrating ecosystems and resources,

---

<sup>83</sup> Il termine *agdal*, in particolare, deriva dalla lingua berbera e significa letteralmente “pascolo riservato” o “luogo protetto”.

<sup>84</sup> Secondo la dottrina islamica, lo stesso profeta Maometto trasformò l'*ḥima* da enclave privata a bene “pubblico” (meglio dire, collettivo), distribuendo le quote a tutti i membri della comunità, coerentemente con il loro dovere religioso di amministratori e custodi (*Khalifah*) del mondo naturale di Dio, cfr. K Kakish, ‘9: Facilitating a Hima Resurgence: Understanding the Links between Land Governance and Tenure Security’ in AA VV, *A Region in Motion: Reflections From West Asia–North Africa* (WANA Institute and Friedrich-Ebert-Stiftung 2018), 156, disponibile all'indirizzo: <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/amman/14424.pdf>

<sup>85</sup> In alcuni casi il pascolo non era totalmente proibito ma limitato a determinate stagioni (come nel caso dell'apicoltura durante il periodo di fioritura) o riservato a determinate specie e quantità di bestiame, cfr. L Gari, ‘A History of the Ḥimā Conservation System’ (2006) Environment and History 2, 215. Il terreno sottoposto a *ḥima* non doveva essere edificato né utilizzato come merce di scambio, né coltivato per guadagni finanziari. Il divieto o la limitazione del pascolo, in tutto o in parte il territorio, consentiva a erbe, piante erbacee, arbusti e alberi di crescere e produrre semi per la rigenerazione successiva.

<sup>86</sup> H Ilahiane, ‘The Berber Agdal Institution: Indigenous Range Management in the Atlas Mountains’ (1999) Ethnology 1, 27, che segnala come, nel Marocco del XVI e XVII sec. sotto la dinastia degli Alawidi, l'incertezza politico-istituzionale e l'assenza di un sistema di gestione delle terre agro-pastorali fondato sulla proprietà privata hanno creato le basi per il consolidamento del ruolo delle confraternite religiose nell'ambito degli *agdal* tribali.

knowledge and practices, rules and institutions, representations and beliefs, within a territory»<sup>87</sup>. Tale carattere olistico è apprezzabile se si considera che l'*agdal* è un'istituzione che si identifica sulla base tanto dell'elemento naturale – terreni da pascolo, come si è detto, ma anche corsi d'acqua, foreste e alberi, fauna selvatica, piante medicinali o aromatiche – quanto di quello normativo – con riferimento alla regolamentazione dei diritti di accesso e di utilizzo a tali risorse naturali da parte delle comunità locali.

Come si è già rilevato, l'approccio al diritto ambientale e alla protezione della natura che permea gli ordinamenti della gran parte dei paesi a maggioranza musulmana, e in particolare di quelli del Maghreb, non è improntato alla valorizzazione di concezioni e istituti tradizionali, quali il *waqf* (ambientale) e l'*agdal*. Laddove ancora presenti, tali forme di preservazione e gestione delle risorse naturali sopravvivono al di fuori del diritto ufficiale dello Stato; in alcuni casi – prevalentemente riferiti ai paesi islamici di *common law* o qualificabili come *mixed legal systems* (es. Malesia, Kuwait) – esse sono integrate, con una nuova e diversa configurazione, all'interno dei testi legislativi e regolamentari<sup>88</sup>.

## 5. Modelli e pratiche tradizionali nel Maghreb: esperienze contemporanee e proposte per il futuro

Sebbene non si possa parlare – sul piano del diritto positivo – di un rilancio del diritto ambientale sulla base del *waqf* e dell'*agdal* nei paesi arabi di *civil law*, quali appunto quelli maghrebini, negli ultimi anni si sono moltiplicate le voci di studiosi e attivisti volte a rimarcare l'importanza di recuperare tali istituti tradizionali nell'ottica del potenziamento di una *governance* ambientale sostenibile.

---

<sup>87</sup> L Auclair, P Baudot, D Genin, B Romagny, R Simenel, 'Patrimony for Resilience: Evidence from the Forest Agdal in the Moroccan High Atlas Mountains' (2011) *Ecology and Society* 4, 4.

<sup>88</sup> Cfr. S Idllallène, *Rediscovery and Revival in Islamic Environmental Law. Back to the Future of Nature's Trust* (Cambridge University Press 2021), 54 e s., che ricostruisce il processo di progressivo accantonamento di *waqf* e *hima* ad opera del moderno diritto statale in tema di protezione ambientale e si sofferma su alcuni casi di interazione tra sistemi di gestione tradizionali e istituzioni statali, soprattutto nell'area mediorientale.

In Marocco, ad esempio, con particolare riferimento all'area dell'Alto Atlante, esiste una pluralità di *agdal*, distinguibili sulla base di molteplici fattori rilevanti (quali il tipo di risorsa protetta, le istituzioni deputate alla gestione, le modalità di appropriazione delle risorse, le rappresentazioni e le credenze che vi sono associate)<sup>89</sup>; le esperienze più studiate, in particolare, sono quelle degli *agdal* pastorali, costituiti da pascoli di altitudine (*agdals n-tuga*) sottoposti a una chiusura pastorale temporanea e fortemente legati alla transumanza estiva<sup>90</sup>, e degli *agdal* forestali, consistenti in spazi boschivi (*agdal n-ikchond, agdal n-ouazddam*) soggetti a una messa in difesa temporanea per limitare il taglio del legno e la raccolta di foraggio<sup>91</sup>. In quanto forme tradizionali di gestione sostenibile delle risorse naturali – da quelle idriche a quelle agro-forestali – gli *agdal*, da un lato, contribuiscono alla ricchezza della biodiversità nell'Alto Atlante ma, dall'altro, si confrontano con le imponenti trasformazioni delle condizioni socioeconomiche e ambientali delle comunità rurali<sup>92</sup>.

In questo contesto, l'esigenza da più parti condivisa è quella di restituire centralità all'*agdal* come autonomo istituto giuridico nell'ambito della regolamentazione dei regimi di proprietà terriera<sup>93</sup>, superando l'attuale assetto legislativo che lo vede operare

---

<sup>89</sup> L Auclair, ‘Un patrimoine socioécologique à l'épreuve des transformations du monde rural’ in L Auclair, M. Alifriqui (dir.), *Agdal: patrimoine socio-écologique de l'Atlas marocain* (IRCAM, IRD 2012) 27 e s., il quale – sulla base del parametro del tipo di risorsa protetta – distingue tra *agdal* pastorali, forestali, frutticoli, agricoli (o foraggeri), per piante mellifere, marini.

<sup>90</sup> Questo tipo di *agdal* – che si rintraccia lungo tutta la catena dell'Atlante – ha i suoi esempi più significativi nell'*agdal* di Yagour, in quello di Oukaïmeden, e negli *agdal* pastorali di confine nell'Alto Atlante di Marrakech e centrale.

<sup>91</sup> *Agdal* forestali comunitari sono stati descritti e individuati nell'Alto Atlante centrale (Ayt Abdi; Ayt Sedrate; Ayt Bouguemmez Ayt Bou Oulli) e nell'Alto Atlante di Marrakech (Mesioua, Ourika).

<sup>92</sup> Il riferimento, in particolare, è all'aumento dei periodi di siccità, alla crescente difficoltà di sopravvivere dedicandosi alle attività di agricoltura e pastorizia tradizionali, e allo spopolamento delle campagne.

<sup>93</sup> L'ordinamento giuridico marocchino – sulla base di leggi e *dahir* succedutisi nel tempo – istituisce diversi regimi di proprietà fondiaria: tribale collettiva, che assegna ai membri della collettività diritti di usufrutto e diritti di utilizzo perpetui; pubblica, che ricomprende parchi, pascoli, foreste ecc.; *guich*, che identifica quei terreni, parte del demanio privato dello Stato, assegnati dalla monarchia ai membri dell'esercito; *melk*, che corrisponde alla proprietà privata; *habūs*, costituita da terreni, spesso donati da individui benestanti a una moschea o a una chiesa, che non possono essere venduti ma soltanto affittati

principalmente come forma di proprietà collettiva delle comunità locali. Quest'ultima infatti – se si caratterizza per l'inalienabilità delle terre che ne costituiscono l'oggetto e l'imprescrittabilità dei diritti di utilizzo da parte dei membri della collettività locale – ha dimostrato di non riuscire a garantire l'indivisibilità dei terreni<sup>94</sup>, senza la quale la tutela di quella “sacralità” della risorsa naturale che costituisce la cifra costitutiva dell'*agdal* rischia di venir meno<sup>95</sup>. Gli stessi documenti normativi in materia di creazione e gestione delle aree protette<sup>96</sup> non menzionano espressamente gli istituti tradizionali, di matrice religiosa e consuetudinaria, di preservazione delle risorse naturali, sebbene le pratiche tradizionali, secondo alcuni, potrebbero legittimamente rilevare quali “aree protette comunitarie” ai sensi di tale normativa<sup>97</sup>. Le riflessioni sull'importanza di rivitalizzare l'*agdal* come forma di gestione delle risorse naturali in grado di riconciliare natura e cultura, peraltro, si scontrano con il processo di progressiva, ma intensa e costante, erosione delle terre di proprietà collettiva e *habūs*, sottoposte a una forte pressione derivante dall'urbanizzazione, dalla crescita del

---

o dati in prestito per la coltivazione agricola, cfr. AA.VV., *Land Tenure Systems in North Africa A Scoping Study* (Land Governance in Africa (SLGA) Programme 2022), 66-76.

<sup>94</sup> Se la terra posseduta collettivamente non può essere trasferita al di fuori della tribù, infatti, la quasi totalità dei terreni sono tuttavia assegnati a singole famiglie ed ereditabili in conformità con il diritto consuetudinario (si tratta del c.d. processo di *melkisation*, ovvero privatizzazione, delle terre di proprietà tribale collettiva).

<sup>95</sup> O Barriere, ‘Nature juridique de l’agdal. De la propriété collective au patrimoine commun’, in L. Auclair, M. Alifriqui (dir.), *Agdal: patrimoine socio-écologique de l’Atlas marocain* (IRCAM, IRD 2012), 209 e s., il quale analizza i processi di “codificazione” – sotto forma di fissazione per iscritto – delle regole che sovrintendono l'accesso e l'uso di alcuni territori riservati al pascolo della tribù Ayt Zekri.

<sup>96</sup> Si tratta, in particolare, della legge 22-2007 e del relativo decreto attuativo, adottato peraltro soltanto nel 2021 (2-28-242).

<sup>97</sup> S Alaoui Haroni e M. Alifriqui, ‘Approche écologique des pâturages humides d'altitude et pratiques de gestion. Le plateau d'Oukaïmeden dans le Haut Atlas de Marrakech’ in L. Auclair, M. Alifriqui (dir.), *Agdal: patrimoine socio-écologique de l’Atlas marocain* (IRCAM, IRD 2012), 87.

turismo<sup>98</sup> e dall'implementazione di programmi governativi di agricoltura intensiva promossi in nome dello sviluppo economico del paese<sup>99</sup>.

Sempre nell'ottica di ridiscutere il paradigma ecologista *mainstream*, considerato fallimentare anche perché culturalmente percepito come estraneo, alla luce della valorizzazione di conoscenze e pratiche tradizionali, c'è chi guarda all'"oasi" come modello agro-sociale di sviluppo sostenibile ancestrale comune a tutte le culture locali dell'Algeria e dell'Africa del Nord<sup>100</sup>.

L'oasi, come è noto, identifica un'area limitata, all'interno di un deserto, nella quale si può sviluppare vegetazione – e, quindi, un ambiente favorevole alla vita umana – grazie alla presenza di risorse idriche<sup>101</sup>. Una certa disponibilità di acqua, quindi,

---

<sup>98</sup> Si pensi, ad esempio, all'*agdal* di Oukaïmeden, località dove ha sede un importante centro sciistico con la pista da sci più elevata del continente africano: lo sviluppo turistico, in questo caso, rischia di entrare in conflitto con i diritti della comunità sulla gestione del territorio, *ivi* p. 242. Secondo Barriere la vicenda dell'*agdal* di Oukaïmeden è particolarmente paradigmatica della necessità di elaborare un regime giuridico *ad hoc*, in grado di garantire gli obiettivi di promozione del territorio con la preservazione di un uso collettivo e sostenibile delle risorse naturali da parte delle comunità locali.

<sup>99</sup> Cfr. B Korachi Taleb, 'Vers la privatisation des terres: le rôle de l'Etat dans la modernisation des régimes fonciers au Maroc' (1998) *Réforme agraire, colonisation et coopératives agricoles* 1.

<sup>100</sup> Cfr., in particolare, le riflessioni di K Tedjani, *Le développement durable en Algérie. Portrait et diagnostic d'un rendez-vous en suspens* (Friedrich-Ebert-Stiftung 2021), che ha coniato il neologismo *darologie* – in alternativa all'ecologia di matrice occidentale – a partire dal termine *dar*. *Dar* – e la sua versione in arabo maghrebino, *darija* – ha un significato contiguo all'*oikos* greco (dal quale deriva "ecologia"), e cioè "casa" intesa anche come famiglia, insieme di coloro che abitano sotto lo stesso tetto. Nel contesto della cultura algerina, secondo Tedjani, *dar* rimanda all'idea di una responsabilità della persona per la cura della sua "casa", e cioè del suo ambiente circostante. Alla luce di ciò, il concetto di *darologie* sarebbe da intendersi come tridimensionale, ricomprendendo: la sfera dell'intimità e della corporeità, individuale e dei propri familiari (*dar*); il "cerchio" che identifica la collettività umana considerata più prossima, tradizionalmente identificabile nella tribù e oggi estendibile elettivamente agli abitanti del quartiere, della città, della regione, ecc. (*donar*); il "mondo" nella sua globalità, che implica l'apertura verso l'altro e la ricerca del nucleo condiviso delle diverse tradizioni e pratiche sociali (*dénia*).

<sup>101</sup> Secondo l'analisi condotta dalla Fondazione LabOasis, tra i paesi del "Piccolo Maghreb" le oasi sarebbero in tutto 384: 166 in Marocco, 180 in Algeria e 38 in Tunisia. La definizione operazionale di "oasi" utilizzata per lo studio valorizza i seguenti elementi: presenza di un agglomerato urbano e di un palmeto; centralità economica e culturale della palma da dattero; condizioni climatiche favorevoli all'agricoltura a tre livelli; comunità che impiegano ancora, almeno in parte, sistemi di irrigazione tradizionali; agglomerati tipici, o almeno vestigia di essi, con edifici in mattoni o in pietra;

rappresenterebbe una condizione sì necessaria ma non sufficiente per spiegare la creazione delle oasi, dovendosi altresì considerare fattori tecnici (es. conoscenze e mezzi per costruire infrastrutture idrauliche e sistemi di irrigazione) che hanno consentito lo sviluppo delle attività agricole<sup>102</sup>. Sebbene gli storici non siano riusciti a ricostruire l'esatta origine delle oasi sahariane, è certo che la loro creazione e il loro mantenimento hanno implicato la strutturazione di società organizzate via via più complesse, fondate sul commercio carovaniero lungo rotte che attraversavano il Maghreb collegandolo all'Africa subsahariana.

Anche nell'ecosistema dell'oasi, dunque, emerge chiaramente il connubio strettissimo tra dimensione naturale e dimensione culturale, nella misura in cui la loro stessa sopravvivenza e sostenibilità dipendono dalla gestione collettiva dell'acqua, della terra e delle risorse biologiche, plasmata da istituti e pratiche tradizionali delle comunità che le abitano<sup>103</sup>. Da una prospettiva bioculturale, quindi, le oasi rappresentano autentici modelli di sviluppo sostenibile che necessitano di essere protetti in relazione tanto alla dimensione naturale (es. risorse idriche, vegetali, faunistiche) quanto a quella sociale e culturale (con riferimento alle tecniche di irrigazione e coltivazione tradizionali ma anche alle forme di gestione comunitaria e partecipativa delle risorse naturali<sup>104</sup>).

Come suggestivamente proposto dall'ecologo algerino Karim Tedjani, inoltre, non si tratta certo di valorizzare le oasi in una perdurante chiave orientalista, alla luce di un'idea di sviluppo sostenibile che rischia di conservarne la forma tradendone la

---

popolazione stabile di almeno 30 membri; insediamenti umani di almeno 100 anni. Cfr. <https://www.lab oasis.org/>.

<sup>102</sup> V Battesti, *Jardins au desert. Évolution des pratiques et savoirs oasiens. Jérid tunisien* (IRD Éditions 2005) 12, disponibile all'indirizzo: <https://shs.hal.science/halshs-00004609v2/document>.

<sup>103</sup> FAO, ‘Évaluation finale du projet «Gestion adaptative et suivi des systèmes oasiens au Maghreb»’ (2020) Série évaluation de projet 7, 7.

<sup>104</sup> Il riferimento, in particolare, è alla *jma'a*, termine arabo che significa riunione, assemblea. Nei territori dell'Alto Atlante la *jma'a* è identificabile quale «cadre sociopolitique «informel» qui permet aux membres d'une communauté rurale (souvent un village ou un groupement de villages) de se rencontrer pour discuter des questions relatives à l'organisation des biens collectifs tels que les parcours, la mosquée et les équipements hydrauliques», cfr. H Rachik, *L'esprit du terrain* (Centre Jacques-Berque 2016), 234.

sostanza; piuttosto, lo sforzo dovrebbe andare nel senso di mettere l'oasi al centro di un rinnovato sistema di produzione economica e scambi commerciali che, da un lato, incentivi colture meno esigenti in termini idrici e, dall'altro, superi le limitazioni delle monocolture stimolando settori diversi da quello agricolo<sup>105</sup>.

## 6. Osservazioni conclusive

Il legame tra natura e cultura, come si è accennato, è apparso fin dagli anni Settanta tra i punti chiave del dibattito e delle elaborazioni politiche e giuridiche intorno al concetto di sostenibilità a livello internazionale, sebbene soltanto più di recente l'importanza delle tradizioni (culturali, religiose) di popoli indigeni e comunità locali per una gestione equa e resiliente delle risorse naturali abbia trovato dei riconoscimenti nel diritto internazionale e nazionale<sup>106</sup>. Il passaggio da un tradizionale approccio naturo-centrico a un modello di conservazione della natura che tenga conto della fondamentale interazione ecosistemica tra risorse naturali e comunità umane è stato possibile prendendo atto dei contraccolpi negativi dell'originario sistema di

---

<sup>105</sup> Cfr. K Tedjani, *Le développement durable en Algérie. Portrait et diagnostic d'un rendez-vous en suspens* (Friedrich-Ebert-Stiftung 2021), 38, che stigmatizza la monocultura dei datteri *Deglet el-Nour*, in gran parte indotta dalla colonizzazione francese, rimarcando la ricchissima varietà di datteri presente in territorio algerino, che dovrebbe essere valorizzata anche nell'ottica di potenziare il mercato di esportazione verso il resto del continente africano. Tedjani considera inoltre alquanto limitante l'approccio ordinario all'utilizzo della palma da datteri, la quale potrebbe essere sfruttata molto di più anche nei settori tessile, dell'industria cartaria, edile e della produzione della legna da ardere, nel settore farmaceutico e in quello degli imballaggi, ecc. Sui danni prodotti, nei paesi del Maghreb, dalle politiche di agricoltura intensiva nel deserto funzionale alle esportazioni – le quali, per mezzo del pompaggio eccessivo delle falde acquifere, della salinizzazione dei suoli e dell'inquinamento dovuto a fertilizzanti e pesticidi, minacciano i fragili ecosistemi delle oasi – cfr. S Najah, H Ghanmi, ‘Oasis 2/2. Peut-on encore exploiter les systèmes oasiens?’ (2024) Revue Sesame, 21 mars 2024, disponibile all'indirizzo: <https://revue-sesame-inrae.fr/oasis-2-2-peut-on-encore-exploiter-les-systemes-oasiens/>.

<sup>106</sup> Tali riconoscimenti, peraltro, rischiano di risultare spesso inefficaci anche a causa del carattere frammentario dell'«increasing number of international and national laws, policies, court cases, declarations, and guidelines concerning indigenous peoples, local communities, and the protection of the environment, which provide rights regarding access to land, benefit-sharing, traditional knowledge, carbon emissions, protected areas, and much more», G Sajeva, ‘The legal framework behind biocultural rights: An analysis of their pros and cons for indigenous peoples and for local Communities’ in F Girard, I Hall e C Frison (eds.) *Biocultural Rights, Indigenous Peoples And Local Communities Protecting Culture And The Environment* (Routledge 2022), 165.

gestione delle aree protette, che non di rado ha comportato il trasferimento forzato e l'impoverimento delle popolazioni che abitavano i territori oggetto delle politiche di conservazione.

Tale cambio di paradigma è sostenuto dalle riflessioni elaborate, nell'ambito delle scienze sociali, soprattutto dagli antropologi della natura e del diritto, che hanno cercato di penetrare nelle diverse configurazioni che possono darsi del rapporto tra uomo e Natura, non necessariamente riconducibili alla Grande Divisione tra i due tipica delle culture occidentali<sup>107</sup>, evidenziando resilienza, interconnessione e capacità di adattamento dei «sistemi socio-ecologici»<sup>108</sup> e proponendo concettualizzazioni olistiche utili a spiegare la «coviabilità socio-ecologica»<sup>109</sup>.

L'approdo a un modello (o meglio, a un insieme di modelli) di preservazione della natura che necessariamente passa per il riconoscimento e la valorizzazione delle conoscenze e delle pratiche delle comunità umane che abitano i territori da proteggere produce delle conseguenze sul diritto. Il giurista è così sollecitato a elaborare – sul piano tanto teorico quanto del diritto positivo – approcci dialogici utili a sostenere l'interazione tra diverse concezioni del rapporto uomo/natura e culture giuridiche. Il concetto di “diritti bioculturali”, sul quale ci si è soffermati in questo scritto, va appunto nella direzione di sviluppare la correlazione tra risorse naturali e comunità di abitanti, non limitandosi a riconoscere a popoli indigeni e comunità locali diritti di proprietà secondo la logica liberale dell'economia di mercato quanto piuttosto

---

<sup>107</sup> P. Descola, *L'ecologia degli altri. L'antropologia e la questione della natura* (Linaria 2013).

<sup>108</sup> Cfr. F Berkes, C Folke, J Colding (eds.), *Linking Social and Ecological Systems: Management Practices and Social Mechanisms for Building Resilience* (Cambridge University Press 2000) e B Walker, S Carpenter, J Andries, N Abel, G S Cumming, M Janssen, L Lebel, J Norberg, G D Peterson, R Pritchard, ‘Resilience management in social-ecological systems: a working hypothesis for a participatory approach’ (2002) *Conservation Ecology* 1, sottolineano che la capacità dei sistemi socio-ecologici di adattarsi ai cambiamenti, assorbire le perturbazioni e riorganizzarsi dopo le crisi si riduce con una gestione rigida incentrata su una (illusoria) stabilità delle risorse naturali.

<sup>109</sup> Il concetto di “coviabilità socio-ecologica” prende atto dei legami di sostenibilità reciproca, all'interno degli ecosistemi, tra umani e non umani, sottolineando come la sopravvivenza di un'entità (un essere vivente, un ecosistema, una società, ecc.) dipenda dalla sopravvivenza di un'altra entità in un sistema interconnesso, cfr. O Barrière et Al., *Coviability of Social and Ecological Systems: Reconnecting Mankind to the Biosphere in an Era of Global Change. Vol.1: The Foundations of a New Paradigm* (Springer 2019).

valorizzando forme di gestione collettiva di tali risorse alla luce di cosmovisioni spesso alternative alla Grande Divisione<sup>110</sup>. Gli approcci dialogici di cui si è detto si fondano sul riconoscimento del pluralismo giuridico che caratterizza i sistemi complessi, specialmente nei contesti post-coloniali del *Global South*, proponendo un «droit concerté» che faccia da ponte tra i diversi «paradigmes régulatoires» (le consuetudini, la legge statale, regolazioni di carattere contrattuale)<sup>111</sup> o arrivando a teorizzare – più radicalmente e per mezzo degli strumenti epistemologici della comparazione giuridica – un «diritto ecologico» fondato «su un processo di identificazione fra il funzionamento generale del sistema della vita sulla Terra e le società umane come parti di quell'ecosistema»<sup>112</sup>.

Il caso di studio proposto in questo articolo ha consentito di accertare come tale cambio di paradigma sia da più parti avvertito come necessario e rivendicato anche nel contesto del Maghreb e, più in generale, dei paesi arabi<sup>113</sup>. A fronte di un modello di tutela ambientale largamente dominato da categorie, principi, e istituti elaborati dalle organizzazioni internazionali e dalle legislazioni dei paesi occidentali – incentrati sull'idea (il mito, secondo alcuni) di uno sviluppo che diventerebbe sostenibile grazie al contributo delle innovazioni tecnologiche nell'ottimizzazione dell'uso delle risorse naturali con un basso impatto ambientale – c'è chi propone il recupero e la valorizzazione di istituti giuridici e pratiche agro-sociali di natura religiosa e

---

<sup>110</sup> K S Bavikatte e T. Bennett, ‘Community stewardship: the foundation of biocultural rights’ (2015) *Journal of Human Rights and the Environment* 1.

<sup>111</sup> O Barrière, ‘L’enjeu du droit face à l’urgence écologique: la coviabilité des systèmes socioécologiques’ in M Behnassi, O Barrière, J Stoessel-Ritz, F Arib e C Prévil (dir.), *Les systèmes socio-écologiques en Afrique du Nord et de l’Ouest face au changement global: Gouvernance, adaptation, viabilité et résilience* (Cérès 2017), 86.

<sup>112</sup> S Bagni, ‘Diritti della natura nei nuovi costituzionalismi del Global South: riflessi sulla teoria dei formanti’ (2023) DPCE Online Sp-2/2023 Convegno DPCE Caserta 2022, 182, che rappresenta le «dinamiche fra ontologie e formanti giuridici proponendo alcuni modelli esplicativi delle relazioni fra esseri umani e natura, includendo anche il formante economico come variabile fondamentale per la comprensione delle nostre società».

<sup>113</sup> H Kilani, S Assaad, O Llewlyn, *Al-Hima: A way of life* (IUCN West Asia regional Office, SPNL 2007), 7, i quali – dopo aver ricordato i danni subiti dalle comunità locali ad opera delle strategie di gestione delle aree protette – segnalano, a proposito dell’*hima*, che «a number of consultants to Arab governments have advocated the renewed use of this indigenous traditional institution and the application of knowledge and practices derived from the *hima* to protected areas in general».

consuetudinaria, a sostegno di un diverso approccio alla preservazione della natura. Tra questi, in particolare, spiccano: il *waqf* ambientale, considerando che, da una prospettiva islamica, intraprendere una qualsiasi misura di tutela ambientale (es. assicurare finanziamenti per la ricerca ecologica e la reintroduzione della fauna selvatica, costruire canali di irrigazione a cielo aperto o impianti di acqua pulita, creare boschi o pascoli comunitari, ecc.) costituisce un'azione caritatevole quanto costruire una moschea<sup>114</sup>; l'*ḥima/agdal* come pratica socio-ecologica pastorale che genera un patrimonio immateriale, inteso come sapere locale, garantendo un'efficace protezione della biodiversità<sup>115</sup>; l'oasi come modello ancestrale di sviluppo sostenibile bioculturale, le cui potenzialità, sul versante tanto della protezione ambientale quanto delle attività economiche e commerciali, sono tutt'ora largamente inesplorate.

Come si è visto, l'approccio bioculturale alla preservazione delle risorse naturali trova ormai un suo solido fondamento a livello internazionale e, sempre più spesso, nazionale<sup>116</sup>. D'altra parte, la complessità degli attuali sistemi di produzione e utilizzo delle risorse, anche e soprattutto nei contesti rurali, rende irricevibili ricostruzioni naïf che guardano a istituti e pratiche tradizionali, quali gli *agdal* così come praticati oggi nell'Atlante marocchino, come a strumenti facilmente generalizzabili per la gestione sostenibile del territorio<sup>117</sup>. Proprio alla luce di tale complessità, ciò che lo studio condotto per questo articolo consente di concludere è la necessità di sviluppare

---

<sup>114</sup> Cfr., in questo senso, il volume di S Idllallène, *Rediscovery and Revival in Islamic Environmental Law. Back to the Future of Nature's Trust* (Cambridge University Press 2021).

<sup>115</sup> S Alaoui Haroni, M Alifriqui, ‘Approche écologique des pâturages humides d’altitude et pratiques de gestion. Le plateau d’Oukaïmeden dans le Haut Atlas de Marrakech’ in L. Auclair, M. Alifriqui (dir.), *Agdal: patrimoine socio-écologique de l’Atlas marocain* (IRCAM, IRD 2012), 75 e s., secondo i quali «dans le Haut Atlas, les agdals pastoraux sont aujourd’hui des modes de gestion plus efficaces, sur le plan de la protection de la biodiversité, que les parcs nationaux et autres formes d’aires protégées».

<sup>116</sup> Diversi *agdal*, ad esempio, sono stati inclusi nel Registro Internazionale delle ICCA (*Indigenous and Community Conserved Areas*), confermando il ruolo di “territories of life” e di aree protette gestite da popolazioni indigene e comunità locali. Inoltre, gli *agdal* sono stati riconosciuti come *Important Plant Areas* (IPA) e *Key Biodiversity Areas* (KBA) per la loro importanza nel favorire e mantenere la biodiversità e la salute degli ecosistemi, cfr. IUCN, *High Atlas (Morocco)* (IUCN 2023), disponibile all’indirizzo: [https://iucn.org/sites/default/files/2023-05/site\\_e.high-atlas\\_final.pdf](https://iucn.org/sites/default/files/2023-05/site_e.high-atlas_final.pdf)

<sup>117</sup> L Auclair, P Baudot, D Genin, B Romagny, R Simenel, ‘Patrimony for Resilience: Evidence from the Forest Agdal in the Moroccan High Atlas Mountains’ (2011) Ecology and Society 4.

ricerche interdisciplinari che mettano in luce opportunità e limiti dei sistemi di conoscenze e istituzioni locali per la gestione del territorio, individuando, da una prospettiva giuscomparatistica, soluzioni concrete di valorizzazione del formante tradizionale nella produzione del diritto volto alla conservazione degli ecosistemi.

