

Scienza e Pace

Rivista del Centro Interdisciplinare Scienze per la Pace Università di
Pisa

ISSN 2039-1749

“Disculpe Señor, ¿Cuál es mi nombre?”

**Identità, spersonalizzazione e alienazione
dall’America della conquista alle rivendicazioni dei
*movimientos indígena***

di Virginia Ghelarducci

Research Papers

n. 27 – Maggio 2015



“Disculpe Señor, ¿Cuál es mi nombre?”

Identità, spersonalizzazione e alienazione dall’America della conquista alle rivendicazioni dei *movimientos indígena*

di **Virginia Ghelarducci**

MA in Filosofia e forme del sapere, Università di Pisa

E-mail: virginia.ghelarducci@tiscali.it

Abstract - In the late 15th century, the arrival of Europeans in the New World, completely disrupted the life of natives. Travellers, explorers and missionaries were unable to deal with the difference between their civilizations. This unexpected encounter with *strange* men and animals, that they have never encountered before, revives ancient mediaeval mythologies, that mixed rapidly with their image of America. Soon, in Europe, a heated debate on the nature of these newly found peoples developed in relation to biblical tradition and Aristotelian philosophy. Theologians and jurists discussed, in particular, the human condition, the rights of Indians and the role of faith in the colonization of Americas. Yet, the problem of the New World still remains open. Nowadays Indigenous peoples and their *movimientos* fight against violence, abuses and marginalisation, in order to defend their rights, particularly their right to be different and to participate actively in political and public life.

1. Il nome dell’altro

Tzvetan Todorov dedica il suo straordinario *La Conquête de l’Amérique. La question de l’autre* alla memoria di una donna maya massacrata dai cani, per aver rifiutato di diventare schiava e oggetto di un *conquistador* spagnolo del XVI secolo. Una donna senza nome, senza volto, senza individualità. Completamente spersonalizzata, come una figura di carta, senza consistenza, senza passato, senza futuro. Diego de Landa, nella sua *Relazione sullo Yucatán*, regione della quale era stato nominato vescovo, non ritiene importante riportarne l’identità, mentre documenta bene il nome del capitano che l’aveva fatta prigioniera. Eppure la questione del nome non è affatto banale, dal momento che esso è legato profondamente all’identità e condensa in sé tradizione, storia e cultura.

In una lettera all'imperatore Carlo V, Pascual de Andagoya testimonia il trauma identitario degli indios, che, una volta battezzati e ricevuto il loro nuovo nome cristiano, non vogliono più essere chiamati con quello precedente. Spesso, però, non ricordano il nome che è stato loro imposto e devono quindi farselo dire dagli stessi *conquistadores*:

E quando, dopo aver dato loro i nomi, li chiamano con quello che avevano prima, gli indi dicono: «Nano? No, no, non mi chiamo così, il mio nome è Pedro, o Juan»; quando lo dimenticavano, ricorrevano al bigliettino con scritto il loro nome e lo mostravano perché si dicesse loro come si chiamavano (De Adagoya, 1992).

Non solo gli spagnoli distruggono le loro terre e torturano la loro gente, ma decidono anche di cambiare i loro nomi, imponendone di nuovi, tipici della tradizione iberica. Come immaginare lo smarrimento, la confusione e l'umiliazione di uomini che non riescono a ricordare il proprio nome e, probabilmente, non sanno nemmeno leggerlo, e si vedono costretti a chiederlo ai loro stessi persecutori? Cambiare nome non è un'operazione priva di conseguenze, soprattutto per popoli così esposti e traumatizzati, ma rappresenta un'ulteriore forzatura nei confronti di un'emozione e di un'identità lacerate, l'ennesima negazione dell'alterità.

Ma come parlare *dell'*altro e, soprattutto, *all'*altro? Questo si chiede Todorov e, per cercare una risposta, decide di affrontare "la problematica dell'altro esterno e lontano" (Todorov, 1984) ripercorrendo le tappe di una storia di conquista ed esclusione, di sopraffazione e sconfitta, scegliendo di stare dalla parte di chi non ha potuto fornire la sua versione e la sua testimonianza. Per Todorov, infatti, si afferma, proprio a partire dalla scoperta dell'America, la tendenza degli europei ad annullare la diversità, a piegarla con prepotenza a modelli precostituiti e totalizzanti, riproponendo stereotipi basati su pregiudizi dettati dall'ignoranza e da "una presunta superiorità di valori" (Todorov, 1984), volta a spegnere la scintilla di unicità, che caratterizza l'alterità.

Con la conquista delle Americhe, lo spazio dell'altro è stato completamente interdetto e, con esso, anche quello della parola. Come sottolinea Taylor, il bisogno di riconoscimento e la centralità del dialogo costituiscono il terreno su cui si fonda e si consolida l'esperienza umana:

Per comprendere quale sia la stretta connessione fra identità e riconoscimento dobbiamo prendere in considerazione un aspetto cruciale della condizione umana (...). Noi definiamo sempre la nostra identità dialogando, e qualche volta lottando,

con le cose che gli altri significativi vogliono vedere in noi (...). La mia identità dipende in modo cruciale dalle mie relazioni dialogiche con gli altri (Taylor, 2008).

Dunque la costruzione dell'identità non solo passa attraverso lo sguardo dell'altro, ma soprattutto si costruisce e si ridefinisce costantemente durante l'intero arco della nostra vita.

Il dialogo diviene prerogativa di una società, che si interroga sul valore dell'identità, della pluralità, della differenza. Infatti "noi non possiamo mai vedere interamente noi stessi; l'*altro* è necessario per completare (...) la percezione del sé, che l'individuo stesso realizza solo in maniera parziale" (Todorov, 1990). La pluralità è una condizione imprescindibile della realtà umana: la presenza dell'altro si impone, così come si impone il suo sguardo, che attesta la mia presenza e rende manifesto il fatto che l'uomo vive insieme ad altri uomini, che è, per così dire, *immerso nell'altro*, grazie al quale comprende il valore della pluralità, che illumina il suo essere visto, cioè l'essere al cospetto degli altri.

Il fatto di presentarsi agli altri è legato strettamente alla pluralità: noi non saremmo uomini plurali se gli altri non ci vedessero come tali. E, d'altra parte, noi siamo consapevoli di questa pluralità proprio perché siamo visti (Dal Lago, 1997).

Seguendo Bachtin, è possibile impostare un'equazione tra essere e *comunicare* che si sviluppa nella relazione osmotica tra l'*io* e il *tu*, in una zona di confine.

Essere significa essere per l'altro e, attraverso l'altro, per sé. L'uomo non ha un territorio interiore sovrano, ma è tutto e sempre al confine, e, guardando dentro di sé, egli guarda *negli occhi dell'altro* e *con gli occhi dell'altro* [...]. Non posso fare a meno dell'altro, non posso diventare me stesso senza l'altro: devo trovare me stesso nell'altro, trovando l'altro in me (in un riflettersi e accettarsi reciproci) (Bachtin, 1998).

E l'uomo sembra proprio vivere al confine, nella sottile linea che separa e distingue, tra il *Sé* e l'*altro*.

2. L'incontro con l'*altro*: riconoscimento o assimilazione?

Ma gli Europei dell'età moderna, con la testa ancora piena di fantasie medievali e con la ferma convinzione della superiorità culturale dell'Occidente, non sono in grado di cogliere la differenza o, meglio, non la colgono che in apparenza. Di

fronte ad uno scenario a loro completamente estraneo possono solo o assimilare o distruggere. Giunti nel Nuovo Mondo, registrano l'incompatibilità della loro cultura con la vita che conducono gli indios e cercano di ricondurre la presenza di questi popoli, finora sconosciuti, all'interno del perimetro delle narrazioni bibliche e della tradizione classica.

I diari di bordo, le lettere e le descrizioni dei viaggiatori forniscono preziose informazioni al riguardo e contribuiscono a chiarire l'idea che gli occidentali hanno delle Americhe. Gli abitanti di queste terre lontane sono molto diversi dagli europei: non sono bianchi, parlano lingue strane e incomprensibili, non indossano abiti, non hanno leggi né ordine, sono dei senza-dio, feroci e violenti. Semplicemente *non* sono europei. E pagheranno duramente questa differenza intollerabile: subiranno ogni sorta di sopraffazione e tortura, saranno ridotti in schiavitù, vedranno le loro città e le loro vite stravolte e distrutte. La loro identità sarà violata dall'etichetta di 'selvaggi', che porteranno cucita addosso per secoli.

Gli europei sono superficiali e distratti. La spersonalizzazione, rapida ed efficace, uniforme e massifica le varie popolazioni in un gruppo omogeneo di selvaggi, sommariamente rappresentati con pochi tratti, approssimativi e sbiaditi. Gradualmente, prende forma l'immagine degli indios americani: nudi e senza vergogna, dalla pelle rossiccia, non molto belli, atletici ma bellicosi, senza capi né istituzioni, né vincoli di matrimonio, né religione. Come nota Todorov:

Colombo parla degli uomini che vede solo perché, dopotutto, fanno parte anch'essi del paesaggio. I suoi accenni agli abitanti delle isole sono sempre inframmezzati alle sue notazioni sulla natura: fra gli uccelli e gli alberi vi sono anche gli uomini (Todorov, 1984).

All'ammiraglio genovese importa ben poco dei popoli in cui si imbatte e che, per lui, sono tutti uguali, a parte il fatto che alcuni sono feroci e cannibali, mentre altri, arrendevoli e vili. Il suo palese disinteresse nei confronti dei nativi, di cui non conosce la lingua e che, peraltro, sono "nello stesso modo nudi e dipinti" (Colombo, 1991), mostra l'incapacità degli europei di relazionarsi con l'alterità e, soprattutto, l'incapacità di riconoscere l'uomo nell'*altro*. Lo stesso Vespucci sembra essere molto più interessato alle straordinarie varietà di pappagalli del Brasile che agli uomini incontrati.

Comincia ad affermarsi dunque un atteggiamento ambivalente di disprezzo e di difesa, che testimonia le due modalità di approccio alla diversità: se gli indios sono *altro* rispetto agli occidentali, e ciò sembra evidente, non possono che essere inferiori, dato che la società del Vecchio Mondo è colta e progredita. Se, invece, gli indios sono uomini (e non bestie) come stabilito dalla bolla papale *Sublimis Deus* di Paolo III° e, come tali, hanno diritto alla libertà e al possesso dei propri beni, allora essi *devono*, in qualche modo, essere uguali, o meglio, essere resi *identici* agli Europei, di cui possono quindi assorbire la religione e la cultura. Gli indios, infatti, hanno un animo docile e ben disposto alla fede e ciò è testimoniato dal fatto che sono proprio loro stessi a voler conoscere la verità. Possono essere addomesticati in qualche modo e perfino fatti vestire come gli europei.

Come sottolinea Serge Gruzinski, infatti, il progetto di uniformazione delle strutture sociali e politiche delle terre conquistate lascia un'impronta indelebile, che non si limita alla sottomissione di popoli e terre, ma investe la concezione del lavoro e della vita, imponendo una nuova lingua, una nuova religione e una nuova sfera di valori, che ricalcano fedelmente il modello europeo.

A partire dalla fine del secolo XV°, l'area di influenza ispanica vide svilupparsi un gigantesco tentativo di trasformazione degli esseri e delle cose. [...] La costruzione del territorio e della società coloniale fu effettivamente basata sul criterio della duplicazione. Fu un'operazione di mimesi, di imitazione. [...] A questa irresistibile espansione si accompagnò un processo di uniformazione linguistica e giuridica. Dalla Florida al Cile, il castigliano fu lo strumento dell'amministrazione, la lingua dei vincitori, dei meticci, dei negri e dei mulatti e anche la lingua dei notabili indigeni (Gruzinski, 1995).

L'assimilazione sembra essere dunque l'unica modalità possibile di approccio all'alterità: il Nuovo Mondo sarà quindi plasmato a immagine e somiglianza del Vecchio, nel tentativo di mutarlo in una propaggine dell'Occidente, da sfruttare senza scrupolo alcuno.

3. Uomini o bestie? Gli *indios* tra diritto e teologia

Se, come ricorda John H. Elliot, i *conquistadores* sono troppo impegnati ad arraffare ricchezze per prestare attenzione alle caratteristiche delle popolazioni incontrate e alle loro usanze, gli eruditi europei sono altrettanto presi dalle polemiche personali e politiche per comprendere pienamente il senso di un

approccio più profondo all'universo americano. Al di là del più superficiale interesse per le novità d'oltreoceano, il Nuovo Mondo e i suoi abitanti devono trovare un'adeguata collocazione all'interno di un sistema di valori e idee, che aveva ereditato dalla tradizione classica la sua immagine del mondo.

La polemica sulle Indie, che anima i circoli intellettuali e le corti europee, si incentra soprattutto sull'origine delle popolazioni che abitano all'estremità del mondo. E se le terre scoperte da Colombo fossero appartenute, precedentemente, a qualche altro re cristiano? In questo caso, il diritto delle altre potenze decadrebbe immediatamente, aprendo così la scena per una battaglia giuridica, da parte di possibili concorrenti europei interessati all'insediamento dei loro coloni nel Nuovo Mondo.

Dalla teoria giudeogenetica, che presenta gli amerindi come eredi delle tribù perdute di Israele, a quella che sostiene una presunta discendenza riconducibile al re Roderico, fino alla dottrina, che vede nelle Indie la perduta isola di Atlantide, le speculazioni sull'origine del Nuovo Mondo e dei nativi sono basate sul comune bisogno di legittimare una presenza e un'invasione difficilmente giustificabili. Attraverso la costruzione di apparati burocratici e giuridici, ma soprattutto teorici, la corte spagnola cercherà, spesso affidandosi al parere di teologi e giuristi, di regolamentare l'uso dei nuovi territori conquistati e di disciplinare il trattamento dei popoli amerindi.

Il 26 novembre 1504, Isabella di Castiglia, affida, morente, il compimento delle sue ultime volontà al marito Ferdinando e alla figlia Giovanna. La sovrana aveva modificato il suo testamento tre giorni prima, aggiungendo un [codicillo](#), nel quale confermava il desiderio di proteggere gli indios e di farsi garante della loro tutela. Il tentativo estremo della regina di tutelare i popoli amerindi non sembra essere dettato solo da un ultimo scrupolo di coscienza o da meri calcoli politici. Isabella I, infatti, aveva già levato la voce in difesa degli indios, chiedendo sì che fossero convertiti, ma anche rispettati e che non dovessero subire il giogo della schiavitù. L'esigenza di definire ed equiparare lo status giuridico dei nativi a quello dei suoi liberi vassalli europei non è un elemento da sottovalutare.

Isabella sarà la prima regina a prendere direttamente posizione a favore degli amerindi, ben otto anni prima delle [Leyes de Burgos](#), lasciando un documento scritto fondamentale, che dimostra la ferma volontà di modificare il trattamento dei suoi lontani sudditi. Nonostante ciò, le sorti dei nativi non subiranno il

miglioramento auspicato e, anzi, la polemica sulla loro natura continuerà ad animare il dibattito europeo.

La denuncia di Antonio de Montesinos, che nel 1511 pronuncia, alla presenza delle autorità locali spagnole e del viceré, un **sermone** pubblico, contro le inumane condizioni di vita cui gli indios di Hispañola sono costretti dall'avidità dei *conquistadores*, arriverà a scuotere la corte di Ferdinando il Cattolico. Se Montesinos sostiene, con forza, non solo che gli indios sono esseri umani, ma anche che essi posseggono un'anima razionale e che, quindi, devono essere trattati come tutti gli altri uomini, governatori e procuratori delle Indie non sembrano dello stesso avviso. Chi sono questi indios? O meglio, *che cosa* sono? Perché sono così diversi dagli europei? Sono bestie o esseri dotati di ragione?

3.1. *Francisco De Vitoria e la Scuola di Salamanca*

Anche i circoli universitari iniziano ad interessarsi alla questione delle Americhe e ad intervenire nella polemica. La Scuola di Salamanca, protagonista della rinascita culturale della Spagna del Cinquecento, avrà grande influenza proprio all'interno di questo dibattito e ne rappresenterà sicuramente una tappa fondamentale. Dopo più di vent'anni dalla denuncia di Montesinos, nella *Carta a padre Miguel de Arcos*, Francisco de Vitoria, titolare della cattedra di teologia dal 1526, non solo affronta e critica gli orrori della conquista dell'impero Inca, ma sostiene anche apertamente di non comprendere la legittimità della guerra. La gente di quella terra, infatti, non ha mai arrecato danno agli spagnoli, dai quali, al contrario, non ha ricevuto che violenze e soprusi. Bisogna ricordare infatti che "gli spagnoli, quando s'imbarcarono per la prima volta verso le Indie, non portavano con sé nessun titolo per impadronirsi di quei territori. I popoli indigeni disponevano del loro diritto di sovranità ancor prima dell'arrivo degli spagnoli" (Pereña, 2003).

Rimodulare l'*etica della conquista* (Pereña, 2003) significa coniugare le questioni giuridiche con una forte riflessione teologica, che trova nella Bibbia i suoi fondamenti. Gli indios sono uomini, ma soprattutto sono *'prójimos'*: essi rappresentano il prossimo di cui parla il Vangelo. Ciò implica non solo che gli abitanti delle Indie sono vassalli dell'imperatore e che quindi non devono essere maltrattati e privati dei loro beni, ma anche che gli spagnoli, in quanto cristiani, sono obbligati moralmente a riconoscerli come esseri umani e ad amarli, includendoli nella sfera del 'noi'. Tuttavia, il concetto di prossimità degli amerindi necessita ed esige un riconoscimento: gli europei, per percepire i

nativi come prossimo, devono prima vedere in loro caratteristiche di umanità che riequilibrino le relazioni di potere.

Come può, infatti, un raffinato e colto spagnolo del XVI secolo vedere un indio, rozzo e idolatra, che vive nudo e senza leggi, quale suo simile? La prossimità implica il riconoscimento di tratti comuni, tra spagnoli e indigeni, che non possono risiedere nell'antitesi '*barbaros/ prójimos*'. Vitoria auspica un rapporto di tutela da parte degli spagnoli nei confronti dei nativi, perché il buon governo delle Indie deve mirare al bene comune e non più solo all'arricchimento e al profitto degli europei. L'imperatore deve quindi farsi garante di questa unità di intenti e vigilare, affinché le condizioni di vita degli indios migliorino e siano rispettate le loro precedenti strutture politiche. E l'obiettivo della Scuola di Salamanca sarà quello di formulare una sorta di carta di diritti comuni a spagnoli e amerindi, al fine di promuovere una convivenza pacifica e produttiva.

Sarà probabilmente l'influenza della Scuola a spingere Carlo V ad abolire inizialmente la schiavitù nelle colonie, nel 1530, e a promulgare, nel 1542 le cosiddette *Leyes Nuevas*, volte sia a difendere gli indigeni da soprusi e violenze intollerabili sia a ridimensionare lo strapotere di coloni e *encomenderos*. Ma, per stabilire quale sia la migliore strategia da adottare nella gestione del Nuovo Mondo, l'imperatore convoca, nel 1550, a Valladolid, uno speciale consiglio, con l'intento di chiarire definitivamente la questione.

3.2. *La disputa di Valladolid: legittimità o condanna di un genocidio?*

Al cospetto dei giudici, nominati da Carlo V, Juan Ginés de Sepúlveda, probabilmente il maggiore intellettuale spagnolo e il frate domenicano Bartolomé de Las Casas, missionario delle Indie e vescovo del Chiapas, si affrontano in una battaglia dialettica, che dovrebbe decidere le sorti degli abitanti del Nuovo Mondo. Sepúlveda, nel *Democrates secundus*¹, costruisce la sua degradante immagine degli indios a partire dal confronto con le presunte virtù degli spagnoli, sfruttando la teoria aristotelica della schiavitù naturale,

¹ Sepúlveda si presenta di fronte al consiglio dei giudici di Valladolid con il suo *Democrates secundus sive de iustis causis belli apud indios*, uno dei suoi testi più discussi. Infatti, l'opera, preparata già nel 1544, nonostante il favore di cui sembra godere tra giuristi e burocrati di corte, non sarà pubblicata, in seguito alle contestazioni di alcuni membri del Consejo de Indias e alla bocciatura delle università di Alcalá e Salamanca. Partendo da questioni di diritto, riguardanti le cause che legittimano una guerra giusta, l'umanista andaluso si servirà della teoria aristotelica della schiavitù naturale proprio per corroborare e difendere la sua tesi.

secondo la quale “ci sono uomini che, per natura, sono signori e altri che sono nati per essere servi” (Brufau Prats, 1997).

La bestialità degli indios è pressoché evidente, non solo a causa della loro dissolutezza, dei sacrifici umani e dell'antropofagia, ma anche a causa della mancanza di istituzioni civili, opere letterarie e leggi:

Confronta ora con la prudenza, l'ingegno, la magnanimità, la temperanza, l'umiltà e la religione di questi uomini, quegli omuncoli, nei quali a stento potresti trovare tracce di umanità, che non solo non hanno alcuna cultura, ma neppure usano né conoscono le lettere, non conservano alcuna testimonianza delle antiche gesta, tranne una certa vaga e oscura memoria di alcuni fatti, [memoria] consegnata ad alcune pitture, nessuna legge scritta, ma [solo] qualche istituzione e costumi barbari. E, a proposito delle loro virtù, se cerchi [prove] della loro temperanza e mansuetudine, che cosa ti potresti aspettare da essi, che erano sfrenati in ogni genere di eccesso e scellerate passioni, e non pochi si nutrivano di carni umane, e si muovevano guerra tra di loro quasi continuamente? Non credere che prima dell'arrivo dei cristiani vivessero nell'ozio e nella pace saturnia dei poeti; si facevano [guerra] con tanta violenza, che stimavano inutile la vittoria, se non saziavano l'incredibile fame con le carni dei nemici; questa ferocia è, tra di loro, tanto più simile ad un portentoso quanto più sono lontani dalla insuperabile bestialità degli Sciti, che pure si cibavano degli stessi corpi umani, dal momento che sono talmente vili e timidi che a malapena possono sostenere lo sguardo ostile dei nostri [uomini] e spesso, molte migliaia di loro, furono messe in fuga come donnuciole, da pochi spagnoli che non raggiungevano neanche le cento unità. [...] Si sarebbe potuto affermare, con una dimostrazione più grande e più chiara, quanto [alcuni] uomini siano superiori ad altri per ingegno, zelo, forza d'animo e virtù e dimostrare quanto quelli siano servi per natura? Invero, il fatto che alcuni di loro sembrano abili in certe arti, non è affatto una prova di una disposizione umana, poiché vediamo bestiole, come api e ragni, costruire opere che alcun ingegno umano è in grado minimamente di imitare (Sepúlveda, 1997).

Questi popoli non posseggono alcuna capacità o qualità: costruire case, ponti e strade o dedicarsi al commercio non costituisce una prova del loro livello di socialità e intelligenza. Infatti, anche le bestie si costruiscono, spesso con metodi complessi e ingegnosi, un riparo o una tana e cooperano tra loro nel vivere associato, ma questo non significa affatto che siano esseri paragonabili all'uomo. Perfino il loro incedere è simile a quello dei maiali, che tengono sempre lo sguardo fisso a terra. Nel quadro della feroce animalità degli indios compaiono anche sconvolgenti e intollerabili sacrifici umani, nefando corollario di una scellerata idolatria, cui bisogna immediatamente porre termine. Appare chiaro che, di fronte ad una barbarie così totalizzante, è necessario un profondo

intervento di correzione e di guida, al fine di mitigare e modificare la condizione dei nativi, che trarranno da ciò grande beneficio.

La conclusione, che si ricava dalle parole del *Democrates*, è che gli indios siano delle bestie e che come tali debbano essere trattati. Solo estirpando tutte le antiche e assurde diavolerie dei nativi, può così aprirsi la nuova era della verità cristiana. Naturalmente, nonostante la conversione e il graduale adattamento dei loro costumi a quelli degli spagnoli, i popoli del Nuovo Mondo non avranno mai gli stessi diritti degli europei, dal momento che non partecipano delle virtù nello stesso modo.

Las Casas, al contrario, intende scardinare l'impianto del retore andaluso, partendo proprio dal diritto naturale, affrontando il tema della razionalità dei nativi, rimodellando la dottrina aristotelica e coniugandola con lo spirito di un umanesimo, non privo di una solida base biblica, incentrato sulla difesa dell'essere umano e della vita. Se tutti gli uomini sono uguali, poiché condividono la stessa natura, gli amerindi non possono essere schiavi né soggetti passivi dell'autorità altrui. Affermare con forza che tutti gli uomini sono dotati di ragione, in quanto esseri umani e figli di Dio, significa ribaltare completamente la prospettiva sostenuta da Sepúlveda.

Gli indios non sono dei minorati, inetti e privi di talenti, ma partecipano delle stesse virtù degli spagnoli. Inoltre, grazie all'intelligenza e al libero arbitrio, possono scegliere se convertirsi o meno al Cristianesimo e non devono essere costretti ad accettare il messaggio evangelico, se non lo desiderano davvero. Come uomini liberi, hanno il diritto di vivere in società, organizzando i loro bisogni e le loro esigenze, eleggendo capi saggi e giusti, secondo le modalità più consone al bene della comunità. Infatti, prima dell'arrivo degli spagnoli, essi non solo erano liberi e avevano legittime forme di governo, ma anche beni, terre e ricchezze, di cui sono stati completamente privati, dopo aver subito intollerabili violenze e razzie di ogni genere.

Già nella *Brevísima relación*², Las Casas aveva narrato ciò che sembra impossibile narrare, denunciando l'orrore e lo sterminio, la paura e il dolore,

² La relazione di Las Casas, preparata per l'imperatore Carlo V e per il giovane don Felipe, è una collezione di crudeltà e massacri, brutali e sanguinari, che si susseguono con una orrenda continuità in poco più di cento pagine. A distanza di otto anni dalla prima *Brevísima relación*, nell'agosto del 1550, l'imperatore decide di dare l'avvio alle sessioni della discussione.

l'offesa e la vergogna. Da un villaggio all'altro, dalle isole alla terraferma, gli spagnoli, con inaudita ferocia, uccidono, torturano, incendiano e distruggono tutto ciò che si trovano di fronte, senza scrupolo alcuno. Ogni riga contiene una mostruosità più spaventosa della precedente, un'atrocità ancora più grande, una violenza ancora più insensata. Ma il silenzio non può coprire la barbarie e, così, il frate domenicano, facendo appello all'intervento del re, decide di lasciare una testimonianza determinante ed esplicita su ciò che aveva visto:

Entravano nei villaggi e facevano a pezzi tutti, come se fossero agnelli negli ovili, senza risparmiare bambini e vecchi, e squartando le donne, pregne o puerpere. Facevano scommesse su chi sarebbe riuscito a tagliare in due un uomo con un solo fendente, a tagliargli la testa con un solo colpo di picca, oppure a sventrarlo. Strappavano i neonati dal seno delle madri, e tenendoli per i piedi ne fracassavano il cranio contro le rocce. Altri li gettavano dietro le spalle nei fiumi, tra risa e burle, e vedendoli cadere in acqua dicevano «corpo di mille diavoli, guarda come si agita!» ; altri infilzavano con la spada i bambini insieme alle madri, tutti quelli che trovavano sul loro cammino (Las Casas, 1991).

La volontà di diffondere un'altra visione degli indios e del Nuovo Mondo spinge Las Casas a dedicarsi alla redazione di un volume, che reinserisca a pieno titolo i popoli amerindi all'interno dell'umanità. Il padre domenicano organizza la sua linea difensiva in due sezioni: una teorica, in latino, che concerne il diritto e una pratica, in spagnolo, che riguarda gli eventi delle Indie.³

³ Come spiega Silvio Zavala, "La *Apología* (in latino) di Las Casas non fu che una parte della documentazione presentata e letta da lui alla Giunta: la parte teorica, senza dubbio, la principale. La seconda parte è costituita dalla documentazione sui fatti, cioè l'*Apologética Historia*. Losada ripete, nell'indice analitico dell'*Apología* (in latino) di Las Casas, che, all'errore di Sepúlveda, in materia di diritto, risponde questa *Apología* (in latino); all'errore di Sepúlveda, nei fatti, risponderà la seconda parte di questa *Apología* (in spagnolo), che, in realtà, è l'*Apologética Historia*". (Silvio Zavala, "Aspectos formales de la controversia entre Sepúlveda y Las Casas, en Valladolid, a mediados del siglo XVI", Cuadernos Americanos, vol. CCXII, 1977, p. 140. Traduzione dallo spagnolo mia). Alla luce di quanto emerge dallo studio dei manoscritti, Zavala precisa che esisterebbe un altro testo dell' *Apología*, in spagnolo, precedente alla disputa e mai ritrovato, che non coincide con l'*Apologética Historia* : "(...) lo stesso Las Casas menziona una sua *Apología*, in lingua spagnola, anteriore al dibattito del 1550, oltre a quella latina conservata oggi nella Biblioteca Nazionale di Parigi (...). Las Casas non accomuna questa *Apología* in castigliano all'altro suo libro, anch'esso in lingua castigliana, il cui titolo è *Apologética Historia*". [Ivi, p. 145. Traduzione dallo spagnolo mia]. Non sappiamo quale testo abbia presentato il padre domenicano a Valladolid, ma, Zavala, propende per l'ipotesi di una lettura del testo "in lingua romanza della sua *Apología*, che allora esisteva". [Ivi, pp. 147 – 148. Traduzione dallo spagnolo mia].

Nella sua *Apologética historia*⁴, in una straordinaria prospettiva comparatista, Las Casas arriva a sostenere non solo una piena capacità razionale e decisionale dei nativi, ma anche una loro superiorità su altri popoli, a partire dalla scelta delle divinità. Il padre domenicano afferma con forza che gli dèi amerindi sono un modello di specchiata virtù e che, senza alcun dubbio, sono moralmente superiori a quelli venerati da altri popoli europei, nell'antichità pre-cristiana. Neanche i sacrifici umani sono un segno peculiare della ritualità indigena, poiché se ne trovano tracce documentate storicamente in tutte le civiltà più antiche, anche in quelle universalmente considerate modello di cultura.

Las Casas comprende, infatti, che i sacrifici e le cerimonie in onore delle divinità locali, costituiscono l'espressione di profonde credenze e appartengono ad una più alta dimensione culturale, in cui la comunità indigena si riconosce e si identifica. Questo non significa che l'immolazione di innocenti non sia esecrabile. Tuttavia, essa non costituisce un motivo valido per scatenare una guerra contro i popoli del Nuovo Mondo, provocando così una perdita di vite ben più alta di quella causata dalle loro pratiche religiose. La guerra e la violenza devono sempre essere respinte, in favore del buon esempio, della persuasione e dell'educazione.

Las Casas utilizza tutte le fonti a sua disposizione per dimostrare la presenza di sacrifici umani, non solo tra i barbari, ma anche, e soprattutto, in Grecia e a Roma. Di che cosa possono essere accusati gli amerindi, se anche Atene e Roma, esempio di *humanitas*, non solo lordavano gli altari di sangue umano, ma addirittura celebravano l'esclusività e il ruolo pedagogico del legame omoerotico? Las Casas non si concentra sulle differenze, ma insiste sulla

⁴ Anthony Pagden segnala alcune precisazioni in merito allo scritto di Las Casas. La scelta dell'inserimento dell'*Apologética Historia* all'interno della disputa di Valladolid, può sembrare arbitraria, dal momento che essa è stata composta dopo il 1551. In realtà, è l'importanza e la struttura dell'opera che ne giustificano la presenza nel quadro più ampio della discussione sulla natura dell'indio. Qui Las Casas organizza sistematicamente materiale e argomenti e sviluppa un trattato, seppur corposo e, in parte, fin troppo minuzioso, che analizza i principali temi polemici emersi dalla controversia. Plausibilmente, l'obiettivo di Las Casas è quello di raggiungere un pubblico più ampio, al di là delle barriere di palazzo e della ristretta cerchia di eruditi riuniti a Valladolid. Ciò spiegherebbe anche la decisione di scrivere in spagnolo e non in latino. Sembra inoltre possibile che sia stata compilata anche un'altra versione dell'*Apologética*, prima di quella che ci è pervenuta, ma della quale non v'è traccia. Pagden sostiene che la revisione dell'*Argumentum* e il lungo lavoro dell'*Apologética historia* testimonierebbero proprio questo desiderio di raggiungere una più ampia fascia di lettori. Cfr. Pagden, 1989, 156-157).

ricerca delle somiglianze, che possono collegare le società indigene con le altre. Tuttavia, se è vero che la ricerca dei tratti comuni veicola e facilita la comprensione, è pur vero che essa rischia di oscurare l'analisi e la spiegazione delle caratteristiche peculiari e specifiche, che contraddistinguono una cultura. Il sostanziale fallimento della disputa di Valladolid, che si conclude con un nulla di fatto, lascia aperta e irrisolta la "questione degli indios", che trascinerà dietro di sé ancora molti dubbi, stereotipi e incertezze sul mondo latinoamericano.

4. Pluralidad y democracia: *un mundo donde quepan muchos mundos*

4.1. Disuguaglianze e oppressioni sociali persistenti

Segnati dal trauma della conquista, da un "*trauma permanente*" (Wachtel, 1977), che si rinnova costantemente e che dimostra l'inefficacia degli strumenti di lettura degli europei, i popoli indigeni continuano a vivere una condizione di discriminazione, minorità ed esclusione.

La forte disuguaglianza sociale è lo specchio della disuguaglianza etnica, che ha infettato il tessuto connettivo della società latinoamericana, minando il progresso verso l'indipendenza, anche nella costituzione delle singole repubbliche, corrotte alla base proprio da quella esclusione etnica, che si configura come "asse coordinante della coesione statale" (García Linera, 2005).

La struttura sociale latinoamericana dell'età coloniale è caratterizzata da una rigida gerarchia, basata sul concetto di *limpieza de sangre*. "Le differenze razziali furono utilizzate, nell'America iberica, come parte delle strategie di controllo sociale. [...] L'immaginario ispanico, valorizzatore del cristiano puro, (...) a partire dal criterio religioso, correlava la *limpieza de sangre* con gli ideali di onore, postulando una forma specifica di differenziazione razziale" (Almeida de Souza, 2007). La questione è molto complessa e il dibattito sul ruolo di questa gerarchizzazione è ancora aperto, dal momento che in questo processo di catalogazione dei tipi umani entrano in gioco i concetti di 'razza' e 'classe', declinati nel contesto di una società *mestiza* e profondamente eterogenea. "Il potere sociale spagnolo era limitato da condizioni, che si trovavano fuori dall'ambito di controllo della popolazione bianca. Il numero di bianchi, minore di quello dei diversi gruppi, che cercavano di controllare, rappresentava il limite

più evidente al potere bianco. [...] Gli spagnoli aspiravano a mantenere un ordine sociale razzista assoluto, che li collocasse in una posizione di privilegio, rispetto agli altri gruppi” (Carroll, 2011). Da numerosi documenti, tra cui moltissimi registri parrocchiali, emerge come ogni membro della società sia incasellato nel sistema delle caste, più o meno precisamente. In alcuni casi, infatti, l’identificazione avviene in modo generico o “por reputación”. Questo tipo attribuzione razziale non è affatto inusuale, soprattutto per quanto riguarda i censimenti. “Gli spagnoli incaricati di raccogliere i dati erano soliti concedere la stessa identità razziale a comunità intere” (Carroll, 2011).

A questo proposito, Patrick Carroll riporta l’esempio della provincia di Veracruz, in Messico, nel 1580, dove tutti i 29 centri abitati sono registrati come “pueblos de indios”, cioè con popolazione esclusivamente indigena. Lo storico americano dubita della correttezza della valutazione di questo documento, dato che, nella stessa regione, era operativa la “Santísima Trinidad, la piantagione di canna da zucchero della Nuova Spagna più grande della fine del secolo XVI e dell’inizio del XVII, collocata nel distretto di Jalapa. Secondo Bravo de Lagunas, nell’epoca di maggiore produzione, la sua forza lavoro includeva fino a 200 schiavi neri e 600 lavoratori indigeni, che vivevano nei ‘pueblos de indios’, che circondavano la piantagione. La possibilità che nessuno degli uomini o delle donne di questi villaggi abbia avuto figli, che eventualmente, si siano incorporati ai ‘pueblos de indios’, sembra inverosimile. È quasi sicuro che, nel descrivere i 29 villaggi periferici come ‘pueblos de indios’, Bravo de Lagunas abbia utilizzato una media razziale o il criterio di razza por reputación”. (Carroll, 2011). Di fronte ad un *mestizaje* crescente e quindi in grado di alterare gli indici di *limpieza de sangre*, il sistema di caste si rende sempre più necessario, specialmente in epoca borbonica. Sono note infatti le *pinturas de castas*, serie di tavole dipinte, atte ad esaurire efficacemente tutti i possibili esiti di unioni tra ‘razze’ diverse. Ad ogni fenotipo corrisponde un nome specifico, spesso inventato e tratto dal mondo animale. Infatti, il colore della pelle degli uomini, non totalmente bianchi, neri o indigeni, dovrebbe ricordare il colore del pelo dei piccoli, nati principalmente dall’incrocio di cavalli e asini. La terminologia degradante ed offensiva è funzionale al consolidamento della strategia classificatoria, volta al controllo sociale delle colonie. In questo modo, ogni uomo sa qual è il suo posto nella scala gerarchica, interiorizzando, insieme all’etichetta razziale, anche un disprezzo verso se stesso, proporzionale al ruolo che riveste all’interno della società⁵.

⁵ Per approfondire queste tematiche si vedano: R. Douglas Cope, *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660–1720*, Madison, University of

Come sottolinea Habermas, infatti, la presunta “*omogeneità dei Volksgenossen*” (Habermas, 1998) sembra essere il presupposto fondamentale su cui si basa lo stato nazionale, che tende a schiacciare e appiattare la differenza, impedendole di emergere, in nome di una comune appartenenza etnica, che rispecchi una presunta unità identitaria. L’ossessione della costruzione di uno stato ideale e idealizzato, bianco e moderno, monolingue e monoculturale, di stampo occidentale, rappresenta la volontà di una élite dominante, che continua ad articolare e gestire gli spazi politici comuni, cercando di negare le differenze.

Il progetto di uno stato mono-etnico, in una realtà come quella latinoamericana, costituita storicamente come multi-etnica e multiculturale, risulta non solo l’elaborazione mitica di “uno stato unitario e omogeneo che non esiste” (Colajanni, 1998), ma anche una dispercezione escludente e pericolosa. Difficilmente un paese come la Bolivia, che ha una percentuale di popolazione indigena del 62,5%, suddivisa in 37 gruppi etnici diversi, che parlano almeno 30 lingue o dialetti, oltre alle più diffuse aymara e quechua, (García Linera, 2005, Lee Van Cott, 2006) può trovare una efficace sintesi socio-politica nel tradizionale stato-nazione. L’elezione, nel 2006, del presidente Evo Morales, il primo presidente indigeno di origine aymara, segna uno straordinario punto di rottura e di discontinuità, rispetto ad un sistema di potere classista, di oppressione e marginalizzazione delle popolazioni indigene, delle masse povere e dei contadini. Morales è espressione del successo, sempre crescente, dei *movimientos indígena*, che, da almeno trent’anni, lottano, per difendere identità, territori e risorse dei popoli nativi. Il presidente aymara, legato al mondo dei sindacati dei *cocaleros*, vicino alle esigenze dei *campesinos* e della

Winsconsin Press, 1994; Ilona Katzew, (a cura di), *New World Orders: Casta Painting and Colonial Latin America*, New York, Americas Society, 1996; Ilona Katzew, *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*, New Haven, Yale University Press, 2004; Magali M. Carrera, *Imagining Identity in New Spain: Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings*, University of Texas Press, 2003; Velázquez, Gutiérrez, María Elisa, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, (Serie Africanías, no.2), Instituto Nacional de Antropología e Historia y Programa de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F., 2006; María Elena Martínez, *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, Stanford University Press, 2008; Patrick J. Carroll, “El debate académico sobre los significados sociales entre clase y raza en el México del siglo XVIII”, in Velázquez, Gutiérrez, María Elisa, (a cura di), *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, (Colección Africanía, 7), Instituto Nacional de Antropología e Historia, Institut de Recherche pour le Développement, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F., 2011.

sinistra tradizionale, si conquista un largo consenso prima come membro e deputato nazionale della *Asamblea de la Soberanía de los Pueblos* (ASP) e poi come leader del *Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos* (IPSP), vincendo le elezioni municipali del 1999 e aggiudicandosi numerosi seggi anche nella capitale La Paz (Lee Van Cott, 2003). Gradualmente la leadership di Morales si rafforza e si consolida, a tal punto da garantirgli la rielezione, a livello nazionale, per ben tre volte consecutive.

L'America Latina sembrava assuefatta a governi di destra, conservatori e neoliberali, sordi alle esigenze di quella parte di popolazione, quasi invisibile, che la storia e la violenza coloniale avevano disprezzato, respinto ed estromesso dalla vita politica per secoli. Il cambiamento in atto, forse insperato, è evidente. Eppure, si chiede Rodolfo Stavenhagen, seguendo la voce dei *movimientos*, a questi mutamenti corrisponde un reale progresso? Sono stati adottati efficaci strumenti di legittimazione, tutela e difesa dei diritti dei popoli indigeni? (Stavenhagen, 2005). Riforme costituzionali, quali la dichiarazione della pluralità etnica e linguistica di molti Stati, l'impegno alla salvaguardia delle risorse e dei territori, abitati tradizionalmente dai nativi, la concessione di autonomie locali e il riconoscimento di un diritto indigeno ancestrale, che regola la vita delle singole comunità, non sembrano, purtroppo, provvedimenti dagli effetti concreti.

I rapporti dello Human Development Index (HDI) dell'ONU insistono ancora su *marginación, pobreza, mortalidad infantil e tasa de analfabetismo* dei popoli indigeni, sia di coloro che vivono ancora nelle zone rurali, sia di coloro che si sono trasferiti nelle città, in cerca di lavoro (HDR, México, 2010). Secondo l'*Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígena en México (IHD)*, è necessario integrare i criteri di misurazione del tasso di povertà, cui sono esposti gli indios, con la categoria della "pobreza multidimensional", che analizza la mancanza di sei diritti fondamentali, per lo sviluppo di ogni essere umano: "educación, salud, seguridad social, vivienda, servicios básicos y alimentación" (IHD, 2010). La vulnerabilità sociale degli indios resta la più alta. In Messico, nel 2010, la percentuale di abitanti indigeni in condizione di povertà è del 79, 3%, rispetto al dato nazionale del 46, 2%, con un aumento del 3,4% in soli due anni. La fascia di popolazione nativa, che soffre di almeno una *carencia social* è del 95, 8%, mentre i valori di coloro che soffrono di almeno tre *carencias sociales*, si attesta al 64, 3%. Il 70,9% dei popoli indigeni rientra quindi nel quadro della *pobreza multidimensional*, con almeno una *carencia* e un'entrata economica esigua. Il rischio maggiore è quello della quasi totale

assenza di assistenza sociale, 83,5 %, seguito dalla difficoltà di accesso ai servizi minimi del vivere quotidiano, 50,6% e dell'istruzione, 48,6%.⁶ Nonostante il Messico nel 2010 abbia raggiunto, secondo i risultati dell'*Informe sobre Desarrollo Humano* (IHD), un alto livello di sviluppo umano, (0,739) le diseguaglianze permangono notevoli, soprattutto nelle aree non urbane (IHD, 2014). E i dati relativi all'impoverimento delle fasce indigene sono sempre più allarmanti. Più della metà della popolazione indigena messicana è al di sotto della soglia del benessere minimo, 52%, mentre addirittura l'80,3% è al di sotto della media generale (CONEVAL, 2011)⁷.

Il caso messicano risulta esemplificativo, sia rispetto alle condizioni precarie di vita dei nativi, sia rispetto agli effetti del vorace ampliamento delle aree metropolitane dell'America Latina, che aumentano a dismisura, a scapito dei popoli indigeni. Infatti, già a partire dagli anni Quaranta del Novecento, il grande sviluppo urbano di Città del Messico, ha contribuito non solo all'espropriazione delle terre tradizionalmente abitate dagli indios della *cuenca* e trasformate in aree edificabili, ma anche alla scomparsa delle rappresentanze politiche indigene. Il piano di espansione urbana e di quella che si configura come un nuovo tentativo di colonizzazione identitaria lasciano profonde tracce nella struttura sociale e amministrativa dei popoli nativi, che si sono trovati ad essere inglobati e fagocitati da una delle megalopoli più estese del mondo. Come puntualizza Gomezcesar Hernández:

Nonostante la loro importanza culturale, sociale e demografica, tanto i villaggi originari della *cuenca*, come quelli che si sono costituiti come conseguenza della migrazione, hanno un grande problema di visibilità. Non esiste una statistica specifica su di loro: non si sa esattamente neppure quanti siano. A molti di questi è stato cambiato anche il nome: per esempio, un quartiere antico di Iztapalapa lo si conosce ufficialmente con il nome sgradevole di colonia *El Sifón*, per il disprezzo nei confronti dei suoi abitanti (Gomezcesar Hernández, 2006).

Solo alcuni piccoli centri abitati, nell'area sud della capitale, sono riusciti a conservare le loro peculiarità di pueblos rurali o semi rurali e anche qualche

⁶ Su scala nazionale, dal 2008 al 2012, i dati relativi alla mancanza di assistenza sociale registrano una lieve diminuzione, pari allo 0,9%. In quattro anni, su una popolazione di 80 milioni, si è passati da 72,5 milioni di persone, a 69,6 milioni nel 2010, fino ad un nuovo aumento, nel 2012 con 71,8 milioni. (CONEVAL, 2013)

⁷ Le linee guida utilizzate dal CONEVAL per la misurazione del livello di benessere della popolazione sono disponibili al sito <http://www.coneval.gob.mx/medicion/paginas/lineas-de-bienestar-y-canasta-basica.aspx>. Sito visitato il 23.02.2015.

forma di rappresentanza civile (Gomezcésar Hernández, 2006). Ma l'identità di coloro che si sono trasferiti in cerca di lavoro o sono stati costretti a vivere nella grande metropoli, in seguito alla perdita dei loro territori, è in pericolo. Spesso lontani dalle loro famiglie e dai legami più stretti, gli indigeni sono sottoposti alla pressione continua di un'élite dominante, abituata, da secoli, a considerare gli indios inferiori. L'identità, la cultura, la lingua madre, la lezione degli antenati mutano, sono messe in dubbio, nascoste, tacitate, allontanate o respinte, nella debole speranza di essere accettati e di ottenere un qualunque impiego. I figli, che crescono nelle città e i cui padri non hanno contatti frequenti con le famiglie di origine, che vivono ancora in zone periferiche o rurali, non conoscono i villaggi e le antiche tradizioni e tendono così a perdere il legame con le proprie radici (Albó, 1998; 2008). Eppure, nonostante le ostilità e il disprezzo, da almeno vent'anni, si assiste ad una resistenza indigena, che non si piega e non cede di fronte all'oblio, all'invisibilità e alle disuguaglianze, ma si organizza, per difendere dignità e diritti. Ed è soprattutto dai piccoli e medi centri, oltreché dai *pueblos* rurali, che partono le attività e le lotte dei *movimientos*, fortemente sostenuti dalle popolazioni locali, a maggioranza indigena.⁸

4.2. I movimientos sulla scena politica latinoamericana: successi, rivendicazioni, autonomie.

Una delle esperienze politiche più produttive, della regione andina, è sicuramente quella di Auki Tituaña, fondatore, di etnia quechua, del movimento Pachakutik, eletto sindaco di Cotacachi⁹, per tre volte consecutive, (1996, 2000, 2004). L'elezione di Tituaña è stata resa possibile anche grazie al consenso della società *mestiza*, che rappresenta la maggioranza della città ecuadoriana (Ortiz Crespo, 2004, Lee Van Cott, 2006). Nel corso degli anni, forse a causa del suo successo trasversale, Tituaña, primo sindaco indigeno di Cotacachi, viene accusato, dalla base del movimento, di essere troppo vicino al potere centrale, soprattutto in seguito alla sua alleanza con Guillermo Lasso, leader di CREO, partito di destra, schieramento tradizionalmente avverso alle istanze indigene. Ricandidatosi nel 2011 alla presidenza della CONAIE, viene sconfitto

⁸ Alcune di queste piccole realtà, che hanno visto formarsi i primi movimientos, si sono poi trasformate in grandi città, come El Alto, negli anni Cinquanta ancora "quartiere e appendice" di La Paz, (Albó, 2008), con prevalenza aymara e che adesso conta più di 800.000 abitanti. Proprio El Alto si è caratterizzata per il fermento e le iniziative politiche e sociali di movimenti e organizzazioni, che hanno creato una rete con altri gruppi locali. Per approfondire si veda il sito ufficiale della città di El Alto <http://www.elalto.gob.bo/>. Sito visitato il 23.02.2015.

⁹ Città di circa 45.000 abitanti, nella provincia di Imbabura, Ecuador.

da Humberto Cholango, che sarà uno dei più forti sostenitori del suo allontanamento. Tituaña risulterebbe infatti essere ormai troppo compromesso, un uomo “en la atendencia de la derecha” (Tenesaca¹⁰), che sfrutta abilmente la causa dei popoli indigeni, per le sue personali ambizioni. Nel 2012, il coordinatore nazionale del movimento Pachakutik, Rafael Antuni, annuncia pubblicamente l’espulsione dell’ex sindaco di Cotacachi, in seguito alle sue dichiarazioni di appoggio al candidato Lasso per la presidenza della repubblica.

La vicenda di Tituaña testimonia uno dei problemi caratteristici dei *movimientos indígena*: la gestione di una leadership solida e duratura, capace di portare avanti progetti politici concreti. Personalismi, corruzione, sospette collusioni o mediazioni con partiti avversari, causano troppo spesso lacerazioni e frizioni intestine, che screditano l’operato di molti membri e partecipanti, ingenerando frammentazione e instabilità all’interno dei gruppi. Spesso i *movimientos* sono costretti ad allearsi con i grandi partiti, poiché “solo partiti politici formalmente registrati possono competere alle elezioni” (Lee Van Cott, 2003). Queste alleanze non sono generalmente ben viste dalla base delle organizzazioni indigene, che le percepiscono come un tradimento della causa. La stessa CONAIE e il movimento Pachakutik si alleano inizialmente con Lucio Gutiérrez, nel 2003, salvo poi prenderne le distanze, a causa del disaccordo con il presidente, che aveva cambiato la sua linea politica, in seguito all’elezione. Luis Macas, dirigente quechua e fondatore della CONAIE, nonché primo deputato indigeno del movimento Pachakutik, rassegna le sue dimissioni da ministro dell’agricoltura, insieme all’avvocato e attivista Nina Pacari, all’epoca ministro degli esteri. La difficoltà maggiore sembra risiedere nell’organizzazione dei *movimientos* a livello nazionale, nella capacità dei leader di partecipare alla politica dell’intero paese, tutelando le istanze collettive e portando avanti, nello stesso tempo, le proposte indigene, senza perdere lo stretto contatto con la base e i centri rurali. La necessità di bilanciare le richieste e i bisogni dei nativi con gli interessi di tutti i cittadini crea spesso una frattura tra i deputati e gli attivisti delle piccole comunità, che interpretano alcune scelte politiche come un abbandono dei valori delle proprie origini.

L’indipendenza dei *movimientos*, che fino agli anni Settanta costituivano ancora un settore o un’appendice di partiti di sinistra o di tendenza cristiano-

¹⁰ Dichiarazione di Delfin Tenesaca, presidente ECUARUNARI, durante la conferenza stampa, tenuta dai membri del movimento Pachakutik e della CONAIE, in cui si annuncia l’espulsione di Auki Tituaña, nell’ottobre del 2012. La conferenza stampa sarà ripresa dalle principali televisioni ecuadoriane, tra cui Ecuavisa e RTU.

democratica, viene rivendicata con orgoglio, già dagli anni Novanta, anche da frange più estreme di indianisti, che escludono qualunque possibilità di alleanza con altri gruppi. Mantenere un profilo etnico caratteristico, come elemento di unità e condivisione di obiettivi, può anche dare luogo ad espulsioni di membri non allineati, quindi potenzialmente passati al nemico, o di membri non indigeni, in disaccordo sulle linee generali, come nel caso del movimento Pachakutik, in Ecuador, in seguito alla collaborazione con il governo Gutiérrez.¹¹ Secondo Mark Warren, infatti, sarebbe proprio questa caratteristica di movimenti basati sull'identità etnica a favorire una solidarietà di gruppo, a discapito di coloro che non condividono le stesse radici, tendendo così a riprodurre interessi particolaristici, senza creare una valida alternativa di *governance* (Warren, 2001). Le strategie politiche dei *movimientos* sarebbero inoltre strumentali alla destabilizzazione dell'ordine democratico, anche attraverso l'uso della violenza e il sostegno, più o meno velato, ad azioni illegali (Szasz, 1995).

4.3. Violenza multipla e *movimientos indígena*

Dopo secoli di oppressione e marginalizzazione, da parte di una oligarchia dominante, classista e troppo spesso razzista, è difficile poter interpretare le attività e le legittime proteste di un mondo ignorato, disprezzato e sfruttato, come illiberali e dannose per la democrazia. Ciò che risulta essere lesivo delle istituzioni democratiche sono la violenza e lo strapotere delle minoranze elitarie, che non intendono rinunciare ai loro privilegi, con l'appoggio e la complicità dei governi, che coprono o assolvono i crimini perpetrati a danno delle popolazioni indigene. È forse opportuno ricordare, a questo proposito, alcune stragi dei regimi, come la *Masacre del Valle* in Bolivia, nel 1974, a danno dei *campesinos*, che avevano bloccato la strada da Cochabamba a Santa Cruz, per protestare contro l'aumento dei prezzi dei generi di prima necessità. Non esiste un bilancio ufficiale né delle vittime né dei numerosi desaparecidos, di cui le famiglie non hanno più avuto notizie. Tre anni più tardi, in Ecuador, la *Masacre de Aztra*, conta almeno cento morti, tra i lavoratori dell'industria dello zucchero, che avevano occupato la fabbrica, per difendere i propri salari e i mancati aumenti. L'esercito del Maggiore Eduardo Díaz Galarza apre il fuoco di fronte agli operai, alle loro mogli e ai bambini piccoli. Neppure in questo caso esiste una stima precisa delle vittime, alcune delle quali riappaiono il giorno seguente, riverse nel canale vicino. Dei *desaparecidos*, nessuna traccia. Carlos Figueroa parla di "terrorismo de Estado" (Figueroa, 2005) per i fatti di sangue del Guatemala, che,

¹¹ Nonostante questi episodi, le esperienze del MAS e di Pachakutik parlano anche di una proficua collaborazione con "alleati non indigeni", (Albó, 2008) molto attivi a livello politico.

dal 1954 al 1996, hanno caratterizzato la scena politica del paese centroamericano, con perdite enormi. Così commentano Escárgaza e Gutiérrez:

Le forze armate e paramilitari crearono una cultura del terrore, basata sull'autoritarismo, l'intolleranza, il razzismo e la violenza contro la popolazione indigena. (...) Il saldo della guerra in Guatemala fu molto più alto rispetto a quello degli altri paesi dell'America Latina, in termini assoluti e relativi: 200.000 morti, 440 comunità indigene furono cacciate, 90.000 indigeni si rifugiarono in Messico, 1.000.000 i rifugiati interni (Escárgaza, Gutiérrez, 2005).

La violenza si impone dunque come strumento caratteristico dei governi, che cercano di reprimere ogni forma di contestazione e dissenso. La violenza multiforme o "violenza multipla" (Cabezudo, 2014) dilaga e intacca il tessuto sociale, colpendo sistematicamente le fasce di popolazione più esposte al rifiuto, all'esclusione e all'isolamento. In particolare si delineano chiaramente tre tipi di *violencia*, che emergono nel contesto latinoamericano:

Violenza del sistema socioeconomico, con i suoi adattamenti successivi e la conseguente comparsa di ristrettezze, povertà e miseria. *Violenza del sistema politico*, esercitato da un governo che si avvale di una giusta rappresentanza, mentre la società civile chiede, oltre a questo, una corretta condotta etica, trasparenza negli atti di governo, piena partecipazione democratica, rispetto delle minoranze e decisioni consensuali. *Violenza quotidiana*, che si manifesta negli spazi pubblici e privati e che tende ad essere riprodotta in tutte le attività (...) che siano di carattere lavorativo o ricreativo. In definitiva, la situazione socioeconomica, che riproduce povertà e marginalità, inietta nella società una violenza che corrisponde direttamente all'ingiustizia sociale (...) (Cabezudo, 2014).

Le riforme annunciate e promosse, in realtà, solo sulla carta, non mirano all'estensione dei diritti e delle opportunità per le singole comunità e non tengono in conto le effettive e concrete rivendicazioni dei popoli indigeni. Gli stessi accordi di San Andrés, firmati nel 1996, tra lo stato messicano e l'Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) sono stati invalidati, perché "considerati un rischio per l'unità e la sovranità nazionale" (Sandoval, 2001). Fin dagli anni 80 del Novecento i *movimientos indígena* hanno cercato di riattualizzare e riaprire la discussione su una questione sospesa ormai da più di cinque secoli, denunciando povertà e marginalizzazione, cercando il dialogo con le autorità locali ed organizzando perfino forme di resistenza armate, in risposta alla violenza dello Stato. L'*emergencia indígena* (Bengoa, 2000) si manifesta infatti anche attraverso i *levantamientos* di Ecuador e Messico e i

tentativi di negoziazione con gli stati nazionali, che dimostrano invece l'intenzione di "*desindianizar al indio*" (Sandoval, 2009), di forzare la sua identità e di fagocitarlo all'interno della società *mestiza*. La differenza è ancora percepita come un pericolo, un ostacolo, un fattore altamente destabilizzante per uno stato omogeneo, che cerca di costruire la sua immagine sul modello di una cultura totalizzante. "L'ipotesi di un'identità collettiva indisponibile impone politiche repressive, siano esse quelle dell'assimilazione coattiva di elementi estranei oppure quelle del mantenimento della purezza del popolo (...)" (Habermas, 1998).

La maggior parte dei governi locali conduce ancora una politica razzista, fortemente determinata dalla mentalità coloniale, votata ad una esasperata "*pathological homogeneization*" (Dryzek, 2003) e da un estremo individualismo, tipico della società liberale, che disegna uno scenario in cui gli indios non sono compresi e in cui la loro partecipazione diretta alla vita democratica non è contemplata. Militarizzazione dei territori con forte presenza indigena, esecuzioni sommarie, omicidi, torture, uccisioni di massa, incarcerazioni e intimidazioni, continuano impunemente, tacitate o coperte dai governi e dalle amministrazioni locali. Nel luglio 2014, a Salitre, in Costa Rica, l'abitazione di una donna di etnia bribri, Otilia Figuero, viene assalita e data alle fiamme, da un gruppo di circa 70 fattori. L'obiettivo di questi attacchi, non certo isolati, è allontanare ingiustamente le comunità indigene dalle loro terre e appropriarsi illegalmente di porzioni sempre più grandi di aree coltivabili o edificabili. Prevaricazioni, minacce e abusi sono frutto di quella "esquizofrenia estatal" (García Linera, 2005) che non accetta e non tollera pluralità, *differenza* e forme di contestazione, e che cerca di ricondurre, a qualunque costo, uno scenario sociale e politico composito ad una unità forzata e artificiale. Soprusi e vessazioni avvengono assai spesso con il beneplacito dello Stato, che non solo non interviene, ma anzi tende ad insabbiare certe questioni, nonostante le numerose denunce degli abitanti delle zone più colpite da incursioni e intimidazioni (Herrera S, 2014). In molti casi, lo Stato è addirittura complice delle angherie e delle ingiustizie, a dispetto di Costituzioni avanzate e progredite, come quella della Colombia, "un paese, campione di violazione dei diritti umani e dei diritti indigeni, con indici record di omicidi e sparizioni di indigeni, allontanamento forzato, espropriazione di terre dei nativi ecc. (...)" (Sandoval, 2010a).

Come ricorda Miguel Lluco, tra i dirigenti quechua di Pachakutik, spesso le attività dei *movimientos* sono considerate destabilizzanti e pericolose per l'

ordine pubblico, nonostante i programmi e gli intenti siano dichiaratamente pacifici:

Mentre noi ci stavamo organizzando, lottando, soffrendo, pianificando idee per risolvere i problemi, tutto questo era interpretato dalle Forze Armate come una questione di sicurezza interna... Allora fummo convocati da questi organismi di sicurezza, con cui parlammo: ‘*Che cosa volete voi? Dividere il paese? Questo creerà dei problemi*’ – dissero. In quella circostanza, noi passammo circa tre ore a parlare, a spiegare... che cosa stavamo progettando, che cosa intendevamo per Stato plurinazionale e inoltre spiegammo che riconosciamo che quello è un elemento e un progetto politico, e non solamente una rivendicazione (Llucu, 2006).

La richiesta centrale, che accomuna tutti i *movimientos indígena*, è quella del riconoscimento della differenza (Albó, 2008). I popoli nativi chiedono di essere rispettati nella loro specifica identità collettiva, di mantenere usanze, riti e tradizioni, senza che ciò implichi l’esclusione dalla partecipazione attiva alla vita dello Stato. Il riconoscimento del carattere di specificità delle singole comunità e la necessità di un inserimento effettivo nel tessuto sociale, politico ed economico si impongono dunque come prioritari all’interno delle istanze dei movimenti. Colajanni riassume così gli obiettivi principali, che legano i *movimientos* tra loro:

Gli argomenti che più ricorrono nelle rivendicazioni e nelle proposte delle organizzazioni indigene sono: la protezione dei loro territori e il riconoscimento dei diritti legittimi su di essi (...) da parte dell’ordinamento giuridico e pubblico, l’educazione primaria bilingue e biculturale con maestri indigeni, l’amministrazione di una giustizia equa e possibilmente riservata a proprie autorità, la possibilità di autogestione e auto-organizzazione delle attività di promozione economica e sociale, spesso la tutela, il riconoscimento e la conservazione del proprio patrimonio culturale (costumi sociali, istituzioni religiose e così via) (Colajanni, 1998).

Ciò che i popoli indigeni rivendicano non è solo il diritto di riappropriarsi di un’identità, abusata, violata e negata per secoli, ma anche “il diritto alla differenza e il diritto di essere parte di una società multiculturale e multi-etnica” (Sandoval, 2010b). L’esigenza di autonomia e la possibilità di mantenere la medicina, la struttura giuridica e sociale tradizionali, pur nel contesto di uno stato nazionale, non comportano solo un riconoscimento *de facto* dell’alterità, ma implicano anche un “riconoscimento della comunità come soggetto di diritto”, in modo che essa riesca ad “esercitare potere politico nel suo ambito comunitario e, a sua volta, relazionarsi con altri livelli di governo, nello stesso terreno politico, forte del privilegio di avere una condizione giuridica pubblica e

non particolare” (Sandoval, 2001). Alcune strutture di autogoverno locale, soprattutto nelle regioni andine, sono un concreto esempio di autonomia e libera determinazione, in seno al governo centrale.¹² Ma che cosa si intende con autogoverno o autonomia delle comunità indigene? È possibile mettere in atto politiche in grado di ricomporre la plurisecolare frattura tra Stato e popolazioni native? La questione risulta molto complessa, dal momento che, spesso, ogni movimento o singolo gruppo etnico cerca di promuovere una sua peculiare e specifica forma di organizzazione sociale. In linea generale, è possibile osservare una certa tendenza alla “*configurazione di autonomie*” ovvero alla “delimitazione di spazi territoriali, politici, giuridici, economici, linguistici e culturali, che costituiscano giurisdizioni sulle quali le etnie possano esercitare un controllo definito” (Bartolomé, 1998).

Un effettivo riconoscimento del carattere multiculturale o plurietnico dello Stato, dovrebbe portare all’articolazione di un nuovo modello di cittadinanza, plurale e dinamico, inclusivo e non discriminatorio, capace di adattarsi alle esigenze di gruppi etnici diversi. Processi di graduale decentralizzazione potrebbero garantire lo sviluppo dei *movimientos* e dei partiti etnici, che, agendo soprattutto a livello locale, potrebbero sfruttare le facilitazioni economiche, rispetto ai costi di gestione e organizzazione delle iniziative, radicandosi maggiormente sui territori, con prevalenza di popolazione indigena (Lee Van Cott, 2003).

La concentrazione geografica di alcuni gruppi indigeni sembra particolarmente favorevole ad un tipo di politiche locali di decentralizzazione. Tuttavia, come ben fa notare Xavier Albó, la maggior parte dei nativi vive ormai nei grandi centri urbani e, assai frequentemente, lontano dai territori ancestrali. Come garantire dunque i diritti di coloro che si riconoscono in un popolo originario, pur abitando in una metropoli? Chi non vive più in un *pueblo* rurale ‘perde’ la sua appartenenza ad un particolare gruppo etnico? Si può parlare comunque di diritti collettivi, con riferimento a membri, che condividono la stessa origine, ma vivono in giurisdizioni o addirittura in stati diversi? Stabilire i confini territoriali

¹² Il diritto di autodeterminazione non sembra applicabile al caso dei popoli indigeni, che non vivono in paesi sottoposti a controllo coloniale, a dominio straniero o in regimi apertamente razzisti. Sarebbe possibile piuttosto parlare di una sorta di “autodeterminazione interna”, cioè “di una forma di autonomia in campi fondamentali per assicurare la conservazione dell’identità del gruppo. (...) La concessione di *questa* autodeterminazione si configurerebbe come unico modo per assicurare un’efficace tutela dei diritti umani dei popoli indigeni all’interno degli Stati in cui risiedono” (Cammarata, 2004). Inclusione, riconoscimento reciproco e interdipendenza si costituiscono quindi come elementi fondamentali di una nuova pratica democratica, aperta alla differenza e alla pluralità.

delle autonomie, entro cui possano essere organizzate le politiche amministrative, implica una non facile rinegoziazione tra governo nazionale e autorità indigene, dal momento che le scelte inerenti alla gestione sociale, devono essere concordate con lo Stato centrale. Secondo García Linera, sarebbe necessario fornire una rappresentanza, quanto più possibile equilibrata, delle diverse comunità etniche, sia a livello centrale, sia a livello locale, garantendo l'elezione diretta dei rappresentanti da parte dei loro gruppi. Sicuramente, l'opzione dell'autonomia deve essere riletta, alla luce di paradigmi culturali non occidentali. Come sottolinea Bartolomé,

le etnie non hanno alcuna ragione di riprodurre modelli di convivenza sociale prodotti dai sistemi statuali occidentali, né debbono necessariamente porre il problema dell'autonomia nei termini di una configurazione statale indipendente, dal momento che tale categoria non può essere parte della loro esperienza storica. È necessario rinunciare all'identificazione tra comunità politica autonoma e configurazione statale (Bartolomé, 1998).

I *movimientos* promuovono programmi, che costituiscono un'alternativa concreta al monopolio etnico e al dominio delle oligarchie, in virtù della loro capacità di attrarre consenso, anche tra ampie fasce di popolazione non indigena (Lee Van Cott, 2006). I modelli indigeni possono rappresentare nuove forme di democrazia (Bartolomé, 1998; Lee Van Cott, 2003; 2006), in cui la gestione del potere si articola attraverso una modalità relazionale, che tenda a ricomporre le differenze e a valorizzare i punti comuni. Come spiega Patricia Espinosa, in una società etnicamente divisa, come quella latinoamericana, è essenziale superare le divergenze e le opposizioni, puntando su dialogo e riconciliazione (Ortiz Crespo, 2004)¹³:

Non si tratta di competere tra noi, ma di coordinare le azioni, per ottenere un risultato più interessante, che è lo sviluppo locale. (...) Non facciamo cose individuali; ci preoccupiamo molto di non camminare soli (Espinosa, 2002).

Le autorità e le istituzioni, che intendono fondare le loro politiche democratiche sull'uguaglianza dei diritti e delle opportunità, devono farsi garanti di una piena inclusione delle popolazioni indigene, nel rispetto della diversità, intesa come

¹³ A questo proposito, John Dryzek fa notare che la capacità di accordarsi su una visione comune e, di conseguenza, la possibilità di superare le divergenze, è proprio ciò che manca ad una società divisa, che quindi risulta più esposta al pericolo di derive violente (Dryzek, 2003). Tuttavia, Sandoval Forero suggerisce di prendere in considerazione, come risposta pacifica, la vasta "gamma di pratiche democratiche" (Sandoval Forero, 2012) volte alla risoluzione dei conflitti, nate e sviluppate in seno alle comunità di nativi.

risorsa comune e non come intralcio per l'unità nazionale. Ricercare "una inclusione che sia sufficientemente sensibile allo sfondo culturale delle differenze individuali e di gruppo" (Habermas, 1998) non significa abdicare ad una politica unitaria, che supporti il tessuto sociale ed eviti ulteriori frammentazioni. Come spiega García Linera, il progetto di uno Stato multiculturale o plurietnico non mina all'indebolimento della struttura democratica, ma anzi, ne promuove l'arricchimento:

Uno Stato multiculturale significherebbe precisamente il riconoscimento di meccanismi multipli e di molteplici tecniche e modi di intendere, praticare e regolare le pulsioni democratiche della società, in corrispondenza delle forme multiple di esercitare la cittadinanza, a partire dalla pluralità delle matrici civilizzatrici della società (García Linera, 2005).

Il cammino verso la pace, la giustizia sociale e la dignità si fonda non solo sul rispetto dell'alterità, ma soprattutto sulla consapevolezza della necessità di una politica multiculturale condivisa e partecipata. Infatti

costruire la pace significa evitare o distruggere ogni espressione di violenza, l'ingiustizia, la discordia, la miseria, lo sfruttamento, l'incomunicabilità, la sottomissione, le violenze di qualunque genere e la disuguaglianza (Sandoval, 2012).

È necessario quindi ripensare il rapporto tra società *mestiza* e popolazioni indigene, alla luce di una nuova visione democratica e plurale, che faccia propria l'incredibile ricchezza della diversità, intesa come osmosi culturale e progettualità comune, capace di promuovere realmente "un processo di rottura con lo stato monoetnico" (Sandoval, 2010a). Il costituirsi di una *multilevel - citizenship*, (Marcelli, 2009) che non neghi l'alterità, la specificità e i valori delle comunità indigene, ma, al contrario, garantisca autonomia organizzativa, uguali opportunità di accesso alla vita pubblica, all'educazione, alla partecipazione attiva ad una nuova società inclusiva e aperta, appare come una possibilità da non sottovalutare. Nel solco di una "paz imperfecta", (Muñoz, 2001) avvelenata da contrasti e violenze, i movimenti indigeni lavorano per una soluzione pacifica e positiva del conflitto sociale, per cambiare un sistema conservatore e immobile, al fine di realizzare pienamente *un mundo donde quepan muchos mundos* (EZNL, 1997).

Riferimenti bibliografici

Albó, X. (1998), "Chi siamo noi? Identità locale, identità etnica e identità di classe tra gli Aymara di oggi", in A. Colajanni, (a cura di), *Le piume di cristallo. Indigeni, nazioni e Stato in America Latina*, Meltemi, Roma, pp. 31 - 77.

Albó, X. (2008), *Movimientos y Poder Indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*, CIPCA, Bolivia, La Paz.

Albonico, A., Bellini, G. (1992), *Nuovo Mondo. Gli spagnoli*, Einaudi, Torino.

Almeida de Souza, J. B. (2007), "Limpeza de sangue e preconceito racial contra negros na América ibérica, século XVIII", in III Encontros de Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, 'A experiência dos Africanos e seus descendentes no Brasil', Sessão 7: Cor e "raça": as transformações do preconceito, Working paper, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2-4 Maggio. Traduzione dal portoghese mia.

Bachtin, M. (1998), *K pererabotke knigi o Dostoevskom*, (1961) in *Kontekst 1976*, (1977), tr. it. *Piano per il rifacimento del libro su Dostoevskij*, in Id., *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, a cura di Clara Strada Janovic, Einaudi, Torino.

Bartolomé, M. A. (1998), "Movimenti etnopolitici e autonomie indigene in Messico", in A. Colajanni, (a cura di), *Le piume di cristallo. Indigeni, nazioni e Stato in America Latina*, Meltemi, Roma, pp. 78-107.

Bengoa, J. (2000), *La emergencia indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile.

Brufau Prats, J. (1997), *Introducción*, Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates segundo*, Obras Completas, III, ed. y traducción de A. Coroleu Lletget, EXCMO, Ayuntamiento de Pozoblanco. Traduzione dallo spagnolo mia.

Cabezudo, A. (2014), "De la fiesta del fútbol a la fiesta de la tolerancia", *Boletín ALAS*, 23, p. 15. Traduzione dallo spagnolo mia.

Cammarata, R. (2004), "I diritti dei popoli indigeni. Lotte per il riconoscimento e principi di autodeterminazione", *Working Papers del Dipartimento di studi sociali e politici*, Università degli Studi di Milano, 6, pp. 1-29.

Carrera, M. M. (2003), *Imagining Identity in New Spain: Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings*, University of Texas Press.

Carroll, P. J. (2011), "El debate académico sobre los significados sociales entre clase y raza en el México del siglo XVIII", in Velázquez, Gutiérrez, María Elisa, (a cura di), *Debates históricos contemporáneos : africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, (Colección Africanía, 7), Instituto Nacional de Antropología e Historia, Institut de Recherche pour le Développement, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F. Traduzione dallo spagnolo mia.

Colajanni, A. (a cura di) (1998), *Le piume di cristallo. Indigeni, nazioni e Stato in America Latina*, Meltemi, Roma.

Colombo, C. (1991), *Diario di bordo, 22 ottobre 1492, Raccolta di documenti e studi, pubblicati dalla R. Commissione Colombiana pel quarto centenario della scoperta dell'America*, Roma, 1892-1894, (tr. it. parziale in *Nuovo Mondo. Gli italiani*, Einaudi, Torino)

CONEVAL, *Pobreza en México y en las Entidades Federativas 2008-2010*, México D.F., México, Julio 2011. Disponibile al sito <http://www.coneval.gob.mx>. Sito visitato il 23.02.2015.

CONEVAL, *Medición de la pobreza en México y en las Entidades Federativas 2012*, Julio 2013. Disponibile al sito <http://www.coneval.gob.mx>. Sito visitato il 23.02.2015.

Cope, R. D. (1994), *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660–1720*, Madison, University of Wisconsin Press.

Dal Lago, A. (1997), "Hannah Arendt: la delusione della filosofia", in G. Gaeta, C. Bettinelli, A. Dal Lago, (a cura di), *Vite attive. Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt*, Edizioni Lavoro, Roma.

De Andagoya, P. Carta al Emperador, (1540), in A. Albònico, G. Bellini, *Nuovo Mondo. Gli spagnoli, 1493-1609*, Einaudi, Torino, 1992.

Dryzek, J. (2005), "Deliberative Democracy in Divided Societies: Alternatives to Agonism and Analgesia", *Political Theory*, 33, 2, Aprile, pp. 218- 242.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), "Cuarta declaración de la Selva Lacandona", in Id., 2 de Octubre de 1995 – 24 de Enero de 1997. *Documentos y comunicados*, III, Ediciones Era, México D.F., México, 1997, pp. 86 - 89.

Escárgaza, F. Gutiérrez, R. (a cura di) (2005-2006), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, voll. 2, Casa San Pablos, México D.F., México.

Espinosa, Patricia, "Entrevista con Santiago Ortiz Crespo", (2002), in *Cotacachi: una apuesta por la democracia participativa*, FLACSO, Quito, 2004.

Figueroa, C. (2005), "Ventiún tesis sobre la violencia política en Guatemala", in F. Escárgaza, R. Gutiérrez (a cura di), op.cit., pp. 391- 403.

García Linera, Á. (2005), "Autonomías indígenas", in F. Escárgaza, R. Gutiérrez (a cura di), op.cit., pp. 273- 290. Traduzione dallo spagnolo mia.

Gomezcésar Hernández, I. (2006), "Pueblos invisibles. Los indios en la Ciudad de México", in F. Escárgaza, R. Gutiérrez (a cura di), op.cit., 2006, pp. 161- 171.

Gruzinski, S. (1995), "Le strade dell'acculturazione", in M. Aymard, (a cura di), *Storia d'Europa. L'età moderna*, vol. IV°, Einaudi, Torino, pp. 93-94.

Habermas, J. (1998), *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur Politischen Theorie*, (1996), tr. it *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano.

Habermas J., Taylor Ch. (2008), *Kampf um Anerkennung im Demokratischen Rechtsstaat* (1996), tr. it *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano.

Herrera, S. (2014), "Costa Rica: grupos de usurpadores invaden y agreden al pueblo indígena bribri", *Boletín ALAS*, 23, p. 26.

IHD (2010), *Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígena en México. El reto de la desigualdad de oportunidades*, Producción Creativa, México, 2010.

IHD (2014), *Índice de Desarrollo Humano Municipal en México: nueva metodología*, UNDP, Danda Diseño e Impresión, México D.F., México, 2014.

Katzew, I. (a cura di) (1996), *New World Orders: Casta Painting and Colonial Latin America*, New York, Americas Society.

Katzew, I. (2004), *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*, New Haven, Yale University Press.

Las Casas, B. (1991), *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, tr.it. di Paolo Collo, *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, ECP, Firenze.

Lee Van Cott, D. (2003) "Institutional Change and Ethnic Parties in South America", *Latin American Politics and Society*, 45, 2, pp. 1- 39.

Lee Van Cott, D. (2006), "Radical Democracy in the Andes: Indigenous Parties and the Quality of Democracy in Latin America", Helen Kellogg Institute for International Studies, Working paper, n. 333.

Lluco, M. (2005), "Acerca del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik – Nuevo País", in F. Escárgaza, R. Gutiérrez (a cura di) *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, vol. I, Casa San Pablos, México D.F., México, pp. 119-132.

Marcelli, F. (a cura di) (2009), *I diritti dei popoli indigeni*, Aracne editrice, Roma.

Martínez, M. E. (2008), *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, Stanford University Press Standford.

Muñoz, F. (2001), *La paz imperfecta*, España, Universidad de Granada.

Ortiz, C. S. (2004), *Cotacachi. Una apuesta por la democracia participativa*, FLACSO, Quito.

Pagden, A. (1989) *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, (1982), tr. it. *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, Einaudi, Torino.

Pereña, L. (2003), "El Proceso a la conquista de América", en Robles, Laureano (ed.) *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*, Trotta, Madrid, (1992), tr. it. "Il processo alla conquista dell'America", in Laureano Robles, (a cura di), *E la filosofia scoprì l'America*, Jaca Books, Milano, pp. 201-233.

Sandoval Forero, E.A. (2001), "Ley para los indios: una Política de Paz Imposible en un Mundo donde no Caben más Mundos", *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 8, 25, pp. 37-59.

Sandoval Forero, E. A., "Las vibraciones democráticas y pacíficas del movimiento indígena en América Latina", in Sánchez Vázquez, Luis y Cordoniu Solé, Juan, (eds.) *Movimiento asociativo y Cultura de Paz*, Universidad de Granada, Granada, 2010a, pp. 105-129.

Sandoval Forero, E. A. (2010b), "Movimiento indígena y democracia en América Latina", in Mario Aldo Toscano (a cura di), *Zoon politikon 2010. Per la democrazia e l'integrazione sociale*, John D. Calandra Institute - Le Lettere, Firenze, vol. I, 2010, pp. 147-173.

Sandoval Forero, E.A. (2012), "Estudios para la paz, la interculturalidad y la democracia", in Ra – Ximhai, 8, 2, pp. 17- 37.

Sepúlveda, J. G. (1997), *Democrates secundus sive de iustis causis belli apud indios*, (ed. A. Coroleu Lletget, *Demócrates segundo*, Obras completas, III, EXCMO, Ayuntamiento de Pozoblanco).

Stavenhagen, R. (2005), "La emergencia de los pueblos indígenas como nuevos actores políticos y sociales en América Latina", in F. Escárgaza, R. Gutiérrez (a cura di), op.cit., pp. 49- 61.

Szasz, A. (1995), "Progress through Mischief: The Social Movement Alternative to Secondary Associations", in J. Cohen, J. Rogers, (a cura di), *Associations and Democracy*, London, Verso, pp. 148-156.

Todorov, T. (1984), *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, (1982), tr. it. *La conquista dell'America. Il problema dell' « altro »*, Einaudi, Torino.

Todorov, T., (1990), *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique, suivi de Écrits du Cercle de Bakhtine*, Ed. Seuil, Paris, (1981), tr. it. *Michail Bachtin. Il principio dialogico*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino.

Velázquez, Gutiérrez, M. E. (2006), *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, (Serie Africanías, no.2), Instituto Nacional de Antropología e Historia y Programa de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F.

Zavala, S. (1977), "Aspectos formales de la controversia entre Sepúlveda y Las Casas, en Valladolid, a mediados del siglo XVI", *Cuadernos Americanos*, CCXII, p. 140.

Wachtel, N. (1977), *La vision de vaincus*, (1971), tr.it *La visione dei vinti. Gli indios del Perù di fronte alla Conquista spagnola*, Einaudi, Torino.

Warren, M. (2001), *Democracy and Association*, Princeton University Press, Princeton.