

## **Percorsi di integrazione regionale in America Latina Prospettive di cittadinanza**

Thea Rossi

### **Paths of regional integration in Latin America. Perspectives concerning citizenship**

#### **Abstract**

Latin America is currently responding to the growing challenges posed by migratory movements, which led to the intensification of multilateral cooperation and to new processes of regional integration. The issue of regional integration has great relevance in the context of the Latin American scientific debate, considering that since the post-colonial era it has followed the path of what was historically established as an American utopia. After a reconstructive synthesis about the origins and evolution of integrationist thought, with the contribution of regional institutional documents, this paper intends to investigate the evolution of the idea of citizenship that supported the plan of democratization of the integration processes realized in Latin America over the past thirty years. The analysis focuses on the participation of civil society and on the role played by cultural heritage and collective memory concerning the construction of regional identity, highlighting the cultural and political significance of «*lucha ciudadana*» of the indigenous pueblos.

**Keywords:** democratic transition, citizenship, participation, collective memory, cultural heritage

### **1. Introduzione: alle origini del pensiero integrazionista latinoamericano**

La ricostruzione delle origini del disegno di integrazione della regione centro-sudamericana colloca le sue radici all'epoca del movimento di indipendenza dei paesi attualmente denominati latinoamericani, durante la quale, sotto la spinta dei *libertadores* e degli intellettuali, si sviluppò una coscienza integrazionista, senza che però si individuasse un'adeguata strategia per dare attuazione alle elaborazioni teoriche (Miranda, Ovando 2008). Lungo tutto il XIX secolo le idee unitarie costituirono una categoria forte in quanto le relazioni tra i paesi americani dell'epoca

furono sempre attraversate dalla *utopia* della integrazione che venne incorporata nell'immaginario sovversivo dello *status quo* (Montaruli 2008).

Simón Bolívar viene considerato l'antesignano dell'idea di un continente integrato, promotore dell'unione delle nascenti repubbliche a sud del Rio Grande attraverso un progetto di confederazione di stati. Il suo pensiero costituisce per molti un punto di riferimento per aver formulato la prima risposta organica di fronte alla disarticolazione della società ispano-americana provocata dalle guerre per l'indipendenza ed anche per aver fornito le coordinate di una matrice autonoma di pensiero, in grado di incorporare la storia della resistenza alla spoliazione coloniale (Argumedo 2006, p. 29). Il progetto di integrazione latinoamericana da lui proposto affonda le radici nella geopolitica dell'anticolonialismo e il suo ideale di un continente integrato dalla cultura e dagli elementi comuni poggia le basi su una relazione orizzontale di solidarietà tra paesi che condividevano una medesima cultura, una medesima lingua, una guerra rivoluzionaria ed un medesimo processo di formazione dello Stato nazionale. Il suo è, quindi, un progetto di "comunità" sovranazionale sostenuto da una prospettiva socio-storico-culturale e linguistica, che va ben oltre la localizzazione geografica e che fa leva sul sentimento di appartenenza ad essa, generato dalla condivisione di memorie, simboli e codici. L'elemento fondante del nuovo spazio culturale di integrazione, secondo il punto di vista del *libertador*, è il meticcio: l'essere meticcio è una condizione che rafforza la certezza di sapersi americano e che rappresenta di per sé un incentivo di vitale importanza nella prospettiva di un rinnovato "patto sociale", come si evince dal discorso tenuto al *Congreso de Venezuela en Angostura* (1819). Nella sua dimensione internazionale il discorso politico bolivariano è costruito sulla contrapposizione tra sovranità e imperialismo, con una visione del regionalismo sudamericano in funzione del suo antagonismo rispetto alla egemonia statunitense nella regione e, a giudizio di molti, sarebbe proprio in questa forte componente antimperialista da ravvisare la sua capacità di aggregazione transnazionale (Romero 2010; Serbin 2011). Il pensiero e la politica bolivariana furono il paradigma di riferimento del progetto integrazionista del cosiddetto "latinoamericanismo" che indirizzò i paesi centro-sudamericani verso un progetto comunitario che puntava sugli aspetti storici e culturali comuni e che individuava nella latinità un referente storico di ispirazione e di coesione. La prospettiva della latinità determinò un vincolo con l'Europa latina e fece emergere il dualismo tra "las Americas": tra il Nord, con il crescente protagonismo degli Stati Uniti, e l'America Latina a sud. In questo contesto il progetto di integrazione latinoamericano assunse un carattere difensivo, con l'intento di contenere l'espansionismo statunitense sostenuto dalla ideologia del panamericanismo, considerato trasversalmente da politici ed intellettuali latinoamericani uno strumento di controllo politico e militare del Sudamerica finalizzato all'espansione economica statunitense.

Tra contrapposizioni e retoriche, iniziò a profilarsi anche il discorso sulla costruzione dell'identità latinoamericana e fondamentale risulta l'apporto del pensiero di José Martí (1972) e di Luis Villoro (1995) per aver adottato entrambi, in differenti epoche storiche, una prospettiva di analisi fondata sulla dimensione della singolarità e specificità culturale e identitaria dell'America Latina, proponendo in tal modo referenti teorici e metodologici alternativi ai modelli eurocentrici, che, invece, si appropiavano alla realtà latinoamericana attraverso una prospettiva economica e politica. Entrambi pongono a fondamento della *latinoamericanidad* la questione etnico-indigena. L'ideale latinoamericano, in quanto fattore di unità e di sviluppo, doveva includere la permanenza delle tradizioni e delle varie forme e modi di vita dei *pueblos* nativi e la costruzione della «*Nuestra América*», ipotizzata da Martí (1972), esigeva il ripristino di quegli aspetti occultati dalla versione eurocentrica della storia e dalle spiegazioni pseudoscientifiche sulla condizione di arretratezza e semibarbara dell'America Latina. L'aver posto i valori identitari a fondamento dell'integrazione implicava il ripudio della concezione colonialista di un mondo diviso tra civiltà e barbarie, quindi di una visione razzista ed escludente basata sulla negazione della diversità e delle identità culturali di tutti quelli che non erano europei.

In seguito, si sono avvicinate altre generazioni di integrazionisti con appartenenze politiche e ideologiche diverse, attraverso le quali la prospettiva classica bolivariana di integrazione continentale si sviluppa sotto la spinta di nuovi paradigmi politici e socio-economici, convergendo verso l'idea di un sistema di integrazione regionale e subregionale, che si sostanzia in una molteplicità di processi di natura economica, politica, commerciale, culturale e identitaria.

Dalla seconda metà del secolo scorso, il nuovo corso dell'integrazione assume carattere regionale e sub-regionale ed appare animato dalla tendenza verso l'ampliamento progressivo degli obiettivi, e delle strategie, passando da ambiti di cooperazione strettamente economici e commerciali ad altri che includono anche quelli culturali, sociali e ambientali, con l'intento di creare spazi di negoziazione in cui il continuo gioco tra diversità e cooperazione possa favorire la costruzione di nuove relazioni ed identità in grado di superare la dimensione nazionale.

In questo contesto, uno dei filoni più interessanti del nuovo pensiero integrazionista è costituito dalla investigazione e dal dibattito sulle "frontiere", sollecitato dalle nuove configurazioni acquisite dal fenomeno migratorio sotto la spinta dei processi transnazionali, le cui problematiche si sono trasformate in una fondamentale chiave interpretativa delle dinamiche e della struttura della organizzazione territoriale: lo spazio frontaliero ha cessato di essere uno spazio marginale acquisendo una centralità del tutto nuova (a riguardo Grimson (2000) parla con efficacia de «*la periferia como centro*»). I nuovi orientamenti sollecitano a considerare questo spazio liminale secondo il punto di vista della diversità delle relazioni interstiziali e, quindi, della pluralità ed eterogeneità delle situazioni esperite, rifuggendo dalle generalizzazioni (García Canclini 2004; Grimson 2005) e secondo

una prospettiva che consideri la frontiera oltre che nella sua funzione politico-territoriale soprattutto nella dimensione simbolica, culturale e sociale (Grimson 2004).

Lo stesso transnazionalismo, infatti, interpretato come nuova prospettiva per leggere un fenomeno certamente non nuovo, quale quello migratorio, sia interno che esterno, sollecita a conoscere e analizzare anche le “piccole storie”, le esperienze migratorie particolari. Non fa quindi riferimento ad una generica attitudine cosmopolita, ma ad un’esperienza diretta di persone e di realtà altre, poste al di là dei confini, reali o virtuali, del proprio paese di origine. L’attenzione alla frammentazione delle esperienze fa emergere il carattere ambivalente della frontiera, dal momento che essa può diventare mezzo di esclusione e al contempo di connessione, di interdipendenza delle nostre società, delimitando uno spazio di interazioni ed interscambi (Medina 2006). Inoltre, la molteplicità delle possibili relazioni ed esperienze frontaliere, la diversità delle situazioni e l’eterogeneità dei contesti indirizzano sempre di più l’attenzione verso il superamento della polarizzazione tra le prospettive che tendono ad assolutizzare il rafforzamento delle frontiere Stato-territoriali e quelle che, invece, enfatizzando la loro porosità, tendono a descrivere la contemporaneità come un’epoca caratterizzata dall’assenza di frontiere, assecondando la retorica delle *fronteras globalizadas* (Salizzi, Barada 2019; Riquelme Gómez *et al*, 2020).

Le nuove configurazioni degli spazi frontaliere, quale esito dei processi di migrazione interna e di regionalizzazione in atto, attestano la loro dinamicità, continuamente incentivata dai mutamenti che inevitabilmente i vari percorsi di integrazione producono nelle relazioni tra Stato, territorio e popolazione, i quali mutamenti sollecitano negli spazi liminari una molteplicità di dinamiche socio-culturali e politiche, che investono molti ambiti, tra i quali anche il rapporto tra potere e identità, tra frontiera e Stato, tra nazione, Stato e cultura e, come si è detto, tra centro e periferia.

L’osservazione etnografica sostiene *in toto* la diversità e la complessità delle attuali dinamiche frontaliere, che vengono assunte come una delle voci strategiche per la comprensione dei processi socioculturali contemporanei, evidenziando come attualmente le frontiere territoriali vengano rifunzionalizzate dai discorsi e dalle politiche integrazioniste e globali, testimoniando, altresì, le tensioni multiple che vi si possono dispiegare, le quali possono dare adito ad una molteplicità di esiti per nulla scontati: a dinamiche interculturali così come alla produzione di conflitti e di stigmatizzazioni (Grimson 2000; Bartolomé 2006a).

## **2. Processi di costruzione e di democratizzazione della cittadinanza regionale**

### ***2.1 Gli spazi di partecipazione della società civile***

Il nuovo corso di integrazione latinoamericana prende l'avvio nella metà del secolo scorso, quando era in atto il processo mondiale di ricostruzione del secondo dopoguerra e decollava il progetto di integrazione in Europa, che si avviava a promuovere nel vecchio continente le prime iniziative di politica economica. I primi accordi di collaborazione e di cooperazione nascono dapprima nei paesi centroamericani per poi diffondersi in altri contesti regionali ed appaiono da subito animati dal punto di vista ideologico e politico, in continuità con il passato, dall'intento di proteggere le economie locali rispetto alla crisi in atto e alla politica statunitense. Non pochi sono gli ostacoli interni che l'idea stessa di cooperazione tra paesi vicini incontra, prima di tutto nella resistenza delle oligarchie locali, (come accade nella regione centrale), ma ancor più nella diversità degli ordinamenti politici degli stati e nella diffusa instabilità politica, spesso sfociata nella dittatura militare proprio nei paesi con un ruolo decisivo nel discorso di integrazione regionale, come il Brasile, l'Argentina e il Cile.

Da allora fino ad oggi sono molteplici i progetti di integrazione intrapresi e, nonostante le loro sostanziali diversità in quanto a presupposti teorici, obiettivi e configurazione geografica e socio-economica dei loro ambiti territoriali, possiamo osservare come nell'ultimo trentennio siano stati accomunati dalla prospettiva di recuperare il «*deficit democratico*» che aveva caratterizzato fino ad allora tutto il processo di integrazione in America Latina (Serbin 2007). Tale prospettiva trae un rinnovato impulso dalle trasformazioni politiche, sociali ed economiche conseguenti alla grande mobilitazione della società civile agli inizi del nuovo secolo, grazie alla quale si impose l'idea di un nuovo modello di sviluppo alternativo a quello neoliberale, proprio in risposta alla insistente domanda di inclusione da parte dei movimenti sociali.

I vari processi di integrazione maturati dagli anni novanta del secolo scorso in poi si possono ascrivere nell'ambito di un percorso contraddistinto dalla evoluzione del processo di *ciudadanización*, sempre più indirizzato al superamento del concetto di cittadinanza intesa come semplice riconoscimento di uno *status*, cioè la titolarità dei diritti, al fine di considerarne anche le sue diverse dimensioni vissute, che includono un insieme di pratiche tese alla costruzione di sé e degli altri, la partecipazione e l'identità. L'idea di cittadinanza regionale che va affermandosi implica, oltre alla capacità di esercitare i propri diritti e doveri, anche l'essere parte di una comunità in uno spazio che trascende quello nazionale e si colloca in un ambito più ampio, come quello regionale o subregionale, nel quale il riconoscimento giuridico dei diritti venga coniugato con azioni e pratiche che puntino alla trasformazione delle relazioni e dei meccanismi che generano esclusione e

discriminazione a causa dell'appartenenza etnica, religiosa o culturale, oppure delle disuguaglianze sociali, proprio perché essi costituiscono di fatto un impedimento all'esercizio dei diritti formalmente riconosciuti. Sono i contenuti che emergono per esempio dall'idea di cittadinanza *suramericana* o *unasureña* elaborata dall'Unión de Naciones Suramericanas (Unasur), uno dei più recenti organismi di integrazione latinoamericani, il quale si propone come espressione di un regionalismo democraticamente più avanzato rispetto alle istituzioni di più lunga data (come la *Comunidad Andina de las Naciones* e il *Mercado Común del Sur*), ponendosi, tuttavia, in continuità con esse e riconoscendone i risultati conseguiti (*Tratado Constitutivo, Preámbulo* 2008). La cittadinanza sudamericana viene prospettata nei documenti istituzionali come «un processo dinamico, progressivo e graduale» (Unasur 2015), nonché quale elemento fondante della integrazione regionale, congiuntamente alla costituzione di uno spazio di libera mobilità delle persone, la quale viene riconosciuta come uno dei diritti fondamentali. Essa, pertanto, trascende lo schema tradizionale dei diritti e dei doveri in quanto contempla un proprio disegno di appartenenza, secondo una duplice prospettiva: giuridico-politica (accesso ai diritti) da una parte e socio-culturale dall'altra, configurandosi, pertanto, come una condizione al contempo «giuridica» e «identitaria» (Unasur 2014b, p. 14).

Alla base della costruzione di una cittadinanza più inclusiva viene posta l'imprescindibilità del rispetto e della promozione dei diritti umani, i quali vengono prospettati non solo come un «limite alla oppressione e all'autoritarismo», ma anche come punto di riferimento per lo sviluppo di politiche pubbliche e per il consolidamento delle istituzioni democratiche<sup>1</sup>. I diritti umani costituiscono l'asse portante dell'attuale discorso integrazionista anche ai fini della partecipazione della società civile, dal momento che questa viene riconosciuta unanimemente come uno dei pilastri della legittimazione democratica del processo d'integrazione, secondo una prospettiva che affida al «civismo», appreso e praticato nelle organizzazioni sociali, il compito di rendere possibile l'attuazione del disegno di democratizzazione delle politiche<sup>2</sup>. Un approccio, questo, che considera la relazione tra governi regionali e società civile come una relazione dialettica e complessa nella quale entrambe le parti sono necessarie l'una all'altra (Walzer 2002).

Queste considerazioni portano a ritenere come «*más ciudadanía*» implichi correlativamente «*más sociedad*» (Cepal 2000, p. 64), ovvero una comunità di soggetti in grado di costituirsi come persone attive, capaci di realizzare una cittadinanza partecipata, assumendo la partecipazione come valore democratico, espressione di autonomia, di libertà e responsabilità. L'agire cittadino richiede, pertanto, la predisposizione di spazi di partecipazione che siano specificatamente spazi di interazione e di condivisione e questo dipende anche dalle capacità ideative

---

<sup>1</sup> Instituto de Políticas Públicas en Derechos Humanos del Mercosur-IPPDH 2015.

<sup>2</sup> [www.cefir.org.uy](http://www.cefir.org.uy); Unasur, *Tratado Constitutivo* 2008, art. 18.

della società stessa nell'organizzare azioni collettive che siano significative dal punto di vista della comunicazione sociale e del riconoscersi come una comunità di interessi sostenuta da legami solidaristici e identitari. La società civile, in tal senso, diviene un *topos* intorno al quale ruota una molteplicità di associazioni e movimenti i quali si pongono in una relazione dialettica costruttiva con lo Stato, condizione che, pertanto, la caratterizza come un processo in continuo divenire e al contempo strumento teso a dare attuazione alle dinamiche democratiche (Comarof and Comarof 1999).

La dialettica tra organizzazioni e movimenti sociali costituisce, proprio per le loro differenti modalità di azione e grado di istituzionalizzazione, il fulcro della partecipazione cittadina ed entrambi si configurano come veicolo di trasformazioni in senso democratico e culturale della società e del comportamento quotidiano e politico dei cittadini, indirizzandoli, attraverso azioni collettive, verso la comprensione di problematiche di interesse comune. In questi spazi, infatti, si apprende a co-costruire relazioni che non abbiano come finalità solo il benessere individuale, ma una più ampia prospettiva indirizzata verso lo sviluppo umano e sociale in generale, nel senso del rafforzamento dei legami comunitari, in funzione della loro inclusività e democratizzazione (Mejias Sandia, Henríquez Roas 2012). È questa dimensione relazionale della partecipazione che fa sì che gli individui siano attori in grado di agire coscientemente nello spazio sociale ed è proprio questo spazio, «traffico di simboli significanti», il luogo in cui avviene la «formazione del pensiero e delle emozioni» (Geertz 1987) e la costruzione della definizione di sé, dell'identità personale. Questa può trovare nella condivisione di una medesima dimensione collettiva dell'identità un modo per rafforzarsi positivamente, poiché quest'ultima è anche un luogo dove la progettualità individuale può riscontrare le condizioni favorevoli per la sua realizzazione, a meno che essa non si trasformi in etichetta. Tali spazi condivisi si configurano tutt'altro che come campi neutri, in quanto l'identità si caratterizza proprio per essere un fenomeno politico o la sanzione di un rapporto di forze: di conseguenza essi si connotano come ambiti di negoziazione e di mediazione con l'altro, che richiedono anche l'impiego di strategie conflittuali e di logiche situazionali. La diffusione delle nuove tecnologie della comunicazione, attraverso le nuove *agorà* e spazi culturali condivisi – all'interno dei quali tutti divengono costruttori di senso – e l'offerta di un panorama ricco e mutevole di «vite possibili» (Appadurai 2001), ha modificato radicalmente l'esercizio della cittadinanza, spingendo costantemente a rinegoziare i dispositivi simbolici tradizionali e le appartenenze culturali e identitarie, che non riescono più ad identificarsi con una dimensione puramente territoriale. La nuova configurazione del sociale e del pubblico, dei diritti, dell'uso degli spazi di comunicazione e di relazione, indirizza verso una nuova ridefinizione dell'essere cittadino nella comunità locale come in quella regionale e delle sue modalità di interazioni con gli altri attori sociali. Lo sviluppo dei social, in particolare, ha generato una «trasmutazione» dell'immaginario collettivo, che rappresenta una componente fondamentale della partecipazione. Si è

verificato, infatti, che la loro interazione e comunicazione di tipo orizzontale siano diventate produzione culturale, generatrici di contenuti e di immaginario collettivo, il quale oggi viene a configurarsi sempre più come un «ecosistema narrativo», in quanto frutto della complessità, sia dal punto di vista degli ambienti che delle persone, che si trovano ad essere al contempo nella condizione di fruitrici e produttrici di cultura ed abitano contemporaneamente diversi ambienti (Risso 2019).

La società civile per lungo tempo è stata «la grande assente» del processo di integrazione latinoamericano (Serbin 2007), a causa dell'inclinazione autoritaria dei sistemi politici predominanti in America Latina, che ha accentuato la crisi della funzione di rappresentanza dei settori popolari e medi della popolazione e provocato l'emarginazione e la *despolitización* dei cittadini, anche attraverso la repressione o la neutralizzazione (ricorrendo anche a pratiche manipolative) delle strategie di mobilitazione popolare.

Iniziative come la *Campaña Continental* contro l'*Area de Libre Comercio de las Américas* (ALCA), cioè contro la *dolarización* dell'economia, la *Cumbre de las Américas* di Mar del Plata del 2005 e la *Cumbre por la Integración de los Pueblos* del 2006 in Bolivia mostrano una rinnovata vitalità delle organizzazioni e movimenti sociali e politici, che dà impulso allo sviluppo di proposte alternative di integrazione sintetizzate nel motto «*otra integración es posible*» (Dello Buono 2006). La loro auspicata *integración desde abajo* in pratica intercetta tutte le antiche tensioni che da tempo rappresentano il nucleo del conflitto sociale in America Latina: la lotta contro le disuguaglianze e la povertà e la conseguente esclusione sociale e politica, la domanda di uno sviluppo economico equo e di cittadinanza (Nieva, Nelli Feroci 2017).

In questo panorama e proprio a ridosso delle mobilitazioni, compare sulla scena politica l'*Alternativa Bolivariana para América Latina y el Caribe* (ALBA), promossa dal Venezuela, che propone un modello politico di integrazione regionale con una impostazione ideologica del tutto diversa rispetto a quelli fino ad allora adottati, ragione per la quale è stata anche oggetto di una forte opposizione. Anch'essa si pone in una posizione molto critica nei confronti delle politiche di integrazione fino ad allora intraprese, per il fatto di essersi tradotte in pratica nella «istituzionalizzazione del mercato» con la globalizzazione dell'economia, in quanto sostenute da ideologie che hanno fatto propria l'equazione *más mercado, más desarrollo*.

Le *Cumbres V e VI* (2007) danno l'avvio al processo di istituzionalizzazione dell'Alternativa bolivariana, con la costruzione di un sistema internazionale multipolare attraverso alleanze strategiche tra paesi con orientamenti politici ed ideologici affini. L'appello ai governi latinoamericani contiene il nucleo ideologico del progetto di unione latinoamericana e caribica che affonda le radici storiche e filosofiche nel pensiero di unificazione politica di Simón Bolívar, esprimendo pertanto, a parere di molti, «un sentimento storico» ormai dimenticato dalla politica,



un «compromesso con il passato, che ritorna nel presente» (Eudís, Femín 2009, p. 341). La proposta unionista prevede la revisione radicale dei regimi di integrazione regionale in vigore, ponendo alla base della auspicata «*reconstrucción del mundo*» una prospettiva *humanista e endógena* (non a favore e complice degli interessi transnazionali), la quale all'idea di schiavitù/sfruttamento e di neo-colonizzazione sappia opporsi attraverso la costruzione di uno spazio pubblico unionista fondato sui principi della solidarietà, della cooperazione e complementarità, in funzione del benessere dei pueblos latinoamericani: un'«alternativa di giustizia» di fronte al neoliberalismo e all'iniustizia (ALBA 2007):

«Così il rifiuto del sistema istituzionale e organizzativo dei regimi di integrazione economica si delinea come una rottura paradigmatica, con la configurazione di una nuova istituzionalità, centrata sulla difesa del popolo, la sovranità e l'economia solidale non capitalista» (Eudís, Femín 2009, p. 343).

Coerentemente con questi presupposti, che richiamano gli ideali bolivariani e martiani della «*hermandad*», viene prospettata una struttura organizzativa imperniata sul multilateralismo e sulla cooperazione, che contempla un livello gerarchico a carattere orizzontale flessibile, il quale, dando seguito al riconoscimento della imprescindibilità della partecipazione dei movimenti ed organizzazioni sociali, pone questi ultimi allo stesso livello gerarchico degli organi ministeriali.

Il livello di sviluppo istituzionale cui tende l'Alba la connota non come un'organizzazione sovranazionale tradizionale, ma piuttosto come uno spazio multilaterale cooperativo caratterizzato dall'incontro tra governanti e movimenti sociali nella pratica della «diplomazia» delle *Cumbres*, le quali si differenziano dalle omonime contemplate dagli altri progetti di integrazione latinoamericani per la loro debolezza istituzionale. La diplomazia delle *Cumbres*, infatti, è da intendersi come uno scenario di dialogo e di concertazione politica inter-statale o intergovernativa, nel quale i governanti si sostengono reciprocamente riguardo alle necessità/priorità della popolazione, riconoscendo la partecipazione dei movimenti sociali nei processi decisionali e nei livelli operativi dello spazio pubblico unionista. In tal modo si impostano le linee del ridimensionamento della concezione istituzionalizzata della integrazione economica per «incorporare la filosofia della economia giusta ed equilibrata negli accordi multi-bilaterali» (Eudís, Femín *ivi*, p. 351). Il merito di ALBA, secondo molti studiosi, sarebbe stato quello di avere accolto *in toto* le istanze della protesta sociale e, quindi, di avere decisamente contribuito a dare risalto, nell'agenda della integrazione regionale, alla dimensione sociale «tanto che gli obiettivi in precedenza limitati alla crescita economica appaiono sempre più in contrasto con l'equità, l'inclusione, la giustizia sociale e l'accesso universale dei cittadini ai potenziali benefici dell'integrazione e sviluppo» (Sebin 2007, p. 199).

La spinta al cambiamento delle politiche regionali ha coinvolto, con più o meno profondità, tutti i processi di integrazione già atto, a testimonianza della «inequivocabile volontà politica di democratizzazione» da parte delle istituzioni regionali, come loro stesse dichiarano<sup>3</sup>, con inevitabili ripercussioni anche sui processi ancora *in nuce* e sui successivi. L'ondata riformatrice ha indirizzato i governi regionali verso la ristrutturazione dei meccanismi e degli spazi istituzionali di dialogo e di confronto con la società civile, a sostegno e complemento dei rispettivi parlamenti. In tal modo si è venuto a delineare un apparato organizzativo che istituisce delle apposite strutture al vertice del proprio sistema di integrazione, incaricate a loro volta di individuare i nuovi organismi istituzionali della partecipazione: la Can, per esempio, si è affidata ai *Consejos Consultivos*, mentre il Mercosur e l'Unasur alle *Cumbres Sociales*.

C'è anche da rilevare come il disegno di democratizzazione abbia individuato uno speciale ambito di azione nella formazione dei cittadini regionali, che ha come destinatari privilegiati i giovani, assumendo una prospettiva secondo la quale l'educazione alla responsabilità civica costituisca un presupposto indispensabile ai fini della partecipazione: iniziative come il *Parlamento Juvenil Mercosur* oppure i *Programas de Prácticas* della Can, o il progetto *Somos Unasur*, hanno tutte un carattere dichiaratamente pedagogico, anche al fine di incentivare il senso di appartenenza alla comunità regionale.

Infine, tornando alla dialettica costruttiva tra organismi regionali e società civile, possiamo constatare come essa abbia trovato espressione anche nel reciproco sostegno e collaborazione nelle circostanze in cui si è trattato di intraprendere azioni di mobilitazione comune per difendere i processi di integrazione in atto e l'idea stessa di integrazione regionale dagli attacchi dei “nemici” politici interni o esterni. In queste particolari contingenze, la priorità attribuita alla difesa degli interessi comuni ha riunito strategicamente esponenti dei governi regionali e *pueblos*, come si è verificato per esempio nel 2018, in cui la mobilitazione ha avuto come meta la sede dell'Unasur a nord di Quito, per impedirne lo smantellamento da parte del presidente ecuadoriano, considerato per questo un “traditore” politicamente corrotto e al servizio de *el imperio* statunitense. Nella narrazione dell'evento da parte dei media e dei social viene messa in risalto la trasversalità della partecipazione dei diversi *pueblos* sudamericani e individuata la matrice comune nella “lotta” contro il disegno di bloccare i processi di integrazione in atto, da parte del non sconfitto imperialismo americano e dei paesi sudamericani che hanno fatto propria l'ideologia neoliberale.

Quella che viene prospettata è una «strategia permanente di mobilitazione sociale» a difesa di tutti i progetti di integrazione sudamericani, in quanto espressione della volontà popolare, con la finalità ultima di difendere la sovranità, la democrazia

---

<sup>3</sup> [www.Somosmercosur.org](http://www.Somosmercosur.org).

ed i diritti umani, e di preservare la regione come un territorio di pace<sup>4</sup>. Questo testimonia come la volontà di salvaguardare i processi di integrazione regionale esprima in America Latina una molteplicità di esigenze, che sono di natura economica e ideologica, ma anche culturale ed identitaria, per il fatto che la contrapposizione ad un “*otro externo*” statunitense, sulla scia della tradizione del latinoamericanismo, ad un “*otro interno*”, suo complice politico, alimenta un sentire comune che rafforza l’unità e l’identità regionale.

A conclusione del discorso, è possibile dire che la richiesta da parte della società civile di conferire alle politiche regionali un indirizzo più democratico sia stata generalmente recepita, anche se il grado di democratizzazione raggiunto dai vari sistemi di integrazione regionale costituisce attualmente un discrimine, in quanto essi presentano in tal senso significative differenze. Pertanto, d’accordo con quanto sostiene Serbin (2007), alla domanda se «*otra integración es posible*» si potrà rispondere affermativamente solo se l’azione riformatrice avrà saputo implementare spazi e canali di dialogo e di concertazione con la società civile e se i processi di cambiamento in atto saranno davvero in grado di attenuare il *deficit* democratico dei processi di integrazione regionale. La situazione che emerge attualmente evidenzia come i percorsi intrapresi non siano risultati finora efficaci dal punto di vista della loro effettiva democratizzazione. Questo è comprovato dal fatto che gli organismi di integrazione regionale, pur essendo ritenuti indispensabili dai diversi *pueblos* latinoamericani, vengano da essi percepiti come strumenti prevalentemente intergovernativi, per non essere andati oltre l’implementazione di un tipo di partecipazione che non sia prevalentemente formale, in quanto non abilitante ad agire sul piano decisionale. Difatti la loro «sofisticata istituzionalità», come qualcuno la definisce, non ha finora prodotto processi davvero inclusivi e relazioni trasparenti e democratiche tra gli attori coinvolti, anche a causa dei meccanismi adottati che hanno svolto finora una funzione prevalentemente consultiva e non di *empowerment* della società civile (Cortéz 2019). Limiti e carenze si rilevano anche da parte della società civile sotto diversi punti di vista: insufficiente preparazione a svolgere un ruolo che richiede cultura di governo, non adeguate capacità di concertazione, difficoltà a coordinarsi e ad esprimere rappresentanze unitarie, rischio di operare secondo visioni o interessi particolari.

## **2.2. La “*lucha ciudadana*” dei *pueblos indígenas***

Riguardo all’evoluzione in senso democratico della cittadinanza regionale, risulta decisivo l’apporto dei *pueblos* indigeni, i quali assurgono a protagonisti del proprio processo di *ciudadanización* sulla base di un’azione collettiva, che si configura come

---

<sup>4</sup> *Blog País Radical Ecuador*.

una vera e propria *lucha ciudadana*, per un congiunto di domande e pratiche politiche tese ad ampliare gli orizzonti della politica istituzionale e ad attribuire nuovi significati alla cittadinanza, alla rappresentazione e alla partecipazione politica. La lotta dà impulso ad un rinnovato processo di ridefinizione dei *pueblos* e l'azione collettiva sollecita negli indigeni una autovalutazione positiva per il fatto di percepirsi come cittadini e rafforza la loro identità, con il contributo di una ricca simbologia che accompagna molte loro forme di lotta, come per esempio le marce che si concludono nei luoghi emblematici del potere (come la capitale), oppure l'occupazione di spazi pubblici con elevato significato politico, come la sede parlamentare e governativa, o anche il protagonismo mediatico. Grande valenza identitaria assume anche l'esibizione dei simboli della propria cultura, come per esempio quello dello *huipala* da parte dei popoli andini, accompagnato dal motto incaico che inneggia ai tre principi ancestrali della cosmovisione andina: l'onestà, la laboriosità, la sincerità (García 2003).

I *pueblos* si costituiscono come entità collettive e nuovi attori sociali per richiedere il riconoscimento delle loro identità distinte come soggetti di diritti collettivi, quali i diritti alla libera determinazione, alla proprietà collettiva del proprio territorio e alla partecipazione politica. Il riconoscimento come *pueblos* risulta indispensabile ai fini della riemersione della loro "identità clandestina" poiché negata dalla storiografia ufficiale (*historicidio*). L'azione collettiva indigena è indirizzata verso la ridefinizione della nozione storica di cittadinanza secondo un'accezione nella quale l'uguaglianza possa coniugarsi con la diversità, riconosciuta internazionalmente come un diritto che implica la singolarità storica e culturale, un diritto umano basilare per i *pueblos*, dal quale discende il riconoscimento ad un'esistenza culturale differenziata rispetto al resto della collettività dei cittadini (Bartolomé 2003, p. 179; 2010). Ciò comporta l'eliminazione del carattere monoetnico dello Stato e il riconoscimento della natura multiculturale e pluriethnica della società, con conseguenze anche sulle relazioni di potere nel senso della trasformazione delle dinamiche che generano esclusione da parte dello Stato e della società. Questa idea implica, quindi, una definizione della democrazia che ha il proprio referente non più solo nella democratizzazione del regime politico, ma nella democratizzazione di tutta la società, incluse le pratiche culturali.

Secondo il punto di vista di Bonfil Batalla (1988), nella loro azione di opposizione agli stati nazionali monoetnici e autoritari, i movimenti indigeni si sarebbero appropriati delle nozioni di indio e di indigeno, trasformandole in categorie politiche positive di carattere transetnico capaci di unificare e mobilitare diversi *pueblos*. A suo avviso, la categoria di «indio» può essere considerata in effetti una categoria sovraetnica che non denota nessun contenuto specifico riguardo ai gruppi che comprende, se non la relazione tra loro e gli altri settori del sistema sociale globale dei quali gli *indios* fanno parte. Essa fa necessariamente riferimento alla sua relazione coloniale. Prima della colonizzazione, infatti, non esisteva nessun concetto

che qualificasse in maniera uniforme tutte le popolazioni del continente, se non alcune denominazioni generiche, come per esempio quella di *los hombres* e simili in uso peraltro anche presso molti popoli aborigeni (Bonfil Batalla 1972, pp. 110-111). Con la ricostituzione dell'identità indigena, il termine subì una risignificazione per essere collegato alla resistenza e alla denuncia delle ingiustizie subite permettendo il riconoscimento dell'esistenza di differenti gruppi etnici (Revilla Blanco 2005). Tale riconoscimento ha fatto sì che potessero dare vita a dei movimenti sociali basati sulla categoria di *pueblos indígenas*<sup>5</sup>, termine che si riferisce ad una grande varietà di popoli nativi e di organizzazioni sociali che trovano, nella loro diversità, dei fattori di unità nel condividere una identità positiva basata sulla differenza culturale e una situazione negativa di estrema emarginazione sociale.

La richiesta di riconoscimento della propria identità comporta dei risvolti rilevanti sul piano dei diritti, specialmente in relazione alla domanda di autonomia per poter definire il proprio sviluppo economico, sociale e culturale e per preservare la propria integrità culturale. Tale domanda non deve essere interpretata, come sottolinea anche Bartolomé (2003), dal punto di vista di un'aspirazione all'isolamento, né tantomeno come un attacco all'integrità territoriale e politica dello Stato, quanto piuttosto come un intento di conservare o creare l'accesso a spazi sociali proprio per riprodursi in quanto tali, nonché come strategia ai fini di una articolazione della società maggiormente egalaritaria rispetto all'attuale e del conseguimento di una cittadinanza differenziata.

Tale richiesta si configura anche come una forma di riscatto da parte degli indigeni rispetto al passato storico postcoloniale, quando essi vennero esclusi dal processo di formazione degli stati nazionali, iniziato subito dopo l'indipendenza, nonostante questi stati nascenti avessero fondato la propria legittimazione proprio sul loro passato indigeno. L'aver postulato da parte loro il riconoscimento della diversità come un diritto, secondo una tendenza ormai globale<sup>6</sup>, costituisce il superamento

---

<sup>5</sup> L'espressione è nata ed è stata utilizzata inizialmente sulla base della sua origine etimologica, per distinguere all'interno di un territorio i nativi di quel luogo dagli Europei che vi erano appena arrivati. Nel corso del tempo il significato ha assunto sfumature diverse, anche in conseguenza dello stanziamento di popoli appartenenti alla tradizione europea in territori al di fuori del Vecchio Mondo, tanto da risultare di non semplice e/o sempre chiara delimitazione nella pratica reale. Attualmente si considerano popoli indigeni «tutte quelle comunità che costituiscono identità culturali che fanno riferimento a tradizioni pre-europee». Una definizione che, tuttavia, «non esaurisce tutta la gamma di quelle fenomenologie che vengono fatte rientrare sotto l'espressione "popoli indigeni"». Molte culture sono definite tali anche se la gran parte o addirittura tutte le tradizioni che le definiscono vengono da altrove, e molti contenuti, che sono affermati come tradizionali di una determinata etnia, in realtà hanno origine magari dalla stessa espansione coloniale o comunque da contesti che sono al di fuori di quel *popolo indigeno*» (Santoni 2006, p. 38).

<sup>6</sup> Nella Dichiarazione delle Nazioni Unite sui diritti dei popoli indigeni (2007), la diversità viene riconosciuta come patrimonio che contribuisce alla ricchezza culturale dell'umanità e, che, pertanto, deve essere rispettata e tutelata in tutte le sue forme e manifestazioni.

dell'idea di una società culturalmente omogenea, imposta anche per assecondare il mito della *blanquitud*, che ha permeato l'immaginario collettivo di molti stati latinoamericani, come per esempio il Cile (Rossi 2018). Significa anche superare l'idea di unità nazionale, sulla quale si è fondata la logica costitutiva degli stati, basata su un egualitarismo individualistico, che di fatto ha implicato una omogeneizzazione linguistica e culturale e il controllo totale del territorio di pertinenza, i quali a loro volta hanno generato la perdita di vista delle differenti culture e gruppi etnolinguistici e le diverse tradizioni storiche e culturali dei *pueblos* indigeni. Le dinamiche identitarie sottese a questi movimenti indigeni fanno sì che abbiano caratteristiche diverse rispetto ad altri movimenti sociali, in quanto si configurano in realtà come movimenti «etnopolitici», per il fatto che non sono espressione solo di una domanda da parte di gruppi sociali esclusi ed emarginati, ma anche di un non concluso processo di confronto tra «*civilizaciones y diferenciados*» (Bartolomé 2006b, p. 16). Com'è noto, infatti, in America Latina il sistema interetnico si è sviluppato storicamente come una struttura di sfruttamento economico e di esclusione sociale e politica delle società native, fatte oggetto anche di violenza materiale e simbolica. La diversità culturale che attualmente caratterizza il contesto etnico latinoamericano rappresenta il risultato di processi iniziati con l'immigrazione dall'Asia e che non si sono conclusi con l'invasione europea. Infatti, le dinamiche, che si attivarono durante il periodo coloniale e che comportarono sia l'estinzione di alcuni gruppi etnici nativi sia la crescita di altri, sono le stesse che si riscontrano oggi, a testimonianza della dinamicità delle identità etniche, che si costruiscono e ricostruiscono con repertori culturali che possono essere molto differenti rispetto a quelli preispanici, ma non per questo meno legittimi. Da qui la difficoltà dello studioso di come documentare la varietà dei contesti indigeni, anche per non cadere nell'errore di considerare l'indigeno «l'alterità assoluta» come è stato rappresentato nell'immaginario storico e nella retorica ufficiale, che implicherebbe sia l'idea di un'alterità non soggetta a cambiamento, sia per gli stessi indigeni diventare prigionieri di un'idea di autenticità da cui non è possibile staccarsi (Gorza 2011), prescindendo anche dal considerare i vari contesti storici, le reti di relazioni interetniche, i cambiamenti, le acquisizioni intervenuti nei secoli di storia successivi al periodo precolombiano (Rossi 2015, pp. 111-112). La configurazione etnica, cioè la fisionomia politica delle società native contemporanee, costituisce, quindi, il risultato di un processo secolare e di una condizione che ha oscillato nel tempo tra la scomparsa come gruppo sociale differenziato e l'adattamento alle nuove condizioni che venivano man mano determinandosi (Bartolomé 2006b, p. 37). La capacità di resistenza ai tentativi di annientamento è una prerogativa delle culture indigene, che sono sopravvissute non come il risultato di una inerte resistenza al cambio, ma per un continuo processo di «adattabilità strategica» ai loro stessi cambiamenti, i quali sono assunti come espressione di una nuova modalità di essere membri di un gruppo etnico, in una logica culturale specifica che cerca di utilizzarli non solo per la

riproduzione materiale, ma anche ideologica della società. Le società subordinate, infatti, generano per sopravvivere strategie adattative che sfumano il loro profilo culturale per poter continuare ad essere se stesse (ivi, p. 104).

La continuità del gruppo deriva anche dalla possibilità di gestione del proprio territorio, che per gli indigeni presenta componenti immateriali di natura simbolica e identitaria dal momento che dalla cura delle sue risorse dipende non solo la sussistenza della comunità, ma anche la riproduzione sociale, culturale e materiale ed è anche un luogo in cui risiede la memoria collettiva.

Questo spiega l'importanza delle rivendicazioni riguardo al controllo sopra i loro spazi ed ambiti di vita, rivendicazioni che hanno prodotto una forte reazione di contrasto da parte degli stati e dei nazionalisti, poiché hanno interpretato la richiesta di autonomia come un segnale di separazione e un attentato alle sovranità territoriali venutesi a definire durante il laborioso processo di costruzione dello Stato nel XIX secolo. Anche nell'immaginario collettivo popolare si è insinuato il timore che la popolazione non indigena possa essere espropriata dei loro territori etnici legalmente riconosciuti, timore che risulta del tutto infondato, in quanto, alla luce del discorso ricostruttivo precedente, il riconoscimento territoriale è finalizzato a promuovere, nell'ambito degli etnoterritori, non l'esclusione, ma la trasformazione delle relazioni interetniche (Barabas 2004; Bartolomé 2010). Questi fattori sono quelli che incidono principalmente sui ritardi del processo di riconoscimento territoriale ai *pueblos* indigeni e riguardo a questo aspetto la situazione in America Latina presenta un quadro piuttosto eterogeneo, in cui convivono situazioni come quella del Messico, per il quale la questione è fuori discussione – per timore della balcanizzazione, per la questione della sovranità popolare e delle frontiere interne – con altre del tutto opposte, come nel caso della Colombia e dell'Ecuador, che, invece, propendono per il riconoscimento dei territori indigeni, che nella maggior parte dei casi si sono venuti a definire mediante processi di auto-delimitazione legittimati dallo Stato. La centralità della questione territoriale è strettamente connessa alla simbolizzazione del territorio, ancora molto viva presso le culture native contemporanee, come evidenziato in diversi studi, in cui il territorio viene concepito come uno spazio culturalmente costruito da un *pueblo* attraverso il tempo, definibile più specificatamente come

«ogni porzione di natura, simbolica ed empiricamente modellata da una determinata società, sopra la quale questa rivendica diritti per garantire ai suoi membri la possibilità di accesso, controllo e uso delle risorse in essa presenti» (Barabas 2004, p. 112).

Lo spazio abitato e culturalmente costruito da un gruppo etnolinguistico nel corso della storia si costituisce, pertanto, come etnoterritorio, che coniuga il tempo con lo spazio (il luogo con la storia), fornendo dei referenti identitari ai suoi abitanti, per i quali costituisce sempre un ambito polisemico, in quanto esprime un condensato

di significati che si sviluppano attraverso le generazioni. È un ambito dotato di intenzionalità, che permette di mantenere un sistema stabile di reciprocità. Per queste ragioni, il territorio etnico si costituisce non solo come un luogo in cui «fare», ma anche come uno spazio che consente di «essere. Molto più del suo ruolo di fornitrice di beni, la terra rappresenta uno dei termini dialettici della relazione dell'uomo con l'universo, dalla quale proviene la ricchezza stessa delle simbolizzazioni che esprimono tale fondamentale relazione (Bartolomé 2010, p. 21). Per tale ragione, secondo il senso comune dell'indigeno, chi se ne allontana «si trasforma in meticcio o in bianco, ovvero recide quel cordone ombelicale che permette la tradizionale rappresentazione sociale del sé» (Gorza 2011, p. 89).

### **3. La costruzione dell'identità regionale e il ruolo del patrimonio culturale e della memoria collettiva**

Qualunque discorso sulla costruzione dell'identità nazionale e regionale in America Latina non può prescindere dal considerare il lungo processo per il riconoscimento del pluralismo culturale.

Per le *élites* di governanti succedute ai *conquistadores*, la storia dei *pueblos* originari, sia preispanica che coloniale, non fu rilevante ai fini della costruzione della identità nazionale e regionale, anche di fronte allo sviluppo di una dottrina integrazionista che riconosceva il pluralismo culturale e lo poneva alla base dei vari disegni politici di integrazione. Tuttavia, l'esperienza coloniale stessa, le guerre per l'indipendenza, la formazione degli stati nazionali sono processi che coinvolsero tutti paesi ed i popoli latinoamericani, costituendo un sostrato storico, culturale e simbolico comune che non poteva essere cancellato o ignorato. Proprio da questo sostrato intendono ripartire gli organismi regionali per costruire tra le popolazioni il sentimento di appartenenza alla comunità regionale ed i legami identitari che vengono posti a fondamento della cittadinanza democratica. È quanto emerge per esempio dalle dichiarazioni dell'Unasur, nelle quali si afferma che la cittadinanza sudamericana, oltre a costituirsi come un progressivo accesso ai diritti, come si è detto, si configuri anche come:

«una condizione identitaria, di appartenenza e di radicamento alla terra sudamericana, alle sue tradizioni e costumi, alle sue culture diverse, alle sue lingue ed idiomi, alle sue cosmovisioni, il cui fondamento primario è costituito dalla condivisione tra i paesi membri di una storia comune» (Unasur 2014b, p. 14).

Il riferimento al pluralismo culturale come elemento distintivo della identità regionale sudamericana, riconosciuto come tale anche dagli altri organismi regionali, costituisce il punto di arrivo di un lungo processo, che ha portato gli stati



latinoamericani al riconoscimento della negazione dell'identità dei popoli indigeni e della loro estromissione dalla storia degli stati nascenti e, di conseguenza, a configurare il loro «risarcimento» morale, giuridico e politico come un dovere di tutti, per i trascorsi storici di emarginazione e di sfruttamento cui sono stati a lungo sottoposti a causa del mancato riconoscimento della loro cultura e dei loro diritti. La maturazione di questa consapevolezza traspare anche dai discorsi politici, che fanno esplicitamente riferimento alla responsabilità storica degli stati per non aver a lungo riconosciuto la diversità culturale dei *pueblos* indigeni ed avere, per questo, imposto loro un'unica identità negativa (di barbari e selvaggi) causando la loro invisibilità culturale ed esclusione sociale<sup>7</sup>. Da questa ammissione di responsabilità scaturisce il dovere della riparazione nei confronti di tutti i *pueblos* indigeni presenti nei territori dei singoli stati e delle compagini regionali, da esplicarsi attraverso interventi di natura sia giuridica (per il riconoscimento dei diritti finora loro negati), sia sociale (ai fini della eliminazione delle disuguaglianze), sia culturale con il riconoscimento delle loro identità.

Gli anni novanta del secolo scorso segnano l'inizio dei processi di riconoscimento della diversità culturale, che dà impulso a nuovo corso legislativo negli stati latinoamericani a partire dalle riforme costituzionali, che introducono il pluralismo giuridico proprio sulla base del riconoscimento della «preesistenza etnica e culturale» al colonialismo delle nazioni indigene originarie, superando, come nel caso dell'Argentina, l'impostazione "*misionero-civilizador*" dei precedenti statuti costituzionali. Dagli inizi del nuovo secolo, dietro l'impulso degli organismi internazionali, sia i singoli stati così come le istituzioni regionali appaiono sempre di più orientati ad accogliere la diversità culturale come una caratteristica essenziale delle loro società, come «patrimonio comune dell'umanità» e come fondamento per la piena realizzazione dei diritti umani e delle libertà fondamentali<sup>8</sup>. Questi nuovi orientamenti vengono incentivati anche dalle trasformazioni socio-economiche e dalle mobilitazioni sociali e movimenti etnici che coinvolsero la regione latinoamericana in quegli anni (*supra*). Riconoscendo il valore delle culture tradizionali dei *pueblos* indigeni come fonte di ricchezza materiale e immateriale, si riconosce di fatto l'apporto delle loro singolarità e particolarità espressive alla costituzione dei beni patrimoniali comuni, contribuendo in tal modo allo sviluppo dei «valori storici, culturali, ambientali ed umani», valori che danno forma alle identità

---

<sup>7</sup> Si vedano per esempio le dichiarazioni della Presidencia de la Nación Argentina, Ministerio de Justicia, Secretaría de Derechos Humanos, *Pueblos Originarios y Derechos Humanos*, 2011, p. 3 ([www.jus.gob.arg](http://www.jus.gob.arg)).

<sup>8</sup> UNESCO, *Convenzione per la salvaguardia del Patrimonio culturale immateriale*, Parigi, 2003; UNESCO, *Conferenza Generale per la Educazione, la Scienza e la Cultura*, Parigi, 2005; UNASUR, *Declaración de las Ministras y Ministros de los Estados Miembros*, Mitad del Mundo, Quito, Ecuador, 2017.

locali e territoriali<sup>9</sup>. Il patrimonio viene prospettato come uno spazio di confronto, di lavoro condiviso e collettivo, un progetto comune, che presuppone processi partecipativi di patrimonializzazione, come un insieme di beni culturali e naturali in grado di attivare processi di conformazione e di «risignificazione» storica del sociale, in quanto permette di costruire nuove realtà come espressione delle nuove relazioni sociali che genera. La promozione e il rafforzamento della «capacità della società di creare e ricreare il proprio ambiente» è uno degli obiettivi specifici presenti nell'*Estatuto del Consejo Suramericano de la Cultura* (CSC) dell'Unasur (2013, art. 3). Questa risignificazione del sociale implica anche il superamento delle dinamiche di esclusione e della invisibilizzazione di pratiche e di significati culturali attraverso le quali si è esperita per secoli la violenza simbolica nei confronti degli indigeni:

«Il patrimonio culturale trova significato nella sua democratizzazione e non nell'esclusione, nella elaborazione dei conflitti e nell'esercizio della violenza. In altre parole, la preservazione dei valori del patrimonio ha molto a che fare con la sua democratizzazione, la sua «delitizzazione», con l'appropriazione sociale, la sua promozione come interesse generale, la costruzione di un progetto collettivo, il rafforzamento del senso di cittadinanza, tra gli altri» (Carrión 2000, p. 17).

La tutela e la salvaguardia del patrimonio culturale e naturale vengono considerate non solo dal punto di vista dell'accessibilità e della fruizione responsabile, ma anche della sostenibilità (che implica una responsabilità transgenerazionale), con il riconoscere l'indispensabilità dei beni patrimoniali alla realizzazione di uno sviluppo equo e sostenibile, in grado di promuovere una distribuzione equitativa dei benefici che da essi derivano. Nelle opere patrimoniali si manifesta, tutto lo «*ingenio histórico*» dei loro creatori e la coscienza storica, che si crea con la loro conoscenza, stimola lo sviluppo di una cultura che permette il riconoscimento delle identità nazionali e regionali e contribuisce al rafforzamento dei processi di integrazione. Inoltre, nella condivisione tra i membri delle rispettive comunità di un insieme di beni e di pratiche che li identifica, gli stessi organismi comunitari ravvisano uno strumento fondamentale per creare e intensificare tra loro i legami di solidarietà e di complicità.

García Canclini (1999) invita a considerare come la prospettiva di identificare il patrimonio come «luogo della complicità sociale», porti a trascendere le divisioni sociali, inducendo quindi a simulare che non esistano nella realtà, agevolati in questo dal prestigio storico e simbolico acquisito dal patrimonio stesso, anche per effetto di tutte le attività volte alla sua definizione, preservazione e diffusione. Per questo, soprattutto nelle società complesse come quella attuale, si devono considerare altre prospettive, quali per esempio l'uso sociale del patrimonio e l'attenzione alle

---

<sup>9</sup> Mercosur, Consejo Mercado Común (CMC), Decisión 55/12, 2012.

condizioni materiali e simboliche, affinché situazioni di svantaggio socio-economico e culturale non ne impediscano la condivisione e la fruizione.

A tale proposito si può rilevare come il tema dell'appropriazione sociale del patrimonio culturale materiale e immateriale delle popolazioni abbia costituito uno degli ambiti di cooperazione anche dalle politiche regionali. L'Unasur, per esempio, sin dalla sua costituzione, ha posto la cultura stessa a fondamento del proprio progetto di integrazione, secondo una duplice prospettiva: da una parte, infatti, riconosce come la ricchezza e la diversità culturale – di cui le nazioni multietniche, multiculturali e plurilingui sono portatrici – costituiscano delle profonde radici comuni che danno impulso al processo di integrazione, dall'altra è la cultura stessa ad essere posta come un obiettivo specifico di integrazione e come uno degli ambiti privilegiati di cooperazione, quando per esempio si elegge a principio la interculturalità, oppure quando si vuole promuovere la prestazione dei servizi culturali nella regione o lo sviluppo dell'industria culturale. L'accesso universale alla cultura viene proclamato come uno dei diritti fondamentali della persona e della società, in quanto viene riconosciuto come un «indispensabile strumento di sviluppo» e di produzione della ricchezza. La cultura, con la sua molteplicità di espressioni e di implicazioni socio-politiche ed economiche, viene a configurarsi, pertanto, anche come uno strumento per il superamento delle asimmetrie regionali e sub-regionali riguardo all'accesso ai diritti e, quindi, di inclusione e di contrasto alla povertà (CSC-Unasur 2013, art. 3b, c, f, l). Nell'ambito di questa prospettiva, la lotta alla povertà viene riconosciuta come un obiettivo prioritario, partendo dalle sue radici che vengono individuate nella disuguale distribuzione della ricchezza considerata come una delle condizioni più emblematiche del contesto latinoamericano, la quale non solo è di ostacolo allo sviluppo, ma è anche responsabile del basso livello di coesione sociale. Infatti, alle asimmetrie sociali ed economiche viene imputata la responsabilità di aver contribuito a «frantumare» l'identità storica e culturale della regione, per aver impedito che tra i membri della comunità si instaurasse la fiducia necessaria per la cooperazione regionale e la creazione di un comune senso di appartenenza. Tutte ragioni che contribuiscono a farne un ambito privilegiato di cooperazione.

Il sentimento di appartenenza alla comunità regionale è incentivato anche dalla condivisione di memorie. Gli eventi che hanno interessato negli ultimi quarant'anni l'America Latina, in modo particolare i processi di transizione democratica dopo la fine delle dittature militari e dei conflitti armati interni hanno incentivato la «cultura della memoria» cosicché questo passato recente, con il suo carico di dolore e le sue ferite ancora aperte, ha assunto un ruolo determinante nella costruzione dell'identità nazionale e regionale. Si è innescato, quindi, un processo di selezione e valorizzazione di alcuni luoghi rappresentativi di tale dolore che le istituzioni e le comunità intendono preservare per le generazioni future, in modo che possano costituirsi come interfaccia tra passato e futuro nella loro triplice dimensione materiale, simbolica e funzionale (Nora 2009, p. 32). L'interazione tra territorio e

memoria, intesa come costante risignificazione del passato, trasforma un luogo senza significato apparente in un luogo della memoria, che può essere potenzialmente patrimonializzabile per la comunità. Gli attori sociali (rappresentanti del potere politico, cittadini, vittime) fanno del luogo un sito emblematico della parte di storia che vogliono commemorare e nel momento in cui si fanno carico della sua dimensione commemorativa gli attribuiscono un sistema di valori ed una semantica (Feury, Walter 2011, p. 23). Ed è in tal modo che un antico carcere, dove venivano reclusi gli oppositori politici, viene convertito in un complesso pedagogico simbolo della nuova nazione democratica e che nei musei predomina «un'aura catartica» che legittima i nuovi stati nazionali post-transizione (Rufen 2010).

Nel caso dell'America Latina, si tratta di luoghi che portano i segni della repressione, della tortura e dello sterminio, ma anche di luoghi che custodiscono nei loro archivi le testimonianze delle vittime della violenza di Stato e dei conflitti che sono permeate anch'esse, come afferma Taussig (1984), dalla «cultura del terrore», in quanto non si limitano a rappresentare la violenza, ma ne sono parte integrante e sono generate dagli stessi codici simbolici. È significativo come, in queste operazioni di attribuzione di significati, le vittime vengano trasformate in elementi centrali delle nuove politiche della memoria e come, insieme ai testimoni, vengano altresì elevate alla categoria di emblema morale, in modo analogo a quanto avvenuto in Europa nell'«era della memoria», dopo il 1945, che chiude un passato di guerre mondiali e civili, di totalitarismi, di persecuzioni e stermini (Judt 2006). La sistematica pratica della documentazione della violazione dei diritti umani ha operato in paesi come il Cile e l'Argentina una strategia di resistenza rispetto allo Stato repressivo, alla impunità e al negazionismo socio-storico: ci si affida alla memoria collettiva anche per sottrarre all'amnesia generale il trauma della violenza materiale e simbolica perpetrata da organizzazioni terroristiche o dal «terrorismo di Stato»<sup>10</sup> in molti paesi latinoamericani durante le dittature militari o i conflitti interni, con palese violazione

---

<sup>10</sup> Riguardo alle espressioni «terrorismo di Stato» e «crimini di Stato», alcuni preferiscono utilizzare rispettivamente *terrorismo «desde el Estado»* e *crimini «desde el Estado»*, in quanto non sarebbe lo Stato a commettere materialmente i crimini quanto i suoi agenti o altri individui che in tal modo comprometterebbero anche la reputazione internazionale dello Stato stesso. Cfr. *Sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos Goiburú y otros*, de 22 de septiembre de 2006, [http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_153\\_esp.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_153_esp.pdf). Intorno ai due concetti di terrorismo e di terrorismo di Stato si contrappongono molteplici punti di vista. Nel presente lavoro vengono proposte le seguenti definizioni: «Il terrorismo è un metodo di intimidazione, devastazione e eliminazione del genere umano che pone in pericolo in forma massiva i valori giuridici essenziali come la vita, la libertà, l'integrità fisica» (Colombia, Corte Constitucional, Sentencia C-695 de 2002). Per terrorismo di Stato si intende «una serie di azioni di governo le quali, in modo reiterato e sistematico, eseguono disposizioni repressive e criminali di tipo autoritario che sono indirizzate contro i cittadini, considerati nemici dello Stato. Il cittadino qualificato in tal modo diviene una «vera fonte di pericolo» e punito, pertanto, con «l'eliminazione» in virtù della sicurezza collettiva» (Torres Vásquez 2010, p. 131; 2014). Il terrorismo di Stato viene riconosciuto dallo Statuto di Roma della Corte Penale Internazionale (1998) anche come «delitto di lesa umanità» o contro l'umanità.

dei diritti umani. Nel significato attribuitole da Halbwachs, la memoria è collettiva non perché essa sia la memoria di un gruppo in quanto gruppo, ma perché il «collettivo» è la condizione in cui gli individui esistono, non dimenticando come nella interazione trovi anche espressione la molteplicità di appartenenze individuali (2012, p. 12).

Del resto, la domanda su cosa debbano fare i paesi con un passato difficile di conflitti o di dittature rappresenta una delle grandi questioni del nostro tempo. Gli stati democratici che emergono da un tale passato devono affrontare i lasciti della violenza e decidere quale posto debbano occupare nella storia nazionale e nella memoria collettiva. Certamente molte sono le forme per affrontare la questione e ciascun paese lo ha fatto e lo fa a modo suo: commissioni per accertare la verità, attuazione di meccanismi legislativi e giudiziari, depurazioni delle istituzioni dello Stato, condanne per i responsabili della violazione dei diritti umani, riparazione delle vittime sono alcune delle iniziative intraprese anche in America Latina circa il proprio passato violento, nell'ambito del processo di democratizzazione. In tal modo, attraverso la selezione tra ricordi "memorabili" e rimozioni più o meno forzate (Fabiatti, Matera, 2000), la memoria collettiva si istituzionalizza e si converte in un discorso ufficiale sul passato, costituendosi come elemento basilare per la costruzione dell'identità collettiva statale e regionale. Infatti, i ricordi espressi nelle cerimonie, nei luoghi e nei monumenti commemorativi, in quanto "attività ripetute in forma rituale" costruiscono identità collettive, unità, solidarietà e in quanto "atti culturali" trasmettono la cultura ufficiale dello Stato agli individui che, pertanto, vengono socializzati ai valori collettivi.

Le politiche di memoria – ovvero tutte quelle politiche di carattere pubblico destinate a diffondere e consolidare una determinata interpretazione di alcuni avvenimenti del passato da parte di specifici gruppi sociali o politici o dell'intero paese – in quanto fattore di costruzione di identità collettive rappresentano un potente strumento in mano allo Stato o alle varie istituzioni sovranazionali. Tuttavia, come ha sottolineato Elisabeth Jelin (2002), per quanto essi possano essere potenti nelle loro azioni di memoria, non sono gli unici «*emprededor de memoria*» in quanto nella società coesiste molto altro: persone, associazioni, collettivi che utilizzano spazi pubblici per rendere visibili distinte memorie del passato, ufficiali o contro-memorie, che ridotte all'ambito familiare, resistono al silenzio o all'oblio. Osservata da una prospettiva post-coloniale, secondo il punto di vista di Rufen (2010, pp. 23-32) la memoria pubblica rappresenta una delle forme di «produzione di storia» (testimonianze, immagini, commemorazioni, monumenti, musei e soprattutto i dibattiti sopra la loro costruzione), considerando tale produzione non come distorsione della verità storica, ma dal punto di vista degli elementi che permettono di analizzare le dimensioni politiche che soggiacciono alla lotta per l'interpretazione e valutazione del passato. Le produzioni di storia in forma di memoria pubblica, se si analizzano come campo etnografico, possono rivelare tensioni sociopolitiche nel

presente tra gli stati e i settori subalterni della società, i quali oppongono necessariamente resistenza quando lo Stato usa il passato (o abusa del passato) a vantaggio delle proprie mire egemoniche. Roberto Beneduce (2019) sottolinea come sia la memoria condivisa come il suo rovescio, l'amnesia culturale, costituiscano un vero e proprio «campo di lotta» e come il presente risulti esposto sia ai saccheggi di una memoria selettiva a vantaggio di attori concreti, i cui crimini diventano invisibili, quanto alla violenza di una contro-storia, complice della cancellazione di tracce e della scomparsa di corpi, che finisce per produrre una rappresentazione immaginaria degli eventi.

In realtà storia e memoria non dovrebbero essere considerate come contrapposte, in quanto sono necessariamente complementari. La «fragilità e la malleabilità» della memoria, infatti, così come l'uso politico di essa e della storia sono da tempo oggetto di confronto tra gli storici, i quali avvertono che ciò che necessariamente si dovrebbe combattere è la tendenza alla criminalizzazione del passato indotta dalle sfide della democratizzazione della storia e dall'abuso del passato, cioè dall'uso «irresponsabile della storia» (Traverso 2007). Il confronto sulla interpretazione del passato investe anche i quesiti che riguardano la natura stessa delle politiche di memoria, in particolare quelli che gravitano intorno alla domanda se il ricordo debba essere considerato come un diritto o come un dovere della cittadinanza. Lo storico De Baets (2009) ritiene che in certi momenti il dovere del ricordo possa essere cruciale e che addirittura diventi obbligatorio negli stati post-dittatoriali, proprio per dare attuazione al diritto del cittadino alla verità. Ed è per questo che non si può ignorare la domanda di memoria da parte dei vari attori e gruppi sociali e diventa un dovere per gli stati predisporre gli strumenti necessari ai fini dell'investigazione storica e dell'esercizio della memoria. La nozione etica del dovere di ricordare (imperativo sociale della memoria) per molti avrebbe acquisito la sua formulazione più forte a partire dalle conseguenze dell'Olocausto: ricordare il passato rappresenterebbe una attestazione di solidarietà e di giustizia verso le vittime e allo stesso tempo, ricordando ciò che è accaduto, si potrà evitare che possa ripetersi nel presente e nel futuro (Erice 2009). Dal canto suo Elizabeth Jelin, partendo dalla rilevanza assunta dai diritti umani come parte di un'etica e come punto di partenza di un nuovo quadro interpretativo della sfera pubblica, ritiene indispensabile e «doverosa» la memoria, sia per l'individuo che per lo Stato, quando essa è collegata a situazioni di sofferenza collettiva:

«Memoria e dimenticanza, commemorazione e ricordo, diventano cruciali quando sono collegati ad eventi politici traumatici e situazioni di repressione e annientamento, quando si tratta di profonde catastrofi sociali e situazioni di sofferenza collettiva. Individualmente, interviene il segno lasciato dal trauma a determinare ciò che il soggetto può e non può ricordare, tacere, dimenticare o

elaborare. Dal punto di vista politico implica fare i conti con il passato» (Jelin 2003, p. 23).

Fare i conti con il passato impone alle giovani democrazie latinoamericane anche farsi carico di sradicare la persistenza di cause strutturali e di pratiche di violenza istituzionale, ereditate dalle passate dittature, ancora visibili nei sistemi carcerari e di sicurezza di molti stati, con palese violazione dei diritti umani. C'è chi obietta che le politiche basate sul dovere di memoria di solito risultino coercitive ed escludenti ad opera degli stati deputati alla elaborazione della memoria ufficiale, a differenza delle politiche basate sul diritto di memoria dei cittadini, le quali, invece, offrirebbero maggiori garanzie per la trasmissione di valori etici e politici fondanti della democrazia, ossia la trasmissione del patrimonio democratico collettivo. In ogni caso è sempre da considerare, come afferma Vinyes (2009) che, mentre il ricordo come principio non può essere obbligatorio, al contrario, il diritto alla memoria è un diritto universale, che necessita di condizioni e comportamenti adeguati per essere esercitato.

In America Latina, sia per le democrazie nazionali che per le comunità regionali, fare luce sul passato segnato dal terrorismo di Stato o dai conflitti interni viene considerato un imperativo inderogabile che si configura come dovere istituzionale di corrispondere alla domanda sociale di passato e di consentire ai cittadini di esercitare il diritto alla memoria, col fine ultimo di conseguire la riconciliazione sociale, senza la quale la cittadinanza non sarebbe praticabile. Anche in questo caso le politiche di memoria si connotano come un campo di lotta, nel quale si confrontano intorno all'evento traumatico differenti soggetti, differenti temporalità, percezioni e significati. Una delle questioni centrali in questo processo di confronto e di negoziazione tra i vari attori coinvolti ruota intorno alla rappresentazione dei crimini di Stato perpetrati in America Latina dalle dittature militari. Si ripropongono le stesse condizioni della *lucha ciudadana* da parte degli indigeni, i quali, con la forza delle loro rivendicazioni, assumono un ruolo rilevante come attori sociali determinati nel reclamare il diritto ad un proprio spazio nella narrazione della memoria storica ufficiale, in modo da sottrarre all'oblio generale la violenza sistematica di cui sono stati vittime da parte dello Stato. Uno degli episodi emblematici di questa strategia di rivendicazione – per il fatto che fa emergere una diversa prospettiva temporale riguardo alla ricostruzione del terrorismo e dei crimini di Stato – è rappresentato dall'azione di protesta di cui fu promotore, nel 2004 in Argentina, il *Movimiento Indígena*, allora ancora in formazione, che culminò nell'impugnazione della legittimità della istituzione, a Buenos Aires, del Museo de la Memoria<sup>11</sup>, sorto nell'antico spazio di un centro di detenzione e tortura dell'ultima dittatura militare. La loro azione è volta a rivendicare il diritto ad uno spazio sia nel museo e sia nella

---

<sup>11</sup> Oggi *Espacio para la Memoria y la Promoción de los Derechos Humanos*.

narrativa della memoria storica ufficiale, autorappresentandosi come le «prime vittime» dei crimini di Stato. A fondamento e legittimazione del loro *status* di vittime di Stato, pongono alcuni eventi e processi della loro storia: il genocidio indigeno del 1879, conosciuto come *La Conquista del Desierto*, e il *blanqueamiento cultural*<sup>12</sup>, che ha accompagnato tutto il processo di formazione e di consolidamento degli stati nazionali. Quello che rivendicano è un approccio al terrorismo di Stato secondo una prospettiva temporale di «lunga durata», che ne possa svelare la sua vera natura, ovvero quella di un *modus operandi* adottato dallo Stato-nazione sin dalla sua formazione, in una continuità storica di ingiustizie, di esclusione e di cittadinanza limitata. Sotto questo punto di vista, le dittature militari del XX secolo appaiono come una delle tante espressioni di una violenza mutante, ma storicamente estesa e continua, da parte dello Stato nazionale verso alcuni settori della nazione, violenza che, pertanto, non sarebbe stata unica ed eccezionale nel periodo della dittatura, ma che è stata presente sin dalla genesi dello Stato moderno (Rufen 2010).

Riguardo al quesito se il ricordo si configuri come un dovere o un diritto, interviene anche *La Corte Interamericana de Derechos Humanos* la quale focalizza il suo approccio sul diritto alla memoria secondo una duplice prospettiva, che lo configura sia come diritto inalienabile della società alla verità storica, alla conoscenza dei fatti, dei motivi e delle circostanze che sono alla base dei crimini di Stato delle passate dittature, sia, al contempo, come diritto dei familiari delle vittime di sapere quello che è realmente accaduto ai loro congiunti. La configurazione della memoria come accoglimento della domanda sociale ed individuale di verità è anche alla base dell'orientamento politico dell'*Instituto de Políticas Públicas en Derechos Humanos-IPPDH* del Mercosur (2017), il quale riconosce come sia prerogativa delle società che condividono una storia traumatica ed un passato di gravi violazioni dei diritti umani quella di chiedere l'implementazione di politiche pubbliche di memoria, la quale viene a costituirsi *in primis* come una pratica finalizzata all'accertamento e alla

---

<sup>12</sup> In molti paesi dell'America Latina, durante il processo di costruzione degli stati nazionali, viene adottata l'ideologia del «mestizaje», della mescolanza razziale, per assecondare l'idea di una nazione unificata ed omogenea. Il meticciato ufficiale riaffermò la supremazia della razza e della cultura europea, promuovendo il *blanqueamiento* razziale e culturale come strumento principale della politica statale. L'assimilazione della cultura bianca eurocentrica è stato il criterio di inclusione nella società dominante *blanca-mestiza*, che portò all'emarginazione degli indigeni e degli afro-discendenti. Il *blanqueamiento* presenta diverse dimensioni: quella ideologica, concernente la costruzione di una identità nazionale che privilegia il «bianco» e restringe lo spazio sociale e simbolico degli indigeni e degli afro-discendenti; quella sociale riferita alle dinamiche finalizzate ad indebolire e disperdere i *negros* e la loro cultura; quella personale, che include le diverse pratiche quotidiane (anche fisiche) adottate da gruppi o individui, che indentificandosi come *no blancos*, cercano in tal modo di adeguarsi ai valori culturali, sociali e morali dei bianchi. In questo caso il *blanqueamiento* diviene uno strumento per sottrarsi alla condizione di negro e per costruirsi una nuova identità, più rispondente ai modelli imposti da un contesto che valorizza il «blanco» come sinonimo di progresso, civilizzazione e bellezza, al fine di acquisire prestigio sociale e di affrancarsi dalla emarginazione e dagli stereotipi razziali e culturali associati alla negritudine (Viveros Vigoya 2016).



ricostruzione della verità storica. L'espletamento di tale funzione è considerato funzionale alla costruzione dell'identità regionale, in quanto è in grado di creare spazi di relazione e vincoli, a partire dai ricordi condivisi, i quali sono anche spazi di rivendicazioni e di conflitti sull'interpretazione del passato stesso. Si insiste molto nei documenti istituzionali sulla necessità di creare le condizioni per agevolare tale lavoro collettivo di attribuzione di significati, riconoscendone la rilevanza sociale ed identitaria, ben consapevoli che trattasi di un processo mai definitivamente compiuto che richiede una negoziazione continua, la quale genera, pertanto, contrapposizioni e conflitti. Ed è proprio in questo carattere conflittuale che vengono ravvisati il suo fondamentale contributo alla formazione della identità regionale e l'origine della sua funzione pedagogica e politica. Da questo punto di vista, le memorie di un passato, segnato dalla violenza che si intende processare, costituiscono una risorsa sociale e culturale indispensabile affinché essa non abbia a ripetersi «*nunca más*».

#### **4. Memoria collettiva e “giustizia di transizione”**

L'accertamento della verità storica si collega nel contesto latinoamericano anche alla giustizia, in quanto solo facendo luce sul passato violento si reputa che si possa corrispondere a ciascuno ciò a cui ha diritto: la riparazione (giuridica, materiale e simbolica) delle vittime per la compensazione delle sofferenze subite e la riunificazione delle comunità nazionali disgregate dal passato storico violento. Questo discorso costituisce il *focus* di quella che viene definita “giustizia di transizione”, un processo di uscita da un passato di violenza collettiva iniziato in America Latina, negli anni 80-90 del secolo scorso, in concomitanza con la cosiddetta terza ondata di transizioni (Barahona de Brito 2002)<sup>13</sup>. La transizione comprende tutte quelle situazioni di mutamento politico e sociale nelle quali ci si trova a dare risposte “legali” al fine di confrontarsi con il lascito di un'esperienza di violenza collettiva e di gravi violazioni dei diritti umani, ad opera dello Stato o di organizzazioni (Teitel 2014). Questo presuppone una nozione storico-politica di “transizione”, che non faccia riferimento, in modo restrittivo, solo ad un cambio di regime, ma anche ad attività di “chiusura dei conti” e quindi, a processi di trasformazione socio-politica.

Nei contesti di transizione democratica, in conseguenza della manifestazione del bisogno sociale di memoria e della centralità attribuita alla tutela dei diritti umani, la memoria del passato risulta, oltre che doverosa come si è detto, anche “necessaria”, in quanto esperienza collettiva su cui costruire il nuovo ordine sociale. Per questa sua “indispensabilità”, secondo lo storico Juliá (2006b), nei processi di transizione la memoria avrebbe sottratto alla storia buona parte della sua attrattiva e della sua

---

<sup>13</sup> La prima viene riferita al processo di Norimberga dopo la seconda guerra mondiale e la seconda alle transizioni in Spagna, Grecia e Portogallo negli anni settanta.

conoscenza critica, per lo meno per quanto riguarda la rappresentazione del passato. D'accordo con Todorov (2018) – quando parla di eccesso di memoria, di sacralizzazione o banalizzazione e dei suoi usi ed abusi – anch'egli sostiene che di fronte all'urgenza sociale e politica del suo recupero, si sarebbe man mano affermata una generale tendenza alla saturazione della memoria, correlativamente alla abdicazione da parte della storia, ai suoi silenzi, alle sue amnesie. Un altrettanto enorme rischio per essa, soprattutto in contesti di transizione, sarebbe rappresentato dalla sua appropriazione da parte del potere politico quando esso si proclama unico produttore di storie sopra il passato, usando il passato come strumento di legittimazione del presente.

Nei documenti istituzionali regionali i processi di transizione vengono prospettati come una “resa dei conti”<sup>14</sup> che chiuda col passato e guardi al futuro, per conseguire la quale si combinano, in vario modo, a seconda del profilo socio-politico dei contesti, differenti strategie (giudiziarie, legislative, politiche, amministrative) e si impiegano strumenti processuali apparentemente inconciliabili, come la giustizia retributiva (punizione dei criminali) e la giustizia riparativa (risarcimento delle vittime) in modo che essa, in prospettiva, sia anche riconciliativa, in grado, cioè, di permettere la ricostruzione del tessuto sociale lacerato dalla violenza.

La letteratura propone diverse prospettive possibili cui fare riferimento, sostenute da visioni più o meno ampie, che vanno dall'oblio e dalla rinuncia alla giustizia penale all'applicazione della giustizia retributiva, alla più ampia prospettiva olistica, tutti aspetti sui quali è stato elaborato un copioso corpus di produzione scientifica<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Si veda il citato documento dell'Instituto de Políticas Públicas en Derechos Humanos-IPPDH del Mercosur (2017).

<sup>15</sup> Una parte della letteratura è concentrata sulla critica al modello che propone la giustizia di transizione come un campo astratto, legalista e con una visione top-down (Shaw, Waldorf, Hazan 2010). Attualmente, in contrapposizione ad esso, si stanno evolvendo teorie che adottano una prospettiva bottom up, focalizzata sull'incontro complesso tra globale e locale, tra iniziative statali e internazionali e contributi dei sopravvissuti e delle comunità. Un altro recente approccio propone la strategia di usare i sistemi tradizionali e locali di giustizia e la rivitalizzazione delle culture tradizionali e locali come modalità per affrontare l'eredità dei crimini e per creare una prospettiva di giustizia di transizione più efficace. In tal senso la giustizia tradizionale è considerata un complemento delle Commissioni di verità dei tribunali (Heyse, Salter 2008). Un esempio è dato dalla implementazione nel tribunale di Gacaca in Ruanda di un meccanismo locale di risoluzione dei conflitti sorti intorno al retaggio del genocidio, considerato da molti una esperienza emblematica per rivitalizzare la società dopo i traumi di un conflitto. Anche l'ONU invita a «prestare la dovuta attenzione ai metodi tradizionali indigeni e informali di amministrazione della giustizia o per la risoluzione delle controversie, per aiutarli a continuare a svolgere un ruolo che spesso è vitale e lo facciano in modo compatibile sia con le norme internazionali che con la tradizione locale. Se vengono ignorati, il risultato può essere l'esclusione di ampi settori della società dall'accesso alla giustizia» (UN-Secretary General, Doc S/2004/616, par. 36).

Lo stesso concetto di “riconciliazione” non ha una definizione univoca e a riguardo si confrontano diversi punti di vista. In ogni caso, presupponendo una diversità tra i contesti di riferimento, può essere praticata secondo una duplice prospettiva: in alcuni casi può trattarsi di ricostruire relazioni interrotte a causa della violenza, in altri si tratta, invece, di costruire nuovi spazi e relazioni che precedentemente non esistevano.

La memoria e la giustizia, inoltre, tendono entrambe al perdono, una categoria privilegiata nel processo di riconciliazione sociale perché le si attribuisce la capacità di rimarginare le ferite delle violenze subite. Esso, pertanto, non viene considerato secondo un’accezione negativa, cioè come oblio, impunità o rinuncia ad un giusto processo, ma piuttosto come un requisito affinché non si generino spazi di vendetta, uno strumento con il quale combattere il risentimento e l’odio. Anche per Hannah Arendt (1989), il perdono è un evento che supera la logica della vendetta o il semplice oblio, né può essere riducibile alla remissione della pena o alla mera tolleranza: il perdono è, al contrario, l’atto di chi ammette alla relazione con sé il proprio offensore, riconoscendogli una dignità che supera il male compiuto. Nel contesto transizionale, il perdono non presenta una dimensione che lo riferisce solo all’ambito personale della vittima, ma assume anche una dimensione sociale, sia perché l’uscita dalla violenza costituisce un bene comune, sia perché tutta la società è essa stessa “vittima” di crimini di lesa umanità, ma anche perché nella giustizia transizionale il perdono, pur essendo un’esperienza faccia a faccia tra criminale e vittima, si compie, a differenza di tutte le altre, in un contesto che è già comunità e testimone.

Anche dal punto di vista delle istituzioni regionali il perdono non può essere affidato ai “perdoni giudiziari”, (in quanto reputano che la verità sia irrinunciabile), ma ad uno scenario pubblico in cui possa avvenire il riconoscimento del dolore inflitto alle vittime e alla società, con l’intento di segnalare pubblicamente i responsabili e avendo come fine ultimo la riparazione delle vittime e la riconciliazione sociale.

## **5. Considerazioni conclusive**

Il discorso sulla integrazione regionale in America Latina ha delineato un contesto senz’altro molto complesso con le sue molteplici ed innegabili problematiche irrisolte, che affondano le radici nel passato sia remoto che recente. Nel passato si perde l’origine dell’idea di integrazione, del mito di una Patria Grande, che non ricorre solo nella retorica politica, ma fa parte dell’immaginario collettivo dei latinoamericani potremmo dire ininterrottamente dall’epoca post-coloniale in poi.

I suoi primi indizi si possono rintracciare nella *hermandad* fondata sull’ispanismo e, quindi, legata a vincoli etnici e razziali, ma subito dopo, con Bolívar

e Martí, si ampliano le sue prospettive e si inizia già ad immaginare una comunità che fosse unita non solo da un passato comune, ma anche dai principi di libertà, uguaglianza e fraternità e fondata sulla ricchezza e singolarità delle culture dei suoi differenti *pueblos*. A fondamento di questa utopia si pone senza dubbio la “*lucha*”, la quale, per la sua continuità temporale, viene considerata uno degli elementi distintivi dell’identità regionale latinoamericana dopo l’affrancamento dal colonialismo. Nel passato, la lotta assume una connotazione politica ed è funzionale prima alla rivendicazione dell’indipendenza dalla monarchia spagnola e successivamente a rivendicare spazi di partecipazione nei nascenti stati nazionali, infine alla contrapposizione nei confronti dei regimi politici autoritari. Solo in epoca più recente si arricchisce anche di una componente sociale, dietro l’impulso delle rivendicazioni di massa e dei movimenti etnopolitici indigeni, i quali fanno evolvere il processo di costruzione dell’identità regionale verso una prospettiva più inclusiva, incentivando in tal modo tutto il processo di democratizzazione degli organismi regionali.

Abbiamo potuto constatare come nel corso degli anni il regionalismo non abbia perso la sua connotazione “difensiva” dal punto di vista socio-economico-politico e identitario, tipica della *latinoamericanidad*, nei confronti prima dell’imperialismo americano ed attualmente anche riguardo alla globalizzazione, contro i quali l’unica strategia di contrasto possibile appare proprio l’integrazione, se si vuole preservare la ricchezza culturale dei *pueblos* e sottrarsi all’egemonia del mercato globale e alle conseguenze del neoliberalismo, cui si attribuisce la responsabilità della crisi delle economie e delle identità locali. L’integrazione in questo contesto appare uno strumento politico efficace anche ai fini della pacificazione e della ricomposizione di vecchie e nuove lacerazioni.

Attualmente la lotta si combatte anche all’interno degli stessi organismi regionali contro la minaccia costante rappresentata dalla propensione all’autoritarismo e dalla instabilità politica e dall’adesione al nazionalismo da parte di alcuni stati membri, ideologia che non si concilia con il disegno di integrazione in quanto propugna una concezione essenzialista della cultura e dell’identità. Queste tendenze costituiscono fattori di destabilizzazione per gli organismi regionali e contribuiscono a determinare uno iato tra il disegno politico e la sua implementazione, come nel caso delle politiche migratorie, che, mentre proclamano la libera circolazione delle persone come un diritto, di fatto a livello nazionale non riescono a contrastare l’intolleranza ed il razzismo e ad impedire il respingimento dei migranti, complici le politiche sempre più restrittive adottate dagli stati membri, accomunati dalla rappresentazione dei migranti come un problema ed una minaccia per l’economia, la sicurezza e la salute.

Molti sono ancora gli ostacoli che si oppongono al conseguimento della pacificazione sociale a causa dei non conclusi processi di transizione e delle sperequazioni che di fatto escludono dall’esercizio dei diritti una parte consistente della popolazione, condannando all’emarginazione e alla povertà i gruppi sociali più

vulnerabili: segno che l'auspicata integrazione *desde abajo*, fulcro delle lotte sociali di questo secolo, è ancora ben lontana dal realizzarsi, senza che per questo si possa dire che la società civile sia rassegnata. Nonostante, però, i tanti problemi endemici e contingenti, o forse proprio per questo, l'unica strategia possibile appare l'integrazione regionale non solo in funzione del presente, ma anche per una visione condivisa del futuro. E così l'idea bolivariana continua a vivere per la convinzione diffusa che l'integrazione non sia un'opinione ma una necessità, convinzione che incentiva un continuo e differenziato processo adattativo/evolutivo che attualmente si trova alle prese con le sfide dell'articolazione tra globale e locale, con tutte le implicazioni che essa comporta.

Ben si addice a questa dialettica tra *sueño y realidad* la seguente riflessione:

«La storia dell'utopia della integrazione latinoamericana è la storia di un sogno irrealizzato però non irrealizzabile. Limitato da una realtà avversa, il sogno sembra a volte estinguersi, senza però scomparire» (Zea, Magalló 2000, p. 160).

## **Riferimenti bibliografici**

ALBA

- *Declaración Política de la V Cumbre de la Alternativa Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América. Documentos de la VI Cumbre*, 2007.  
[www.alternativabolivariana.org](http://www.alternativabolivariana.org)

Appadurai, A.

- *Modernità in polvere*. Roma: Meltemi, 2001

Arendt, H.

- *Vita activa. La condizione umana*. Milano: Bompiani, 1989

Argumedo, A.

- *Los silencios y las voces in América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Buenos Aires: Ediciones de Pensamiento Nacional, 2006

Barabas, A.M.

- "La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas; reflexiones para el Estado pluriétnico", *Alteridades* (en línea), 14 (27), 2004, pp. 105-119.  
[www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702706](http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702706)

Barahona de Brito, A.

- “Verdad, justicia, memoria, democratización en el Cono Sur”, in P. Fernández, A. Barahona de Brito, C., Gonzales Enriquer (eds.) *La políticas hacia el pasado: juicios, depuraciones, perdón y olvido en las nuevas democracias*. Madrid: Istmo, 2002, pp. 195-246

Bartolomé, M.A.

- “Los pobladores del “Desierto” Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina”, *Cuadernos de Antropología Social*, 17, 2003, pp.162-189
- “Antropología de las fronteras en America Latina”, *AmericaQuests*, Vol 2, n.1, 2006a

[www.americaquests.org/ojs/index.php/americaquests/article/wiew/41](http://www.americaquests.org/ojs/index.php/americaquests/article/wiew/41)

- *Antropología política del pluralismo culturale in América Latina*. México: Siglo XXI Editores, 2006b

- “Fronteras estatales y fronteras étnicas en América Latina. Notas sobre el espacio, la temporalidad y el pensamiento de la diferencia”, in L. Velasco (ed.), *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*. México, Colegio de la Frontera Norte: Miguel Ángel Porrúa, 2008, pp. 35-77

- “Interculturalidad y Territorialidades Confrontadas en América Latina”, *Runa* XXXI (1), 2010, pp. 9-29

<https://dialnet.unirioja.es>

Beneduce, R.

- *Archeologia del trauma. Un’antropologia del sottosuolo*, Bari-Roma: Laterza, 2019

Bolivar, S.

- “Discurso pronunciado de ante el Congreso de Venezuela en Angostura”, (15 de febrero 1819), transcripción da el *Correo del Orinoco* (1818-1821) a cura di *Coherencia*, Vol. 16, n. 31, julio-diciembre de 2019, pp. 375-393

Bonfil Batalla, G., (ed.)

- *Utopía e revolución: el pensamiento político contemporaneo de los Indios de América Latina*. D.F. México: Editorial Nueva Imagen, 1988.

- “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, *Anales de Antropología, Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*. Mexico: UNAM, 1972

Carrión, F.

- “El Gobierno de los Centros Históricos”, in A. Torres (ed), *Desarrollo Cultural y gestión de centros históricos*. Quito: FLACSO, 2000

Comarof J. and Comarof, J.L.

- "Occult Economies and Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony", *American Ethnologist*, JSTOR, Vol 26, n. 2, 1999, pp. 279-303.  
[www.jstor.org/stable/64785](http://www.jstor.org/stable/64785)

Comisión Económica para América Latina y Caribe-CEPAL

- "Equidad, desarrollo y ciudadanía" (LC/G. 2071/Rev. 1-P), *Publicación de las Naciones Unidas*, n. de venta: S.00.II.G.81, Santiago de Chile, 2000

Comisión Económica para América Latina y Caribe-CEPAL

- *Panorama Social de America Latina*, Santiago de Chile, 2013

Cortéz, C.L.

- "Democracia e integración: una relación en cuestión", Grupo de Trabajo CLACSO - Integración regional, unidad latinoamericana, *Boletín Integración Regional, una mirada crítica*, Año 2, mayo 2019  
[www.clacso.org/boletin-8-integracion-regional-una-mirada-critica/](http://www.clacso.org/boletin-8-integracion-regional-una-mirada-critica/)

De Baets, A.

- *Responsible History*, Berghan Books, 2009

Erice, F.

- "Guerras de memorias y fantasma de pasado. Uso y abuso de la memoria colectiva", *Eikasía Editorial*, Oviedo, 2009, pp. 174-182

Eudís, F., Fermín, T.

- "Alternativa bolivariana para los pueblos de Nuestra América: ¿ la ruptura paradigmática de los modelos de integración?", *Espacio Abierto*. Maracaibo: Universidad del Zulia, vol. 18, n. 2, 2009, pp. 339-365

Fabietti, U., Matera, V.

- *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*. Roma; Argonauti, 2000

Feury, B., Walter, J.

- "Los lugares de sufrimiento a su memoria", in B. Fleury, J. Walter (eds.), *Memoria de la piedra. Ensayos en torno a lugares de detención y masacre*. Argentina: Ejercitar las Memorias Ediciones, 2011

García Canclini, N.

- *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Ciudad de México: Grijalbo, 1995

- “Los usos sociales del patrimonio cultural”, in E. Aguilar Criado, *Patrimonio Etnológico. Nueva perspectiva de estudio*, Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, 1999, pp. 16-33

García, F.

- “Política, Estado y diversidad cultural: a propósito del movimiento indígena ecuatoriano”, in V. Brentón, F. García (eds.), *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina: Ecuador in crisis*. Barcellona: Icara, 2003, pp. 193-215

Geertz, C.

- *Interpretazioni di culture*. Bologna: il Mulino, 1987

Gorza, P.

- *Politiche dell'identità nell'«altro» Occidente. L'etnicizzazione della politica nell'America indigena (Messico, Ecuador, Bolivia)*, Bologna: il Mulino, 2011

Grimson, A.

- ¿ “Fronteras Políticas versus fronteras culturales?” in Grimson A. (ed.), *Fronteras, Naciones e Identidades. La periferia como centro*. Buenos Aires: Ediciones La Crujia, 2000

- *Fronteras, naciones y región*, Fórum Social das Américas, Quito, Ecuador, 25 a 30 de julho de 2004, Um projeto IBASE, em parceria com ActionAid Brasil, ATTAC Brasil e Fundação Rosa Luxemburgo, 2004

- “Fronteras y identificaciones; diálogos desde el Cono Sur”, *Iberoamericana*, Vol. V, 17, 2005, pp. 91-99

Halbwachs, M.

- “Le origini sociali della memoria”, in T. Grande, O. Affuso (a cura di), *M come memorie*. Napoli: Liguori Editori, 2012, pp. 7-52

Heysel, L., Saltez, M.

- *Traditional Justice and Reconciliation after violent conflict. Learning from African Experiences*. Stockholm: IDEA, 2008

Instituto de Políticas Públicas en Derechos Humanos (Mercosur)

- *Principios fundamentales para las políticas públicas sobre sitios de memoria*. Buenos Aires: IPPDH Mercosur, 2012.

Instituto de Políticas Públicas en Derechos Humanos (Mercosur)

- “Políticas Públicas de Memoria, Verdad y Justicia nel Cono Sur: Garantías de Derechos Humanos”, *Seminario Internacional*, Villa Grimaldi, Chile, 2017



Jelin, E.

- “Los derechos humanos y la memoria de la violencia política y la represión: la construcción de un campo nuevo en las ciencias sociales”, *Cuadernos del IDES*, n. 2, Buenos Aires, 2003

Judt, T.

- *Postguerra, una historia europea desde 1945*. Barcelona: Península, 2006

Juliá, S.

- “Memorias en lugar de memoria”, *El País*, 2006b

[https://el.pais.com/diario/2006/07/02/domingo/111811033\\_850215.html](https://el.pais.com/diario/2006/07/02/domingo/111811033_850215.html)

Martí, J.

- “Nuestra América”, en *Antología mínima*. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales/Instituto Cubano del Libro, Tomo I, 1972

Mejias, Sandia C., Henríquez Rojas, P.

- “La ciudadanía como co-construcción de espacio de participación en lo público”, *Sociologías* [on line], Vol. 14, n. 31, 2012: 192-213

Medina Garcia, E.

- “Aportaciones para una epistemología de los estudios sobre fronteras internacionales”, *Estudios Fronterizos*, Universidad Autónoma de Baja California, Vol. 17, n. 13, 2006

Ministerio de Educación de la Nación, Parlamento Juvenil del Mercosur

- *Integración Regional: construyendo la Patria Grande*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2017 <https://core.ac.uk/download/pdf/32412271.pdf>

Miranda, S., Ovando C.

- “Hacia un nuevo pensamiento integracionista latinoamericano: aproximación a una lectura de segundo orden”, *Polis, Revista Académica de la Universidad Bilingüe*, Vol. 7, n. 21, 2008

Montaruli, S.

- *El concepto de integración en el discurso de Simón Bolívar: perspectivas para el presente*, in L. Suárez Salazar, T. García Lorenzo (eds), *Las Relaciones interamericanas: continuidades y cambio*, Flacso, 2008, pp. 89-212

<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacionvirtual/20160316032539/07monta.pdf>

Nora, P.

- *Pierre Nora en les lieux de mémoire*, Santiago de Chile: Editorial Lom, 2009

Revilla Blanco, M.

- “Propuesta para un análisis del movimiento indígena como movimiento social”, *Política y Sociedad*, Vol. 2, 2005, pp. 49-62

Riquelme Gómez, D. A., Tapia Ladino, M.

- “Recién llegados al oasis. Movilidad y cruce de fronteras en migrantes recientemente asentados en San Andrés de Pica, Tarapacá (Chile)”, *Migraciones*, Publicación del Instituto Universitario De Estudios Sobre Migraciones, n. 50, 2020, pp. 29-58

Risso, E.

- *Dalla fine delle grandi ideologie alle nuove identità politiche*, Milano: Guerini & Associati, 2019

Romero, C.

- “La política exterior de la Venezuela bolivariana”, in B. Sorij, S. Fausto (eds), *América Latina: transformaciones geopolíticas y democracia*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2010

Rossi, T.

- “Le comunità indigene messicane di fronte alla cultura dominante”, in A. Canzano, T. Rossi (a cura di), *Scenari latinoamericani*, Milano: FrancoAngeli, 2015, pp. 111-134

- “Cile: *pais de acogida para todos*”? Dinamiche di integrazione della comunità peruviana”, in A. Gasparroni, T. Rossi (a cura di), *Viaggiando per le Americhe. Percorsi tra realtà e futuri immaginati*, Milano: Franco Angeli, 2018, pp. 97-129

Rufen, M.,

- *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos postcoloniales*, El Colegio de México, 2010

Salizzi, E., Barada, J. (eds)

- *Fronteras en perspectiva/perspectiva sobre las fronteras*, Filo: UBA, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2019

Santoni, R.

- “I Civili e I Barbari”, in R.M. Grillo (a cura di), *L'America Latina tra civiltà e barbarie*. Salerno/Milano: Oèdipus, 2006, pp. 11-154.

Serbin, A.

- *Entre UNASUR y ALBA: ¿Otra integración (ciudadana) es posible?*, Anuario CRIES, Buenos Aires, 2007

- *Chávez, Venezuela y la reconfiguración política de América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2011

Shaw, R., Waldfor, L., Hazan, P. (eds)

- *Localizing Transitional Justice. Interventions and Priorities after Mass Violence*: Stanford: Stanford University, 2010

Taussig, M.

- "Cultur of Terror-Space of Death Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 23, n. 3, Cambridge, 1984, pp. 467-497

Teitel, R.G.

*Globalizing transitional justice*, Oxford: Oxford University Press, 2014

Todorov, T.

- *Gli abusi della memoria*. Roma: Meltemi, 2018

Torres Vásquez, H.

- "El concepto de terrorismo de Estado: una propuesta de Lege Ferenda", *Revista Diálogos de saberes*, Bogotá D.C, n. 33, 2010, pp. 124-147

- "El terrorismo de Estado como delito de lesa humanidad", *Dialogos de saberes*, Bogotá D.C., Colombia, n. 41, 2014, pp. 19-137

Traverso, E.

- *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, Marcial Paus, Madrid, 2007.

UNASUR, Grupo de Trabajo de Ciudadanía Suramericana

- *Tratado Constitutivo de la Unión de Naciones Suramericanas, Entrada en vigor 2011*, Secretaría General, Quito, Ecuador, 2014a

- *Informe Conceptual sobre Ciudadanía Suramericana*, Quito, Ecuador, 2014b

- *Informe de la Reunión Presidencial*, Montevideo, Uruguay, 2015

UN-Secretary General

- *The Rule of law and transitional justice in conflict and post-conflict societies: report of the secretary general*, S/2004/616./, 2004

Villoro, L.

- “De la función simbólica del mundo indígena”, in L. Zea Aguilar (ed), *Fuentes de la cultura latinoamericana*. México: FCE, Tomo II, 1995

Vinyes, R.

- *El Estado y memoria: gobiernos y ciudadanos frente a los traumas de la historia*, Barcelona: RBA, 2009.

Viveros Vigoya, M.

- “Blanqueamiento social, nación y moralidad en América Latina”, in S. Messeder, M.G. Castro L. Montinho (eds), *Ençalando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino sexualidad e das relações de gênero* [on line], EBUFBA, 2016, pp. 17-39

Zea, L., Magallò, M.

- *Latinoamérica encrujadas de culturas*. Mexico D.F.: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Fondo de Cultura Económica, 2000

Walzer, M.

- “L’idea di società civile. Un sentiero verso la ricostruzione sociale”, in T. Casadei (a cura di), *Il filo della politica: democrazia, critica sociale, governo del mondo*. Parma: Diabasis, 2002

## **Sitografia**

[www.Somosmercosur.org](http://www.Somosmercosur.org)  
Blog País Radical Ecuador  
[www.jus.gob.arg](http://www.jus.gob.arg)