



Centro Studi sul Pensiero Contemporaneo

# **Lessico di Etica Pubblica**

## **Lexicon of Public Ethics**

Anno 16, numero 1, 2025

## COMITATO SCIENTIFICO - SCIENTIFIC BOARD

Andrea Aguti (Università di Urbino “Carlo Bo” – Italia)  
Paolo Heritier (Università del Piemonte Orientale – Italia)  
Mark Hunyadi (Université Catholique de Louvain – Belgique)  
Graziano Lingua (Università di Torino – Italia)  
Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense de Madrid – España)  
Lukas H. Meyer (Universität Graz – Österreich)  
Jelson Roberto de Oliveira (Pontificia Universidade Católica do Paraná – Brasil)  
Jean-Christophe Merle (Universität Vechta – Deutschland)  
Roberto Mordacci (Università Vita-Salute San Raffaele – Italia)  
Alessandro Pinzani (Universidade Federal de Santa Catarina – Brazil)  
Alberto Pirni (Scuola Superiore Sant’Anna – Italia)  
Philippe Poirier (Université du Luxembourg – Luxembourg)  
Iolanda Poma (Università del Piemonte Orientale – Italia)  
Massimo Reichlin (Università Vita-Salute San Raffaele – Italia)  
Roberta Sala (Università Vita-Salute San Raffaele – Italia)  
Gemma Serrano (Collège des Bernardins – Paris)  
Stefano Sicardi (Università di Torino – Italia)  
Emidio Spinelli (Sapienza – Università di Roma – Italia)

## REDAZIONE - EDITORIAL BOARD

*Direttore responsabile:* Alberto Pirni

*Redazione:* Norberto Albano, Marco Bernardi, Attilio Bruzzone, Alessandro Chiessi, Alessandro De Cesaris, Graziano Lingua, Angela Michelis, Paolo Monti, Roberto Franzini Tibaldeo, Giacomo Pezzano, Cristina Rebuffo, Marta Sghirinzetti, Nicolò Valenzano, Federico Zamengo

Rivista semestrale di proprietà del CeSPeC, registrata presso il Tribunale di Cuneo,  
n. 621, in data 26/3/2010

Citabile come: «Lessico di etica pubblica», 1 (2025). ISSN 2039-2206

Cite this journal as: «Lexicon of public ethics», 1 (2025). ISSN 2039-2206

La rivista pubblica contributi selezionati tramite sistema di blind review e apposite *calls for paper*.  
The journal publishes contributions selected through blind review and special calls for paper.

Per sottoporre il proprio testo e per ogni altra informazione, contattare la redazione all'indirizzo:  
[redazione.eticapubblica@gmail.com](mailto:redazione.eticapubblica@gmail.com).

To submit your text and for any further information, please contact the editorial team at:  
[redazione.eticapubblica@gmail.com](mailto:redazione.eticapubblica@gmail.com).

**Un mondo caleidoscopico.  
Il dibattito etico-pubblico attuale in  
America latina**

**A kaleidoscopic world.  
The current ethical-public debate in  
Latin America**

A cura di | Edited by  
Roberto Franzini Tibaldeo & Jelson Oliveira

**Un mondo caleidoscopico. Il dibattito etico-pubblico attuale in America latina | A kaleidoscopic world. The current ethical-public debate in Latin America**, a cura di | edited by Roberto Franzini Tibaldeo & Jelson Oliveira

**Indice - Table of Contents**

**INTRODUZIONE - INTRODUCTION** - (pp. iii-vii)

**ABSTRACTS - ABSTRACTS** - (pp. viii-xvi)

**QUESTIONI - INQUIRIES**

José Gil Vicente, Caio Augusto Teixeira Souto, Agenor Cavalcanti de Vasconcelos Neto, *L'Amazzonia come dispositivo coloniale: per una genealogia di un immaginario epistemico* - (pp. 1-12)

Michelle Bobsin Duarte, *Other worlds, other ontologies: The climate crisis as a driving force in Brazilian thought* - (pp. 13-24)

Diego Lawler, *From the margin: Orphanhood, autonomy, and a critique of universalism* - (pp. 25-40)

Ricardo Rozzi, *Verso un'etica bioculturale della convivenza con i fiumi e la biosfera* - (pp. 41-68)

Ceane Andrade Simões & Walter Omar Kohan, *Controcolonizzare il discorso e l'educazione: Tra Freire, Foucault e Abya Yala* - (pp. 69-84)

Christiana Cabicieri Profice & Gabriel Henrique Moreira dos Santos, *Da mozzzi a "kunumy": Stili d'infanzia brasiliani* - (pp. 85-104)

## RICERCHE – RESEARCH

Alice Giarolo, *Conflittualità e policromie della forma urbana: Da uno studio di caso sul Centro storico di Curitiba* - (pp. 105-121)

Ana Paula Gorni Bittencourt, *Debt and Utopia Through the Anthropophagic Philosophy of Oswald de Andrade* - (pp. 122-136)

Paolo Furia, *Pacha. Verso un'ontologia paesaggistica* - (pp. 137-151)

Riccardo Valenti, *Smiling Jesus: On Jorge Portilla's Songs of Innocence and Emilio Uranga's Continental Prophecies. Exploring the Crisis of American Reason and the Ontological Responses from Mexico* - (pp. 152-161)

Alessandro Pinzani, *Tra risarcimento e cittadinanza: Un'analisi filosofica di due tipi di programmi sociali* - (pp. 162-178)

Halina Leal, *Femminismi neri: Pensieri, lotte e (ri)esistenze* - (pp. 179-191)

Denis Coitinho & Celso Candido de Azambuja, *Challenges of Democracy in Latin America: Populism, Denialism, Inequality and Ochlocracy* - (pp. 192-215)

## RECENSIONI – REVIEWS

[Barbara Ciccarello] Mario De Caro, Claudia Navarini (a cura di), *Forme e significati della fioritura morale*, Inschibboleth Edizioni, Roma 2024, 210 pp. - (pp. 216-218)

[Angela Michelis] Adriano Favole, *La via selvatica. Storie di umani e non umani*, Laterza, Bari-Roma 2024, 148 pp. - (pp. 219-221)

[Andrea Osti] Valentina Tanni, *Exit Reality. Vaporwave, backrooms, weirdcore e altri paesaggi oltre la soglia*, Nero, Roma 2023, 248 pp. - (pp. 222-226)

[Gabriele Tassinari] L. Lo Sapio, *Carne coltivata. Etica dell'agricoltura cellulare*. Carocci, Roma 2024, 111 pp. - (pp. 227-230)

[Luca Valsecchi] A. Michelis e F. Pisano (a cura di), *Incorporazioni. Prospettive storiche e teoriche*, ETS, Pisa 2024, 242 pp. - (pp. 231-234)

## Un mondo caleidoscopico. Il dibattito etico-pubblico attuale in America latina\*

Roberto Franzini Tibaldeo\*\*

Jelson Oliveira\*\*\*

Tanto in Europa quanto in Italia, il continente latinoamericano è ancora poco conosciuto. Questo non solo perché, essendo situato nell'«altro» emisfero, è percepito come geograficamente lontano, ma anche a causa di un'ottica culturale ancora imbevuta di una certa autoreferenzialità<sup>1</sup> che attenua, finendo addirittura per ottundere, la pluralità e diversità di possibili modi di vivere e il loro conseguente riconoscimento.

Da parte sua, l'America latina è alle prese con sfide culturali, etico-politiche e filosofiche rilevanti, in parte ereditate dal passato, come il colonialismo, il conseguente processo di decolonizzazione politica e lo sviluppo del pensiero decoloniale o post-coloniale<sup>2</sup>, in parte legate al presente e al futuro, come la ricerca di un ruolo più attivo nelle dinamiche economico-politiche globali, le quali includono quelle relative alla sostenibilità e alla preservazione ambientale<sup>3</sup>. Di non secondaria importanza sono anche le sfide socio-politiche legate alla valorizzazione delle diversità (di genere, razziali, interculturali, relative ai popoli originari, ecc.).

---

\* Pubblicato il 09/03/2026.

\*\* Pontificia Universidade Católica do Paraná (Brasile). Email: [roberto.tibaldeo@pucpr.br](mailto:roberto.tibaldeo@pucpr.br).

\*\*\* Pontificia Universidade Católica do Paraná (Brasile). Email: [jelson.oliveira@pucpr.br](mailto:jelson.oliveira@pucpr.br).

<sup>1</sup> U. Beck, *The Cosmopolitan Condition. Why Methodological Nationalism Fails*, in «Theory, Culture & Society», 24, 7-8, 2007, pp. 286-290; O. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 2013.

<sup>2</sup> A. Quijano, *Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America*, in «Nepantla: Views from the South», 1, 3, 2000, pp. 533-580; S. Castro-Gómez e R. Grosfoguel, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores e Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá 2007; S. Ballestrin, *América Latina e o giro decolonial*, in «Revista Brasileira de Ciência Política», 11, 2013, pp. 89-117.

<sup>3</sup> R. Rozzi et al. (eds.), *Earth Stewardship. Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice*, Springer, Cham 2015; D. Danowski et al. (eds.), *Os mil nomes de Gaia*, Martins Fontes, São Paulo 2021; D. Danowski e E. Viveiros de Castro, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Milano 2024; A. Krenak, *A vida não é útil*, Companhia das Letras, São Paulo 2020; M. Méndez-Herranz, G. Marini e R. Rozzi, *Sub-Antarctic High Andean "Gardeners": Cultivating Caring Relationships*, in R. Rozzi et al. (eds.), *Field Environmental Philosophy*, Springer, Cham 2023, pp. 71-86.

L'America latina è un caleidoscopio di idiomi (oltre alle lingue ufficiali, si stima che siano ancora parlate oltre 700 lingue native e/o locali)<sup>4</sup>, etnie, religioni, tradizioni, esperienze culturali e artistiche, valori, paesaggi e habitat. Questa, se proprio si vuole individuarne una, è una delle cifre caratteristiche del continente, la cui natura «caleidoscopica» caratterizza tanto il suo «prospettivismo» tradizionale<sup>5</sup> come il paradosso per cui solo di recente gli intellettuali sudamericani e latinoamericani ne sono diventati consapevoli e hanno cominciato a utilizzarla come lente critica plurale e plastica per interpretare tanto se stessi come il mondo, gli altri popoli e le altre culture.

A partire dalle questioni sopra enunciate, questo numero della rivista «Lessico di etica pubblica» presenta una varietà di contributi che offrono un'analisi tematica e puntuale di tematiche legate all'America latina. Lungi dal voler offrire una mappatura completa o esaustiva di temi relativi a questa regione culturale e geografica, l'insieme dei contributi pubblicati rappresenta un repertorio dinamico e prospettico a partire da cui ripensarla.

Il numero si apre con la sezione «Questioni», nella quale sono presentate riflessioni critiche relative all'immaginario culturale, alla decolonizzazione, al rivoluzionamento dell'ontologia, all'oltrepassamento dell'universalismo e all'educazione, capaci di offrire spunti per un rinnovamento riflessivo.

In *L'Amazzonia come dispositivo coloniale: per una genealogia di un immaginario epistemico*, José Gil Vicente, Caio Augusto Teixeira Souto e Agenor Cavalcanti de Vasconcelos Neto ricostruiscono la genealogia dell'immaginario relativo all'Amazzonia a partire dalla modernità coloniale fino alle contro-narrazioni indigene contemporanee. Storicamente si passa dalla costruzione dell'Amazzonia come oggetto di meraviglia e sospetto nel pensiero europeo moderno, alla raffigurazione dell'indio come figura patologizzata e infantile in testi scientifici e letterari del XIX secolo, per arrivare all'emergere attuale di soggettività indigene che rivendicano una posizione epistemica autonoma attraverso la filosofia, la letteratura e l'azione politica. In questo senso, la produzione letteraria di intellettuali indigeni attuali mette in crisi le categorie ontologiche e culturali moderne.

Questa riflessione ontologica prosegue con il contributo seguente: *Altri mondi, altre ontologie: La crisi climatica come forza mortice del pensiero brasiliano* di Michelle Bobsin Duarte, in cui l'autrice mostra come la crisi climatica e l'impegno con la conoscenza indigena stiano contribuendo a una rilettura critica di alcune categorie del canone filosofico occidentale, in particolare la nozione di «mondo». Dialogando con opere pubblicate recentemente in Brasile, l'autrice intende dimostrare che la valorizzazione delle cosmologie amerindiane evidenzia l'animismo come una forma legittima di pensiero, un tema che è diventato sempre più presente nel discorso filosofico brasiliano contemporaneo.

<sup>4</sup> Secondo i dati raccolti e elaborati da organizzazioni come CEPAL (Commissione economica per l'America latina e i Caraibi) e UNESCO. Cfr. A. Corbera Mori, *Diversidade lingüístico-cultural latino-americana e os direitos lingüísticos dos povos originários*, in M. V. Carvalho Garcia et al. (a cura di), *Seminário Ibero-americano de Diversidade Lingüística*, IPHAN, Brasília 2016, pp. 57-69.

<sup>5</sup> E. Viveiros de Castro, *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*, Quodlibet, Macerata 2019; D. Kopenawa e B. Albert, *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano Yanomami*, Nottetempo, Milano 2018.

Dal canto suo, *Dal margine: Orfanezza, autonomia e critica dell'universalismo* di Diego Lawler riprende i temi dei due contributi anteriori e li declina in senso etico e politico, prendendo come punto di partenza *El escritor argentino y su tradición* di Borges. L'articolo sostiene che le posizioni periferiche costituiscono punti di vista privilegiati da cui reimmaginare l'universalismo attraverso l'esperienza storica concreta, promuovendo un'etica del progetto che trasforma l'esposizione in orizzonte e il margine in fondamento. Attraverso il concetto di «orfanezza creativa», la distanza dalle tradizioni dominanti viene ridefinita come fonte di *agency*. Attingendo dall'esistenzialismo sartriano e dalla teoria postcoloniale, la libertà viene definita come un lavoro contestualizzato che deve negoziare sia la forza normativa della tradizione sia i vincoli strutturali della subordinazione geopolitica. Sei principi orientano questa idea e progetto di libertà: eradicazione della povertà e della disuguaglianza; difesa critica dei diritti umani; pluralismo democratico; giustizia socio-ambientale; produzione di conoscenza situata; attivazione del patrimonio culturale.

Le questioni sociali, culturali e ambientali dei testi precedenti sono riprese dal testo di Ricardo Rozzi, *Verso un'etica bioculturale della convivenza con i fiumi e la biosfera*. Auspicando la riunificazione di saperi scientifici e filosofici, l'autore propone di ripensare il nostro rapporto con la natura alla luce di un'etica bioculturale basata sulla convivenza tra esseri umani e «altro-umani» in habitat condivisi. Per questo fine, egli sviluppa un modello ontologico e analitico che ruota attorno a tre concetti (habitat, abitudini e coabitanti) e che è capace di integrare le dimensioni biofisiche, culturali e sociopolitiche caratteristiche della complessità ambientale. Nella seconda parte del testo, il suddetto modello viene applicato al caso di studio dei fiumi, i quali sono esaminati a partire da una prospettiva biologica, poetica e giuridica. Il risultato è non solo quello di evidenziare che i fiumi *sono* più che semplici risorse sfruttabili, ma anche che a partire dalla loro «voce» si leva un appello *normativo* (etico e giuridico), che tra gli altri aspetti ha ispirato il nuovo costituzionalismo latinoamericano. L'etica bioculturale guida così il passaggio dall'attuale necroceno – un'era caratterizzata dalla distruzione e dall'omogeneizzazione – verso un futuro bioceno, una nuova cultura della cura che valorizzi la vita nella sua diversità biologica e culturale e rigeneri i legami che ci uniscono ai fiumi e alla biosfera condivisa.

La sezione si conclude con due contributi che affrontano alcuni temi menzionati negli articoli precedenti (decolonizzazione e prospettiva indigena) e ne sviluppano le implicazioni educative.

In *Controcolonizzare il discorso e l'educazione: Tra Freire, Foucault e Abya Yala*, Ceane Andrade Simões e Walter Omar Kohan problematizzano il concetto di trasformazione nell'ambito del pensiero educativo. Dopo una presentazione di questo concetto alla luce delle riflessioni di Paulo Freire e Michel Foucault, gli autori lo decostruiscono criticamente utilizzando Ailton Krenak e Antônio Bispo dos Santos, due pensatori brasiliani, indigeno, il primo, quilombola, il secondo. Questi autori segnalano la necessità di creare un nuovo vocabolario e una nuova grammatica per il nostro immaginario, al fine di concepire e praticare un rinnovamento educativo nel mondo contemporaneo.

Conclude la sezione l'articolo *Da moçzi a "kunumy": Stili d'infanzia brasiliani* di Christiana Cabicieri Profice e Gabriel Henrique Moreira dos Santos, in cui si affrontano alcuni aspetti storico-sociali dell'infanzia brasiliana, intesa come il risultato dell'ibridazione di diversi stili di infanzia a partire dalla colonizzazione portoghese. Gli autori mostrano come, dal punto di vista storico, si è verificato un processo di conoscenza e trasformazione reciproca tra i bambini/ragazzi arrivati dal Portogallo e gli indigeni locali. Questo incontro permette non solo di valutare i principali aspetti culturali e educativi (antropocentrico/ecocentrico, adultocentrico/dialogico) dei due stili di infanzia, ma anche di interrogarsi circa i modelli educativi attuali.

Si passa così alla seconda sezione del numero dedicata alle «Ricerche», i cui contributi si caratterizzano per la propria capacità di offrire riflessioni critiche puntuali e approfondite stimulate da casi di studio, concetti, movimenti culturali e sfide attuali.

Aprire la sezione il testo di Alice Giarolo intitolato *Conflittualità e policromie della forma urbana: Da uno studio di caso sul Centro storico di Curitiba*. Attraverso l'analisi delle diverse modalità di abitare il centro storico della metropoli brasiliana, l'articolo presenta le rappresentazioni maggioritarie che propongono un'immagine-sintesi della forma urbana di Curitiba riflettendo sul rapporto sinestetico e percettivo tra luoghi e corporeità. Il punto di approdo è una riflessione politica sugli spazi comuni che non nega le conflittualità spaziali, ma, valorizzando le relazioni concrete con la materialità del *milieu*, diventa capace di riconoscerne la singolarità e la dimensione «geo-poetica».

Segue il contributo di Ana Paula Gorni Bittencourt, il cui titolo è *Debito e utopia attraverso la filosofia antropofagica di Oswald de Andrade*. L'autrice esamina il significato della nozione di debito nella filosofia antropofagica di Oswald de Andrade, cercando una concezione compatibile con l'idea di giustizia sociale implicita nella sua utopia. Si sostiene che, in una prospettiva antropofagica, il debito debba preservare la tensione tra le forze positive e negative piuttosto che sopprimerla. Come strategia anticoloniale, questa filosofia rivaluta il debito nelle relazioni sociali attraverso una critica in linea con la *Genealogia della morale* di Nietzsche, concentrandosi sulla moralizzazione patriarcale dei rapporti creditore-debitore e sul loro ruolo nella creazione dei valori e nel risentimento. Il risultato è la possibilità di intendere e costruire i rapporti sociali secondo un'etica dinamica e plurale in cui le relazioni si conservano attraverso contraddizioni che si rinnovano costantemente ma non vengono mai risolte.

Si prosegue con il testo di Paolo Furia, dedicato al concetto andino di *pacha*, che incarna una comprensione olistica del milieu. Nella *pacha* la dimensione estetica del paesaggio, tutt'altro che assente, resta tuttavia imbricata nelle concrete dinamiche e possibilità offerte dall'ambiente, oltriché nei significati d'uso e nella sfera del sacro. In questo senso, l'articolo, da un lato, propone un confronto critico tra il concetto europeo e il concetto andino di paesaggio e, dall'altro, sposa una concezione processuale della filosofia andina come prodotto dinamico di un recupero riflessivo e trasformativo della cosmovisione tradizionale.

Segue il testo di Riccardo Valenti intitolato *Gesù sorridente: Le "Canzoni dell'innocenza" di Jorge Portilla e le "Profezie continentali" di Emilio Uranga. Esplorando la crisi della ragione americana e le risposte ontologiche dal Messico*. Attraverso una lettura di *La crisis*

*espiritual de los Estados Unidos* di Portilla e *Análisis del ser mexicano* di Uranga, l'autore esplora come il potere culturale americano si basi su un mito di innocenza e di eccezionalità provvidenziale, esemplificato dall'immagine di un «Gesù sorridente». Al contrario, gli autori messicani citati offrono un'antropologia filosofica alternativa radicata nell'insufficienza, nella fragilità e nella responsabilità storica. Attingendo dalla fenomenologia, dall'esistenzialismo e dal pensiero libertario, il saggio presenta un umanesimo radicato nel postcolonialismo che cerca l'emancipazione non attraverso il trionfo, ma attraverso l'incompletezza condivisa e la responsabilità etica.

Con il testo *Tra risarcimento e cittadinanza: Un'analisi filosofica di due tipi di programmi sociali* di Alessandro Pinzani, l'indagine tocca questioni sociali e politiche attuali relative al tema della povertà. A partire da un confronto critico tra i vari tipi di programmi sociali per aiutare persone in situazione di povertà – Means Test Programs (MTP) e Conditional Cash Transfer (CCT) – l'autore argomenta che i primi sono incompatibili con una visione dei partecipanti come cittadini a pieno titolo e che, pertanto, sarebbero da preferirsi i secondi, di cui si illustrano le possibili giustificazioni.

Si arriva così al testo di Halina Leal, che tratta il tema dei *Femminismi neri*. L'autrice sostiene che le donne nere presentano un carattere comune di oppressione che le pone in situazioni peculiari di vulnerabilità. Nati nell'ambito più generale del femminismo, i femminismi neri tematizzano queste esperienze in modo peculiare, che l'articolo presenta e discute criticamente attraverso le loro prospettive epistemologiche e i loro contributi all'empowerment delle donne nere, sia in termini di esistenza che di ri-esistenza nel contesto delle relazioni di oppressione e dominazione sociale.

La sezione si conclude con il testo di Denis Coitinho e Celso Candido de Azambuja intitolato *Le sfide della democrazia in America Latina: populismo, negazionismo, disuguaglianza e olocrazia*. Si parte da una diagnosi della crisi politica attuale, che è interconnessa con le crisi ambientale, economica e digitale, per poi affrontare specificamente i problemi menzionati nel titolo. Il populismo viene affrontato nelle sue varianti di destra e di sinistra, con particolare riferimento ai casi di Brasile, Messico e Argentina. Il negazionismo viene analizzato sia in chiave climatica e scientifica, sia in relazione ai regimi autocratici. La disuguaglianza viene affrontata in relazione al ruolo dei social network nel processo di degenerazione del dibattito politico nella sfera pubblica.

## Abstracts

### QUESTIONI – INQUIRIES

**José Gil Vicente, Caio Augusto Teixeira Souto, Agenor Cavalcanti de Vasconcelos Neto, *L'Amazzonia come dispositivo coloniale: per una genealogia di un immaginario epistemico / The Amazon as a Colonial Apparatus: Toward a Genealogy of an Epistemic Imaginary***

#### Italiano

Questo saggio ricostruisce la genealogia di un immaginario epistemico sull'Amazzonia, a partire dalla sua invenzione discorsiva nella modernità coloniale fino alle contro-narrazioni indigene contemporanee. L'analisi si sviluppa in tre momenti: la costruzione dell'Amazzonia come oggetto di meraviglia e sospetto nel pensiero europeo moderno; la raffigurazione dell'*indio* come figura patologizzata e infantile in testi scientifici e letterari del XIX secolo; e infine, l'emergere di soggettività indigene che rivendicano una posizione epistemica autonoma attraverso la filosofia, la letteratura e l'azione politica. Le opere di Davi Kopenawa e Bruce Albert, João Paulo Lima Barreto e i saggi di Yanomami mostrano una riflessione indigena amazzonica che mette in crisi le categorie dell'ontologia moderna. In dialogo con la recente letteratura scientifica, il testo suggerisce che tali contributi non costituiscono solo testimonianze, ma atti teorici che sfidano le gerarchie del sapere.

#### English

This essay reconstructs the genealogy of an epistemic imaginary about the Amazon, from its discursive invention in colonial modernity to contemporary Indigenous counter-narratives. The analysis unfolds in three movements: the construction of the Amazon as an object of wonder and suspicion in European modern thought; the depiction of the «Indian» as a pathologized and infantilized figure in 19th-century scientific and literary texts; and finally, the emergence of Indigenous subjectivities that claim epistemic agency through philosophy, literature, and political action. The works of Davi Kopenawa and Bruce Albert, João Paulo Lima Barreto, and the dissertations of Yanomami scholars demonstrate a reflexive Indigenous thought that challenges modern ontological categories. In dialogue with recent scientific literature, the essay suggests that these contributions are not mere testimonies, but theoretical acts that unsettle knowledge hierarchies.

**Michelle Bobsin Duarte, *Other worlds, other ontologies: The climate crisis as a driving force in Brazilian thought / Altri mondi, altre ontologie: La crisi climatica come forza mortice del pensiero brasiliano***

**English**

This article briefly presents some reflections on how the climate crisis and the engagement with Indigenous knowledge are contributing to a critical rethinking of certain categories within the Western philosophical canon – particularly the notion of «world». To this end, we outline key ideas from a provocative work by Brazilian thinker Marco Antonio Valentim, as proposed in his 2020 book *Extra mundanity and Supernature: Essays on Unfundamental Ontology*. In doing so, I intend to demonstrate that the valorisation of Amerindian cosmologies highlights animism as a legitimate form of thought, a theme that has become increasingly present in contemporary Brazilian philosophical discourse.

**Italiano**

Questo articolo presenta brevemente alcune riflessioni su come la crisi climatica e l'impegno con la conoscenza indigena stiano contribuendo a una rilettura critica di alcune categorie del canone filosofico occidentale, in particolare la nozione di «mondo». A tal fine, delineiamo le idee chiave di un'opera provocatoria del pensatore brasiliano Marco Antonio Valentim, come proposto nel suo libro del 2020, *Extramundandade e Sobrenatureza: Ensaio sobre Ontologia Infundamental* [*Estramundanità e sovrannatura: saggi sull'ontologia infondata*]. In tal modo, intendo dimostrare che la valorizzazione delle cosmologie amerindiane evidenzia l'animismo come una forma legittima di pensiero, un tema che è diventato sempre più presente nel discorso filosofico brasiliano contemporaneo.

**Diego Lawler, *From the margin: Orphanhood, autonomy, and a critique of universalism / Dal margine: Orfanezza, autonomia e critica dell'universalismo***

**English**

This article offers a situated reflection on autonomy as a political, existential, and epistemic task, taking Borges's *El escritor argentino y su tradición* as its point of departure. Through the concept of «creative orphanhood», distance from dominant traditions is reframed as a source of agency. Engaging Sartrean existentialism and postcolonial theory, freedom is defined as a situated labor that must negotiate both the normative force of tradition and the structural constraints of geopolitical subordination. The question of relevance—what truly matters—guides a normative project for building a life of one's own. Six principles orient this project: eradication of poverty and inequality; critical defense of human rights; democratic pluralism; socio-environmental justice; production of situated knowledge; and activation of cultural heritage. The essay argues that peripheral locations constitute privileged standpoints from which to reimagine universalism through concrete historical experience, advancing an ethics of the project that turns exposure into horizon and the margin into foundation.

**Italiano**

Questo articolo offre una riflessione contestualizzata sull'autonomia come compito politico, esistenziale ed epistemico, prendendo come punto di partenza *El escritor argentino y su tradición* di Borges. Attraverso il concetto di «orfanezza creativa», la distanza dalle tradizioni dominanti

viene ridefinita come fonte di agency. Attingendo dall'esistenzialismo sartriano e dalla teoria postcoloniale, la libertà viene definita come un lavoro contestualizzato che deve negoziare sia la forza normativa della tradizione sia i vincoli strutturali della subordinazione geopolitica. La questione della rilevanza – ciò che conta veramente – guida un progetto normativo per la costruzione di una vita propria. Sei principi orientano questo progetto: eradicazione della povertà e della disuguaglianza; difesa critica dei diritti umani; pluralismo democratico; giustizia socio-ambientale; produzione di conoscenza situata; attivazione del patrimonio culturale. Il saggio sostiene che le posizioni periferiche costituiscono punti di vista privilegiati da cui reimmaginare l'universalismo attraverso l'esperienza storica concreta, promuovendo un'etica del progetto che trasforma l'esposizione in orizzonte e il margine in fondamento.

**Ricardo Rozzi, *Verso un'etica bioculturale della convivenza con i fiumi e la biosfera / Towards a biocultural ethic of coexistence with rivers and the biosphere***

**Italiano**

Di fronte alla grave crisi socio-ambientale che stiamo affrontando, è urgente ripensare il nostro rapporto con la natura. Propongo un'etica bioculturale basata sulla convivenza tra esseri umani e altro-umani in habitat condivisi. Attraverso il modello triforme di «habitat, abitudini e coabitanti» integro dimensioni biofisiche, culturali e sociopolitiche per affrontare questa complessità. Da una prospettiva poetica, giuridica ed ecologica, invito ad ascoltare «le voci dei fiumi» e a riconoscerli come comunità viventi e interdipendenti. Questa visione contrasta con la prospettiva moderna dominante che ha concepito i fiumi come semplici risorse sfruttabili. Il nuovo costituzionalismo latinoamericano sfida questa logica e propone di riconoscere i fiumi e la natura come soggetti di diritto, come esemplificato dalla Costituzione della Colombia. Questa trasformazione cerca di avanzare verso una giustizia ecosociale e interspecie, che sarà possibile solo se tutti – popoli indigeni, comunità locali, scienziati, artisti, filosofi e cittadini in generale – assumeremo un ruolo attivo di «custodi» o «guardiani» dei nostri fiumi e territori. L'etica bioculturale guida così il passaggio dall'attuale necroceno – un'era caratterizzata dalla distruzione e dall'omogeneizzazione – verso un futuro bioceno, una nuova cultura della cura che valorizzi la vita nella sua diversità biologica e culturale e rigeneri i legami che ci uniscono ai fiumi e alla biosfera condivisa.

**English**

Given the serious socio-environmental crisis we face, it is urgent to rethink our relationship with nature. I propose a biocultural ethic based on cohabitation between humans and other-than-human beings in shared habitats. Through the «3H» model – Habitats, Habits, and co-Habitants – I integrate biophysical, cultural, and socio-political dimensions to address this complexity. From poetic, legal, and ecological perspectives, I invite the reader to listen to «the voices of the rivers» and recognise them as living, interdependent communities. This vision contrasts with the dominant modern perspective that has conceived of rivers as mere exploitable resources. The new Latin American constitutionalism challenges this logic and proposes recognising rivers and nature as subjects of law, as exemplified by the Constitution of Colombia. This transformation seeks to advance towards eco-social and interspecies justice, which will only be possible if all of us – Indigenous peoples, local communities,

scientists, artists, philosophers, and citizens in general – take on an active role as «custodians» or «guardians» of our rivers and territories. Biocultural ethics thus guides the transition from the current necrocene – an era marked by destruction and homogenisation – to a future biocene, a new culture of care that values life in its biological and cultural diversity and regenerates the bonds that unite us with rivers and the shared biosphere.

**Ceane Andrade Simões, Walter Omar Kohan, *Controcolonizzare il discorso e l'educazione: Tra Freire, Foucault e Abya Yala / Counter-colonising discourse and education: Between Freire, Foucault and Abya Yala***

#### **Italiano**

Con questo articolo si intende problematizzare il concetto di trasformazione nell'ambito del pensiero educativo. Nella prima sezione, se ne analizza il significato in relazione al concetto di cambiamento nell'opera di Paulo Freire. Nel secondo, lo si prende in esame in rapporto all'idea di trasformazione ed esperienza in Michel Foucault. Infine, nell'ultima sezione, si propone una critica a partire da Ailton Krenak e Antônio Bispo dos Santos due pensatori brasiliani, indigeno, il primo, *quilombola*, il secondo.

#### **English**

This article aims to examine the concept of transformation in educational thinking. The first section analyses its meaning in relation to the concept of change in the work of Paulo Freire. The second section examines it in relation to Michel Foucault's idea of transformation and experience. Finally, the last section offers a critique based on the work of two Brazilian thinkers, the Indigenous intellectual Ailton Krenak and the *quilombola* philosopher Antônio Bispo dos Santos.

**Christiana Cabicieri Profice, Gabriel Henrique Moreira dos Santos, *Da moçzi a "kunumy": Stili d'infanzia brasiliani / From deck-hand to "kunumy": Brazilian styles of childhood***

#### **Italiano**

In questo articolo affrontiamo gli aspetti storico-sociali dell'infanzia brasiliana, intesa come il risultato dell'ibridazione di diversi stili di infanzia a partire dalla colonizzazione portoghese. Mostriamo che il primo incontro tra stili diversi avvenne con la fuga di due mozzi dallo ciurma di Pedro Álvares Cabral, quando sbarcarono a Porto Seguro il 1 maggio del 1500. Da allora si è verificato un processo di conoscenza e trasformazione reciproca tra i bambini/ragazzi arrivati dal Portogallo e gli indigeni locali. Attraverso una narrazione di questo incontro, basata su fonti storico-sociali, si evidenziano i principali aspetti culturali e educativi (antropocentrico/ecocentrico, adultocentrico/dialogico) dei due stili di infanzia. A partire da questo incontro riflettiamo in prospettiva storico-sociale sull'infanzia attuale e sui suoi modelli educativi.

**English**

In this article, we address the historical and social aspects of Brazilian childhood, understood as the result of the hybridisation of different styles of childhood since Portuguese colonisation. We show that the first encounter between different styles occurred with the escape of two young deck-hands from Pedro Álvares Cabral's crew when they arrived in Porto Seguro on 1 May 1500. Since then, there has been a process of mutual understanding and transformation between the children/young people who arrived from Portugal and the local indigenous people. Through a narrative of this encounter, based on historical and social sources, we highlight the main cultural and educational aspects (anthropocentric/ecocentric, adult-centred/dialogical) of these two styles of childhood. Starting from this encounter, we reflect from a historical and social perspective on childhood today and its educational models.

**RICERCHE – RESEARCHES**

**Alice Giarolo, *Conflittualità e policromie della forma urbana: Da uno studio di caso sul Centro storico di Curitiba / Conflict and polychromy of the urban form: From a case study of the historic centre of Curitiba***

**Italiano**

L'articolo, attraverso uno studio di caso svolto nella città di Curitiba (Brasile), cerca di descrivere la «natura caleidoscopica del continente sudamericano», focalizzandosi sulle diverse modalità di abitare il Centro storico della metropoli brasiliana. L'orizzonte teorico spazia dalla geografia fenomenologica alla geografia metaforica, fino alle geografie più che rappresentazionali, intessendo un dialogo con la concettualità filosofica. Dal punto di vista metodologico, l'approccio fenomenologico e «artigianale» si focalizza sulla micro-scala delle pratiche quotidiane e la loro descrizione, anche in chiave trasformativa. Dalle «geografie banali», che rimandano, in questo studio, all'analisi delle rappresentazioni maggioritarie che propongono un'immagine-sintesi della forma urbana di Curitiba, si giunge alla descrizione della città in carne e ossa. Attraverso un rapporto sinestetico e percettivo tra luoghi e corporeità è possibile approdare ad una politica sensibile degli spazi comuni che non nega le conflittualità spaziali, ma, valorizzando le relazioni concrete con la materialità del *milieu*, diventa capace di riconoscerne la singolarità e la dimensione «geo-poetica».

**English**

Through a case study conducted in the city of Curitiba (Brasile), this article seeks to describe the «kaleidoscopic nature of the South American continent», focusing on the different ways of inhabiting the historic centre of the Brazilian metropolis. The theoretical horizon ranges from phenomenological geography to metaphorical geography, to more than representational geographies, weaving a dialogue with philosophical conceptuality. From a methodological point of view, the phenomenological and «artisanal» approach focuses on the micro-scale of everyday practices and their description, including their transformative key. From «trivial geographies», which in this study refer to the analysis of mainstream representations that offer a synthetic image of the urban form of Curitiba, we arrive at a

description of the city in the flesh. Through a synaesthetic and perceptive relationship between places and corporeality, it is possible to arrive at a sensitive policy of common spaces that does not deny spatial conflicts but, by valuing concrete relationships with the materiality of the milieu, becomes capable of recognising its singularity and «geo-poetic» dimension.

**Ana Paula Gorni Bittencourt, *Debt and Utopia Through the Anthropophagic Philosophy of Oswald de Andrade / Debito e utopia attraverso la filosofia antropofagica di Oswald de Andrade***

**English**

This article examines the meaning of debt in Oswald de Andrade's anthropophagic philosophy, seeking a conception compatible with the idea of social justice implied in his utopia. It argues that, from an anthropophagic perspective, debt should preserve the tension between positive and negative forces rather than suppress it. As an anti-colonial strategy, this philosophy re-evaluates debt in social relations through a critique aligned with Nietzsche's *Genealogy of Morality*, focusing on the patriarchal moralization of creditor-debtor relations and their role in value creation and resentment. The paper is divided into two sections. The first outlines the cosmological foundations of anthropophagic philosophy as a «philosophy of nature», from which derive the socio-cosmic categories of matriarchy and patriarchy. The second examines the creditor-debtor relationship through Oswald's reading of Nietzsche and aspects of the Tupinambá war, highlighting how the deviation of the Orphic feeling replaces an ethics of conflict with a logic of separation between human and nature.

**Italiano**

Questo articolo esamina il significato del debito nella filosofia antropofagica di Oswald de Andrade, cercando una concezione compatibile con l'idea di giustizia sociale implicita nella sua utopia. Si sostiene che, da una prospettiva antropofagica, il debito debba preservare la tensione tra le forze positive e negative piuttosto che sopprimerla. Come strategia anticoloniale, questa filosofia rivaluta il debito nelle relazioni sociali attraverso una critica in linea con la *Genealogia della morale* di Nietzsche, concentrandosi sulla moralizzazione patriarcale dei rapporti creditore-debitore e sul loro ruolo nella creazione dei valori e nel risentimento. Il lavoro è diviso in due sezioni. La prima delinea le basi cosmologiche della filosofia antropofagica come una «filosofia della natura», da cui derivano le categorie socio-cosmiche di matriarcato e patriarcato. La seconda esamina il rapporto creditore-debitore attraverso la lettura oswaldiana di Nietzsche e aspetti della guerra tupinambá, evidenziando come la deviazione del sentimento orfico sostituisca un'etica del conflitto con una logica di separazione tra l'umano e la natura.

**Paolo Furia, *Pacha. Verso un'ontologia paesaggistica / Pacha. Towards a landscape ontology***

**Italiano**

In questo articolo si propone un confronto teorico tra il concetto europeo di paesaggio, maturato in relazione all'autonomizzazione dell'esperienza estetica nel contesto moderno occidentale, e il concetto andino di *pacha*, nel quale la dimensione estetica del paesaggio,

tutt'altro che assente, resta tuttavia imbricata nelle *affordances* ambientali, nei significati d'uso e nella sfera del sacro. La *pacha* incarna una comprensione olistica del milieu: per questo, l'estetica assume carattere onto-fenomenologico in quanto inerente la morfologia in re del fenomeno spaziale stesso, la quale di per sé costituisce fattore vincolante e sostantivo per ogni percezione, codice dello sguardo e impostazione rappresentazionale. L'articolo, nello stesso tempo, contesta una contrapposizione frontale tra il concetto europeo e il concetto andino di paesaggio, da una parte rimarcando la straordinaria diffusione a livello planetario del modello «scopico» dell'apprezzamento paesaggistico, tutt'altro che estraneo alla cultura andina contemporanea, e dall'altro sposando una concezione processuale della filosofia andina come prodotto dinamico di un recupero riflessivo e trasformativo della cosmovisione tradizionale.

### English

This article proposes a theoretical comparison between the European concept of landscape, which took shape in relation to the autonomization of aesthetic experience within the Western modern context, and the Andean concept of *pacha*, in which the aesthetic dimension of landscape—far from absent—remains nonetheless entangled with environmental affordances, use-related meanings, and the sphere of the sacred. *Pacha* embodies a holistic understanding of the milieu: for this reason, aesthetics acquires an onto-phenomenological character, insofar as it pertains to the in re morphology of the spatial phenomenon itself, which in turn constitutes a substantive and constraining factor for every perception, every perceptual code, and every representational framework. At the same time, the article challenges any stark opposition between the European and the Andean concepts of landscape: on the one hand by highlighting the extraordinary global diffusion of the «scopic» model of landscape appreciation—by no means foreign to contemporary Andean culture—and on the other by embracing a processual conception of Andean philosophy as the dynamic outcome of a reflective and transformative retrieval of the traditional cosmovision.

**Riccardo Valenti, *Smiling Jesus: On Jorge Portilla's Songs of Innocence and Emilio Uranga's Continental Prophecies. Exploring the Crisis of American Reason and the Ontological Responses from Mexico / Gesù sorridente: le Canzoni dell'innocenza di Jorge Portilla e le Profezie continentali di Emilio Uranga. Esplorando la crisi della ragione americana e le risposte ontologiche dal Messico***

### English

This essay examines Jorge Portilla's critique of American ideological innocence and Emilio Uranga's ontological response to colonial modernity, as articulated within the Grupo Hiperión. Through a reading of Portilla's *La crisis espiritual de los Estados Unidos* and Uranga's *Análisis del ser mexicano*, it explores how American cultural power relies on a myth of innocence and providential exceptionalism, exemplified by the image of a «smiling Jesus». In contrast, Uranga offers an alternative philosophical anthropology rooted in insufficiency, fragility, and historical responsibility. Drawing on phenomenology, existentialism, and liberation thought, the essay presents a postcolonially-rooted humanism that seeks emancipation not through triumph but through shared incompleteness and ethical responsibility.

**Italiano**

Questo saggio esamina la critica di Jorge Portilla all'innocenza ideologica americana e la risposta ontologica di Emilio Uranga alla modernità coloniale, come articolata all'interno del Grupo Hiperión. Attraverso una lettura di *La crisis espiritual de los Estados Unidos* di Portilla e *Análisis del ser mexicano* di Uranga, esplora come il potere culturale americano si basi su un mito di innocenza e di eccezionalità provvidenziale, esemplificato dall'immagine di un «Gesù sorridente». Al contrario, Uranga offre un'antropologia filosofica alternativa radicata nell'insufficienza, nella fragilità e nella responsabilità storica. Attingendo dalla fenomenologia, dall'esistenzialismo e dal pensiero libertario, il saggio presenta un umanesimo radicato nel postcolonialismo che cerca l'emancipazione non attraverso il trionfo, ma attraverso l'incompletezza condivisa e la responsabilità etica.

**Alessandro Pinzani, *Tra risarcimento e cittadinanza: Un'analisi filosofica di due tipi di programmi sociali* / *Between compensation and citizenship: A philosophical analysis of two types of social programmes***

**Italiano**

Tra i vari tipi di programmi sociali per aiutare persone in situazione di povertà, i più diffusi sono i *Means Test Programs* (MTP) e i *Conditional Cash Transfer* (CCT). L'articolo comincia con un breve confronto tra questi due tipi di programmi, al fine di mostrare che gli MTP sono incompatibili con una visione dei partecipanti come cittadini a pieno titolo. In seguito, si concentra sui CCT e sulle loro possibili giustificazioni (economiche, comportamentali, morali e politiche).

**English**

Among the various types of social programs aimed at assisting people living in poverty, the most widespread are Means-Tested Programs (MTPs) and Conditional Cash Transfers (CCTs). This article begins with a brief comparison between these two types of programs, to show that MTPs are incompatible with a view of participants as full-fledged citizens. It then focuses on CCTs and their possible justifications—economic, behavioral, moral, and political.

**Halina Leal, *Femminismi neri: Pensieri, lotte e (ri)esistenze* / *Black feminisms: Thoughts, fights and (re)existences***

**Italiano**

Sebbene le donne nere siano attraversate da esperienze diverse, esse presentano un carattere comune di oppressione che ci pone in situazioni peculiari di vulnerabilità. I femminismi neri tematizzano queste esperienze a partire dalla diaspora africana. Si tratta di movimenti teorici, politici, sociali e pratici guidati da donne nere che cercano di dare visibilità a questioni collettive. Questo articolo si propone quindi di presentare le caratteristiche principali dei femminismi neri, le loro prospettive epistemologiche e i loro contributi all'*empowerment* delle donne nere, sia in termini di esistenza che di ri-esistenza nel contesto delle relazioni di oppressione e dominazione sociale.

**English**

Although black women have different experiences, they share a common character of oppression that places them in particular situations of vulnerability. Black feminisms address these experiences starting from the African diaspora. These are theoretical, political, social and practical movements led by black women who seek to give visibility to collective agendas. This article therefore aims to present the main characteristics of black feminisms, their epistemological perspectives and their contributions to the empowerment of black women, both in terms of existence and re-existence in the context of relations of oppression and social domination.

**Denis Coitinho, Celso Candido de Azambuja, *Challenges of Democracy in Latin America: Populism, Denialism, Inequality and Ochlocracy / Le sfide della democrazia in America Latina: populismo, negazionismo, disuguaglianza e oclocrazia***

**English**

The main objective of this paper is to reflect on some problems of democracy in Latin America today, such as populism, denialism, inequality and digital ochlocracy, with special attention to the Brazilian case. It starts with a certain diagnosis of the political crisis, which is interconnected with the environmental, economic and digital crises, among others, and then deals specifically with each problem. We begin with an analysis of populism, which is a characteristic feature of Latin American governments, highlighting both right-wing populism and left-wing populism, highlighting the cases of Brazil, Mexico and Argentina. The investigation then focuses on the problem of denialism, addressing both climate and scientific denialism, as well as denial in relation to autocratic regimes. The next step will be to reflect on the problem of inequality in Latin America, as well to reflect on the role of social networks in the process of degeneration of political debate in the public sphere and seek to establish some conclusions.

**Italiano**

L'obiettivo principale di questo articolo è riflettere su alcuni problemi della democrazia nell'America Latina odierna, quali il populismo, il negazionismo, la disuguaglianza e l'oclocrazia digitale, con particolare attenzione al caso brasiliano. Si parte da una diagnosi della crisi politica, che è interconnessa con le crisi ambientale, economica e digitale, per poi affrontare specificamente ciascun problema. Si inizia con un'analisi del populismo, che è una caratteristica dei governi latinoamericani, mettendo in evidenza sia il populismo di destra che quello di sinistra, con particolare riferimento ai casi di Brasile, Messico e Argentina. L'indagine si concentra poi sul problema del negazionismo, affrontando sia il negazionismo climatico e scientifico, sia il negazionismo in relazione ai regimi autocratici. Il passo successivo sarà quello di riflettere sul problema della disuguaglianza in America Latina, nonché sul ruolo dei *social network* nel processo di degenerazione del dibattito politico nella sfera pubblica, cercando di trarre alcune conclusioni.

# L'Amazzonia come dispositivo coloniale: per una genealogia di un immaginario epistemico\*

José Gil Vicente\*\*

Caio Augusto Teixeira Souto\*\*\*

Agenor Cavalcanti de Vasconcelos Neto\*\*\*\*

## Abstract

Questo saggio ricostruisce la genealogia di un immaginario epistemico sull'Amazzonia, a partire dalla sua invenzione discorsiva nella modernità coloniale fino alle contro-narrazioni indigene contemporanee. L'analisi si sviluppa in tre momenti: la costruzione dell'Amazzonia come oggetto di meraviglia e sospetto nel pensiero europeo moderno; la raffigurazione dell'*indio* come figura patologizzata e infantile in testi scientifici e letterari del XIX secolo; e infine, l'emergere di soggettività indigene che rivendicano una posizione epistemica autonoma attraverso la filosofia, la letteratura e l'azione politica. Le opere di Davi Kopenawa e Bruce Albert, João Paulo Lima Barreto e i saggi di Yanomami mostrano una riflessione indigena amazzonica che mette in crisi le categorie dell'ontologia moderna. In dialogo con la recente letteratura scientifica, il testo suggerisce che tali contributi non costituiscono solo testimonianze, ma atti teorici che sfidano le gerarchie del sapere.

---

\* Ricevuto il 13/08/2025 e pubblicato il 09/03/2026.

\*\* Professore dell'ICET/UFAM (Università Federale dell'Amazzonia) e professore permanente dei programmi di post-laurea in Sociologia (PPGS) e in Società e Cultura nell'Amazzonia (PPGSCA). È dottore in Scienze dell'Educazione presso l'Università di Roma Tor Vergata, Italia e in Sociologia e Diritto presso l'Universidade Federal Fluminense, Brasile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3074-7028>. Email: [jgilvicente@ufam.edu.br](mailto:jgilvicente@ufam.edu.br).

\*\*\* Professore Associato presso l'Università Federale dell'Amazzonia (UFAM), dove coordina il Programma di Post-Laurea in Società e Cultura nell'Amazzonia (PPGSCA) ed è docente del Programma di Post-Laurea in Filosofia (PPGF). È dottore in Filosofia presso l'Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), con post-dottorato in Filosofia presso la Pontificia Università Cattolica del Paraná (PUCPR). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5736-2262>. Email: [caiosouto@ufam.edu.br](mailto:caiosouto@ufam.edu.br).

\*\*\*\* Agenor Cavalcanti de Vasconcelos Neto è professore del Programma di Post-Laurea in Società e Cultura nell'Amazzonia (PPGSCA) dell'Università Federale dell'Amazzonia (UFAM), è dottore in Antropologia Sociale presso l'UFAM, dove ha svolto un dottorato con borsa CAPES, comprensivo di un soggiorno di ricerca come borsista presso l'Università di Vienna (2018–2019). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6611-5017>. Email: [agenorcauxi@gmail.com](mailto:agenorcauxi@gmail.com).

*Parole chiave:* Amazzonia; immaginario coloniale; indigeni; genealogia; epistemologie amazzoniche.

This essay reconstructs the genealogy of an epistemic imaginary about the Amazon, from its discursive invention in colonial modernity to contemporary Indigenous counter-narratives. The analysis unfolds in three movements: the construction of the Amazon as an object of wonder and suspicion in European modern thought; the depiction of the «Indian» as a pathologized and infantilized figure in 19th-century scientific and literary texts; and finally, the emergence of Indigenous subjectivities that claim epistemic agency through philosophy, literature, and political action. The works of Davi Kopenawa and Bruce Albert, João Paulo Lima Barreto, and the dissertations of Yanomami scholars demonstrate a reflexive Indigenous thought that challenges modern ontological categories. In dialogue with recent scientific literature, the essay suggests that these contributions are not mere testimonies, but theoretical acts that unsettle knowledge hierarchies.

*Keywords:* Amazonia; colonial imagery; Indigenous peoples; genealogy; Amazonian epistemologies.

### *1. Introduzione*

L'Amazzonia non è soltanto una regione geografica o un ecosistema complesso: questa si configura come un vero e proprio dispositivo epistemico e politico di lunga durata, situato al crocevia di una genealogia di rappresentazioni che l'hanno storicamente costruita come alterità radicale. Fin dai primi resoconti dei cronisti europei, il suo territorio è stato descritto in narrazioni che oscillano tra l'esotico e il mostruoso, tra l'abbondanza edenica e il pericolo incommensurabile. Da questa ambivalenza è emerso un immaginario amazzonico che ha legittimato pratiche di espropriazione materiale e simbolica.

Questo saggio si propone di ricostruire alcune figurazioni dell'Amazzonia che, dalla modernità europea fino ai giorni nostri, hanno contribuito a consolidare quella che definiamo «ragione coloniale»: un paradigma di conoscenza e dominio fondato sulla distanza, la gerarchia e l'asimmetria. Le rappresentazioni del territorio e dei suoi abitanti – veicolate da cronache, trattati scientifici, mappe e opere letterarie – non si limitano a costruire la figura dell'«indio» come soggetto liminale, ma fondano al contempo un'epistemologia occidentale che afferma la propria centralità attraverso l'esclusione dell'altro. Fin dall'inizio della modernità, l'Amazzonia occupa dunque una posizione ambigua nei dispositivi di rappresentazione: a tratti celebrata come paradiso incontaminato, a tratti denunciata come uno spazio ostile alla civiltà, la foresta è diventata figura per eccellenza dell'alterità. Questa ambivalenza, lungi dall'essere meramente immaginaria o letteraria, è radicata in strutture profonde del sapere e del

potere che la critica contemporanea ha riconosciuto come dispositivi della ragione coloniale.

In tale prospettiva, l'Amazzonia non è stata soltanto conquistata economicamente, ma anche occupata simbolicamente da discorsi che l'hanno classificata come «natura pura», priva di storia, linguaggio e pensiero. La nozione di «invenzione discorsiva» dell'Amazzonia, centrale nell'opera di Neide Gondim<sup>1</sup>, permette di comprendere questo processo come una produzione simbolica sedimentata in cronache, carte geografiche, resoconti scientifici e letterari, che hanno inscritto la foresta in un regime occidentale di visibilità e intelligibilità. Non si tratta qui di negare l'esistenza materiale della regione, ma di interrogare i modi in cui essa è stata storicamente significata come l'«altro» della razionalità europea – uno spazio da nominare, addomesticare e subordinare. Gondim dimostra come tale costruzione attraversi sia il discorso coloniale che la letteratura brasiliana moderna, in un processo continuo di esotizzazione e cancellazione. A tale lettura si collega l'analisi di Antonello Gerbi<sup>2</sup>, il quale ricostruisce la polemica illuminista sul valore della natura e dei popoli americani. Nella sua disamina delle controversie tra filosofi, naturalisti e viaggiatori dei secoli XVIII e XIX, Gerbi evidenzia come l'America – e per estensione l'Amazzonia – sia stata al centro di una disputa epistemologica in cui fascinazione e disprezzo convivevano: la natura rigogliosa veniva letta come eccesso degenerato, e gli indigeni come residuo di un'infanzia umana da superare. Queste figurazioni, tutt'altro che innocue, hanno alimentato un immaginario coloniale che giustificava la missione civilizzatrice.

Dialogando con le riflessioni di Edward Said<sup>3</sup>, Valentin-Yves Mudimbe<sup>4</sup>, Linda Tuhiwai Smith<sup>5</sup>, nonché con i contributi del giro decoloniale di Aníbal Quijano<sup>6</sup>, Walter D. Mignolo e Catherine Walsh<sup>7</sup>, Arturo Escobar<sup>8</sup>, e con le elaborazioni di pensiero prodotte da intellettuali indigeni dell'Amazzonia brasiliana come Davi Kopenawa e Bruce Albert<sup>9</sup>, João Paulo Lima Barreto<sup>10</sup>, Gersem Baniwa<sup>11</sup>, Daniel

<sup>1</sup> N. Gondim, *A invenção da Amazônia*, Valer, Manaus 2019.

<sup>2</sup> A. Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo: Storia di una polemica 1750-1900*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1955; Id., *La natura delle Indie Nove: Da Cristoforo Colombo a Gonzalo Fernandez de Oviedo*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1975.

<sup>3</sup> E.W. Said, *Orientalism*, Vintage Books, New York 1978.

<sup>4</sup> V.-Y. Mudimbe, *The invention of Africa: Gnosis, philosophy, and the order of knowledge*, Indiana University Press, Bloomington 1988.

<sup>5</sup> L.T. Smith, *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*, Bloomsbury Academic, London 2023.

<sup>6</sup> A. Quijano, *Foundational essays on the coloniality of power*, Duke University Press, Durham 2024.

<sup>7</sup> W.D. Mignolo, C.E. Walsh, *On decoloniality: Concepts, analytics, praxis*, Duke University Press, Durham 2018.

<sup>8</sup> A. Escobar, *Pluriversal politics: The real and the possible*, Duke University Press, Durham 2020.

<sup>9</sup> D. Kopenawa, B. Albert, *La caduta del cielo: Parole di uno sciamano yanomami*, Nottetempo, Roma 2018.

<sup>10</sup> J.P. Lima Barreto, *O mundo em mim: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro*, Mil Folhas, Brasília 2022.

<sup>11</sup> G. Baniwa, *As contribuições dos povos indígenas para o desenvolvimento da ciência no Brasil: os povos originários colaboram de diversas formas com a sociedade brasileira desde a chegada dos portugueses até os dias de hoje*, «Ciência

Munduruku<sup>12</sup>, nonché da autori e autrici Yanomami contemporanei che scrivono a partire dalla propria esperienza cosmologica e linguistica, come Odorico Yanomami<sup>13</sup>, Edinho Yanomami Yarimina Xamatari<sup>14</sup> e Modesto Yanomami<sup>15</sup>, questo lavoro propone una lettura critica delle figurazioni dell'Amazzonia come parte di un regime di esclusione epistemica che ha patologizzato, silenziato e reso invisibili i corpi e i saperi indigeni. Sebbene si assista oggi all'emergere di antropologie, filosofie e letterature indigene che cercano di sovvertire tale scenario attraverso forme autonome di narrazione, pensiero e critica, il cammino verso un reale riconoscimento epistemico rimane lungo e costellato di tensioni. L'Amazzonia, in questo senso, non è soltanto un territorio da difendere o rappresentare: si configura come un soggetto collettivo che interpella i confini della ragione moderna e sfida i limiti epistemologici dell'Occidente. Tuttavia, le sue contro-narrazioni richiedono ancora spazi più ampi di ascolto, traduzione e riconoscimento, in un processo aperto e tutt'altro che concluso.

## 2. L'invenzione discorsiva dell'Amazzonia

L'immaginario europeo medievale, prima ancora della scoperta del Nuovo Mondo, era popolato da territori fantastici situati oltre i confini della cristianità. Mappe come la *Mappa Mundi* di Hereford e cronache di viaggi miracolosi localizzavano, ai margini del mondo conosciuto, luoghi come il *paradiso terrestre*, le *isole fortunate*, la *terra delle Amazzoni* e i *popoli acefali o senza legge*. Tali rappresentazioni esprimevano non solo curiosità geografica, ma anche un'ansia ontologica: il bisogno di dare forma e senso a un «altrove» radicale, concepito come al di là dell'ordine divino, giuridico e razionale che definiva l'Europa cristiana. Come sottolinea Edward Said, l'Oriente — così come l'America successivamente — fu costruito come una *geografia immaginaria* che fungeva da specchio invertito dell'identità occidentale. Neide Gondim evidenzia che tale meccanismo era già attivo nella simbolizzazione premoderna dell'Amazzonia, concepita come uno «spazio fuori dal tempo», che condensava utopia e minaccia, abbondanza e barbarie.

---

& Cultura», 74, 3, 2022, pp. 1-6, <https://doi.org/10.5935/2317-6660.20220048>; Id., *Intelectuais indígenas abraçam a Antropologia: ela ainda será a mesma? Um debate necessário*, in «Anuário Antropológico», 48, 1, 2023, <https://doi.org/10.4000/aa.10496>.

<sup>12</sup> D. Munduruku, *Tales of the Amazon: How the Munduruku Indians live*, Groundwood Books, Toronto 2000.

<sup>13</sup> O. Yanomami, *O matohi Yanomami: uma autoetnografia do corpo de um aprendiz de bekura do Xapono Balaio do rio Marauá/AM*, Dissertazione di Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, in corso di stampa.

<sup>14</sup> E. Yanomami, *Poboropihivitëri pë ã rii rë haiwei – A língua materna dos Yanomami de Poboroá*, Dissertazione di Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, in corso di stampa.

<sup>15</sup> M. Yanomami, *Amõa Yanomami: reflexões sobre a função e as transformações das amõa (músicas) na vida do Xapono Balaio do rio Marauá/AM*, Dissertazione di Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, in corso di stampa.

Quando il Rinascimento inaugurò una nuova epistemologia del mondo, fondata sull'osservazione empirica e sul tentativo di una nuova sistematizzazione del sapere, quell'altrove medievale si ristrutturò secondo nuove categorie, mantenendo però la sua funzione di alterità radicale. Diversi autori rinascimentali contribuirono, ciascuno a modo proprio, alla costruzione del Nuovo Mondo come oggetto di discorso e di controversia. Bartolomé de Las Casas, testimone e protagonista della conquista spagnola, difese gli indigeni in nome di una comune umanità cristiana. La sua opera *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*<sup>16</sup> costituisce una delle prime denunce della violenza coloniale, e fonda una tradizione etico-politica che mette in discussione la legittimità della conquista. Pur inscritta in una cornice teologica, la sua difesa degli Amerindi rappresenta un raro esempio di decostruzione delle retoriche disumanizzanti dell'epoca. Michel de Montaigne, nel celebre saggio *Des Cannibales*<sup>17</sup>, attaccava la presunta superiorità della civiltà europea mettendo in discussione l'idea di barbarie. Nell'analisi delle pratiche culturali dei Tupinambá, egli rovesciava i giudizi morali europei, suggerendo che la vera barbarie risiedesse nella brutalità delle guerre religiose e nella vanità del progresso occidentale. Montaigne non descrive l'America, ma se ne serve per interrogare l'Europa: l'altro diventa così uno specchio critico, non più soltanto oggetto di classificazione. José de Acosta, gesuita e teologo, tentò un approccio più conciliatore: nel suo *De procuranda Indorum salute*<sup>18</sup>, cercò di coniugare il sapere teologico con un'osservazione sistematica dei costumi e delle lingue indigene. La sua opera, sebbene animata da intenti evangelizzatori, dimostra una tensione tra l'universale dottrinale e il particolare etnografico — tensione che annuncia il dilemma epistemico dell'antropologia moderna. Anche Giovanni Botero, nel suo *Delle cause della grandezza delle città*<sup>19</sup>, integrava la descrizione dei nuovi territori in una riflessione sulla politica e sulla geografia economica. Più che per un interesse antropologico, il Nuovo Mondo lo affascinava in quanto laboratorio per la comprensione del potere e delle risorse. Accanto a questi, cronisti e viaggiatori come Jean de Léry (*Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*)<sup>20</sup> e André Thevet (*Les singularités de la France Antarctique*)<sup>21</sup> offrirono descrizioni dense e spesso contraddittorie dei popoli amazzonici, mescolando esotismo, religiosità e osservazione empirica. Il loro stile narrativo fluttuava tra il resoconto scientifico e la letteratura meravigliosa, contribuendo a una rappresentazione ambigua della foresta e dei suoi abitanti. Infine, Pietro Martire d'Anghiera<sup>22</sup>, con le sue *Decades* latine pubblicate nel primo Cinquecento, inaugurò una vera e propria tradizione umanista di interpretazione dell'America, filtrando le

<sup>16</sup> B. de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), Alianza Editorial, Madrid 2021.

<sup>17</sup> M. de Montaigne, *I cannibali. Des cannibales* (1580), Stampa Alternativa, Roma 2005.

<sup>18</sup> J. Acosta, *De procuranda Indorum salute* (1588), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1984, vol. II.

<sup>19</sup> G. Botero, *Delle cause della grandezza delle città*, Viella, Roma 2016.

<sup>20</sup> J. de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578), Le Livre de Poche, Paris 1994.

<sup>21</sup> A. Thevet, *Le Brésil d'André Thevet: Les singularités de la France Antarctique* (1557), Chandeigne, Paris 2011.

<sup>22</sup> P.M. d'Anghiera, *De Orbe Novo: The eight decades of Peter Martyr D'Anghiera (1516-1530)*, Legare Street Press, Paris 2022.

novità geografiche attraverso le categorie della classicità e del cristianesimo. In lui, la scoperta non è solo geografica, ma anche morale e filosofica. Tutti questi autori, come mostrato da Antonello Gerbi, costituiscono l'orizzonte retorico e ideologico che prepara la grande disputa settecentesca sul Nuovo Mondo. Le loro opere non sono semplici resoconti: esse costruiscono, già in epoca rinascimentale, un repertorio semantico — paradiso terrestre, selva oscura, uomo naturale — che alimenterà a lungo la retorica coloniale.

L'immaginario amazzonico, già carico di ambivalenze nel Rinascimento — oscillante tra la meraviglia geografica e la minaccia antropologica — subisce nei secoli XVII e XVIII una profonda riorganizzazione epistemica. Non si tratta semplicemente di una continuità narrativa del «discorso sull'altro», ma di una rottura strutturale, analizzabile attraverso la nozione foucaultiana di discontinuità: mutamento nei regimi di verità, nelle griglie di visibilità e nei dispositivi di classificazione del sapere. Se Foucault<sup>23</sup> analizza questo passaggio nel caso della follia, della malattia e del crimine, nulla gli impedisce di estendere la logica — con la regola di precauzione — alla costruzione moderna dell'«indiano» e a tutta la sua spiegazione progressiva del sapere e del governo. Nell'età classica, l'indigeno non viene più percepito come portatore di un altro ordine del mondo, come nel paradigma rinascimentale, ma come un essere mancante, definito dalla sua presunta inferiorità razionale, culturale e spirituale. La svolta epistemica comporta dunque un passaggio dall'alterità simbolica all'inferiorità funzionale. In questo processo, l'«indio» diventa il punto di partenza dell'umanità civilizzata: non un soggetto da comprendere, ma un oggetto da normalizzare, educare, cristianizzare e governare. È in questo senso che l'indigeno si trasforma in popolazione amministrabile, in «massa da civilizzare», secondo gli imperativi della missione coloniale e della ragione europea.

Nel pensiero europeo settecentesco si articola una vera e propria battaglia epistemologica sulla natura e sul destino degli abitanti dell'America. Da Buffon a Raynal, da De Pauw a Voltaire, si costruisce un lessico della decadenza e della degenerazione, nel quale l'Amazzonia emerge come un luogo di eccesso biologico e di sterilità culturale. La vegetazione smisurata, le piogge incessanti, la fauna esotica: tutto contribuisce a rendere l'ambiente amazzonico un contesto che ostacola lo sviluppo della civiltà. L'uomo amazzonico, quindi, ne diventa riflesso: piccolo, indolente, incapace di pensiero astratto — un essere che abita i margini della storia e della ragione. Questo immaginario, tutt'altro che neutro, funge da base discorsiva per l'impresa coloniale: legittima l'evangelizzazione, la domesticazione culturale, l'imposizione di modelli educativi e linguistici. Neide Gondim, in un dialogo critico con questa genealogia, evidenzia come tali rappresentazioni abbiano costruito una retorica di cancellazione e negazione dell'autonomia epistemica e politica dei popoli amazzonici. Non si tratta solo di immagini prodotte dall'esterno, ma di dispositivi ideologici che organizzano il campo del possibile: ciò che può essere detto, pensato e fatto riguardo ai soggetti colonizzati. In questo quadro, l'Amazzonia si consolida

---

<sup>23</sup> M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica* (1961), Rizzoli, Milano 2011.

come archivio coloniale — un campo di enunciazione e di registrazione selettiva del reale — dove la storia ufficiale è costruita a partire dalla soppressione delle voci locali. L'indigeno dell'età classica non è più un interlocutore cosmologico, ma un silenzio da interpretare, una natura umana da correggere, una soggettività da riformare. La sua iscrizione nel sapere occidentale avviene dunque attraverso la perdita di parola: non parla più con gli dèi, ma è interrogato dal missionario, dal funzionario coloniale, dal naturalista e dal giurista. In tal modo, la razionalità moderna — in nome dell'universalismo e del progresso — produce un dispositivo di esclusione epistemica, che opera la neutralizzazione dell'altro. Si tratta di una forma di potere che non si limita alla conquista dei corpi o dei territori, ma si estende al regime delle verità: ciò che il mondo può conoscere e dire dell'Amazzonia viene filtrato da saperi situati in centri metropolitani, lontani dai contesti che pretendono di rappresentare.

È a partire da questa rottura che si instaura la lunga durata delle politiche di assimilazione e invisibilizzazione dei saperi amerindiani — una genealogia che informa ancora oggi sia le pratiche governative sia le epistemologie dominanti. Questo processo di epistemicidio, come è stato chiamato in tempi più recenti, ha radici profonde nell'età classica, in cui l'altro non è più temuto né esaltato, ma semplicemente addomesticato e classificato.

### 3. L'indigeno come oggetto di sapere

All'inizio del XIX secolo, l'indigeno dell'Amazzonia assume una centralità nuova nel panorama della nascente antropologia. Non si tratta più di una semplice figura retorica nelle narrazioni di viaggio o di un ostacolo alla cristianizzazione, come nell'epoca coloniale, ma di un documento umano vivente, una traccia tangibile dell'origine della specie umana. In questo momento storico, si assiste a una riorganizzazione profonda dei saperi sull'alterità: la differenza culturale non viene più negata o demonizzata, ma diventa oggetto di sistematizzazione scientifica. È in questo passaggio che l'Amazzonia si trasforma da giungla impenetrabile a laboratorio privilegiato per lo studio del «primitivo». Autori come James Cowles Prichard, autore di *Researches into the Physical History of Mankind*<sup>24</sup>, segnalano una svolta significativa nell'approccio alla diversità umana: la questione razziale non è più solo teologica, ma etnologica, fondata sulla raccolta empirica di dati. In Prichard, così come in Theodor Waitz (*Anthropologie der Naturvölker*)<sup>25</sup> e Edward B. Tylor (*Primitive Culture*)<sup>26</sup>, si sviluppa l'idea che lo studio dei popoli primitivi possa offrire una finestra diretta sulla preistoria dell'umanità. L'indigeno dell'Amazzonia viene allora posizionato come figura chiave per pensare la «prima umanità»: un essere umano anteriore alla civiltà, che permette di comprendere gli stadi originari dello sviluppo sociale, linguistico e morale.

<sup>24</sup> J.C. Prichard, *Researches into the physical history of mankind: Introduction. On the origin and dispersion of organized beings* (1836), Hardpress Publishing, Miami 2019.

<sup>25</sup> T. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker* (1859), Nabu Press, Charleston 2011.

<sup>26</sup> E.B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom* (1871), Cambridge University Press, Cambridge 2010.

La raccolta sistematica di lessici, racconti orali, tecniche agricole, strumenti rituali e forme di vita da parte di viaggiatori, missionari e naturalisti europei diventa la base per una nuova epistemologia della differenza. In tal senso, l'indigeno amazzonico — spesso idealizzato come incontaminato o arcaico — viene elevato a oggetto scientifico e, paradossalmente, congelato in un tempo senza storia, come un fossile vivente dell'umanità. La costruzione della sua alterità serve a definire, per contrasto, l'identità dell'osservatore europeo moderno. La scienza dell'uomo si costituisce, così, come scienza dell'altro, fondata su un assoggettamento epistemico che prende corpo nella figura dell'indigeno colonizzato.

Ma questo non avviene senza tensioni. Da un lato, la nuova antropologia cerca di razionalizzare la differenza; dall'altro, si confronta con l'evidente irriducibilità dei saperi, delle lingue e delle cosmologie amazzoniche. La foresta non si lascia facilmente tradurre nei termini dell'Illuminismo europeo. È proprio in questa resistenza epistemologica che si fonda, in parte, l'antropologia come sapere critico: la difficoltà di comprensione diventa condizione della riflessione. Questa svolta non è neutra. Il sapere antropologico ottocentesco è inseparabile dal progetto coloniale, dalla volontà di classificare e governare i corpi e le culture. Tuttavia, il contributo involontario dei popoli amazzonici a tale impresa è incalcolabile: essi non solo forniscono la materia empirica su cui si costruisce la disciplina, ma ne mettono anche in crisi, fin dall'origine, le premesse universalistiche. Nel XIX secolo, l'indigeno dell'Amazzonia smette di essere una semplice immagine speculare o una figura marginale: diventa centro epistemico di una nuova disciplina che, nel tentativo di conoscere l'altro, è costretta a interrogare anche se stessa.

Nel corso del XIX secolo, mentre la scienza antropologica organizza l'indigeno amazzonico come oggetto di studio e classificazione, la letteratura europea contribuisce, in parallelo, a costruire l'Amazzonia come scena dell'eccesso, dell'ignoto e del meraviglioso. Non si tratta, tuttavia, di una mera fantasia escapistica: la narrativa di avventura e di esplorazione si nutre delle medesime inquietudini epistemiche che animano la nascente antropologia. Questa narrativa ottocentesca — in particolare quella di Jules Verne<sup>27</sup> e Arthur Conan Doyle<sup>28</sup> — contribuisce potentemente alla costruzione di un'Amazzonia come «spazio dell'eccesso». Verne, nel suo romanzo *La Jangada. Ottocento leghe sul Rio delle Amazzoni*<sup>29</sup>, rappresenta l'Amazzonia come scenario di un viaggio giudiziario e geografico, dove la natura grandiosa serve da sfondo a un dramma familiare. Sebbene Verne faccia appello al rigore documentario e alla verosimiglianza, il fiume e la foresta si presentano come luoghi intrisi di mistero, popolati da personaggi indigeni che vengono relegati a figure silenziose o funzionali. La foresta amazzonica viene spesso rappresentata come archivio biologico e temporale dove persistono forme di vita arcaiche, non ancora toccate dalla modernità: dinosauri, tribù isolate, paesaggi immutabili.

<sup>27</sup> J. Verne, *La jangada. Ottocento leghe sul Rio delle Amazzoni* (1881), Mursia, Milano 2014.

<sup>28</sup> A.C. Doyle, *Il mondo perduto* (1912), Fanucci, Roma 2019.

<sup>29</sup> J. Verne, *La jangada*, cit.

Nel romanzo di Verne, la narrazione si struttura a partire da un viaggio che è insieme tecnico e simbolico: la discesa del Rio delle Amazzoni diventa un percorso che esplora, oltre al paesaggio, le tensioni tra diritto, famiglia e onore, ma sempre dentro una geografia carica di esotismo e densità etnografica. Verne, pur pretendendo realismo, compone una cartografia immaginaria, dove l'indigeno è una figura osservata da lontano e funzionale alla narrazione del protagonista europeo. Conan Doyle radicalizza questa operazione in *Il mondo perduto*<sup>30</sup>, dove l'Amazzonia appare come soglia dell'inverosimile, teatro di sopravvivenze impossibili. Qui, il territorio amazzonico non è più soltanto luogo remoto, ma autentico limite del pensabile. Come osserva Neide Gondim, l'Amazzonia di Doyle è simbolo della instabilità epistemica: è dove la scienza perde la sua certezza e cede il passo all'avventura, all'incidente, all'inaudito. La narrativa ottocentesca, dunque, più che consolidare un sapere, disvela la sua precarietà.

È rilevante osservare come, all'interno di tali narrazioni, la presenza indigena venga frequentemente relegata a sfondo accessorio, intrisa di tratti caricaturali o mitizzati, senza mai acquisire una piena agency narrativa. L'«indio» funziona come dispositivo retorico utile a esaltare il senso di meraviglia, a costruire il contrasto dicotomico tra civilizzazione e barbarie, tra ciò che è noto e ciò che rimane ignoto. Tuttavia, è proprio in questa marginalizzazione testuale che si annida una torsione significativa: il soggetto amazzonico si sottrae all'assimilazione totale, permane come figura perturbante, opaca, refrattaria a ogni tentativo di piena intelligibilità o incorporazione simbolica. In definitiva, la letteratura ottocentesca contribuisce attivamente alla costruzione di un immaginario amazzonico che, pur fondandosi su cliché e grammatiche coloniali, finisce per produrre fratture epistemiche. Essa rende visibile l'instabilità del sapere moderno, espone le finzioni costitutive del progetto occidentale e suggerisce, seppur in modo allusivo, la possibilità di mondi altri, di razionalità divergenti, di temporalità eterogenee. In questo senso, l'Amazzonia letteraria si configura come uno specchio obliquo: riflette il volto dell'Europa deformandolo, facendo emergere le sue contraddizioni e crepe interne.

#### 4. *L'insorgenza epistemica: l'Amazzonia come soggetto di sapere*

Nel passaggio tra la fine del XX e l'inizio del XXI secolo, si assiste a una svolta epistemologica nella quale la figura dell'indigeno amazzonico non è più soltanto oggetto di rappresentazione o di studio, ma diventa soggetto di enunciazione, produttore di saperi, concetti e teorie. Tale trasformazione segna una cesura rispetto ai secoli precedenti: l'«indio» non è più il referente silenziato attorno al quale si costruisce un sapere altro (etnologico, letterario, scientifico), ma un agente attivo nella scena del sapere globale. In tal senso, i saperi amazzonici non costituiscono meri oggetti di studio antropologico, ma si presentano come pratiche vive del mondo, dotate di potenza onto-epistemica e forza politica. L'opera di Davi Kopenawa, in

---

<sup>30</sup> A.C. Doyle, *Il mondo perduto*, cit.

particolare nel suo dialogo con Bruce Albert in *La caduta del cielo*<sup>31</sup>, è emblematica di tale insorgenza. Il pensiero yanomami, così come articolato da Kopenawa, non si presenta come folklore o cosmologia esotica, bensì come filosofia vivente della terra, capace di sfidare le fondamenta dell'ontologia moderna e di denunciare l'epistemicidio operato dalla modernità occidentale. In questa stessa direzione si collocano tre rilevanti dissertazioni scritte da intellettuali yanomami: Odorico, Edinho e Modesto. Odorico Yanomami elabora la nozione di *matobi*, un pensiero che è radicato nel sogno, nella parola rituale e nell'apprendimento sciamanico<sup>32</sup>. Edinho Yanomami, da parte sua, analizza criticamente la medicina *napë* (occidentale), riflettendo sul concetto di cura e sulla necessità di un dialogo interculturale che non implichi assimilazione né subordinazione<sup>33</sup>. Modesto Yanomami, infine, rivendica un modello educativo proprio, che valorizzi i tempi, gli spazi e i saperi yanomami, proponendo un'educazione intrecciata con l'oralità, la collettività e la foresta come luogo epistemico<sup>34</sup>.

In parallelo a questa potente espressione sciamanica, emergono elaborazioni teoriche indigene sviluppate all'interno di contesti accademici. La tesi del filosofo e antropologo tukano João Paulo Lima Barreto propone la nozione di *corpo-ponte* (*corpo-mediatore*) come categoria centrale per comprendere le pratiche mediche e rituali dei popoli dell'Alto Rio Negro, regione dell'Amazzonia nord-occidentale caratterizzata da un'immensa multietnicità, con 24 gruppi etnici diversi. Secondo Barreto<sup>35</sup>, il corpo non è un'entità biologica chiusa, ma uno spazio relazionale e cosmopolitico che media tra soggettività indigene, spiriti e agenti non umani, stabilendo connessioni ontologiche tra mondi differenti.

La conferma di tale svolta epistemologica è offerta dall'articolo *Thinking with Amazonian Indigenous Peoples to expand ideas on domestication*<sup>36</sup>, che rappresenta una critica radicale al paradigma moderno delle scienze naturali, rivendicando lo statuto epistemico pieno dei saperi indigeni amazzonici. Lungi dall'essere semplici fonti complementari da integrare nella scienza, tali saperi operano attraverso categorie e pratiche che mettono in discussione i presupposti fondativi della modernità occidentale – in particolare la separazione tra natura e cultura, tra soggetto e oggetto, tra umano e non umano. In questo orizzonte, la domesticazione non è concepita come un processo unilaterale di dominio umano sul mondo naturale, bensì come una pratica relazionale e cosmopolitica, radicata in sistemi di reciprocità, parentela e agenzia distribuita. Questo slittamento epistemologico implica una trasformazione nei fondamenti stessi dell'ontologia scientifica, proponendo una svolta pluriepistemica in cui il sapere non viene più prodotto *su* i popoli indigeni, ma *con* loro, attraverso regimi

<sup>31</sup> D. Kopenawa, B. Albert, *La caduta del cielo*, cit.

<sup>32</sup> O. Yanomami, *O matobi Yanomami*, cit.

<sup>33</sup> E. Yanomami, *Poboropihivitëri pë Á rii rë haiwei*, cit.

<sup>34</sup> M. Yanomami, *Amôa Yanomami*, cit.

<sup>35</sup> J.P. Lima Barreto, *O mundo em mim*, cit.

<sup>36</sup> M.F. Cassino et al., *Thinking with Amazonian Indigenous Peoples to expand ideas on domestication*, in «People and Nature», 7, 3, 2025, pp. 560-574, <https://doi.org/10.1002/pan3.10796>.

collaborativi di verità e indagine. Affermando la scienza indigena come forma legittima e necessaria di produzione di conoscenza, Cassino e colleghi contribuiscono a un progetto più ampio di decolonizzazione delle scienze, destabilizzando le gerarchie cognitive coloniali e aprendo lo spazio a forme alternative di razionalità. La loro proposta è chiara e incisiva: rifondare il campo scientifico attraverso il dialogo con epistemologie situate, radicate in mondi altri, capaci di riconfigurare non solo le teorie, ma anche le pratiche e le politiche del sapere<sup>37</sup>.

Questo movimento, che alcuni autori associano alla «insorgenza decoloniale» o alla «epistemologia del Sud», implica un ribaltamento dei regimi classici di produzione del sapere. Il pensiero indigeno non è più interpretato come sapere «altrui» da integrare nei paradigmi occidentali, bensì come posizione teoretica autonoma che decentra l'Occidente, problematizza la sua universalità e propone una riconsiderazione delle basi stesse del sapere moderno. In questo scenario, la foresta smette di essere uno sfondo silenzioso e diventa un locus epistemico. L'indigeno amazzonico, una volta relegato a figura dell'ignoto o del primitivo, si impone oggi come filosofo, teorico, docente e autore, ridisegnando le geografie della conoscenza e ridefinendo i confini tra antropologia, filosofia e politica.

Nel contesto delle trasformazioni più recenti del pensiero critico globale, l'Amazzonia emerge non solo come un oggetto di contesa geopolitica e ambientale, ma come una fonte attiva di elaborazione epistemica. Se per secoli la regione è stata rappresentata attraverso proiezioni immaginifiche e riduttive – dalla foresta-eden alla foresta-inferno – oggi si assiste a un mutamento di paradigma: non si tratta più di rappresentare l'Amazzonia, ma di pensare *da* e *con* essa. In questa virata teorico-politica, l'Amazzonia assume il ruolo di orizzonte epistemico plurale, un crocevia di razionalità altre, di sistemi di conoscenza non subordinabili all'universo categoriale moderno-occidentale. Questo processo si iscrive nel più ampio quadro del pensiero decoloniale, che, a partire dalla diagnosi di Aníbal Quijano<sup>38</sup> sulla *colonialità del potere*, mette in discussione la presunta universalità del sapere moderno e ne rivela le radici coloniali e geopoliticamente situate. In tale prospettiva, autori come Walter D. Mignolo e Catherine Walsh<sup>39</sup> propongono una ridefinizione radicale della conoscenza a partire da pratiche epistemiche ancorate nella storia di resistenza dei popoli colonizzati. Non si tratta di sostituire un sapere con un altro, ma di disfare la gerarchia epistemica imposta dalla modernità/colonialità e di aprire cammini verso un *pensiero pluri-versale*. L'Amazzonia, in questo scenario, diventa uno degli epicentri di un sapere *altermondista*, un sapere che non pretende universalità ma con *reciprocità ontologica*.

In questa prospettiva, l'Amazzonia si trasfigura in uno spazio-altro da cui è possibile smontare le pretese universali della razionalità occidentale e articolare *contro-geografie* del sapere.

È un luogo in cui il pensiero si de-occidentalizza, non per abbandonare la teoria, ma per radicalizzarla, costringendola a pensarsi attraverso altri mondi, altre

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> A. Quijano, *Foundational essays on the coloniality of power*, cit.

<sup>39</sup> W.D. Mignolo, C.E. Walsh, *On decoloniality*, cit.

ontologie, altri corpi e altre temporalità. Non si tratta dunque solo di aggiungere voci indigene a un canone, ma di disarticolare il canone stesso, interrogando i suoi silenzi, le sue esclusioni, le sue violenze epistemiche. Così, l'Amazzonia non è più soltanto uno scenario di devastazione ambientale o di esotismo culturale, ma si fa laboratorio teorico-politico di un futuro diverso, un luogo da cui pensare non soltanto *l'altro*, ma *altrimenti*.

### Conclusioni

L'itinerario tracciato in questo lavoro ha cercato di ricostruire alcune delle modalità attraverso cui l'immaginario europeo ha, nel corso dei secoli, prodotto l'immagine dell'«indio amazzonico» come dispositivo epistemico e politico. Dai margini medioevali della cristianità, passando per l'ambivalenza rinascimentale, l'esclusione classica e l'oggettivazione scientifica e letteraria dell'età moderna, fino ad arrivare alle attuali insorgenze teoriche indigene, si è mostrato come la rappresentazione dell'alterità amazzonica sia sempre stata co-implicata nei processi di costruzione del soggetto e della razionalità occidentale.

Tuttavia, sarebbe ingenuo concludere con una nota trionfale. Se da un lato oggi assistiamo a un'innegabile proliferazione di voci indigene che occupano spazi accademici, politici e artistici – producendo sapere, agendo sul presente e forzando le frontiere disciplinari – dall'altro lato, le strutture del colonialismo si riorganizzano costantemente, adattandosi ai nuovi linguaggi della sostenibilità, dello sviluppo e della *governance* globale. In questo senso, anche le epistemologie decoloniali rischiano, se non criticate da dentro, di essere catturate in una logica di rappresentazione funzionale al sistema che intendono criticare. L'Amazzonia può tornare a essere una vetrina, una decorazione, un'allegoria di un multiculturalismo liberale che neutralizza il conflitto e assorbe la differenza. È quindi essenziale mantenere uno sguardo genealogico e disincantato, capace di cogliere sia le aperture sia le cooptazioni, così come i gesti di rottura e le nuove forme di dominio simbolico. Ciò che resta, allora, è la tensione. La tensione tra mondi incommensurabili ma coesistenti. Tra pratiche di esistenza che non si lasciano pienamente catturare dal discorso moderno, e un ordine globale che tenta incessantemente di normalizzarle. In questa zona d'indecidibilità, dove convivono l'irriducibilità e la traduzione, la resistenza e il rischio di assimilazione, si gioca la posta teorico-politica del nostro tempo. Riconoscere l'Amazzonia come scena epistemica non implica sacralizzarla o mitizzarla, ma comporta l'accettazione della sfida di pensare con essa, in un esercizio continuo di dislocazione, ascolto e responsabilità. In questo senso, la filosofia che verrà – se desidererà ancora essere all'altezza del suo nome – dovrà forse imparare a partire da un'altra prospettiva.

## Other worlds, other ontologies: The climate crisis as a driving force in Brazilian thought\*

Michelle Bobsin Duarte\*\*

### *Abstract*

Questo articolo presenta brevemente alcune riflessioni su come la crisi climatica e l'impegno con la conoscenza indigena stiano contribuendo a una rilettura critica di alcune categorie del canone filosofico occidentale, in particolare la nozione di «mondo». A tal fine, delineiamo le idee chiave di un'opera provocatoria del pensatore brasiliano Marco Antonio Valentim, come proposto nel suo libro del 2020, *Extramundandade e Sobrenatureza: Ensaios sobre Ontologia Infundamental* [*Estramundandade e sobranatura: saggi sull'ontologia infondata*]. In tal modo, intendo dimostrare che la valorizzazione delle cosmologie amerindiane evidenzia l'animismo come una forma legittima di pensiero, un tema che è diventato sempre più presente nel discorso filosofico brasiliano contemporaneo.

*Parole chiave:* crisi climatica; pensiero brasiliano; estramundandade; soprannatura; ontologia.

This article briefly presents some reflections on how the climate crisis and the engagement with Indigenous knowledge are contributing to a critical rethinking of certain categories within the Western philosophical canon – particularly the notion of «world». To this end, we outline key ideas from a provocative work by Brazilian thinker Marco Antonio Valentim, as proposed in his 2020 book *Extra mundanity and Supernature: Essays on Unfundamental Ontology*. In doing so, I intend to demonstrate that the valorisation of Amerindian cosmologies highlights animism as a legitimate form of thought, a theme that has become increasingly present in contemporary Brazilian philosophical discourse.

*Keywords:* climate crisis; Brazilian thought; extra mundanity; supernature; ontology.

---

\* Ricevuto il 23/08/2025 e pubblicato il 09/03/2026. This paper was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Financial Code 001.

\*\* Dottorato in Scienze filosofiche. Ricercatrice post-doc, Pontificia Università del Paraná (PUCPR), e-mail: [michellebobsin@gmail.com](mailto:michellebobsin@gmail.com).

## 1. Introduction

In 1943, Uruguayan artist Joaquín Torres García created the artwork *America Invertida* (Inverted America) as a symbol of the School of the South Manifesto, which declared: «Our North is the South»<sup>1</sup>. The piece is a pen drawing of an «inverted» map, with the South placed at the top, expressing dissatisfaction with the Mercator projection – a dominant cartographic convention that positions the economically and politically dominant North above the subordinated and colonized South in world maps. Indeed, the concepts of North and South are conventions. There is no scientific basis for placing the North at the top and the South at the bottom of world maps. In medieval maps, for example, orientation (as the term suggests) was toward the East, with Asia occupying the upper part of the map. Torres García's work affirms the power of art in discussions of colonialism and coloniality. By inverting the map of South America and erasing North America, Torres García calls for a re-examination of our history, culture, and thought from our own perspective – subverting the paradigm imposed by colonial powers.

Since colonization, Latin America has mirrored the standards of the global North, which is seen as synonymous with progress, power, and authority. In this distorted reflection, we Latin Americans have learned to see ourselves as peripheral, as shadows of a foreign centre. This inverted cartography is not merely a spatial reversal – it is a philosophical, cultural, and political statement. It is an act of liberating territory from the symbolic dominance of the North, of reconfiguring the landscape of thought.

In Brazil's specific case, the *Anthropophagic Manifesto* (1928) by modernist poet Oswald de Andrade is a philosophical, political, and aesthetic provocation that proposes national culture as a process of devouring, digesting, and transforming what comes from outside: «Against all catechisms. And against the mother of the Gracchi. I'm only interested in what is not mine. Man's law. The anthropophagic law»<sup>2</sup>. This manifesto not only offers a way to understand how Brazilians transform the cultural impositions of the global North but also reveals the poet's insights that gave rise to his writings on the philosophy of history and culture, proposing symbolic anthropophagy as a worldview (*Weltanschauung*)<sup>3</sup>.

Drawing on this Latin American intellectual ancestry, the present article briefly reflects on how the climate crisis and the engagement with Indigenous knowledge are contributing to a critique of certain categories within the Western philosophical canon – particularly the notion of «world». To do so, I present key ideas from a provocative

---

<sup>1</sup> C. Vicuña e E. Livon-Grosman (eds.), *The Oxford Book of Latin American Poetry*, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 107.

<sup>2</sup> O. de Andrade, *O manifesto antropófago*, in G. Mendonça Teles, *Vanguarda européia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas*, Vozes, Petrópolis 1976.

<sup>3</sup> See O. de Andrade, *A crise da filosofia messiânica*, in O. de Andrade, *Obras completas. V. VI. Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias*, Civilização Brasileira, São Paulo 1970.

work by Brazilian thinker Marco Antonio Valentim, as proposed in his 2020 book *Extra mundanity and Supernature: Essays on Unfundamental Ontology*. This book offers a powerful example of the strength of Brazilian thought in addressing one of the major issues of our time and the role of philosophy in this context.

## 2. *The Environmental Crisis as a Driving Force of Thought*

In Brazil, the effort to think with the Earth – or more precisely, to understand how Indigenous peoples conceive certain relational categories of existence – has become a necessary philosophical endeavour. For some time now, scholars in the humanities have recognized that imagining a viable future and a habitable planet requires valuing the modes of existence and the relationships Indigenous communities maintain with what we conventionally call «nature».

In this same vein, debates surrounding the climate crisis and the concept of the Anthropocene have transcended the boundaries of the natural sciences and become central topics within the humanities. Brazilian thinkers such as Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro, and Marco Antonio Valentim have revitalized discussions on ecology and philosophy, opening a new field of research in Brazil that engages with intellectuals from both the Global South and North who are concerned with the future of human and non-human existence.

In this sense, the discussion of Anthropocene has not only captured the attention of climate scientists and natural science scholars – it has also inaugurated a new way of thinking about humanity, the planet, and the very notion of historical time. As Indian intellectual Dipesh Chakrabarty notes in his first thesis from *The Climate of History*, «Anthropogenic explanations of climate change spell the collapse of the Aged-old humanist distinction between natural history and human history»<sup>4</sup>. By naming the era in which human activity has become a geological force capable of altering Earth's systems, the concept of the Anthropocene renders the environmental crisis both visible and inescapable threatening the conditions for human life in the near future. More than a scientific observation, the discussion about Anthropocene in the humanities proposes a political and epistemological reinvention of the ways we exist on Earth. As Bruno Latour<sup>5</sup> emphasizes, it is not merely a technical diagnosis but a call to reorganize our ways of knowing and acting. The debate over the term and its acceptance reveals deep tensions between different worldviews and the divisions that have underpinned Western science since the Enlightenment – especially the separation between nature and culture. Throughout modernity, a dichotomy was established: nature as an objective domain governed by universal laws, independent of human action; culture as a subjective realm shaped by symbols, institutions, and

---

<sup>4</sup> D. Chakrabarty, *The Climate of History: Four Theses*, in «Critical Inquiry», 35, n. 2, 2009, pp. 197-222: 201.

<sup>5</sup> B. Latour, *Anthropology at the Time of the Anthropocene. A personal View of what is to be Studied*, in M. Brightman, J. Lewis (eds.), *The Anthropology of Sustainability*, Palgrave, London 2017, pp. 35-51.

meanings created by humans. This split was foundational to scientific progress but also reflected a worldview that isolates humans from the rest of the planet.

In the book *The Ends of the World*, Danowski and Viveiros de Castro reflect on «the end of the world» discourses that gained traction following scientific recognition of the climate crisis. The authors draw from science, Amerindian cosmologies, anthropology, and philosophy to explore how different cultures conceptualize the end and what might come after. They interpret these discourses as thought experiments that signal a turning point in Western anthropological trajectories – toward decline and a loss of future. They highlight how psychological shock and a sense of disconnection in the face of climate predictions affect our collective imagination, which, amid ruins and anguish, attempts to forge a thought capable of reflecting on the present: a present in which the future no longer appears as a horizon, but as a riddle. In the book, indigenous worldviews offered as alternative ontologies to overcome the Nature vs. Culture binary.

What we could call «natural world», or «world» for short, is for Amazonian peoples a multiplicity of intricately connected multiplicities. Animal and other species are conceived as so many kinds of «people» or «societies», that is, as political entities. It is not «the jaguar» that is «human»; it is individual jaguars that take on a subjective dimension (more or less relevant according to the practical context of interaction with them) when they are perceived as having «behind» them a society, a collective political alterity<sup>6</sup>.

The growing interest among Brazilian scholars in Indigenous thought has transformed philosophical approaches to anthropological themes. Core philosophical concepts in the West – such as world, humanity, and nature – are now also being considered through indigenous discourse. Furthermore, there is a movement to value Indigenous thought among scholars.

In *Ideas to Postpone the End of the World*<sup>7</sup>, Brazilian Indigenous thinker Ailton Krenak shares the Krenak cosmivision regarding human-nature relations. He emphasizes that a specific kind of human – the industrialized Westerner from the Global North – is destroying the conditions for human existence. Krenak challenges the notion of a universal and homogeneous humanity, asserting that there are many worlds within the world, many ways of being human on this planet. For him, the violence and inequality faced by Indigenous peoples expose the fragility of the concept of humanity. He reminds us of the conflicts and tensions traditional communities face in defending their ways of life against the modern and colonial directives of our economic system. Precisely because traditional practices among Indigenous peoples, quilombolas, riverine and coastal communities presuppose an understanding of the interdependence among living beings, they reveal alternative conceptions of the world.

---

<sup>6</sup> D. Danowski, E. Viveiros de Castro, *The Ends of the World*, Polity Press, New York 2016, pp. 68-69.

<sup>7</sup> A. Krenak, *Ideas to postpone the End of the World*, Anansi, Toronto 2020.

The idea that multiple worlds exist is understood by Brazilian Indigenous people not only as the production of meaning through shared human symbols, but more profoundly as the recognition that other living entities possess their own perspectives, communities, and «worlds». In this regard, Marco Antonio Valentim's *Extra mundanity and Supernature: Essays on Infundamental Ontology* reveals the transformative power of philosophical provocation that seeks to break with the centrality of the human in constructing the meaning of the world – drawing from the perspectives of Indigenous peoples in Brazil. Grounded in robust anthropological and philosophical studies, Valentim invites us to journey through Indigenous thought in contrast to Heideggerian philosophy.

### 3. *Thinking Other Ways of Thinking*

In the prologue of his book, «Nature-1», Marco Antonio Valentim introduces the foundational premises of his work, beginning with the assertion: «our world is ceasing to be Kantian»<sup>8</sup>. This premise unfolds across multiple layers, the most evident being the unsustainability of philosophical neutrality in the face of the catastrophic scenario announced by the Anthropocene. More precisely, it raises the question: to what extent has philosophy, through its ontological and ethical postulates, contributed to the current planetary crisis?

Western modern thought, grounded in the promise of reason as an emancipatory force capable of organizing the world and the subject within a universal ethical and cognitive structure, has excluded other forms of rationality that do not align with its ideals. Kant, in particular, embodies the philosophical utopia that posits the neutrality of reason, the autonomy of the moral subject, and the separation between nature and freedom. These postulates are now crumbling under the weight of the unsettling transformations heralded by ecological catastrophes and mass extinctions. This compels us to question the consequences of the dictates of reason as articulated by modern philosophy.

According to Chakrabarty<sup>9</sup>, the Anthropocene dissolves the boundaries of modern thought by revealing the convergence of historical and physical temporalities. Building on this idea, Valentim proposes that «having postulated the fundamental disconnection between historical time and physical time, the “philosophers of freedom” unintentionally forged the spiritual foundation through which “humans became geological agents”»<sup>10</sup>. The notion of a separation between historical and physical time reflects the presumed divide between humanity and nature – one of the cornerstones of modern thought.

To elaborate on this proposition, Valentim critically examines another foundational idea of modernity: the existence of a being of consciousness. This being,

---

<sup>8</sup> M.A. Valentim. *Extramundandade e Sobrenatureza: Ensaios de Ontologia Infundamental*, Cultura e Barbárie, Florianópolis 2018, p. 21.

<sup>9</sup> D. Chakrabarty, *The Climate of History: Four Theses*, cit.

<sup>10</sup> M.A. Valentim. *Extramundandade e Sobrenatureza*, cit., p. 21.

although susceptible to modification by the «world of things», would, if that world were annihilated, «*its own existence would not be touched*»<sup>11</sup>. Valentim argues that the very idea of an external world – one that only emerges insofar as it appears to consciousness and can be «bracketed» to reach the structure of pure consciousness – constitutes an ontological erasure of other worlds.

If one considers it in light of its immanent impact on other peoples – human and non-human – who have always been excluded and subjected to the production of «meaning in general», it becomes difficult to escape the evidence that transcendental thought operates as a device of ontological annihilation. Though positioned as an adversary of onto-theo-logy, the modern thesis of the «metaphysical isolation of man» is, at once, both ethnocidal and ecocidal<sup>12</sup>.

Heidegger's postulate of the «metaphysical isolation of man» illustrates the dominant worldview in modern thought, which stripped nature and non-human beings of ontological dignity. It assumes the superiority of the human – the being conscious of its own existence and death – as something fundamentally separate from the world and from the non-human lives that inhabit it. In the book *The Ends of the World*, Deborah Danowski and Eduardo Viveiros de Castro remind us that this separation between human and non-human, between culture and nature, is a historical and philosophical construction deeply rooted in Western modern thought.

Modern anthropocentrism or humanism, therefore, corresponds to the «us before the world» scheme, a position of transcendental anteriority of the human which is all the more constitutive of this world the more humans, as empirical beings, show themselves to be constituted by it<sup>13</sup>.

The consequences of this anthropocentric *Weltanschauung* (worldview) indicate that philosophical thought is not neutral regarding the cultural outcomes of our civilization. Therefore, other ways of understanding, perceiving, and relating to reality – ways that have long been excluded from the Western philosophical canon – are now attracting the attention of scholars in the humanities.

Anthropocene not only exposes the failure of this separation, but also demands a radical revision of the ontological assumptions that place humanity at the centre and as the measure of all things. Valentim invites us to consider alternative cosmologies – especially those of Amerindian peoples – that do not operate with the same rigid distinction between nature and culture. In these worldviews, non-human beings (animals, rivers, mountains, spirits) possess agency, intentionality, and even subjectivity. In other words, they are treated as persons, not as objects. This perspective directly challenges Heidegger's «metaphysical isolation of man», which,

<sup>11</sup> E. Husserl, *Ideas Pertaining to e Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: General Introduction to a Pure Phenomenology*, Nijhoff, The Hague 1983, p. 110.

<sup>12</sup> M.A. Valentim. *Extramundandade e Sobrenatureza*, cit., p. 23.

<sup>13</sup> D. Danowski, E. Viveiros de Castro, *The Ends of the World*, cit., p. 29.

despite his critique of traditional metaphysics, still maintains the human as the only being capable of understanding Being itself.

#### 4. *Extra mundanity and Supernature*

In *Extra mundanity and Supernature: Essays on Infundamental Ontology*, Marco Antonio Valentim reflects on the possibility of worlds that are not organized around the human, nor do they recognize the human as their centre or measure. To explore this, Valentim challenges the philosophical tradition that subjects the cosmos to human reason and proposes an openness to realities that escape anthropocentric logic.

With the notion of extra mundanity – something akin to *Außerweltlichkeit* – it is proposed that the limits of what «is» do not coincide with those of the existentially formed world (*Welt*). Far from signifying the purely and simply ineffable, the extramundane is a possible name for that which has no place within fundamental ontology – an «ontological» character that is not determined *a priori* by the human project of being, the being-in-the-world<sup>14</sup>.

By defining the extramundane – or even by adopting that term – Valentim engages directly with Heidegger and his fundamental ontology. In this context, the extramundane is understood as that which surpasses the anthropocentric concept of the intramundane, attributed to nature in Heidegger's existential analytic, particularly in relation to the *Dasein's* constitution of world-meaning. For Heidegger, only *Dasein* can be full or lacking in meaning<sup>15</sup> and only *Dasein* is history<sup>16</sup>. In this sense, nature exists solely as a structure of human existence, and history is constitutive of *Dasein*. This position reveals what Valentim calls the «ontological imbalance between nature and history»<sup>17</sup> within Heideggerian philosophy.

According to Heidegger, non-human beings lack their own historicity. They are entities that simply exist, without any openness to Being. This theoretical construction seems to carve a deep divide between humans and non-humans. On one hand, history is the expression of human freedom and finitude; on the other, non-human beings are merely the silent backdrop of existence.

As Valentim observes, *Being and Time* barely addresses the phenomenon of life, and when it does, «Heidegger tends to reduce it to being-in-the-world, without considering its possible originality as an irreducibly distinct phenomenon»<sup>18</sup>. This makes it clear that, for Heidegger, life is not understood as a broad phenomenon – one that not only sustains the conditions for planetary existence but also possesses ontological dignity independent of human existence. In other words, the importance

<sup>14</sup> M.A. Valentim. *Extramundanidade e Sobrenatureza*, cit., p. 161.

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Being and Time*, State University of New York Press, New York 1996.

<sup>16</sup> M. Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1995.

<sup>17</sup> M.A. Valentim. *Extramundanidade e Sobrenatureza*, cit., p. 41.

<sup>18</sup> Ivi, p. 44.

of life in *Being and Time* is confined to the human being. Valentim points to Heidegger's exclusion of the living dimension of existence, including nonhuman beings and the vitality of nature itself, from the structure of fundamental ontology.

A critical analysis of Heidegger's philosophy reveals how deeply our philosophical thought is saturated with theoretical constructions that disregard the ontological relevance of non-human beings, of life as a phenomenon (with Hans Jonas as a rare exception within the tradition), and even of non-Western human others. Valentim approaches the anthropological dimension of Heidegger's fundamental ontology not as a question of some supposed human essence, but rather as a form of thought that expresses a political stance toward other peoples – both human and non-human.

To address the anthropological dimension of fundamental ontology would mean investigating what kind of relationship it virtually maintains, as the discourse of a «historical people», with other peoples – especially those deemed «uncommon» or supposedly non-philosophical. What the philosopher conceives as the «essence of man» emerges as the emblem of a situation that is not strictly epochal, determinable in terms of historicity as the ontological character of the human *Dasein* «in general», but rather a cosmopolitical situation [...], constituted by the original difference between historical humanity and other (extra-)human peoples<sup>19</sup>.

Valentim demonstrates how Heidegger's fundamental ontology positions itself as the voice of a «historical people», often excluding other ways of being and knowing. For Heidegger, these «other» peoples and their practices are considered primitive, referred to as *primitives Dasein* and *mythisches Dasein* in various instances throughout his work. The Heideggerian thesis suggests that so-called «primitive» peoples exhibit a pre-phenomenological character in their discourses, due to their original immersion in lived experience, that makes them incapable of conceptualizing it as a phenomenon. As a result, they are seen as lacking the objectivity required to grasp the philosophical and scientific world. This lack of objectivity does not imply that «primitive peoples» are excluded from the basic conditions of being-in-the-world, but rather places them in a hierarchical and colonial relation to the «people of philosophy», the people of historicity. Heidegger's ontology, despite its radical rethinking of being, still reproduces a colonial logic by positioning non-Western or non-philosophical peoples as ontologically inferior.

The *primitive Dasein* is the one and same being-in-the-world, yet grasped in the mode of being deprived of the possibility of explicitly announcing its own worldliness. Given the original nexus between the understanding of being and being-in-the-world, this means that the 'primitive' world is incapable of ontological self-determination.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Ivi, pp. 120-121.

<sup>20</sup> Ivi, p. 128.

Heidegger's framework positions «primitive» peoples as lacking the ability to articulate their own world in ontological terms because they are seen as incapable of expressing it conceptually. This exposes a dark side of philosophy: it can encode hierarchies even while claiming universality.

Another fundamental thesis in *Being and Time* that claims universality is also seen as problematic: namely, the idea of the «metaphysical isolation of man»<sup>21</sup>, caused by the «forgetfulness of being» within traditional metaphysics. According to Valentim, this thesis articulates «a certain original cosmopolitical position»<sup>22</sup>, which establishes a divide between humanity and non-humanity – and even between a particular kind of historical humanity and the primitive *Dasein*. It is no coincidence that Valentim reminds us of Lévi-Strauss's observation that there exists an «equivalence between the notion of history and the notion of humanity which some have tried to foist on us with the unavowed aim of making historicity the last refuge of a transcendental humanism»<sup>23</sup>, even though Heidegger himself critiques traditional humanism. Thus, the establishment of this divide between worlds configures «the same myth – the myth of philosophy – which institutes the 'arch-division' between historicity and primitivity»<sup>24</sup>.

In an effort to move beyond such theses, the concept of Extra mundanity seeks to explore alternative perspectives and non-hegemonic modes of thought regarding the relationships between worlds – understood here as distinct centres of cultural and meaning production. As Valentim notes, «Western thought on being, in its hegemonic strands, lacks a concept of meaning capable of operating beyond the anthropocentric perspective»<sup>25</sup>.

By engaging with Indigenous cosmologies – which encompass the viewpoints of other humans, non-humans, and spirits – extra mundanity undertakes the philosophical exercise of imagining multiple realities. This concept investigates a form of ontological understanding that transcends the ethnocentric and anthropocentric centrality of Western rationality. Valentim draws not only from philosophical traditions but also from Amerindian thought and anthropological insights to reflect on the social relations between humans and non-humans.

An illuminating example of Valentim's line of thought appears in a passage that highlights the contrast between the symbolic logic of Greek myths and that of Amerindian ones.

The divergence between pre-philosophical Greece and Indigenous America regarding the origin and status of the symbolic helps explain why Greek mythology, in its effort to establish cosmic order through a kind of global teleology, narrates complex intrigues among entirely new «characters» called gods – figures endowed

---

<sup>21</sup> M. Heidegger, *Being and Time*, cit.

<sup>22</sup> M.A. Valentim, *Extramundanidade e Sobrenatureza*, cit., p. 142.

<sup>23</sup> C. Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, Weidenfeld and Nicolson, London 1966, p. 262.

<sup>24</sup> M.A. Valentim. *Extramundanidade e Sobrenatureza*, cit., p. 143.

<sup>25</sup> Ivi, p. 161.

with a much more stable symbolic identity – who vie for actual sovereignty. In contrast, Amerindian myth presents us with metamorphoses of beings and characters, through which what we consider «natural» and «cultural» entities become entangled, allowing for constant transitions from the natural or mundane to the supernatural or supramundane<sup>26</sup>.

This contrast is striking: Greek myth tends to stabilize symbolic identities to found order, while Amerindian myth dissolves boundaries through transformation, embracing fluidity between worlds. Valentim's insight here is not just anthropological - it's ontological. He's showing how different cosmologies encode radically different ways of being. The way the symbolic is structured in Amerindian societies serves as a starting point for a critical reflection on the anthropocentric logic of Western thought – a mental experiment that explores alternative ways of thinking about existence on Earth. The notion of supernature, intrinsically tied to the concept of Amerindian perspectivism developed by anthropologist Eduardo Viveiros de Castro, is adopted by Valentim to refer to the relationships between humans and non-humans as described by Amazonian Indigenous peoples.

According to Viveiros de Castro<sup>27</sup>, Amazonian cosmologies share the idea that humanity is the «original common condition» of cosmic agents. Valentim emphasizes the stark contrast between Western anthropocentrism and Amerindian anthropomorphism. While «the former is characterized by the radical de-subjectivation of non-human beings in favour of the constitution of humanity as a 'supreme realm,' the latter is explained by the possibility of the full subjectivation of beings»<sup>28</sup>. Here, the concept of humanity does not refer to an essence, but rather to an «enunciative position»<sup>29</sup> that can also be occupied by non-humans.

Amerindian perspectivism, therefore, proposes an ontological shift: instead of a fixed boundary between human and nonhuman, there is a fluidity of subject positions. Instead of fixed essences and binary logic, we encounter a world of fluid identities and contested subject positions – where «humanity» is not a given, but a role negotiated among beings. This is the Amerindian way of signifying what it is to be a subject in a world of many worlds.

On the ontological plane, the presumed substances (*ousiai*) are marked by irreducible instability, always constituted provisionally through the ongoing divergence of perspectival subjects who contend for the cosmological position of the human<sup>30</sup>.

In this context, the notion of supernature refers to a zone of indiscernibility between nature and culture – a space where spirituality, non-human beings, and

---

<sup>26</sup> Ivi, p. 144.

<sup>27</sup> E. Viveiros de Castro, *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, in «Revista Maná», 2, n. 2, 1996, pp. 115-144.

<sup>28</sup> M.A. Valentim. *Extramundanidade e Sobrenatureza*, cit., p. 191.

<sup>29</sup> E. Viveiros de Castro, *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, cit.

<sup>30</sup> M.A. Valentim, *Extramundanidade e Sobrenatureza*, cit., p. 177.

humans are deeply intertwined. Supernature thus transcends the boundaries of modern reason, opening the way for an expanded cosmology that understands existence as a multiplicity that is simultaneously material and spiritual, without dichotomies.

Valentim interprets the idea of supernature from Viveiros de Castro as «the category that signals the cosmological function of the trans-species unity of spirit»<sup>31</sup>. For Amazonian Indigenous peoples, entities and forces that inhabit the world in non-visible ways are real and active - cosmological agents who are acknowledged within their cosmopolitical relations. In this way, culture and nature are not understood as «ontological provinces», but rather as «interchangeable perspectives and positional-relational contexts»<sup>32</sup>. The author emphasizes that the cosmopolitical character of Amerindian metaphysics is «radically un-fundamental», insofar as «the meaning of being in general is decided in the supernatural encounter between multiple persons or ‘centres of intentionality»<sup>33</sup>. There is, therefore, no foundation or point of origin – only relations.

Hence the oxymoron proposed by the author in the subtitle of his book: *un-fundamental* ontology – a form of thought that rejects the foundational assumptions traditionally presupposed by ontology and seeks to be affected by other worlds, a thought that transforms through contact with diverse realities. In other words, this is not simply an alternative ontology, but an altered thinking – one that enables the emergence of an ontological plurality, where there is no longer a universal being, but multiple forms of being held in tension.

##### 5. Final considerations

The theoretical stance taken by Valentim – and by the other thinkers referenced here – generates a series of implications, whether critical or not, by removing the human being from the centre of philosophical reflection. It allows other modes of existence – non-human, spiritual, collective – to be considered legitimate subjects of philosophical inquiry. The valorisation of Amerindian discourse on world-understanding and cosmology highlights animism not as a primitive belief, but as a form of thought. Valentim’s articulation of Amerindian perspectivism demonstrates that this worldview constitutes a relational ontology that maps cosmopolitical relations. Instead of fixed categories, we encounter a dynamic interaction of positions—subjectivity is not limited to humans, as evidenced by the very grammar of pronouns used by these peoples to refer to non-human beings.

More than a provocation to Western thought, what is at stake is the recognition that certain categories within our philosophical tradition share responsibility for shaping a worldview that has led us into a planetary crisis. Valentim does not propose

---

<sup>31</sup> E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, Cosac Naify, São Paulo 2002, p. 396.

<sup>32</sup> Ivi, p. 47.

<sup>33</sup> M.A. Valentim. *Extramundandidade e Sobrenatureza*, cit., p. 180.

a new ontology; rather, he proposes a new philosophical attitude: a philosophy that listens, that allows itself to be affected, that decentralizes itself. It is a philosophy that does not seek to dominate the world, but to inhabit worlds. His work suggests a cosmopolitical ethos that acknowledges plural worlds, interconnected through contagion, and a political emergence that includes spirits, animals, and humans as participants. This constitutes a theoretical attitude that manifests as a politics attuned to cosmologies that escape hegemonic frameworks – offering a philosophical response to the anthropocentrism that has fuelled the contemporary ecological crisis.

## From the margin: Orphanhood, autonomy, and a critique of universalism\*

Diego Lawler\*\*

### *Abstract*

Questo articolo offre una riflessione contestualizzata sull'autonomia come compito politico, esistenziale ed epistemico, prendendo come punto di partenza *El escritor argentino y su tradición* di Borges. Attraverso il concetto di «orfanezza creativa», la distanza dalle tradizioni dominanti viene ridefinita come fonte di agency. Attingendo dall'esistenzialismo sartriano e dalla teoria postcoloniale, la libertà viene definita come un lavoro contestualizzato che deve negoziare sia la forza normativa della tradizione sia i vincoli strutturali della subordinazione geopolitica. La questione della rilevanza – ciò che conta veramente – guida un progetto normativo per la costruzione di una vita propria. Sei principi orientano questo progetto: eradicazione della povertà e della disuguaglianza; difesa critica dei diritti umani; pluralismo democratico; giustizia socio-ambientale; produzione di conoscenza situata; attivazione del patrimonio culturale. Il saggio sostiene che le posizioni periferiche costituiscono punti di vista privilegiati da cui reimmaginare l'universalismo attraverso l'esperienza storica concreta, promuovendo un'etica del progetto che trasforma l'esposizione in orizzonte e il margine in fondamento.

*Parole chiave:* autonomia situata; tradizione e critica; orfanezza creativa; universalismo dai margini.

This article offers a situated reflection on autonomy as a political, existential, and epistemic task, taking Borges's *El escritor argentino y su tradición* as its point of departure. Through the concept of «creative orphanhood», distance from dominant traditions is reframed as a source of agency. Engaging Sartrean existentialism and postcolonial theory, freedom is defined as a situated labor that must negotiate both the normative force of tradition and the structural constraints of geopolitical subordination. The

---

\* Ricevuto il 18/06/2025 e pubblicato il 09/03/2026. I am grateful to Claudio Alfaraz and Marina Mantecón for their valuable comments on an earlier version of this work. I also thank the journal's two anonymous reviewers, whose observations decisively helped refine the argument and its presentation. Any remaining errors are mine alone.

\*\* IIF-SADAF-CONICET (<https://iif.conicet.gov.ar/investigadores/investigadores-conicet/diego-lawler/>); email: [diego.lawler@gmail.com](mailto:diego.lawler@gmail.com).

question of relevance – what truly matters – guides a normative project for building a life of one’s own. Six principles orient this project: eradication of poverty and inequality; critical defense of human rights; democratic pluralism; socio-environmental justice; production of situated knowledge; and activation of cultural heritage. The essay argues that peripheral locations constitute privileged standpoints from which to reimagine universalism through concrete historical experience, advancing an ethics of the project that turns exposure into horizon and the margin into foundation.

*Keywords:* situated autonomy; tradition and critique; creative orphanhood; universalism from the margins.

### *Introduction*

In his essay *El escritor argentino y la tradición* (1932)<sup>1</sup>, Jorge Luis Borges offers a reflection that goes beyond the realm of literature to become an epistemological, aesthetic, and political key. Borges suggests that the condition of the South American writer – and, by extension, of the South American subject – is marked by a peculiar dual belonging: we inhabit the world of Western culture, yet do not feel entirely bound by it. This ambiguity reveals itself as an advantage: we can draw on the resources of the canon without the reverential burden it carries in its places of origin. We can – as Borges puts it – act with irreverence, which, far from implying frivolity, translates into creative freedom and critical possibility<sup>2</sup>.

Building on this insight, Borges outlines a condition of possibility for intellectual and political intervention from South America. The goal is not to affirm a localist identity, but to recognize that from our orphanhood – with respect to the great cultural and political traditions – emerges a freedom of movement, an opening for thinking unbound by the chains of cultural determinism. In this paper, I propose to explore three lines of thought derived from Borges’s reflection: (1) the conditions for intervention from cultural orphanhood; (2) the problem of tradition and determinism; and (3) the articulation between the local and the universal as a horizon of autonomy. My impression is that these three elements sketch a standpoint that could be productively embraced in the effort to shape a collective life of our own.

I use orphanhood as an analytical and normative category rather than an identity label. It names a condition of non-tutelage – a stance of distance from hegemonic traditions that enables recombination, irony, and authorship. This stance is neither proprietary nor exotic; it has force only when anchored in its material and

---

<sup>1</sup> J.L. Borges, *El escritor argentino y la tradición* (1932), in Id., *Obras completas*, Emecé, Buenos Aires 1974, pp. 272-277.

<sup>2</sup> I draw on Borges conceptually rather than philologically. The point is the possibility of «tradition without tutelage» and the permission structure it affords for irreverent recombination from the margin.

institutional conditions (cultural, social, economic, scientific, technological, and legal). Read this way, orphanhood avoids both romanticization and a politics of authenticity, while clarifying why irreverence can be a method for situated creation.

This article makes three contributions. First, it develops a concept of creative orphanhood as a productive response to historical dependency, refining Borges's insight about peripheral authorship. Second, it reframes Sartrean freedom as a task instituted through material mediations (cultural, economic, scientific, technological, and institutional), thus bridging individual agency and public policy. Third, it advances a situated universalism (neither absolutist nor identitarian) articulated through six normative criteria for common life.

The argument unfolds as follows: I begin by clarifying orphanhood as a condition for intervention and, in due course, contrast it with the figure of exile to distinguish two forms of distance. I then revisit determinism through the lenses of subjective capture and institutional design, preparing the shift from choice to institution. Finally, I argue for a situated universalism that gives systematic ground to the six criteria proposed here.

On this basis, I treat orphanhood not as a deficit but as a condition for intervention (a stance that converts distance into authorship). The analysis that follows elaborates this shift.

### *Orphanhood as a condition for intervention*

Borges's reflection on the position of the South American writer in *El escritor argentino y la tradición* opens a fertile possibility: to conceive our peripheral condition not in terms of deprivation, but of potential. Borges suggests that, not being devoutly bound to European traditions, South Americans occupy a distinctive position from which to exercise a creative freedom that others – those too close to the canon – cannot afford. This critical distance allows us to think our identities and projects from what might be called a condition of creative orphanhood<sup>3</sup>.

I understand orphanhood not as lack but as a normative and epistemic stance of non-tutelage: a cultivated distance from hegemonic traditions that enables critical recombination and authorship. In this sense, orphanhood is neither a lament nor a claim to purity; it is a practice of selection and re-articulation subject to public accountability. Its distinct promise is to convert distance into an operative criterion of relevance for situated intervention<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> This applies to those who did not occupy a central position within the great pre-Columbian civilizations of the Americas (such as the Andean or Mesoamerican cultures). For these margins, as B. Sarlo aptly notes in her reading of Borges, «nationality has exploded and spread across the map: it is the advantage of the margin» (B. Sarlo, *Clases de literatura argentina, Facultad de Filosofía y Letras, UBA 1984-1988*, edited by S. Saíta, Siglo XXI, Buenos Aires 2022, p. 71; the translation is mine).

<sup>4</sup> On non-tutelage as a key to practical identity, see C.M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996. On the ethical dimension of irony as openness to recomposition, see J. Lear, *A Case for Irony*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2011.

Far from being a deficiency, orphanhood here becomes a condition of possibility for invention. To create something of one's own – to intervene, to produce meaning, to act politically – it is necessary to have passed through a rupture with cultural «parental» tutelage. Tradition, as symbolic and normative weight, can inhibit the creative gesture unless one manages to take distance from it. In a certain sense, creation demands becoming orphaned: stepping away from inherited forms not to reject them entirely, but to interrogate them from another position – freer, more exposed, more desirous, ultimately more vital.

For the purposes of this paper, orphanhood can be operationalized through three properties: (i) non-tutelage – freedom from claims of canonical guardianship; (ii) recombining – the active capacity to repurpose concepts, forms, and practices across traditions without claims of proprietary authenticity; and (iii) consequential accountability – orientation to the effects of interventions in shared institutions rather than to the prestige of sources. These properties will guide the evaluative work done later in the paper<sup>5</sup>.

This condition implies an exposure to the void, to the elements – where there are no guarantees, no secure inheritances. Yet this exposure should not be mistaken for abandonment. Orphanhood, as it is proposed here, does not signify mere desolation, but rather an epistemological and existential position that enables irony and irreverence toward the legacy. In this sense, orphanhood is also – and above all – a space of desire: as rigid normative referents disappear, a space opens for freedom, for imagination, and for the invention of new meanings.

From this perspective, the South American position ceases to be a subordinate periphery and becomes a space of invention, where the materials of tradition can be used freely (recombined, dismantled, rearticulated) without deferring to a central orthodoxy. This irreverence is not merely an aesthetic or epistemic gesture; it is also a political stance: one that intervenes without asking permission, one that builds a thought of its own from fragments and displacements, attending more to the challenges of the present than to the promises, places, and problems inherited from the past of others.

Why does orphanhood drive creation? The analogy with the real condition of the orphan offers a key to interpretation. Orphanhood implies a loss: the disappearance of a recognized figure of authority, of a source that once organized the world and provided stable orientation. But that loss, far from foreclosing the future, inaugurates a vital task: the task of inventing a life of one's own. The orphan cannot simply follow a path already laid out; they must invent it. They must determine, from within, how to live from now on. And in that founding gesture lies not only an attention to the present, but also the possibility of imagining and projecting a different future. What is built necessarily draws on remnants, but from a lucid awareness: there is no longer anyone to whom responsibility can be delegated. From that exposure,

---

<sup>5</sup> This operationalization aligns with Borges's reading of tradition without tutelage. Recombining here does not imply eclecticism but selection governed by public ends.

creation is neither gratuitous nor merely superficial or ornamental; it is urgent and substantive. What is at stake is the realization of vital possibilities.

The relationship with the past is thus transformed into an ironic distance, which allows for action without becoming trapped in inert reverential respect<sup>6</sup>. This distance does not imply ignorance or contempt, but rather a playful, critical, and selective attitude that privileges the present and its demands, enabling a more authentic engagement with current desires. Unlike nostalgic repetition, this stance calls for a politics of invention – a politics and an ethics oriented around the commitment to a project. It ultimately entails the exercise of agency capable of embracing its own commitments.

At this point, a fundamental paradox becomes visible: the void left by traditional authority generates the need for authorship – not as an external imposition, but as an internal affirmation. In the absence of an inherited mandate, a founding self-assertion becomes indispensable: an act of authority that is not received but constructed. This authority may take various forms (ethical, epistemic, political) but in all cases it involves a decision: to define what matters, what has value, what must be defended. Orphanhood thus demands the emergence of a proper principle of relevance, a framework that can organize and orient collective action.

This is precisely the terrain where the notion of practical identity becomes relevant. Korsgaard argues that human beings cannot act without some conception of who they are, that is, without a practical identity understood as a description under which one finds one's life worth living and one's actions worth undertaking<sup>7</sup>. This practical identity is not merely a social role or a cultural label; it is an internal normative structure, a compass that orients action and confers meaning. In situations of orphanhood, this construction becomes all the more crucial: it is from this practical identity that autonomy can be exercised, new values articulated, and genuine commitments undertaken.

The question that emerges, then, is not only individual but collective: how do we want to live? How do we imagine we could live? What do we want for ourselves, for our community, for the plurality to which we belong? These questions do not admit prefabricated answers. They require situated reflection, critical invention. Precisely because the past has ceased to be a paralyzing structure, it is now possible to pose them with radical force. And in that possibility, in that opening toward the future, resides the political potential of our orphanhood.

---

<sup>6</sup> Lear (*A Case for Irony*, cit.) develops a profound conception of irony as a form of reflective distancing. For Lear, irony is not merely a rhetorical device or a skeptical posture, but an existential disposition that allows us to question our own identities and ways of life from within – without destroying them, yet without treating them as final. In this sense, irony enables a critical pause in the face of what we take for granted, opening space for genuine transformation. From this perspective, ironic distance from the past does not entail uprootedness, but the possibility of reinvention: we do not simply repeat or reject our legacy; we rearticulate it through a renewed commitment to the present and its demands.

<sup>7</sup> This notion articulates a normative understanding of the self (and of the «we») as a source of reasons, where autonomy is exercised by taking responsibility for one's practical identity (C.M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, cit.).

A potential that is expressed not only in the rupture with the past, but in the irreverent manner in which we engage with it: not as a sacralized inheritance, but as a reservoir of fragments from which something new can be built. It is a construction turned away from canonical narratives and oriented toward the contingencies of the present, where the criterion of relevance emerges from life itself and from the challenges that one's own project poses for the future.

Read as a stance, orphanhood yields a method, i.e. irreverence as disciplined recombination. The point is not iconoclasm for its own sake but the articulation of new lines of authorship under conditions of historical dependency. This also fixes a standard of success: not novelty alone, but improvements in intelligibility and in the practical orientation of common life<sup>8</sup>.

### *Orphanhood and Exile: Two Figures of Distance*

Exile and orphanhood both name forms of distance, but they organize it differently. In exile, distance is primarily spatial-historical: the subject is displaced from a lived world and must reconstitute a home in estrangement. In orphanhood, distance is primarily normative: the subject declines tutelage and assumes authorship under conditions that may include, but do not require, geographical displacement.

As Zambrano<sup>9</sup> reads it, exile is a threshold experience in which the subject loses the guarantees of a shared world and must craft a form of dwelling from the interruption itself. The wound of separation can become a resource for lucidity, but healing requires some restitution – a renewed pact of belonging, however reconfigured. Exile thus foregrounds the work of repair and the ambivalence of memory<sup>10</sup>.

By contrast, Said<sup>11</sup>, who likewise treats exile as a source of critical insight, emphasizes the intellectual gains of displacement: a vantage from the edges that denaturalizes power. Yet this vantage remains tied to dispossession; critique arises from dislocation, and its ethic tends toward witness and the possibility of return<sup>12</sup>.

Orphanhood shifts the vector. Rather than centering the wound of displacement, it centres the refusal of guardianship and the assumption of authorship. Where exile tends toward repair of belonging, orphanhood tends toward recomposition of criteria. Where exile seeks a home – however transformed –,

---

<sup>8</sup> «Irreverence as method» is a conceptual, rather than philological reading of Borges. A fuller account of institutional success is developed in the section on situated universalism.

<sup>9</sup> M. Zambrano, *El exilio como patria*, Taurus, Madrid 1977.

<sup>10</sup> Exile is read as a threshold of dispossession that calls for repair and partial restitution of belonging. This frames distance as wound and memory.

<sup>11</sup> E.W. Said, *Reflections on Exile*, in Id., *Reflections on Exile and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2000.

<sup>12</sup> According to Said displacement affords a critical vantage («to see the entire world as a foreign land» – *ivi*, p. 186), yet remains bound to dispossession; its ethic often involves witness and the possibility of return. This contrasts with 'orphanhood,' which centers authorship under non-tutelage rather than restitution.

orphanhood tests new rules for inhabiting the world. Both figures can coincide in lived experience; analytically, however, they yield different normative emphases: restitution versus authorship<sup>13</sup>.

These figures also differ in temporality. Exile privileges remembrance and the ethics of return; orphanhood privileges projection and the ethics of institution-building. Exile's question is how to render justice to a loss; orphanhood's question is how to craft shared standards without tutelage. The former risks nostalgic paralysis; the latter risks voluntarism. A situated autonomy can inherit both insights: exile's vigilance against erasure and orphanhood's demand for instituted authorship.

The distinction matters for this article because it grounds two methodological commitments. First, irreverence functions here as a disciplined practice of recombination rather than as an aesthetics of rupture. Second, the evaluative horizon is institutional: the success of authorship is measured not by fidelity to origins but by the public traction of the criteria it institutes – an orientation that prepares the transition to determinism, capture, and institutional design in the next section<sup>14</sup>.

If orphanhood names a stance and exile a condition, the problem that follows is how freedom becomes effective beyond declaration. This requires engaging determinism not as metaphysical fate but as patterns of capture and design – precisely the terrain where institutions, sciences, cultures, technologies, and economies mediate authorship into shared life.

### *Tradition and Determinism: a critique from the margin*

If orphanhood reveals itself as a creative possibility, it is necessary to consider what that possibility resists or counters. In this sense, tradition can operate as a determining force that inhibits invention

In the essay mentioned above, Jorge Luis Borges writes: «the problem of Argentine writers is one aspect of the South American problem, and this, in turn, is nothing more than a contemporary and fleeting form of the eternal problem of determinism»<sup>15</sup>. This seemingly incidental statement points to a broader philosophical issue: the way in which tradition functions as a matrix of meaning. Borges suggests that tradition is not merely a repertoire of inherited forms, but above all a structure of expectations – a normative narrative that tends to organize experience in terms of necessity. It tells us how we ought to be, what should matter to us, what we are supposed to worry about, how we are expected to write, speak, think, or even feel.

When this type of narrative becomes absolutized, it produces a form of bondage. Tradition ceases to be a field of resources (a symbolic reservoir from which to draw creative momentum) and becomes a destiny: it predetermines the horizon of

---

<sup>13</sup> The opposition is not exclusionary at the level of lived experience; it is a typological device to organize normative emphases.

<sup>14</sup> This shift prepares the turn to institution and to criteria of public relevance that support the six criteria presented at the end.

<sup>15</sup> J.L. Borges, *El escritor argentino y la tradición*, cit., p. 273. The translation into English is my own.

what is possible and forecloses the question of what kind of life one wishes to construct. Under such a regime, culture no longer serves as a source of vital energy but becomes a mechanism of identity assignment, where each subject seems to occupy a preordained place. Ultimately, this amounts to a form of symbolic determinism, one that disguises the inhibition of autonomy as cultural fidelity.

This Borgesian diagnosis finds an illuminating counterpoint in Jean-Paul Sartre. His thesis: «there is no determinism: man is freedom»<sup>16</sup> gains precision once we bring into view the pair facticity/transcendence<sup>17</sup>. Facticity names the ineluctable weight of situation (history, language, body, institutions) while transcendence names the projecting movement by which the agent outstrips what is given. Freedom is therefore not an exemption from conditions but a mode of inhabiting them: a task of projection in situation that assumes what is given without letting it fix what can count as a reason. On this reading, determinism (the temptation to treat cultural or historical inheritance as destiny) corresponds to what Sartre calls bad faith, i.e. the flight from authorship behind roles, scripts, and narratives that present themselves as necessities. The corrective is not denial of circumstance but its appropriation: taking up one's situation as the very material of commitment.

In his book *Existentialism Is a Humanism*, Sartre<sup>18</sup> states the same stakes explicitly: «man is nothing other than what he makes of himself» and we are «condemned to be free»<sup>19</sup>. Being «thrown» into a circumstance – our facticity – does not determine our choices; there are no given essences, no prior human nature, no fate to which we must conform. Existence precedes essence, which blocks moral or cultural naturalism and places responsibility in authored commitments<sup>20</sup>. Freedom here is not an acquired right but a radical, inescapable task; the human being is nothing other than the sum of his acts – that is, through his choices he constitutes himself.

This also clarifies the status of the project: the self is not a substance discovered beneath contingencies but the unity of a practical orientation enacted over time<sup>21</sup>. To say that «existence precedes essence» is to say that meanings, ends, and identities are authored – fallibly, revisably – through commitments that organize the field of reasons from within a circumstance. In this sense, the relevant contrast is not between freedom and causality but between authorship and heteronomy: whether our

---

<sup>16</sup> J.-P. Sartre, *Existentialism is a Humanism*, Eng. trans. by C. Macomber, Yale University Press, New Haven 2007, p. 34.

<sup>17</sup> «No determinism» is taken here as a normative claim about authorship in situation, not a denial of causal orders. Facticity binds as circumstance. It does not legislate ends.

<sup>18</sup> J.-P. Sartre, *Existentialism is a Humanism*, cit., p. 24.

<sup>19</sup> Ivi, p. 34.

<sup>20</sup> If «existence precedes essence», identities and ends and scripts are authored through commitments that organize reasons over time; in choosing for oneself one also addresses others, which motivates the later appeal to public criteria.

<sup>21</sup> If «existence precedes essence» (J.-P. Sartre, *Existentialism is a Humanism*, cit., pp. 18-19), identities and ends are authored through commitments that organize reasons over time; in choosing for oneself one also addresses others, which motivates the later appeal to public criteria.

descriptions and ends are genuinely ours or merely inherited mandates that we repeat without acknowledgment.

The convergence with Borges becomes clear at this point: if tradition presents itself as an external mandate that defines what we ought to be, the task – ethical, political, aesthetic, etc. – is to transform it into circumstance. That is, into a given with which we must contend, but which does not determine us. Tradition should be neither blindly obeyed nor reflexively rejected; it must be critically reappropriated, reinscribed in the present in light of the questions and urgencies that traverse it. Freedom is not realized in the absence of constraints, but in the capacity to reconfigure them from a stance that decides what is relevant, what deserves to be preserved, and what must be transformed.

A further implication bears on the paper's political horizon. If freedom is a task in situation, it requires supports – the shared procedures and material conditions that sustain projection, contestation, and revision over time; in this spirit, an instituted freedom, less a celebration of choice than the collective work of making commitments livable and publicly accountable. Under this view, appeals to choice without supports risk lapsing into rhetoric; with supports, authorship becomes a common capacity.

A natural worry arises. If Sartre insists that «there is no determinism», does this trivialize constraint? Properly understood, the claim is normative rather than metaphysical. Constraints shape the field of possible moves; they do not supply a destiny. Facticity binds as circumstance – what must be reckoned with – not as mandate – what must be obeyed. From the margin, the task is to assume and re-script those constraints, turning inherited descriptions into the very material of authorship. This is what prepares the transition, developed below, from an ethics of choice to the institutional conditions under which freedom can be effectively exercised.

Nonetheless, this conception of freedom as a task cannot be sustained without attending to the concrete context in which it is exercised. At this point, it becomes essential to broaden our perspective toward the structural conditions that mediate, limit, and shape that freedom. In the case of a middle-income country (such as many that make up Latin America) the discussion around material, cultural and existential autonomy must be articulated alongside the geopolitical, social, cultural, and economic constraints specific to a peripheral or semi-peripheral region within the international system. Subordinated integration into global circuits of production and consumption, scientific-technological and financial dependency, institutional fragility in the face of multilateral credit agencies, and the constant pressure exerted by hegemonic cultural matrices (whether from the global North or regional centres) form a web of constraints that cannot be overlooked.

These constraints operate not only on the economy but across the material, social, political, cultural, and institutional conditions that sustain the reproduction of life. In particular, they also shape symbolic possibilities, the ways in which the future is imagined, and the resources available for articulating critical thought. In this context, autonomy cannot be conceived as a purely voluntaristic act, but rather as a situated practice – one that must confront both internal traditions and external logics

that seek to shape our horizons of possibility. The question of freedom, then, is inseparable from the question of sovereignty: from where, with what tools, under what pressures, and with which possible interlocutors can a South American voice be constructed today – one that neither merely repeats nor resists, but proposes a form of life in common?

Borges offers a provocative image in this regard. In the text mentioned above, he tells us that in the work that best represents Arab culture – the Qur’an – the camel, the quintessential symbol of the desert, is nowhere to be found. This observation suggests that what is most authentic is not necessarily found in the local or the folkloric. Authenticity does not reside in the repetition of local colour, but in the capacity to speak from one’s own voice – a voice that, even if it dispenses with certain traditional signs, remains deeply rooted in its context.

From this perspective, authenticity does not consist in displaying a fixed identity, but in internalizing a situated sensibility – one woven from the concerns and urgencies of a particular historical moment. This voice is not merely testimonial; it is critical and propositional, capable of projecting meaning. It speaks from a concrete place, but it is not confined by it. It gathers the threads of its time, but it does not submit to their inertia.

Of course, the political response to this situation cannot simply consist in proclaiming the abstract freedom of individuals. It must involve creating the material, institutional, and cultural conditions under which that freedom can be effectively exercised. In this sense, thinking from South America (from its creative orphanhood, as outlined earlier) is neither a decorative gesture nor a sentimental vindication. It is a political imperative. It entails identifying which forms of life present themselves to us as «natural», which narratives organize us without our consent, and what possibilities we can construct – not from an abstract idea of the possible, but through concrete engagement with the circumstances we inhabit and the achievements of our collective struggles.

*Situated universalism: normative criteria from the margin*

The third axis of reflection confronts us with a decisive question: how do we determine what matters to us? The question of autonomy cannot be addressed without examining the criteria of relevance that structure a life of one’s own. In the South American context, this question becomes particularly acute, as the region’s history has been shaped by recurring forms of heteronomy: colonial legacies, imposed models of development, borrowed ways of life, and identities dictated from the outside<sup>22</sup>. Within this framework, the search for a life of one’s own is not a

---

<sup>22</sup> A. Quijano, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, in E. Lander (a cura di), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*, CLACSO, Buenos Aires 2000, pp. 201-246: 201, conceptualizes this persistence of epistemic and political subordination as the «coloniality of power» [the translation is mine], a matrix of domination that outlives formal colonialism and structures knowledge, the economy, and subjectivity according to Eurocentric logics.

spontaneous act, but a situated process of discernment – one that requires deciding what to adopt, what to reject, and what to transform<sup>23</sup>.

I call the view defended here situated universalism. It rejects two false alternatives: an absolutist universalism that speaks from nowhere and a retreat into identitarian locality. Situated names a method: universals are addressed from within histories, languages, and institutions, yet tested in public for their claim to generality. The point is not to shrink the scope of reasons but to earn it under conditions of plurality<sup>24</sup>.

By «situated» I mean three constraints taken together: fallibilism (claims to generality remain revisable in light of reasons and consequences), addressability (those affected can recognize themselves as addressees of the reasons that bind them), and reciprocity (criteria one could endorse under a reversal of positions). Taken jointly, these constraints discipline Borgesian irreverence and connect Sartrean freedom-as-task to a public standard of justification: proposals must be open to revision, addressed to those they govern, and defensible from any position.

From this perspective, the opposition between borrowed life and one's own life takes on political and existential depth. To live a borrowed life is to reproduce, without mediation, the values, institutions, expectations, and ways of life that others have defined as desirable. It means accepting as one's own certain standards of success, well-being, or progress that were designed for different realities, based on different experiences. In contrast, to live one's own life is to establish an autonomous criterion of relevance – that is, to decide what deserves attention, care, and defence based on the needs, memories, and horizons that shape our collective experience.

But this autonomy is not exercised in a vacuum. As we have seen in previous sections, freedom is not primordial; it is won, and it always unfolds in a specific situation. Hence the importance of conceiving a situated autonomy: a form of self-determination that neither limits itself to replicating foreign models nor retreats into a closed or essentialist identity. The key lies in constructing a normative framework of our own – one capable of articulating universal principles with local experiences, without falling into either paralyzing relativism or imperial universalism<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> On this issue, the work of Harry Frankfurt is particularly relevant. In *The Importance of What We Care About* (H.G. Frankfurt, *The Importance of What We Care About: Philosophical essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1988), Frankfurt argues that our fundamental concerns are constitutive of our moral identity, as they shape what we are willing to act for, justify ourselves through, or even sacrifice for. Thus, autonomy is not merely the capacity to choose among options, but involves the reflective formation of what truly matters to us. In *The Reasons of Love* (H.G. Frankfurt, *The Reasons of Love*, Princeton University Press, Princeton 2004), he expands this thesis by showing how love (as a form of deep concern) structures our most significant motivations. From this perspective, determining what matters is not simply an intellectual exercise, but an existential task of self-constitution that anchors our decisions within a personal and shared normative framework.

<sup>24</sup> The universals claimed here are situated rather than disembodied.

<sup>25</sup> Chakrabarty proposes «provincializing Europe» (D. Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton 2000, p. 1) as a philosophical task: decentralizing modern narratives without discarding universal ideals, by reformulating them from non-European histories and urgencies.

In this sense, the defence of human rights constitutes a strategically privileged terrain. Our marginal position within global structures of power does not disqualify us from engaging these principles; on the contrary, it enables a critical reappropriation grounded in lived experience. We must emphasize not only the political and legal dimensions of human rights (such as freedom of expression, voting rights, or due process), but also, and with equal or greater urgency, their social and economic dimensions: access to healthcare, housing, education, and dignified work. These are not «secondary» rights, nor mere supplements to civil liberties; they are the material preconditions for the meaningful exercise of political agency. Without guarantees of subsistence, social recognition, and economic autonomy, political rights remain abstract, hollowed of efficacy. From this standpoint, the defence of equality, dignity, and pluralism does not arise from a desire to emulate the global North, but from a situated and urgent imperative: our histories of dispossession and struggle invest these ideals with concrete stakes and existential weight<sup>26</sup>. From the margins, universalism is not an abstract luxury but an urgent necessity. The aim is not to claim the position of the «legitimate bearer» of the universal, but to assert the right to rewrite it from within our own conditions. At this point, the argument converges with certain postcolonial approaches, yet it avoids falling into a binary logic of centre versus periphery, opting instead for a critical reappropriation rather than an identitarian rejection.

Alongside this critical reappropriation of the universal, further criteria are needed to structure a life of one's own. I therefore propose six central normative criteria. Read within this framework, each functions both as a support for instituted freedom and as a check on heteronomy. They are not programmatic add-ons; they follow from the argument developed so far, i.e. an account of agency authored in situation, a discipline of public justification, and the demand that standards gain traction beyond their point of origin.

1. The commitment to eliminating poverty and combating inequality cannot be reduced to an abstract moral imperative; it constitutes a concrete precondition for the very possibility of democratic forms of life. Where large segments of the population lack access to adequate housing, nutrition, healthcare, and education, political participation becomes a deeply unequal privilege, reserved for those who can exercise it without compromising their basic subsistence. In contexts such as South America, where historical patterns of inequality intersect with new forms of precarity, democratic life requires – at a minimum – the guarantee of material conditions that enable deliberation, regulated conflict, and mutual recognition. Without these foundations, the principles of liberty, equality, and dignity risk becoming hollow promises, incapable of sustaining truly autonomous and plural forms of life. As a

---

<sup>26</sup> Mignolo suggests that Latin America should not be conceived as a subaltern space within modern thought, but rather as an epistemic locus from which to rethink modernity and its foundational principles. See W.D. Mignolo, *The idea of Latin America*, Blackwell, Malden 2005.

support for instituted freedom, this criterion guards against the emptying-out of agency by securing material conditions without which autonomy is rhetorical<sup>27</sup>.

2. The commitment to democratic forms of life – understood not merely as systems of government, but as modes of coexistence rooted in participation, deliberation, and mutual recognition – requires particular attention to the inclusion of marginalized groups and minorities. A democracy that does not actively incorporate the voices, experiences, and demands of those historically excluded – whether on the basis of ethnicity, gender, sexuality, disability, or socioeconomic status – risks reproducing patterns of domination under the guise of formal equality. True democratic coexistence must therefore be measured not only by institutional frameworks, but by the extent to which it enables minority communities to shape the norms, narratives, and priorities of collective life. As a check on heteronomy, this criterion ensures addressability and reciprocity in the very procedures that shape common norms.

3. Active respect for the rights of ethnic, cultural, sexual, or linguistic minorities must be understood not as a concession, but as a constitutive element of a democratic life in common. Genuine commitment to plurality requires more than formal recognition: it demands the creation of institutional, discursive, and material conditions that allow minority groups to participate meaningfully in the shaping of collective norms. This entails resisting both assimilationist pressures and fragmenting essentialisms, cultivating instead an ethic of plurality that prevents the common good from being equated with cultural homogeneity. In plural societies – especially those marked by histories of colonization, racialization, and marginalization – democracy cannot be measured solely by procedural fairness. It must also be judged by the degree to which it enables historically excluded voices to contest dominant narratives, co-construct shared horizons, and inhabit public space with dignity and agency. As a test of addressability, this criterion commits us to forms of recognition that allow those affected to see themselves in the reasons that bind them.

4. A non-extractive relationship with the environment requires combining the legitimate right to development with a principle of ecological responsibility. This entails rejecting two symmetrical errors: on one hand, the logic of unlimited environmental sacrifice in the name of economic growth; on the other, the guilt-driven renunciation of efforts to improve material living conditions, as if any aspiration to well-being were environmentally illegitimate. What is proposed instead is a model that integrates social justice and sustainability, recognizing that ecological transition will only be viable if it does not reproduce historical inequalities or place the burden of adjustment on the most vulnerable. As a reciprocity requirement across generations and communities, this criterion refuses to externalize costs onto the most vulnerable or the not-yet-present.

5. The valorisation of science and technology as instruments for addressing local and regional challenges, rather than as disciplines subordinated to external

---

<sup>27</sup> This formulation echoes the paper's earlier claim that freedom is instituted rather than free-floating; the criterion guards against the emptying-out of agency.

agendas. This implies promoting the production of situated knowledge and context-specific technological innovation aimed at fostering inclusive socioeconomic development. It entails reorienting research and innovation to engage with our concrete urgencies – those arising from our histories, environments, and collective struggles – and to respond to questions that are genuinely our own. As a condition of situated authorship, this criterion affirms knowledge-making that answers to our questions and purposes rather than to imported pedigrees.

6. The active defense of one's own cultural heritage – not as a static or sacralized legacy, but as a dynamic and plural resource of meanings, practices, and expressions. This heritage can contribute to shaping present and future forms of life, provided it remains open to reinterpretation, reinvention, and dialogue with contemporary challenges. As a resource for authorship (not essence) this criterion treats heritage as dynamic, enabling reinterpretation and dialogue rather than sacralisation.

All of these criteria should be understood as starting points for a collective construction. They do not constitute a closed program, but rather an invitation to publicly deliberate on what kind of life we want to lead, what kind of world we wish to inhabit, and what responsibilities we are willing to assume in order to make it possible.

Ultimately, the question of what matters to us is inseparable from the question of what we want to become. From the margins, that question is not a privilege but an urgency. And its answer will come neither from any external tradition nor from an insular retreat into identity, but from our collective capacity to weave desires, principles, and contexts into a form of life that can be sustained, projected, and shared.

Taken together, these six criteria specify how a margin authors universals without absolutizing them: not by claiming purity, but by instituting the conditions under which reasons can travel – across differences – without erasing situatedness. Their validity is neither local charm nor imperial decree; it is the earned traction of criteria that survive contestation and guide action in common<sup>28</sup>.

Two concerns merit brief clarification. One is relativism: «situated» need not dissolve normativity, since fallibilism, addressability, and reciprocity keep justification demanding while rejecting a view-from-nowhere. The other is the risk of romanticizing the margin: the aim is not to valorise subalternity but to convert distance into instituted authorship; without supports, irreverence becomes posture<sup>29</sup>.

### *Conclusion: toward a situated form of autonomy*

---

<sup>28</sup> «Earned traction» signals the non-absolutist route to universality: criteria extend their reach by withstanding contestation and finding uptake across differences.

<sup>29</sup> «Situated» designates constraints on justification (revisability, addressability, reciprocity), not a weakening of normativity. «Supports» names the alignment of material conditions, shared procedures of contestation and revision, and practices that sustain commitments over time – the grounds on which distance can become instituted authorship.

Throughout this article, we have sought to outline a reflection on the conditions of possibility for thinking and exercising a situated autonomy from South America, taking as our point of departure Borges's suggestive thesis that the problem of Argentine writers – and, by extension, the problem of our relationship with tradition – is a contemporary form of the eternal problem of determinism. This claim, far from being a mere footnote in a literary discussion, emerges as a key to understanding our own cultural, political, and existential tensions.

In the first section, we proposed to think of orphanhood as a condition for intervention – not as a lack, but as a creative opening that arises when tradition ceases to function as destiny and becomes raw material for invention. Orphanhood, in this sense, is the critical distance that enables one to assume a voice of their own without becoming trapped in the reverential repetition of the past. From there, a politics of projection becomes possible: a form of authorship that, in the face of the void left by inherited certainties, dares to pose the foundational question of all ethics and all politics: how do we want to live?

In the second section, we explored the problem of determinism not only as a cultural inheritance, but as a form of subjection that can be symbolic, institutional, or material. Through a parallel reading of Borges and Sartre, we saw that tradition, when absolutized, functions as a narrative that imposes modes of being and horizons of meaning. In response, the South American subject must treat their circumstance not as a chain, but as a point of departure. Freedom is not an escape, but an active engagement with that circumstance as a task. Yet we also noted that this freedom is conditioned by structures of inequality operating at both internal and global levels. Autonomy, therefore, is not merely an individual matter but a geopolitical one: it depends on the collective capacity to contest the frameworks that determine which lives are valued, which models are desirable, and which forms of knowledge are considered relevant.

The third section brought this reflection into the normative and political sphere, asking what it means to build a life of one's own rather than live a borrowed one. This question requires identifying the criteria by which we determine what matters. We proposed a set of principles that, while neither exhaustive nor prescriptive, offer guidance for this task: the defense of the universalism of human rights from within the experience of exclusion; the commitment to democratic forms of life that respect minorities; sustainable development as both a right and a responsibility; situated science as an emancipatory tool; and the active care of cultural heritage as a living source of meaning. Together, these elements form a normative horizon capable of linking personal autonomy to a collective project.

Ultimately, what we have sought to argue is that thinking from the margins is not a disadvantage, but a privileged epistemological and political position. From this vantage point – free from the paralyzing weight of centrality and without the obligation to reproduce foreign forms – we are able to explore alternative ways of inhabiting the world. We can construct forms of life that, without denying universal

principles, reinterpret them through our historical experience. Forms of life that neither repeat uncritically nor retreat without direction, but instead assert themselves as proper, autonomous, shared, and open. This is not about inventing from nothing, nor about restoring a lost essence, but about creating from what is at hand, from what wounds, from what is missing, from what we desire.

In times of crisis for abstract universals, this task also requires reimagining the common from historically and materially concrete coordinates – where exposure is not the limit of what is possible, but its very condition. That is, perhaps, the most profound ethical and political task of our orphanhood: to turn exposure into project, and the margin into principle.

## Verso un’etica bioculturale della convivenza con i fiumi e la biosfera\*

Ricardo Rozzi\*\*

### *Abstract*

Di fronte alla grave crisi socio-ambientale che stiamo affrontando, è urgente ripensare il nostro rapporto con la natura. Propongo un’etica bioculturale basata sulla convivenza tra esseri umani e altro-umani in habitat condivisi. Attraverso il modello trifforme di «habitat, abitudini e coabitanti» integro dimensioni biofisiche, culturali e sociopolitiche per affrontare questa complessità. Da una prospettiva poetica, giuridica ed ecologica, invito ad ascoltare «le voci dei fiumi» e a riconoscerli come comunità viventi e interdipendenti. Questa visione contrasta con la prospettiva moderna dominante che ha concepito i fiumi come semplici risorse sfruttabili. Il nuovo costituzionalismo latinoamericano sfida questa logica e propone di riconoscere i fiumi e la natura come soggetti di diritto, come esemplificato dalla Costituzione della Colombia. Questa trasformazione cerca di avanzare verso una giustizia ecosociale e interspecie, che sarà possibile solo se tutti – popoli indigeni, comunità locali, scienziati, artisti, filosofi e cittadini in generale – assumeremo un ruolo attivo di «custodi» o «guardiani» dei nostri fiumi e territori. L’etica bioculturale guida così il passaggio dall’attuale necroceno – un’era caratterizzata dalla distruzione e dall’omogeneizzazione – verso un futuro bioceno, una nuova cultura della cura che valorizzi la vita nella sua diversità biologica e culturale e rigeneri i legami che ci uniscono ai fiumi e alla biosfera condivisa.

*Parole chiave:* acqua; preservazione bioculturale; cosmovisioni indigene; diritti bioculturali; giustizia socioambientale.

Given the serious socio-environmental crisis we face, it is urgent to rethink our relationship with nature. I propose a biocultural ethic based on cohabitation between humans and other-than-human beings in shared habitats. Through the «3H» model – Habitats, Habits, and co-Habitants – I integrate biophysical, cultural, and socio-

---

\* Ricevuto il 04/08/2025 e pubblicato il 09/03/2026.

\*\* Dipartimento di filosofia e religione, University of North Texas, Denton, USA; Centro Internacional Cabo de Hornos, Universidad de Magallanes, Puerto Williams, Cile. Email: [Ricardo.Rozzi@unt.edu](mailto:Ricardo.Rozzi@unt.edu).

political dimensions to address this complexity. From poetic, legal, and ecological perspectives, I invite the reader to listen to «the voices of the rivers» and recognise them as living, interdependent communities. This vision contrasts with the dominant modern perspective that has conceived of rivers as mere exploitable resources. The new Latin American constitutionalism challenges this logic and proposes recognising rivers and nature as subjects of law, as exemplified by the Constitution of Colombia. This transformation seeks to advance towards eco-social and interspecies justice, which will only be possible if all of us – Indigenous peoples, local communities, scientists, artists, philosophers, and citizens in general – take on an active role as «custodians» or «guardians» of our rivers and territories. Biocultural ethics thus guides the transition from the current necrocene – an era marked by destruction and homogenisation – to a future biocene, a new culture of care that values life in its biological and cultural diversity and regenerates the bonds that unite us with rivers and the shared biosphere.

*Keywords:* water; biocultural preservation; indigenous worldviews; biocultural rights; socio-environmental justice.

### I. Introduzione

I fiumi non sono semplici corsi d'acqua, ma sistemi viventi che articolano processi ecologici, culturali, economici, politici e simbolici, essenziali per la continuità della vita negli ecosistemi locali e nella biosfera nel suo complesso. In essi confluiscono ecosistemi montani, terrestri, acquatici e marini, che integrano le dinamiche dell'idrosfera, dell'atmosfera, della biosfera, della geosfera e della criosfera<sup>1</sup>. Questi ecosistemi permeano territori in cui vite umane e altro-umane convivono in relazioni di interdipendenza, dando così forma a paesaggi bioculturali che sfidano la dicotomia moderna tra natura e cultura<sup>2</sup>. Queste relazioni di interdipendenza tra società e fiume

<sup>1</sup> D. Dudgeon, A.H. Arthington, M.O. Gessner et al., *Freshwater biodiversity: importance, threats, status and conservation challenges*, in «Biological reviews», 81, n. 2, 2006, pp. 163-182, <https://doi.org/10.1017/S1464793105006950>; R.L. Vannote, G.W. Minshall, K.W. Cummins et al., *The river continuum concept*, in «Canadian Journal of Fisheries and Aquatic Sciences», 37, n. 1, 1980, pp. 130-137, <https://doi.org/10.1139/f80-017>; J.V. Ward, *The Four-Dimensional Nature of Lotic Ecosystems*, in «Journal of the North American Benthological Society», 8, n. 1, 1989, pp. 2-8, <https://doi.org/10.2307/1467397>; J.A. Stanford, J.V. Ward, *An Ecosystem Perspective of Alluvial Rivers: Connectivity and the Hyporheic Corridor*. «Journal of the North American Benthological Society», 12, n. 1, 1993, pp. 48-60, <https://doi.org/10.2307/1467685>; C.M. Pringle, *Hydrologic connectivity and the management of biological reserves: a global perspective*, in «Ecological Applications», 11, n. 4, 2001, pp. 981-998, [https://doi.org/10.1890/1051-0761\(2001\)011\[0981:HCATMO\]2.0.CO;2](https://doi.org/10.1890/1051-0761(2001)011[0981:HCATMO]2.0.CO;2); J.H. Thorp, M.C. Thoms, M.D. Delong, *The riverine ecosystem synthesis: biocomplexity in river networks across space and time*, «River Research and Applications», 22, n. 2, 2006, pp. 123-147, [https://doi.org/10.1002/\(ISSN\)1535-1467](https://doi.org/10.1002/(ISSN)1535-1467).

<sup>2</sup> F. Berkes, *Sacred Ecology*, Routledge, New York 2012<sup>3</sup>; A. Escobar, *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*, Duke University Press, Durham 2018; J.J. Piccolo,

sono espresse in modo trasparente dall'artista mapuche Elicura Chihuailaf Nahuelpán, nella sua poesia bilingue, mapudungun/spagnolo, *Itrofill Mogen* (L'acqua della vita)<sup>3</sup>:

<p>May, ¿iney feyentulayafuy?  <i>pigeken: Ti Ko fey ta Mogen</i>          ¿Welu chem kam ta ko mvlénole Kvruf?          ¿Welu chumkey ti Kvruf ka ti Ko mvlénole Mapu?          [...]  <i>Welu chumkey ta Zugun mvlénole ta Mogen ñi neyen?</i>          ¿Welu chi Itrofill ñi neyen mvlénole Mogen tañi Ko?</p>	<p>Sì, chi può dubitarne?          Mi dicono: L'acqua è Vita          Ma cosa fa l'Acqua senza l'Aria?          Ma cosa fanno l'Aria e l'Acqua senza la Terra?          [...]          Ma cosa fa la Parola senza il soffio della Natura?          Ma cosa fa la Natura senza l'Acqua della Vita?</p>
---	---

*The Land Ethic and conservation of native salmonids*, in «Ecology of Freshwater Fish», 26, n. 1, 2017, pp. 160-164; R. Rozzi, *Una ética del cohabitar para la conservación biocultural de los ríos*, in «Naturaleza y Sociedad. Desafíos Medioambientales», 3, 2022, pp. 59-72, <https://doi.org/10.53010/nys3.03>. Uso l'espressione «altro-umano» invece di «non umano» per cinque ragioni. 1) *Per evitare un pensiero dicotomico tra «umani» e «non umani» che genera una separazione abissale tra gli esseri umani e gli altri esseri. Questa dicotomia istituisce una distinzione dualistica che separa gli esseri umani dal «resto» della molteplicità delle specie raggruppate come «non umane».* 2) *Il termine «non umani» è gerarchico e oppressivo, perché definisce per negazione e mancanza, ponendo questi esseri in una situazione di svantaggio, che può legittimare il loro sfruttamento da parte degli esseri umani.* 3) *L'espressione «altro-umano» aiuta ad evitare dualismi tra esseri «biotici» e «abiotici», presenti anche nella definizione di ecosistema di Arthur Tansley (B. Johnson, *Abiotic ecosystems? A critical examination of Arthur Tansley's ecosystem definition*, in «Environmental Ethics», 42, n. 1, 2020, pp. 39-53). Essa evidenzia invece le trame relazionali in cui materia ed energia fluiscono tra molteplici livelli di organizzazione, dai piccoli ecosistemi all'intera biosfera, compresi gli esseri che coabitano «dentro» e «fuori» dai nostri corpi umani.* 4) *L'espressione «altro-umano» ci aiuta a comprendere che altri esseri coabitano non solo nella natura biofisica, ma anche nelle immagini, nei simboli e nei valori delle nostre culture.* Le comunità di esseri bioculturali esistono nelle nostre fasi di veglia e oniriche. 5) *L'espressione «altro-umano» riconosce come coabitanti soggetti biofisici e simbolici provenienti da cosmovisioni ecologiche di molteplici culture.* Per i popoli indigeni, come gli Aymara e i Quechua in Sud America, il sole, la luna, i fulmini, le montagne, i fiumi, le piante, i funghi, gli animali e gli esseri umani sono soggetti e coabitanti. Questa visione ha acquisito *dimensioni politiche* quando è stata incorporata in Costituzioni come quelle della Bolivia e dell'Ecuador, finendo per influenzare i quadri normativi che attribuiscono diritti alla natura e ai fiumi. Ciò mette in discussione e oltrepassa il dualismo cartesiano tra umanità e natura associato alle pratiche colonialiste ed estrattiviste. Cfr. R. Rozzi, *Biocultural Homogenization: a wicked problem in the Anthropocene*, in R. Rozzi, R.H. May Jr., F.S. Chapin III, F. Massardo et al. (Eds.), *From Biocultural Homogenization to Biocultural Conservation*, Springer, Dordrecht 2018, pp. 21-47: pp. 36-39; R. Álvarez, F. Araos, D. Núñez et al., *Otros-que-humanos: tensiones ontológicas en la implementación de la ley Lafkenche*, in «Cultura-Hombre-Sociedad CUHSO (Temuco)», 33, n. 1, 2023, [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2452-610X2023005000101&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2452-610X2023005000101&lng=es&nrm=iso).

<sup>3</sup> E. Chihuailaf-Nahuelpán, *The Water of Life*, in «Latin American Literature Today (LALT)», 16, 2020, <https://latinamericanliteraturetoday.org/2020/11/water-life-elicura-chihuailaf/>. [Qui si presenta la traduzione italiana della versione spagnola (N.d.T.)].

L'acqua e i fiumi sono vivi. Tuttavia, il cambiamento climatico e la crisi socio-ambientale globale hanno reso gli ecosistemi fluviali tra i più degradati e minacciati del pianeta<sup>4</sup>. La loro frammentazione causata da dighe, l'inquinamento, il sovrasfruttamento e la conseguente alterazione del regime idrologico hanno ridotto in modo significativo la biodiversità delle acque dolci<sup>5</sup>. Questa situazione riflette una crisi ancora più profonda nel modo in cui le società contemporanee concettualizzano e regolano il loro rapporto con i fiumi e con la biosfera. La riduzione dei fiumi a «risorse idriche» e della biosfera a «risorsa naturale» ha semplificato la loro complessità ecologica e culturale, indebolendo il loro riconoscimento come bene comune<sup>6</sup>. Il problema, quindi, non è solo tecnico, ma anche concettuale, ontologico e normativo<sup>7</sup>.

Per contribuire a colmare questa lacuna nella comprensione sociale della complessità e della fragilità dei fiumi nel contesto dell'Antropocene<sup>8</sup>, in questo saggio sviluppo, sulla base del modello trifforme dell'etica bioculturale («habitat, abitudini e coabitanti»)<sup>9</sup>, un'analisi ermeneutica e propongo un orientamento etico per le relazioni

<sup>4</sup> C.J. Vörösmarty, P.B. McIntyre, M.O. Gessner et al., *Global Threats to Human Water Security and River Biodiversity*, in «Nature», 467, 2010, pp. 555-561, <https://doi.org/10.1038/nature09440>; IPBES (Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services), *Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services*, IPBES Secretariat, Bonn 2019; D. Tickner et al., *Bending the curve of global freshwater biodiversity loss: an emergency recovery plan*, in «BioScience», 70, n. 4, 2020, pp. 330-342, <https://doi.org/10.1093/biosci/biaa002>; J.S. Albert, G. Destouni, S.M. Duke-Sylvester et al., *Scientists' warning to humanity on the freshwater biodiversity crisis*, in «Ambio», 50, n. 1, 2021, pp. 85-94, <https://doi.org/10.1007/s13280-020-01318-8>; IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change), *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Cambridge University Press, Cambridge 2022.

<sup>5</sup> A.J. Reid, A.K. Carlson, I.F. Creed et al., *Emerging threats and persistent conservation challenges for freshwater biodiversity*, in «Biological Reviews», 94, n. 3, 2019, pp. 849-873, <https://doi.org/10.1111/brv.12480>; G. Grill, B. Lehner, M. Thieme et al., *Mapping the world's free-flowing rivers*, in «Nature», 569, 2019, pp. 215-221, <https://doi.org/10.1038/s41586-019-1111-9>.

<sup>6</sup> E. Ostrom, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; G. Hardin, *The tragedy of the commons*, in «Science», 162, n. 3859, 1968, pp. 1243-1248, <https://doi.org/10.1126/science.162.3859.1243>; V. Shiva, *Le guerre dell'acqua*, Feltrinelli, Milano 2019.

<sup>7</sup> B. Latour, *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, Cortina, Milano 2000; P. Descola, *Oltre natura e cultura*, Cortina, Milano 2021; R. Rozzi, *Earth stewardship and biocultural ethics: Latin American perspectives*, in R. Rozzi et al. (Eds.), *Earth stewardship: linking ecology and ethics in theory and practice*, Springer, Dordrecht 2015, pp. 87-112.

<sup>8</sup> P.J. Crutzen, *Geology of Mankind*, in «Nature», 415, n. 23, 2002, <https://doi.org/10.1038/415023a>; W. Steffen et al., *The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration*, in «The Anthropocene Review», 2, n. 1, 2015, pp. 81-98, <https://doi.org/10.1177/2053019614564785>.

<sup>9</sup> R. Rozzi, *Biocultural Ethics: From Biocultural Homogenization Toward Biocultural Conservation*, in R. Rozzi et al. (Eds.), *Linking ecology and ethics for a changing world: values, philosophy, and action*, Springer, Dordrecht 2013, pp. 9-32. [https://doi.org/10.1007/978-94-007-7470-4\\_2](https://doi.org/10.1007/978-94-007-7470-4_2). [Sia in inglese sia nell'originale spagnolo del presente articolo il modello trifforme è indicato come «modello delle 3H»: *Hábitats, Hábitos, co-Habitantes; Habitats, Habits, co-Habitants*. Al fine di evitare l'artificio di un «modello HAA», si è optato per l'espressione «modello trifforme», che di volta in volta sarà opportunamente specificata (N.d.T.)].

società-fiume. La preservazione bioculturale dei fiumi richiede non solo interventi scientifici e normativi, ma anche una trasformazione culturale che consenta di affrontare le cause ultime («indirect drivers») del loro degrado e di ridefinire i quadri di conoscenza e di etica bioculturale alla luce di cui organizziamo la nostra *coabitazione* con i bacini idrografici<sup>10</sup>. Sebbene nel mio saggio analizzi esclusivamente il rapporto società-fiume, l'analisi basata sul modello trifforme menzionato può essere estesa ad altre interazioni che ci aiutano come società a realizzare una trasformazione bioculturale per coabitare la biosfera in modi più equi e sostenibili.

## II. Il modello trifforme dell'etica bioculturale

Per la protezione e la difesa della bellezza e della vitalità degli ecosistemi ho elaborato un modello di etica bioculturale trifforme («habitat, abitudini e coabitanti»). Questo modello valorizza le interconnessioni vitali tra i coabitanti, i loro stili di vita e gli habitat che condividono<sup>11</sup>. Propone quindi un approccio sistemico e contestuale all'etica che opera su due livelli complementari: (a) come *strumento ermeneutico* e (b) come *orientamento normativo*.

(a) Nella sua dimensione *ermeneutica*, il modello trifforme consente di identificare con maggiore precisione le *responsabilità differenziate* di fronte ai problemi socio-ambientali. Da un lato, rende visibili le popolazioni indigene, le comunità locali, gli scienziati, gli artisti e gli educatori che assumono il ruolo di «guardiani della Terra», che sostengono conoscenze, lingue, valori e pratiche ecologiche sostenibili in diversi habitat del pianeta<sup>12</sup>. Dall'altro, aiuta a individuare i principali responsabili del degrado ecologico su scala locale e globale.

(b) Nella sua dimensione *normativa*, l'etica bioculturale condanna gli stili di vita che danneggiano la diversità biologica e culturale, così come la loro interrelazione – ovvero la diversità bioculturale –, e promuove quelli che contribuiscono alla preservazione di tale diversità. In tal modo, orienta lo sviluppo di una *giustizia*

<sup>10</sup> A. Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, Oxford University Press, New York 1949; J.B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. State University of New York Press, Albany 1989; J.B. Callicott, *Cosmovisiones de la Tierra: un estudio multicultural de éticas ecológicas desde la cuenca del Mediterráneo hasta el desierto australiano*, Plaza y Valdés Editores, Città del Messico 2017; J. Piccolo, R. Durtsche, J. Watz, M. Österling, O. Calles, *Future rivers, dams and ecocentrism*, in «The Ecological Citizen», 2, n. 2, 2019, pp. 173-177; IPBES (Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services), *Summary for Policymakers of the Thematic Assessment of the Sustainable Use of Wild Species*, IPBES Secretariat, Bonn 2022; R. Rozzi, *Una ética del cohabitar para la conservación biocultural de los ríos*, cit.

<sup>11</sup> R. Rozzi, *Biocultural Ethics*, cit.

<sup>12</sup> R. Rozzi, *Biocultural ethics: the vital links between the inhabitants, their habits and regional habitats*, in «Environmental Ethics», 34, 2012, pp. 27-50, <https://doi.org/10.5840/enviroethics20123414>; R. Rozzi, *South American environmental philosophy: ancestral Amerindian roots and emergent academic branches*, in «Environmental Ethics», 34, 2012, pp. 343-366, <https://doi.org/10.5840/enviroethics201234436>.

socioambientale che tenga conto del benessere globale degli esseri con cui condividiamo gli habitat locali e il pianeta nel suo complesso<sup>13</sup>.

Un principio essenziale di questo approccio sostiene che la preservazione della diversità bioculturale richiede l'integrazione di molteplici prospettive. Queste includono le conoscenze e le pratiche indigene, le conoscenze scientifiche contemporanee (in particolare quelle relative all'ecologia e all'evoluzione) e i concetti, i valori e gli stili di vita sviluppati da diverse tradizioni filosofiche. Di conseguenza, il modello trifforme articola dimensioni *biofisiche*, *simbolico-linguistiche* e *istituzionali-sociopolitiche* per affrontare in modo olistico le interrelazioni tra ecosistemi e culture. Di seguito, sviluppo questa integrazione bioculturale a partire dagli ecosistemi fluviali, nei quali convergono dimensioni biofisiche, simboliche e sociopolitiche. Analizzeremo queste dimensioni relativamente a ciascuna dimensione del modello trifforme per identificare concetti e pratiche che rafforzino i legami vitali tra i *coabitanti* (umani e altro-umani), i loro *stili di vita* e i diversi *habitat* in cui si dispiega la diversità biologica e culturale della vita fluviale.

### III. COABITANTI

Iniziamo l'identificazione dei coabitanti con una poesia di Lorenzo Aillapan, *Üñümche* (Uomo uccello) e artista mapuche, che allude a un uccello tipico dei fiumi:

<p><b>Kekereke Challwafe üñüm</b></p> <p><i>Rülütu pitronkefi tachi challwa Wüne aukantulkefi pichulpichultun Üñümtun pürin kekereke kekerekewitwit Firfir wiywayken kekereke ilkantun Ka feyti pürin mülmül kürif meü Feyti challwa fey ayumay. ;Kekereke kekereke kekereke kekereke kekereke kekereke kekereke kekereke!</i></p> <p><i>Challwa fey wepümwüwi nankalu reke Fapüle küpange pi ñi wilufuwin Allangechi nga pi feyti kekereke Ñungum ñungum ñi pañillwe weda wün Üpiin amuy kümentu pitronfi doy küme We allangechi mallma challwa. ;Kekereke kekereke kekereke kekereke kekereke kekereke kekereke kekereke!</i><sup>14</sup></p>	<p><b>Il martin pescatore</b></p> <p>Con un tuffo becca facilmente il pesce: festa improvvisa di divertenti movimenti di piumaggio, danza aviaria nel più puro stile pescatore, onomatopea, canto, fischio contagioso. La danza nell'aria con movimenti provocanti suscita nel pesce il desiderio di guardare e distrarsi. Kekereke kekereke kekereke kekereke kekereke kekereke kekereke kekereke!</p> <p>Il richiamo insistente ha spinto il pesce a mostrarsi in superficie, un lampo di intuizione fa presagire l'imminenza del contatto. Il martin pescatore si meraviglia e usa la sua arte, affilando più che mai la sua mandibola da pesca. Con un semplice volo beccò la sua gustosa preda mentre l'elegante pesce se ne meraviglia. Kekereke kekereke kekereke kekereke kekereke kekereke kekereke kekereke!</p>
--	--

<sup>13</sup> A. Tauro, R. Rozzi, *Biocultural ethics and Earth stewardship: a novel integration to revitalize multiple values of nature*, in «Ecology and Society», 30, n. 3, 2025, articolo n. 35, <https://doi.org/10.5751/ES-16362-300335>.

<sup>14</sup> Lorenzo Aillapan in L. Aillapan, R. Rozzi, *Veinte poemas alados de los bosques nativos del sur de Chile*, Plaza y Valdés Editores, Città del Messico 2001, pp. 44-45.

Evocando il canto insistente e il volo danzante di questo uccello, il poeta ci introduce nel mondo relazionale del martin pescatore (*Megaceryle torquata*) o *Kekereke Chalhwafe üñüüm*. L'uccello diventa un simbolo vivente della convivenza, poiché la sua esistenza dipende dalla presenza dei pesci, che a loro volta hanno bisogno dei fiumi per sopravvivere. Può sembrare ovvio: affinché esista un uccello pescatore, devono esistere i pesci; e affinché ci siano i pesci, devono esistere ecosistemi acquatici sani. Tuttavia, questa catena di interdipendenze ecologiche viene spesso ignorata nelle decisioni e nelle politiche ambientali che riguardano i nostri territori.

Da un punto di vista *biofisico*, il martin pescatore, i pesci e gli ecosistemi acquatici formano reti trofiche complesse. I pesci detritivori puliscono i sedimenti, gli erbivori controllano le alghe e i carnivori bilanciano le popolazioni di insetti. Così, la diversità dei pesci contribuisce a mantenere la qualità dell'acqua che dà vita al fiume e a tutti coloro che lo popolano, compreso il poeta e l'uccello che pesca sullo specchio liquido. L'acqua scorre sia all'interno dei corpi degli esseri viventi che all'esterno di essi, nei fiumi e in altri ecosistemi acquatici come lagune, zone umide, estuari o il mare aperto.

Dal punto di vista *linguistico-culturale*, la poesia di Aillapan cattura la grazia del martin pescatore in volo e, attraverso la sua onomatopea – *kekereke kekereke* –, imita e celebra il suo «richiamo insistente che ha spinto il pesce a mostrarsi in superficie». Nella poesia orale mapuche, il canto dell'uccello non è solo un suono, ma un'espressione di bellezza e un legame sonoro con la terra e con i suoi esseri. Il linguaggio, in questo contesto, non rappresenta la natura: la coabita.

Dal punto di vista *istituzionale e sociopolitico*, sia le specie (come uccelli e pesci) sia gli ecosistemi (come i fiumi e la qualità delle loro acque) sono regolati da legislazioni nazionali e internazionali. Tuttavia, al di là delle leggi formali, la loro protezione dipenderà anche dai valori e dagli stili di vita che coltiviamo individualmente e collettivamente. Nell'attuale contesto della società globale è doveroso chiedersi: riconosciamo i legami tra gli esseri fluviali e la vita umana? O continuiamo a ignorarli?

L'analisi della poesia di Aillapan illustra come il modello triforme ci aiuti a identificare e valutare l'insieme delle relazioni bioculturali esistenti. Il martin pescatore, i pesci e il fiume non possono essere considerati separatamente. Sono *coabitanti*, poiché le loro vite sono intrecciate in un habitat condiviso dove sviluppano le loro abitudini e stabiliscono relazioni vitali di interdipendenza ecologica e culturale.

Il concetto di *coabitante* ha un significato sia *descrittivo* sia *normativo*. Nel suo significato descrittivo, allude a un fatto osservabile e scientificamente dimostrabile: gli esseri umani e gli altri esseri condividono habitat in cui avvengono interazioni ecologiche, evolutive e culturali che generano relazioni di interdipendenza. Nel suo significato normativo, questa constatazione implica *valori etici* sia *strumentali* sia *intrinseci*. I valori strumentali derivano dal fatto che la preservazione delle interazioni ecologiche favorisce il benessere umano. I valori intrinseci, invece, si basano sulla bellezza e sul diritto all'esistenza dell'insieme degli esseri viventi e degli ecosistemi. Pertanto, il concetto di coabitante esige l'ampliamento degli ambiti dell'etica e della giustizia oltre

la sfera umana, verso una giustizia socio-ambientale che consideri il benessere dei diversi esseri con cui condividiamo gli habitat.

### III.1 Compagni e coabitanti

Per comprendere il significato descrittivo-normativo del concetto di coabitanti, è illuminante l'analogia con la parola *compagno*, che nella sua etimologia latina alludeva a chi condivide il pane (*cum* = con; *panis* = pane). Le scienze ecologiche ed etologiche sottolineano come la condivisione del cibo sia un comportamento cooperativo manifestatosi durante l'evoluzione dei primati ominidi e di altri esseri viventi<sup>15</sup>. A loro volta, le scienze antropologiche e sociologiche evidenziano come il medesimo comportamento sia un'abitudine diffusa nelle società umane, generatrice di forme di solidarietà e di economia sociale<sup>16</sup>.

Mangiare insieme sarebbe una norma innata<sup>17</sup>, che svolge sia una funzione biologica evolutiva primaria sia una funzione sociale fondamentale, denominata commensalità<sup>18</sup>. La religione cristiana rielabora questa abitudine nella pratica della condivisione del pane e la trasforma in un imperativo etico: «dare da mangiare agli affamati»<sup>19</sup>. Tuttavia, l'abitudine sociale di mangiare insieme si è ridimensionata nella società moderna e la globalizzazione ha influenzato le pratiche di condivisione del cibo<sup>20</sup>. Con la perdita dei valori biologici, evolutivi ed etici della condivisione del cibo, si è accentuata la disuguaglianza tra gruppi socioeconomici e nazioni, al punto che nel 2021 è stato documentato un aumento di problemi legati a malnutrizione, denutrizione e obesità<sup>21</sup>. Come sottolinea l'antropologa spagnola Isabel González Turmo,

<sup>15</sup> F. Ayala, *La teoría de la evolución*, Temas de Hoy, Madrid 2001; J. Serrallonga, *Ecología del comportamiento y paleoetología homínida: una revisión crítica sobre la evolución biológica y cultural de los primeros homínidos africanos*, in «Estudios de psicología», 25, n. 2, 2004, pp. 129-148; E. Mayr, *Así es la biología*, Debate, Madrid 2005.

<sup>16</sup> M. Mauss, *Sociología e Antropología* (1966), Newton Compton, Roma 1976; L. Battisti-Telles, C. Marcuello Servós, J.V. Messias Bittencourt, *Las perspectivas Latinoamericana y Europea de la Economía Solidaria*, in «REVESCO. Revista de Estudios Cooperativos», 134, e69171, 2020, <https://dx.doi.org/10.5209/reve.69171>.

<sup>17</sup> I. Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio. Historia natural del comportamiento humano*, Salvat, Barcelona 1994.

<sup>18</sup> C. Fischler, *Commensality, society and culture*, in «Social science information», 50, n. 3-4, 2011, pp. 528-548.

<sup>19</sup> E.D. Dussel, *Historia de la iglesia en América Latina*, n. 5, Editorial Nova Terra, Barcelona 1972.

<sup>20</sup> E. Garine, M.L. Rodrigo-Estevan, C. Raimond, F.X. Medina (Eds.), *Sharing food*, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara, Guadalajara 2016.

<sup>21</sup> K. Cascante, *Obesidad y desnutrición: consecuencias de la globalización alimentaria*, Los libros de la Catarata, Madrid 2022.

L'umanità produce cibo per tutti, ne distrugge una parte, ne divora un'altra fino a star male e lascia morire di fame milioni di persone. Sì: parlare di condivisione del cibo ha inevitabilmente un significato etico<sup>22</sup>.

Analogamente, propongo che il fatto di condividere l'habitat si basi sulla storia evolutiva della specie umana e abbia assunto diverse forme culturali e storiche. Tuttavia, la società globale ha promosso processi di concentrazione della proprietà della terra<sup>23</sup>, insieme a un degrado antropogenico degli habitat naturali e a perdite massicce di biodiversità, che hanno raggiunto livelli senza precedenti nella storia del pianeta<sup>24</sup>.

Di fronte a questa crisi, sostengo che il concetto di *coabitante* debba essere inteso sia come un dato scientifico – condividiamo gli habitat con una moltitudine di specie biologiche – sia come un principio etico che ci impone di preservare tali habitat nella loro diversità biologica e culturale<sup>25</sup>. Questa proposta si basa sia sulle conoscenze scientifiche contemporanee sia sulle cosmovisioni dei popoli indigeni, delle culture contadine e della poesia popolare. Nel suo libro *Huellas de la Tierra* (Impronte della Terra), lo scrittore cileno Óscar Castro evoca poeticamente come un contadino «senta la terra, la baci con gli occhi e con i piedi»<sup>26</sup>. Questi gesti quotidiani esprimono un'etica del convivere radicata nel sentire, nel valorizzare e nell'amare la moltitudine di esseri con cui si condividono i monti, i fiumi e la Terra nel suo insieme.

### III.2 Dimensioni filosofiche del concetto di «coabitante»

Filosoficamente, il concetto di coabitante contiene dimensioni (1) *ontologiche*, (2) *epistemologiche* e (3) *etiche* che trasformano profondamente la comprensione che abbiamo di noi stessi e del mondo, e la consapevolezza di come dovremmo coabitare.

#### III.2.1 Implicazioni ontologiche del concetto di «coabitante»

Considerarci coabitanti implica abbandonare la nozione moderna dell'essere umano come individuo isolato, autosufficiente e ontologicamente separato dal «resto della natura»<sup>27</sup>. Le scienze biogeochimiche hanno dimostrato che siamo costituiti dalla stessa materia che compone l'universo: carbonio, idrogeno, ossigeno, azoto, fosforo,

<sup>22</sup> I. González-Turmo, *Compartir: en el límite del significado*, in E. Garine, M.L. Rodrigo-Estevan, C. Raimond, F.X. Medina (Eds.), *Sharing food*, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara, Guadalajara 2016, pp. 98-113: p. 102.

<sup>23</sup> B. Yang, J. He, *Global land grabbing: A critical review of case studies across the world*, in «Land», 10, n. 324, 2021, pp. 1-19, <https://doi.org/10.3390/land10030324>.

<sup>24</sup> M.R. Palombo, *Thinking about the Biodiversity Loss in This Changing World*, in «Geosciences», 11, n. 370, 2021, <https://doi.org/10.3390/geosciences11090370>.

<sup>25</sup> R. Rozzi, *Biocultural Homogenization*, cit.

<sup>26</sup> O. Castro, *Huellas en la Tierra*, Editorial Andrés Bello, Santiago del Cile 1940, p. 17.

<sup>27</sup> R. Rozzi, *Biocultural Conservation and Biocultural Ethics*, cit.

zolfo, ferro, magnesio e altri elementi chimici<sup>28</sup>. Non siamo un'eccezione nel cosmo, ma un'espressione singolare dei suoi stessi elementi.

A livello cellulare, gli esseri umani condividono con altri animali, piante, funghi e alghe strutture e processi fondamentali: mitocondri, nuclei, DNA e processi metabolici<sup>29</sup>. Questa continuità chimica, cellulare e biochimica ha una spiegazione evolutiva: la specie umana è emersa da antenati comuni ad altri esseri viventi, stabilendo con essi molteplici relazioni di coabitazione in habitat ancestrali che erano – e continuano a essere – dinamicamente condivisi.

Tale rivoluzione concettuale si è approfondita nel XXI secolo, quando le ricerche sul genoma umano e sul microbiota hanno dimostrato, rispettivamente, che la maggior parte dei geni e più della metà delle cellule presenti nel nostro corpo «non sono umani», ma appartengono a funghi, batteri, archeobatteri e virus<sup>30</sup>. Da un punto di vista biofisico, ogni essere umano è un *olobionte*: un'integrazione funzionale di cellule eucariotiche (con nucleo e doppia membrana) e di comunità microbiche simbionti, per lo più procariotiche (senza nucleo e con membrana singola). Questa constatazione trasforma radicalmente l'ontologia dell'individuo umano e degli altri esseri viventi. L'«io» biologico non è un'unità chiusa, ma una comunità biotica organizzata e dinamica. Non è nemmeno un'entità autosufficiente, ma un intreccio di interdipendenze ecologiche.

Metaforicamente, ma anche con precisione biologica, potremmo comprendere i corpi umani come «ecosistemi ambulanti», che ospitano miriadi di microrganismi. Di conseguenza, la nostra identità corporea è il risultato di una molteplicità di alleanze evolutive e di simbiosi durevoli.

Accettare questa condizione non sminuisce l'unicità umana, ma la colloca in un più ampio intreccio di relazioni che la rendono possibile. Ontologicamente, essere umano significa essere-con-gli-altri, all'interno del proprio corpo e nel tessuto degli habitat che condividiamo.

*a) L'origine del concetto di «olobionte» e la sua base evolutiva*

Alla fine del XX secolo, la biologa Lynn Margulis ha reso popolare il concetto di *olobionte*, sostenendo che gli organismi pluricellulari non sono individui isolati, ma comunità biologiche composte da molteplici specie in simbiosi. La sua teoria spiegava l'origine evolutiva delle cellule eucariotiche come risultato della relazione simbiotica di cellule procariotiche libere che si sono fuse costituendo un'unità endosimbiontica<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> W.H. Schlesinger, E.S. Bernhardt, *Biogeochemistry: An Analysis of Global Change*, Academic Press, New York 2020.

<sup>29</sup> R. Guerrero, M. Berlanga, *Life's unity and flexibility: the ecological link*, in «International Microbiology», 9, n. 3, 2006, pp. 225-235.

<sup>30</sup> S. Huitzil, S. Sandoval-Motta, A. Frank, M. Aldana, *Modeling the role of the microbiome in evolution*, in «Frontiers in physiology», 9, n. 1836, 2018, pp. 1-14.

<sup>31</sup> L. Margulis, *Symbiogenesis and symbiogenesis*, in L. Margulis, R. Fester (Eds.), *Symbiosis as a source of evolutionary innovation: speciation and morphogenesis*, MIT Press, Cambridge 1991, pp. 1-14.

Nel suo controverso articolo «On the origin of mitosing cells» (Sull'origine delle cellule mitotiche)<sup>32</sup>, Margulis immaginò tre «soci cellulari procarioti» che si associano in serie dando così origine a una cellula eucariote: l'ospite (un batterio avvolgente), il mitocondrio (un batterio respirante) e il flagello (uno spirocheta). In sostanza, ha presentato una visione simbiotica integrale dell'evoluzione cellulare eucariotica (eucariogenesi). Sebbene alcune delle sue proposte fossero incomplete o errate, le prove morfologiche, biochimiche e geochimiche, insieme alle analisi filogenomiche di mitocondri, cloroplasti e genomi nucleari eucarioti, hanno dimostrato la validità del suo schema evolutivo per spiegare la natura chimerica dei genomi e il mosaicismo dei percorsi metabolici nelle cellule eucariotiche e negli organismi pluricellulari<sup>33</sup>.

*b) L'origine del concetto di «ologenoma»: implicazioni per la coevoluzione umana*

Nel secondo decennio del XXI secolo, i biologi Eugene Rosenberg e Ilana Zilber Rosenberg hanno proposto il concetto di *ologenoma*, inteso come l'insieme dei geni dell'ospite e del suo microbiota<sup>34</sup>. Di conseguenza, se l'ologenoma è la vera unità dell'evoluzione, allora per comprendere i processi evolutivi (di cui noi esseri umani facciamo parte) dovremmo considerare non solo i circa 20.000 geni contenuti nelle cellule eucariotiche di ogni corpo umano, ma anche i milioni di geni contenuti nei simbionti microbici, che influenzano la nostra fisiologia, immunità, salute, comportamento e, quindi, le nostre risposte e la nostra capacità di adattamento evolutivo<sup>35</sup>.

Lo studio dell'ologeno ha permesso di scoprire che in media due persone qualsiasi condividono il 99,9% del loro genoma, il quale è contenuto nelle cellule eucariotiche<sup>36</sup>, ma all'incirca solo il 33% dei geni ospitati nel loro microbioma

<sup>32</sup> L. Margulis [Sagan], *On the origin of mitosing cells*, in «Journal of theoretical biology», 14, n. 3, 1967, pp. 225-274.

<sup>33</sup> M.W. Gray, *Lynn Margulis and the endosymbiont hypothesis: 50 years later*, in «Molecular biology of the cell», 28, n. 10, 2017, pp. 1285-1287; A. Lazcano, J. Peretó, *On the origin of mitosing cells: A historical appraisal of Lynn Margulis endosymbiotic theory*, in «Journal of theoretical biology», 434, 2017, pp. 80-87; W.F. Martin, *Physiology, anaerobes, and the origin of mitosing cells 50 years on*, in «Journal of Theoretical Biology», 434, 2017, pp. 2-10.

<sup>34</sup> Nel loro libro *The hologenome concept: Human, animal and plant microbiota* (Springer, Cham 2013), E. Rosenberg e I. Zilber Rosenberg hanno coniato il concetto di ologenoma, definito come *la somma dei genomi dell'organismo ospite (o ospitante) e dei microrganismi simbionti ad esso associati*. In biologia, il termine *ospite* si riferisce a quell'organismo che ospita, all'interno o sulla superficie del proprio corpo, un altro organismo, stabilendo relazioni che possono essere di parassitismo, commensalismo o mutualismo. Cfr. anche E. Rosenberg, I. Zilber-Rosenberg, *The hologenome concept of evolution after 10 years*, in «Microbiome», 6, n. 1, 2018, p. 78, <https://doi.org/10.1186/s40168-018-0457-9>.

<sup>35</sup> P.J. Turnbaugh, R.E. Ley, M. Hamady et al., *The human microbiome project*, in «Nature», 449, n. 7164, 2007, pp. 804-810; T. Yatsunenko, F.E. Rey, M.J. Manary, *Human gut microbiome viewed across age and geography*, in «Nature», 486, n. 7402, 2012, pp. 222-227.

<sup>36</sup> D.J. Witherspoon, S. Wooding, A.R. Rogers et al., *Genetic similarities within and between human populations*, in «Genetics», 176, n. 1, 2007, pp. 351-359.

procariotico<sup>37</sup>. Pertanto, le differenze genetiche tra gli esseri umani risiedono principalmente nei loro microbioti e non nei geni delle cellule eucariotiche (come sostenevano alcune teorie razziste).

Ciò che siamo – materialmente e ontologicamente – emerge da una rete di relazioni con molteplici specie che vivono all'esterno e all'interno dei nostri corpi: ossia, il microbiota procariotico agisce in stretta collaborazione con il meccanismo cellulare eucariotico. Ricerche biomediche hanno dimostrato che il microbiota influisce su molteplici funzioni vitali, come la resistenza alle infezioni (attraverso lo sviluppo, la fisiologia e la maturazione del sistema immunitario) o la prevenzione delle malattie metaboliche e il mantenimento dell'omeostasi nel corpo umano<sup>38</sup>.

In sintesi, la svolta ontologica introdotta dai concetti di olobionte e ologenoma porta a concepire l'evoluzione come un processo relazionale che avviene tra comunità biologiche interdipendenti. Le vite umane si svolgono in interazioni ecologiche multiple, dinamiche e complesse con altri esseri umani e con una vasta diversità di esseri altro-umani.

Non esistiamo come entità autonome e separate, ma come *nodi tessuti in reti di coabitazione* analoghi agli ecosistemi fluviali. Questa analogia rafforza l'idea di interdipendenza dinamica.

### c) Esseri umani: ecosistemi pensanti e dotati di volontà

La convalida, avvenuta nel XXI secolo, della teoria evolutiva endosimbiontica implica un cambiamento di paradigma ontologico: non possiamo più concepire gli esseri umani come «individui» autonomi, ma come unità ecosistemiche. Avvalendoci di una similitudine, possiamo paragonare i corpi umani, con i loro organi e i loro flussi di liquidi, aria e comunità microbiche, alla struttura di un fiume, con le sue rocce e i suoi corsi d'acqua, atmosfere e comunità biotiche. Tuttavia, a differenza dei fiumi, gli esseri umani possiedono ologenomi che consentono la riproduzione e l'evoluzione della specie *Homo sapiens*. Nel corso dell'evoluzione, la specie umana ha sviluppato: (1) una capacità di coscienza riflessiva, (2) l'abilità di esplorare e conoscere il mondo, e (iii) una volontà capace di decidere come relazionarci con esso.

Dato che gli esseri umani possiedono queste facoltà, è necessario rivedere i nostri *concetti epistemologici*, ovvero il modo in cui convalidiamo la conoscenza scientifica, e successivamente i *concetti etici*, ossia i principi che orientano i nostri abiti e stili di vita verso forme eque di convivenza con i fiumi e la biosfera.

### III.2.2 Dimensioni epistemologiche del concetto di «coabitante»

<sup>37</sup> J. Lloyd-Price, G. Abu-Ali, C. Huttenhower, *The healthy human microbiome*, in «Genome medicine», 8, 2016, pp. 1-11.

<sup>38</sup> T. Ahrodia, S. Das, S. Bakshi, B. Das, *Structure, functions, and diversity of the healthy human microbiome*, in «Progress in molecular biology and translational science», 191, n. 1, 2022, pp. 53-82.

Per comprendere adeguatamente il concetto di coabitante dobbiamo rivedere radicalmente il nostro modo di concepire la biodiversità, poiché, dall'avvento della modernità occidentale, animali, piante, alghe e funghi sono stati studiati principalmente come «oggetti» isolati catalogabili in collezioni scientifiche o artistiche. Questa «logica dello specimen», come la definisce la storica dell'arte Janice Neri<sup>39</sup>, è stata criticata perché costituisce una pratica che decontestualizza gli esseri viventi e li separa dai loro habitat<sup>40</sup>. Il problema è che questa logica dello specimen, che omette i legami vitali degli organismi con altre specie e habitat, continua ad avere un peso determinante nelle politiche e negli studi di impatto ambientale.

Per rimediare a questa omissione, nell'ambito dell'approccio trifforme di «habitat, abitudini e coabitanti» si stanno progettando nuove metodologie che studiano gli esseri viventi non come oggetti isolati, ma come soggetti coabitanti, tenendo conto delle loro relazioni ecologiche e culturali<sup>41</sup>.

Una pratica degna di nota è stata sviluppata dall'ecologa e ambientalista cilena Tamara Contador, che insieme ai suoi collaboratori ha concepito una nuova metodologia per studiare gli organismi d'acqua dolce. Impiegando questa metodologia si evita di sacrificare gli invertebrati e altri esseri acquatici, poiché si privilegia la loro osservazione e documentazione *in situ* rispetto alla loro estrazione e raccolta<sup>42</sup>. Applicato allo studio di insetti come i tricoteri, le cui larve costruiscono tane con foglie, pietre, bastoncini e conchiglie, questo metodo consente di preservare sia gli organismi che l'integrità dei loro habitat.

Contador integra nel suo approccio metodologico diverse forme di conoscenza, con particolare attenzione al sapere ecologico della cultura indigena Yagán. Il suo laboratorio, Wankara («insetto» in lingua Yagán), incorpora saperi come quelli contenuti nei racconti dell'artigiana Julia González, che riferisce come secondo la cosmovisione Yagán i fiumi siano concepiti come dimore degli antenati. Quando una persona dorme vicino al letto di un fiume, «può sentire parlare i propri antenati e può persino scherzare con loro»<sup>43</sup>. Contador conclude che:

<sup>39</sup> J. Neri, *The insect and the image: visualizing nature in early modern Europe, 1500-1700*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2011.

<sup>40</sup> J.M. Esteban, *Dürer's Rhinoceros: Biocultural Homogenization of the Visual Construction of Nature*, in R. Rozzi, R.H. May Jr., F.S. Chapin III, F. Massardo et al. (Eds.), *From Biocultural Homogenization to Biocultural Conservation*, Springer, Dordrecht 2018, pp. 137-165.

<sup>41</sup> R. Rozzi, *Taxonomic chauvinism, no more! Antidotes from Hume, Darwin, and biocultural ethics*, in «Environmental Ethics», 41, n. 3, 2019, pp. 253-288, <https://doi.org/10.5840/enviroethics201941325>; R. Rozzi, A. Tauro, N. Avriel-Avni, T. Wright, R.H. May Jr. (Eds.), *Field environmental philosophy: education for biocultural conservation*, Springer, Cham 2023, <https://doi.org/10.1007/978-3-031-23368-5>.

<sup>42</sup> T. Contador, R. Rozzi, J. Kennedy, F. Massardo et al., *Sumergidos con lupa en los ríos del cabo de hornos: Valoración ética de los ecosistemas dulceacuícolas y sus co-habitantes*, in «Magallania», 46, n. 1, 2018, pp. 183-206; T. Contador, J. Rendoll-Cárcamo, M. Gañan, J. Ojeda, J. Kennedy, P. Convey, R. Rozzi, *Underwater with a hand lens: ecological sciences and environmental ethics to value freshwater biodiversity*, in R. Rozzi, A. Tauro, N. Avriel-Avni, T. Wright, R.H. May Jr. (Eds.), *Field environmental philosophy: education for biocultural conservation*, Springer, Dordrecht 2023, pp. 53-69.

<sup>43</sup> T. Contador et al., *Sumergidos con lupa en los ríos del cabo de hornos*, cit., p. 194.

In questo modo, il fiume è una dimora per molte forme di vita dove la vita umana trascende e si mantiene nel tempo, formando parte dell'ecosistema fluviale. Il fiume può essere concepito come «una comunità di vita» che ospita anche gli antenati e i propri cari che sono morti<sup>44</sup>.

Il fiume non è quindi un semplice «oggetto di studio», ma una comunità di vita bioculturale in cui convivono esseri umani, animali, acque, spiriti e memorie. Questo esempio illustra come il concetto di coabitante trasformi non solo i contenuti della conoscenza, ma anche i metodi, i linguaggi e le forme di relazione con i fiumi e con il mondo.

### III.2.3 Implicazioni etiche del concetto di «coabitante»

Riconoscerci come coabitanti dei fiumi e della biosfera ci impone di ripensare criticamente il dualismo moderno tra esseri umani e natura, nonché la considerazione di quest'ultima come semplice materia prima o riserva inerte di risorse naturali disponibili per lo sfruttamento da parte della società. Le scienze del XXI secolo hanno dimostrato che, ontologicamente, l'esistenza degli esseri umani e dei fiumi (e di altri ecosistemi) è intrecciata. Di conseguenza, il rispetto degli esseri umani non può essere disgiunto dal rispetto dei fiumi. Non dovremmo quindi abusare dei fiumi (e di altri ecosistemi) sfruttandoli come semplici «risorse naturali».

Considerandoci loro coabitanti, dovremmo invece coltivare *abitudini di rispetto* nei confronti dei fiumi, dei loro pesci, degli insetti e delle diverse comunità umane che li popolano. Come abbiamo sottolineato, le relazioni della società con i fiumi dovrebbero rispettare i valori strumentali e intrinseci di questi ecosistemi e degli esseri che li coabitano.

I valori strumentali derivano dai servizi ecosistemici che i fiumi forniscono alla società, tra cui: (1) la disponibilità di acqua potabile e per l'irrigazione, fondamentali per la salute e il benessere umano; (2) il trasporto di nutrienti essenziali per la fertilità dei suoli e il funzionamento degli ecosistemi marini; (3) la regolazione dei cicli biogeochimici essenziali per moderare il clima locale; (4) il trasporto per mezzo di imbarcazioni fluviali e di sedimenti; (5) l'ospitare una grande biodiversità che include pesci e altre specie che fungono da fonte di cibo per città, villaggi e altri insediamenti umani rivieraschi<sup>45</sup>. Paradossalmente, studi recenti su scala planetaria dimostrano che

---

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> S. Postel, S.R. Carpenter, *Freshwater ecosystem services*, in G.C. Daily (Ed.), *Nature's services: societal dependence on natural ecosystems*, Island Press, Washington 1997, pp. 195-214; D. Dudgeon, A.H. Arthington, M.O. Gessner et al., *Freshwater biodiversity*, cit.; J. Watz, D. Aldvén, P. Andreasson et al., *Atlantic salmon in regulated rivers: Understanding river management through the ecosystem services lens*, in «Fish and Fisheries», 23, n. 2, 2022, pp. 478-491.

i fiumi forniscono servizi ecosistemici sproporzionatamente elevati, ma sono sproporzionatamente minacciati<sup>46</sup>.

I valori intrinseci dei fiumi derivano dal diritto all'esistenza degli ecosistemi e delle specie che li coabitano, o dal carattere sacro che alcuni fiumi hanno per certe culture<sup>47</sup>. L'integrazione di diverse conoscenze – scientifiche, indigene, popolari, poetiche – ci permette di comprendere più profondamente le interdipendenze tra i fiumi e le culture umane. Questa comprensione dovrebbe stimolare un'etica radicata nelle abitudini di preservazione bioculturale attraverso la protezione, la difesa e la continua rigenerazione dei legami tra culture, specie e i loro habitat condivisi.

In sintesi, il concetto di *coabitante* è più di una semplice categoria biologica, poiché offre un nuovo modo di comprendere chi siamo, come conosciamo e come dovremmo agire in quanto esseri umani. Ci invita a riconoscere che gli habitat fluviali e altri ecosistemi sono comunità di vita di cui facciamo parte. Questo riconoscimento è urgente in un momento in cui numerose specie acquatiche e gli stessi fiumi stanno scomparendo silenziosamente, ignorati dalla società globale. Per invertire questa tendenza è necessario assumere un'etica bioculturale che comprenda che siamo coabitanti e che ci impongono di agire come tali.

Dal punto di vista filosofico, il concetto di coabitante è centrale per un'etica bioculturale che ci orienta a coabitare con la diversità biologica e culturale dei fiumi – e con la biosfera nel suo insieme – con rispetto e responsabilità.

#### IV. HABITAT

Dal punto di vista dell'etica bioculturale, auspico che (ri)conosciamo e (ri)valorizziamo gli *habitat fluviali* come *comunità bioculturali in cui confluiscono dimensioni biofisiche, culturali, simboliche, storiche e sociopolitiche*.

Il poeta cileno Pablo Neruda ci offre un'immagine che evoca come i fiumi nascano dalla criosfera – «oh aspro fiume partorito dalla neve» – per poi scendere lungo le valli, impregnandosi dei dolori umani e di altri esseri. Egli inizia la sua *Ode d'inverno al fiume Mapocho* recitando:

Fiume, perché trasporti  
acqua fredda e segreta,  
acqua che l'alba dura delle pietre

<sup>46</sup> K. Tockner, J.V. Ward, P.J. Edwards, J. Kollmann, *Riverine landscapes: an introduction*, in «Freshwater Biology», 47, n. 4, 2002, pp. 497-500; C.J. Vörösmarty, P.B. McIntyre, M.O. Gessner et al., *Global Threats to Human Water Security and River Biodiversity*, cit.

<sup>47</sup> K. Klubnikin, C. Annett, M. Cherkasova, M. Shishin, I. Fotieva, *The sacred and the scientific: traditional ecological knowledge in Siberian river conservation*, «Ecological Applications», 10, n. 5, 2000, pp. 1296-1306; M. Everard, H.L. Moggridge, *Rediscovering the value of urban rivers*, in «Urban Ecosystems», 15, n. 2, 2012, pp. 293-314; G. Agoramoorthy, *Sacred rivers: their spiritual significance in Hindu religion*, in «Journal of religion and health», 54, n. 3, 2015, pp. 1080-1090; S.J. Cooke, A.J. Lynch, J.J. Piccolo et al., *Stewardship and management of freshwater ecosystems: From Leopold's land ethic to a freshwater ethic*, in «Aquatic Conservation: Marine and Freshwater Ecosystems», 31, n. 6, 2021, pp. 1499-1511.

conservò nel suo duomo inaccessibile,  
 fino ai piedi feriti della mia gente?  
 [...]
   
 oh aspro fiume partorito dalla neve,  
 perché non t'alzi come un fantasma immenso  
 o come nuova croce di stelle per i dimenticati?<sup>48</sup>

In questo percorso poetico-fluviale, le dimensioni biofisiche, culturali, sociali e politiche si intrecciano in un ecosistema torrenziale e bioculturalmente vivo. Neruda ci ricorda che i fiumi non sono semplici canali d'acqua, ma portatori di memorie, dolori e speranze collettive. La sua esortazione converge con l'aspirazione dell'etica bioculturale: che il fiume e i suoi popoli dimenticati si risvegliano e si rialzino nell'immaginario sociale, dando così origine a politiche più giuste.

I fiumi sono stati al centro delle civiltà, in epoche e regioni geografiche diverse. Oggi, in un contesto caratterizzato da rapida urbanizzazione e crisi climatica, continuano a sostenere forme di vita umane e altro-umane. I legami socio-fluviali associati ad attività come l'allevamento, l'agricoltura, l'estrazione mineraria, l'energia, i trasporti e l'urbanizzazione illustrano la densità di queste interdipendenze<sup>49</sup>.

Tuttavia, durante la modernità, questa complessità è stata sistematicamente ridotta dalla razionalità strumentale che concepisce i fiumi come semplici corsi d'acqua suscettibili di misurazione, controllo e sfruttamento attraverso la loro canalizzazione. Questa visione riduzionistica si è tradotta non solo in interventi fisici – tramite dighe, deviazioni e opere idrauliche – ma anche in conseguenze epistemologiche e politiche. In questo contesto, il valore del fiume è definito in modo unidimensionale in termini di produttività ed efficienza.

Questa logica è espressa in modo paradigmatico dall'affermazione dell'ex presidente peruviano Alan García, secondo cui i fiumi «sfociano inutilmente nel mare se non vengono arginati per la produzione di energia elettrica»<sup>50</sup>. Tale affermazione sintetizza una concezione estrattivista che valuta i sistemi fluviali esclusivamente in funzione della loro redditività economica. In questo schema, le comunità locali che resistono all'intervento sui loro territori sono spesso rappresentate come ostacoli allo sviluppo, rendendo invisibili le interdipendenze ecologiche e culturali che sostengono tali habitat.

<sup>48</sup> P. Neruda, *Ode d'inverno al fiume Mapocho*, in *Canto Generale*, Sugarco, Milano 1988, pp. 524-527: p. 525.

<sup>49</sup> UN (United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division), *World Urbanization Prospects: The 2014 Revision, Highlights (ST/ESA/SER.A/352)*, United Nations, New York 2014, <https://esa.un.org/unpd/wup/Publications/Files/WUP2014-Highlights.pdf/>.

<sup>50</sup> A. García, *El síndrome del perro del hortelano*, in «El Comercio», 28/10/2007, <https://elcomercio.pe/bicentenario/2007-l-el-sindrome-del-perro-del-hortelano-l-bicentenario-noticia/>. Il 28 ottobre 2007, l'ex presidente del Perù Alan García ha affermato che «i fiumi scorrono su entrambi i lati della cordigliera e sfociano nell'oceano senza produrre elettricità». Ha intitolato il suo impopolare articolo «El síndrome del perro del hortelano» (La sindrome del cane dell'ortolano) per sostenere che le comunità locali dispongono di risorse che non sfruttano e che non permettono a nessun altro di sfruttare.

Di conseguenza, un’etica bioculturale – orientata alla coabitazione equa e sostenibile negli habitat fluviali – richiede di riconsiderare i quadri epistemologici e normativi da cui viene definito il valore di tali habitat. Ciò implica riconoscere la coesistenza di processi idrologici, pratiche sociali, memorie storiche e controversie politiche, nonché mettere in discussione i presupposti che subordinano queste dimensioni a criteri esclusivamente tecnocratici.

#### IV.1 *Necessità di un concetto bioculturale dei fiumi*

Nel corso del XX secolo, i progetti relativi a infrastrutture idriche sono diventati icone del progresso. Numerosi fiumi sono stati pompati, canalizzati, arginati e deviati. Corpi e corsi d’acqua molto diversi tra loro (fiumi, torrenti, laghi, zone umide, estuari e falde acquifere) sono stati modificati secondo una visione miope orientata all’irrigazione agricola, alla produzione di energia, all’approvvigionamento urbano o alla soddisfazione di interessi economici.

Questa prospettiva ingegneristica totalizzante ha comportato enormi costi umani ed ecologici. La Commissione Mondiale sulle Dighe stima che tra il 1945 e il 2000 circa ottanta milioni di persone siano state sfollate in tutto il mondo a causa della costruzione di grandi dighe, il che ha colpito principalmente le popolazioni indigene e le minoranze etniche costrette ad abbandonare i loro territori ancestrali allagati<sup>51</sup>. Oltre a ciò, più di 500 milioni di persone che dipendono dai fiumi hanno visto deteriorarsi le loro abitudini di vita e il loro benessere<sup>52</sup>. Questi «megaprogetti di sviluppo» hanno trasformato habitat diversi in entità omogenee, erodendo sia la diversità biologica sia quella culturale associate ai fiumi. La filosofa ambientale Irene Klaver sintetizza l’impatto devastante sui fiumi ereditato dal XX secolo affermando che «le masse d’acqua “sono fluite” verso il XXI secolo omogeneizzandosi»<sup>53</sup>.

Il modello trifforme di «habitat, abitudini e coabitanti» consente di analizzare criticamente questa concezione riduzionistica dei fiumi. Tale visione ha promosso politiche di malsviluppo che trattano questi ultimi come mere risorse naturali, ridotte a corsi d’acqua il cui mancato sfruttamento è interpretato come uno spreco poiché si disperdono in mare.

L’abitudine di canalizzare, arginare, vendere e deviare i corsi d’acqua ha generato *habitat* omogenei dominati da grandi infrastrutture, pavimentazioni e acquedotti. Pensare «come se i fiumi fossero semplici canali d’acqua» ha causato lo spostamento forzato e, in alcuni casi, lo sterminio di comunità bioculturali ancestrali composte da

<sup>51</sup> B.R. Johnston, *Water, culture, power: Hydrodevelopment dynamics*, in B.R. Johnston et al. (Eds.), *Water, Cultural Diversity, and Global Environmental Change: Emerging Trends, Sustainable Futures?*, Springer Dordrecht 2012, pp. 295-318; WCD (World Commission on Dams), *Dams and development: A new framework for decision-making*, in «Earthscan Publications», 2000, [www.dams.org/report/contents.htm](http://www.dams.org/report/contents.htm).

<sup>52</sup> B.D. Richter, S. Postel, C. Revenga et al., *Lost in development’s shadow: The downstream human consequences of dams*, in «Water alternatives», 3, n. 2, 2010, pp. 14-42.

<sup>53</sup> I.J. Klaver, *Reclaiming rivers from homogenization: Meandering and riverspheres*. In R. Rozzi, R.H. May Jr., F.S. Chapin III, F. Massardo et al. (Eds.), *From Biocultural Homogenization to Biocultural Conservation*, Springer, Dordrecht 2018, pp. 49-69, [https://doi.org/10.1007/978-3-319-99513-7\\_3](https://doi.org/10.1007/978-3-319-99513-7_3): p. 50.

*coabitanti* umani e altro-umani: uccelli delle zone umide, invertebrati, piante, microbiota acquatica, nonché conoscenze tradizionali e pratiche di cura.

Viceversa, il modello trifforme offre strumenti concettuali e pratici per la preservazione e il ripristino dei fiumi concepiti come *comunità bioculturali*. Riconoscendo le connessioni socio-ecologiche e valorizzando i legami vitali tra i coabitanti, i loro stili di vita e i loro habitat condivisi, è possibile ricostituire relazioni più eque e resilienti. Adesso mi accingo a sviluppare questa proposta attraverso un'analisi bioculturale di dieci miti che distorcono le politiche fluviali e ambientali nella società globale.

#### IV.2 Trasformazione bioculturale di dieci miti moderni

Il geografo spagnolo Alfredo Ollero Ojeda, cofondatore della Fondazione Nueva Cultura del Agua, ha identificato dieci «miti» relativi a concetti biofisici che ostacolano una gestione fluviale sostenibile. Sulla base della sua proposta, ho elaborato la Tabella 1, in cui propongo le trasformazioni necessarie per superare questi dieci miti riduzionistici e avanzare verso una comprensione bioculturale dei fiumi.

*Tabella 1.* Dieci «miti» moderni relativi a concetti biofisici, culturali e politici che ostacolano una gestione sostenibile dei fiumi. La fondatezza di ciascun mito è stata scientificamente confutata. Sulla base di queste prove, propongo una trasformazione bioculturale per ciascun mito. La tabella è stata elaborata a partire dal saggio «Crecidas, inundaciones y resiliencia: restauración fluvial contra los falsos mitos» (Piene, inondazioni e resilienza: ripristino fluviale contro i falsi miti) di Alfredo Ollero-Ojeda<sup>54</sup>.

Mito	Concetto moderno che deve essere corretto	Trasformazione bioculturale che, al contrario, considera che:
I	<i>I fiumi sono solo corsi d'acqua continui.</i>	I fiumi creano le proprie idrosfere, biosfere e atmosfere.
II	<i>I fiumi e l'acqua sono solo risorse produttive e, se l'acqua non viene utilizzata, va persa nel mare.</i>	Le portate dei fiumi sono irregolari e influenzano gli ecosistemi fluviali con tutta la loro complessità.
III	<i>Le piene e le inondazioni sono catastrofi.</i>	Le piene e le inondazioni sono indispensabili per il buono stato e per il funzionamento degli ecosistemi fluviali, ripariali (ad esempio, le praterie) e marini.
IV	<i>Le inondazioni sono causate dalla mancanza di bacini artificiali.</i>	I bacini artificiali non sono stati efficaci nel prevenire i processi di piena e alluvione. La migliore alternativa per gestire i corsi d'acqua durante le piene è quella di disporre di micro-bacini artificiali nelle pianure alluvionali, che svolgeranno così la loro funzione ecologica fondamentale.

<sup>54</sup> A. Ollero-Ojeda, *Crecidas, inundaciones y resiliencia: restauración fluvial contra los falsos mitos*, in I. López Ortiz, J. Melgarejo Moreno (Eds.), *Riesgo de inundación en España: análisis y soluciones para la generación de territorios resilientes*, Ediciones Universidad de Alicante, Alicante 2020, pp. 549-568.

V	<i>I sedimenti equivalgono a scarti e ad aspetti patologici del fiume.</i>	I sedimenti sono una componente essenziale dei fiumi e svolgono un ruolo ecologico fondamentale. Di conseguenza, una misura essenziale di ripristino è quella di preservare i sedimenti del fiume e favorirne la mobilitazione.
VI	<i>I corsi d'acqua sono ingombri di pietre, tronchi, altre strutture e sedimenti, e quindi dovrebbero essere «puliti».</i>	È necessario preservare la complessità strutturale e materiale dei corsi d'acqua. I sedimenti e la vegetazione ripariale sono componenti essenziali per l'integrità degli ecosistemi fluviali.
VII	<i>L'erosione è dannosa e deve essere impedita.</i>	L'erosione è un processo indispensabile per la sopravvivenza degli ecosistemi fluviali, perché solo se c'è erosione ci sarà sedimentazione e mobilitazione dei sedimenti con i loro nutrienti biogeochimici.
VIII	<i>Dopo un'alluvione è necessario agire e ampliare la sezione di scarico.</i>	Le piene ricostruiscono i corsi d'acqua o i letti fluviali, conferendo resilienza all'insieme degli ecosistemi ripariali, alle pianure alluvionali, alle terrazze alluvionali e ai bacini idrografici su scala paesaggistica.
IX	<i>La soluzione alle inondazioni è incanalare i fiumi.</i>	La canalizzazione provoca un'incisione, aumenta la velocità della corrente e trasferisce i problemi verso tratti non difesi o li aggrava dove la difesa viene meno. Di conseguenza, la soluzione è quella di dare più spazio al fiume (il contrario della canalizzazione), permettendone i meandri, e di adattare gli usi produttivi all'inondabilità, riducendo così l'esposizione e la vulnerabilità.
X	<i>Ripristinare significa stabilizzare le rive dei fiumi e creare parchi fluviali.</i>	I processi fluviali sono irregolari, quindi i letti e le rive dei fiumi sono per natura instabili. Di conseguenza, il ripristino non deve promuovere ulteriori interventi bioingegneristici di stabilizzazione ed estetici. Al contrario, è necessario recuperare i processi attivi e dinamici dei corsi d'acqua, le loro componenti strutturali naturali, i sedimenti, i macro e microbioti, affinché l'insieme degli ecosistemi fluviali, terrestri e atmosferici funzioni in modo integrato.

Ho cercato di riformulare questi miti in dieci tesi bioculturali. Queste sostengono che il ripristino dei fiumi richiede non solo il recupero dei loro habitat biofisici, ma anche delle nostre abitudini di pensiero e di azione. È indispensabile sostituire gli schemi di pensiero lineare e le pratiche canalizzatrici con forme di pensiero complesso capaci di rispettare la dinamica meandrica dei fiumi.

Per coabitare e «scorrere con i fiumi» e con le loro comunità di vita, l'etica bioculturale esige la custodia di quei mosaici di habitat, che si trovano lungo ampi bacini idrografici e che sono variamente caratterizzati dall'influenza antropica. Ciò implica assumere il ruolo di guardiani o custodi dei fiumi, proteggendone l'integrità bioculturale e promuovendo il benessere dei loro diversi coabitanti, umani e altro-umani.

### IV.3 Meandri bioculturali

Il concetto di *meandro*, ovvero il sinuoso serpeggiare dell'acqua, sviluppato dalla filosofa Irene Klaver, illustra come le scienze ecologiche e l'etica ambientale trovino il loro punto di incontro nella comprensione delle trasformazioni storiche delle relazioni socio-fluviali<sup>55</sup>.

Fin dai primordi della modernità, i fiumi sono stati omogeneizzati per mezzo della loro canalizzazione per fini di trasporto commerciale, delimitazione della proprietà e pianificazione urbana. Il concetto di «serpeggiare» era contrario all'ideale moderno di «progresso» e acquisì quindi una connotazione negativa, associata al vagare «senza meta»<sup>56</sup>. Tuttavia, verso la fine del XX secolo, con l'incorporazione dei concetti di casualità, caos e indeterminatezza nelle scienze ecologiche<sup>57</sup>, è cominciato un processo di reinterpretazione e rivalutazione della rilevanza ecologica e culturale dei meandri<sup>58</sup>. Questo ha contribuito a che i fiumi fossero percepiti come qualcosa di *più* di semplici corsi d'acqua o linee blu disegnate sulle mappe. È stato riconosciuto che i fiumi influenzano i seguenti elementi, essendone a loro volta influenzati: la geologia, l'atmosfera, i suoli, le comunità di esseri viventi e le culture che li abitano<sup>59</sup>. Gli afflussi e i deflussi di materia, energia, simboli culturali e poteri economici sostengono le reti bioculturali dei fiumi.

Queste reti costituiscono ciò che l'antropologo ambientale Nikhil Anand ha definito una «cittadinanza idraulica»<sup>60</sup>. Questo concetto implica una nozione di responsabilità che articola, sia teoricamente sia praticamente, l'integrazione delle dimensioni biofisiche, sociali, politiche, estetiche, affettive e culturali nelle nostre relazioni di convivenza con i fiumi.

### IV.4 Molteplici modi di conoscere e convivere con i fiumi

Le relazioni bioculturali di convivenza con i fiumi possono essere comprese più a fondo se si prendono in considerazione non solo le conoscenze scientifiche, ma anche il sapere delle popolazioni indigene. Per esempio, nel più grande bacino idrografico

<sup>55</sup> I.J. Klaver, *Reclaiming rivers from homogenization*, cit.

<sup>56</sup> R. Rozzi, E. Hargrove, J.J. Armesto et al., "Natural drift" as a Post-Modern evolutionary metaphor, in «Revista Chilena de Historia Natural», 71, 1998, pp. 5-17.

<sup>57</sup> J. Law, J. Urry, *Enacting the social*, «Economy and society», 33, n. 3, 2004, pp. 390-410.

<sup>58</sup> I.J. Klaver, *Placing water and culture*, in B.R. Johnston et al. (Eds.), *Water, Cultural Diversity, and Global Environmental Change: Emerging Trends, Sustainable Futures?*, Springer, Dordrecht 2012, pp. 9-29; I.J. Klaver, *Environment imagination situation*, in R. Rozzi et al. (Eds.), *Linking ecology and ethics for a changing world: values, philosophy, and action*, Springer, Dordrecht 2013, pp. 85-105, [https://doi.org/10.1007/978-94-007-7470-4\\_7](https://doi.org/10.1007/978-94-007-7470-4_7).

<sup>59</sup> G.C. Nanson, H.Q. Huang, *A philosophy of rivers: Equilibrium states, channel evolution, teleomatic change and least action principle*, in «Geomorphology», 302, 2018, pp. 3-19.

<sup>60</sup> N. Anand, *Hydraulic city: Water and the infrastructures of citizenship in Mumbai*, Duke University Press, Durham-London 2017.

presente nella parte meridionale dell’America del Sud vive il poeta mapuche Leonel Lienlaf, nei cui versi la biodiversità si intreccia con la ricchezza della cultura mapuche. Nella sua poesia *Mañkean ñi dungu* (Il sogno di Mañkean), egli scrive<sup>61</sup>:

<p><i>Umagtuken lafken pemmamu ina nepeken challwa nepenmu. Ayeken kümemew, Ngüimaken mawümmew feley ta ñi mongen, feley ta ñi nütram, fewla umagtuwan.</i></p>	<p>La mia risata è il sole di mezzogiorno, le mie lacrime sono i ruscelli, il mio sogno il riposo dell’amore, e il mio risveglio la vita dei pesci. Così è la mia esistenza, così è la mia parola, e le acque continuano a cantare per me.</p>
---	--

In questa poesia bilingue (mapudungun e spagnolo), Lienlaf suggerisce l’esistenza di una genealogia che accomuna gli esseri umani e gli altro-umani, i cui flussi di energia e materia sono interconnessi. Gli uni e gli altri camminano insieme: il dolore di un essere è il dolore dell’altro; l’acqua delle sorgenti è l’acqua delle lacrime. La diversità biologica e la diversità culturale fluiscono intrecciate.

Questo e altri poemi ci permettono di constatare che le conoscenze dei popoli originari convergono con le spiegazioni scientifiche nell’affermare che il benessere degli esseri umani è indissolubilmente legato a quello degli altri coabitanti<sup>62</sup>. Nel passato come nel presente, una miriade di comunità indigene, collettività rurali e movimenti urbani mantengono abitudini di vita strettamente legate alle comunità bioculturali di coabitazione. Questa prossimità esprime una norma storica<sup>63</sup>, mentre la disconnessione caratteristica della società globale – benché oggi dominante – rappresenta un’eccezione che è urgente correggere.

In sintesi, comprendendo gli habitat fluviali come comunità bioculturali superiamo i modelli omogeneizzanti della modernità e riscopriamo il valore della complessità e dell’indeterminatezza dei flussi<sup>64</sup>. Riconosciamo che i fiumi non sono solo acqua che scorre, ma anche trame di flussi di energia, materia e significati simbolici che collegano tra loro animali, piante, sedimenti, culture, insediamenti umani e infrastrutture. Questa comprensione ci invita a immaginare e stabilire nuove forme etiche di convivenza che promuovano la preservazione bioculturale dei fiumi.

## V. ABITUDINI

<sup>61</sup> L. Lienlaf, *Mañkean ñi dungu* (Il sogno di Mañkean), in *Se ha despertado el ave de mi corazón*, Editorial Universitaria, Santiago del Cile 1989.

<sup>62</sup> R. Rozzi, *Ética ambiental: raíces y ramas latinoamericanas*, in R. Primack, R. Rozzi, P. Feinsinger, R. Dirzo, F. Massardo (Eds.), *Fundamentos de conservación biológica: perspectivas latinoamericanas*, Fondo de Cultura Económica, Città del Messico 2001, pp. 311-359.

<sup>63</sup> V. Santafe-Troncoso, P.A. Loring, *Traditional food or biocultural threat? Concerns about the use of tilapia fish in Indigenous cuisine in the Amazonia of Ecuador*, in «People and Nature», 3, n. 4, 2021, pp. 887-900.

<sup>64</sup> Klaver, *Environment imagination situation*, cit.; R. Rozzi, *Una ética del cohabitar para la conservación biocultural de los ríos*, cit.

L'abitudine di «ascoltare i fiumi» è fondamentale per coltivare in noi un'etica della convivenza con le loro comunità di vita. Ascoltare implica aprire i nostri sensi e recuperare la nostra memoria bioculturale per percepire la molteplicità di esseri con cui conviviamo negli ecosistemi fluviali. Nella sua poesia *Il fiume*, il poeta Pablo Neruda esprime:

sogni e passi che mi univano  
 alla voce del fiume,  
 esseri in movimento,  
 colpi di luce nella storia,  
 terzine accese come lampade.  
 Il pane e il sangue cantavano  
 con la voce notturna dell'acqua<sup>65</sup>.

Proprio come sussurrato da Neruda con la «voce notturna dell'acqua», le storie dei coabitanti fluviali si intrecciano con le nostre esistenze quotidiane, con il cibo condiviso e con le sofferenze collettive.

Ascoltare le voci di coloro che convivono con i fiumi costituisce il primo passo verso una convivenza bioculturale che riconosca questi ecosistemi come comunità di vita<sup>66</sup>. Questa forma di convivenza richiede di rinunciare alla supremazia esclusiva dei diritti individuali per adottare, invece, una visione basata sui *diritti comuni* e sulle responsabilità condivise<sup>67</sup>. Su questa linea, a partire da una riformulazione degli ideali della Rivoluzione francese, il giurista ceco Karel Vasak ha proposto la seguente classificazione dei *diritti umani*:

- Prima generazione: diritti civili e politici (*libertà*).
- Seconda generazione: diritti economici, sociali e culturali (*uguaglianza*).
- Terza generazione: diritti di solidarietà, che includono i diritti della natura e delle popolazioni indigene (*fraternità*)<sup>68</sup>.

In Sud America, questa terza generazione si è concretizzata con l'inclusione del *diritto a un ambiente sano* nelle Costituzioni di Colombia, Ecuador e Bolivia. Questo riconoscimento giuridico sancisce la relazione vitale tra la salute umana e quella degli ecosistemi con cui coabitiamo come società. La salute dei fiumi, delle foreste, delle montagne e dei mari influenza in modo decisivo la salute delle comunità umane, rafforzando così la necessità di abitudini che promuovano un'etica dell'ascolto, della cura e della corresponsabilità bioculturale.

### V.1 Diritti bioculturali dei fiumi

<sup>65</sup> P. Neruda, *Il fiume*, in *L'uva e il vento*, Passigli, Bagno a Ripoli 2004.

<sup>66</sup> T. Contador et al., *Underwater with a hand lens*, cit.

<sup>67</sup> D. Harvey, *The right to the city*, in «New Left Review», 53, 2008, pp. 23-40.

<sup>68</sup> K. Vasak, *Human rights: A thirty-year struggle. The sustained efforts to give force of law to the Universal Declaration of Human Rights*, in «UNESCO Courier», 30, 1977, pp. 29-32.

Il nuovo costituzionalismo latinoamericano ha trasformato la nozione tradizionale di diritti ambientali<sup>69</sup>, incorporando valori e cosmovisioni dei popoli originari, delle comunità locali e delle correnti di pensiero latinoamericane<sup>70</sup>. Questa svolta esprime l'importanza occupata dall'etica e dalle ontologie relazionali – indigene, scientifiche e filosofiche – nell'istituzione di un quadro giuridico bioculturale. Tale quadro stabilisce principi di governance che possono essere impiegati per affrontare problemi socio-ambientali facendo leva su forme di *giustizia interculturale e interspecie*<sup>71</sup>.

Concepiti come habitat condivisi dal punto di vista biofisico e culturale, i fiumi hanno stimolato in Colombia una collaborazione tra medici, scienziati, rappresentanti delle popolazioni indigene e altre comunità locali da cui è scaturito un nuovo ordine giuridico basato sui *diritti bioculturali*<sup>72</sup>. Durante il secondo decennio del XXI secolo, sono stati riconosciuti i diritti bioculturali del fiume Atrato in Colombia (2016), del fiume Whanganui in Nuova Zelanda (2017) e dei fiumi Gange e Yamuna in India (2017). Questi riconoscimenti giuridici esprimono una tendenza emergente nel diritto comparato e transnazionale<sup>73</sup>.

La responsabilità e l'applicazione dei diritti bioculturali ricade sui «custodi» o «guardiani», generalmente rappresentanti delle comunità locali e di altri gruppi sociali legati ai territori<sup>74</sup>. In questo modo, i diritti bioculturali hanno come obiettivo quello di tutelare le relazioni – delicate ma vitali – tra diversità biologica e diversità culturale. Come affermato dalla Corte costituzionale colombiana nella sentenza T-622 del 2016:

I cosiddetti diritti bioculturali [...] derivano dal riconoscimento della profonda e intrinseca connessione che esiste tra la natura, le sue risorse e la cultura delle comunità etniche e indigene che le abitano, che sono interdipendenti tra loro e non possono essere comprese separatamente<sup>75</sup>.

Questo approccio ridefinisce il modo in cui concepiamo ed esercitiamo i diritti ambientali, riconoscendo i fiumi e gli ecosistemi come *soggetti giuridici*. Questo comporta che le comunità si accollino l'obbligo legale di agire come custodi dei diritti bioculturali. In effetti, il concetto di custode evidenzia una tendenza emergente nella pratica giuridica transnazionale. La realizzazione di questa prospettiva si nutre inoltre di innovazioni in tre ambiti complementari.

<sup>69</sup> M.V. Berros, *Challenges for the implementation of the rights of nature: Ecuador and Bolivia as the first instances of an expanding movement*, in «Latin American Perspectives», 48, n. 3, 2021, pp. 192-205.

<sup>70</sup> R. Rozzi, *Biocultural Conservation and Biocultural Ethics*, in R. Rozzi, R.H. May Jr., F.S. Chapin III, F. Massardo et al. (Eds.), *From Biocultural Homogenization to Biocultural Conservation*, Springer, Dordrecht 2018, pp. 303-314.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> V. González-Morales, *Biocultural Rights and Biocultural Ethics: The case of the Atrato River, Colombia*, Springer, Cham 2026.

<sup>73</sup> M.V. Berros, *Challenges for the implementation of the rights of nature*, cit.

<sup>74</sup> V. González-Morales, *Biocultural Rights and Biocultural Ethics*, cit.

<sup>75</sup> Corte Constitucional de Colombia, *Sentencia T-622. Principio De Precaución Ambiental y su Aplicación para Proteger el Derecho a la Salud de las Personas-Caso de Comunidades Étnicas que habitan la Cuenca del Río Atrato*, 2016, <https://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=72478>.

a) *Un nuovo immaginario bioculturale sui fiumi*

La trasformazione del rapporto tra le società umane e i fiumi si esprime anche a livello simbolico e culturale. Svariate manifestazioni linguistiche e poetiche hanno contribuito a forgiare questo nuovo immaginario bioculturale che invita ad ascoltare e proteggere questi ecosistemi. Il poeta Pablo Neruda ha evocato questa sensibilità interrogando il fiume come soggetto storico ed etico: «oh aspro fiume partorito dalla neve, perché non t'alzi [...] per i dimenticati?»<sup>76</sup>, affermando altresì che i «sogni [...] mi univano alla voce del fiume»<sup>77</sup>. Da questo punto di vista, l'etica bioculturale propone un riorientamento delle abitudini e degli stili di vita della società globale affinché sia garantita una convivenza pacifica con i fiumi.

b) *Nuove pratiche di ripristino dei fiumi*

Nel XXI secolo sono stati promossi attivamente la preservazione biofisica e il ripristino ecologico dei sistemi fluviali<sup>78</sup>. È degno di nota che molti di questi interventi sono stati realizzati dalle stesse società di ingegneria che, nel corso del XX secolo, avevano canalizzato e modificato artificialmente i corsi d'acqua<sup>79</sup>. Questo fatto evidenzia un mutamento sostanziale nella concezione e nella gestione dei fiumi, ora orientata al loro recupero ecosistemico e al ripristino della loro dinamica meandrica.

c) *Nuove normative che riconoscono la natura come soggetto di diritti*

Dal 2006, diversi paesi hanno adottato quadri giuridici innovativi che riconoscono la natura – e, in particolare, i fiumi – come soggetti di *diritti inalienabili*<sup>80</sup>. Questo cambiamento normativo risponde a una concezione sostenuta da secoli dalle popolazioni indigene, le cui strutture di governance integrano l'umano e il naturale in una stessa comunità di vita. Questa visione è stata espressa in modo lapidario dalla leader della Nazione Ponca dell'Oklahoma, Casey Camp-Horinek, durante il summit del Tribunale Internazionale dei Diritti della Natura, svoltosi nel 2014 a Quito (Ecuador):

<sup>76</sup> P. Neruda, *Ode d'inverno al fiume Mapocho*, cit.

<sup>77</sup> P. Neruda, *Il fiume*, cit.

<sup>78</sup> A. Ollero-Ojeda, *Crecidas, inundaciones y resiliencia*, cit.

<sup>79</sup> J. Seal, *Meander: East to West, Indirectly, Along a Turkish River*, Bloomsbury, London 2012; B. Zeedyk, V. Clothier, *Let the water do the work: induced meandering, an evolving method for restoring incised channels*, Chelsea Green Publishing, White River Junction 2014; I.J. Klaver, *Reclaiming rivers from homogenization*, cit.

<sup>80</sup> C.M. Kauffman, P.L. Martin, *When rivers have rights: case comparisons of New Zealand, Colombia, and India*, in «International Studies Association Annual Conference», vol. 4., 2018, <http://files.harmonywithnatureun.org/uploads/upload585.pdf>.

Se hai bevuto acqua questa mattina... allora devi riconoscere e comprendere che non c'è separazione tra gli esseri umani e la Terra<sup>81</sup>.

Nel loro insieme, queste trasformazioni – simboliche, ecologiche e normative – consolidano un paradigma bioculturale che riconfigura le nostre responsabilità etiche e giuridiche nei confronti dei fiumi come coabitanti e non come semplici risorse.

## V.2 Abitudini per convivere con i fiumi

In paesi come la Colombia e l'India, il riconoscimento giuridico dei diritti della Madre Terra e dei fiumi come persone giuridiche si è basato sull'incorporazione di cosmovisioni indigene, valori culturali locali e concetti filosofici e normativi sostenuti e sviluppati dalle reti transnazionali di difensori dell'ambiente, giuristi, attivisti, movimenti sociali e organizzazioni internazionali<sup>82</sup>. Questo processo evidenzia una crescente convergenza tra tradizioni locali e dibattiti giuridici globali.

Assumere un'etica bioculturale implica riconoscere i fiumi e i loro meandri come fonti di sostentamento biofisico e simbolico per processi politici e deliberativi che integrano dimensioni biologiche, culturali, tecnologiche e giuridiche in sistemi complessi. Scorrendo lentamente attraverso i territori, i meandri fluviali simboleggiano processi profondi che permeano sia le strutture biofisiche sia quelle culturali degli habitat che condividiamo. In questo contesto, i custodi o guardiani dei fiumi sono i depositari della capacità di interpretare «le voci degli ecosistemi»: dai flussi biotici più delicati alle espressioni umane nei loro molteplici linguaggi – scientifici, legislativi, poetici e vernacolari.

Questi meandri bioculturali costituiscono luoghi di ricongiungimento tra le società umane e i fiumi e aprono possibilità per rinnovarne la cura in una prospettiva di convivenza. Come sostenuto dall'antropologo e kayakista cileno Jens Benöhr, questa convivenza si ottiene «attraverso l'articolazione tra le comunità e la creazione di un legame attivo con i fiumi», non importa se attraverso la scienza, lo sport o il turismo<sup>83</sup>.

Già agli albori della filosofia occidentale, il pensatore presocratico Eraclito avvertiva che «nessuno può bagnarsi due volte nello stesso fiume»<sup>84</sup>. Questa affermazione simboleggia la natura dinamica e mutevole dei fiumi, le cui portate, sedimenti e forme si trasformano costantemente, a volte in modo impercettibile, altre volte mediante evidenti rotture. Questa visione filosofica non ha certamente il potere

---

<sup>81</sup> C. Camp-Horinek, *An indigenous perspective: Rights of nature tribunal opening remarks*, in S. Biggs, T.B.K. Goldtooth, O.O. Lake (Eds.), *Rights of Nature and Mother Nature: Rights-based law for systemic change*, Movement Rights, Women's Earth & Climate Action Network, Indigenous Environmental Network, Oakland 2017, pp. 12-14: p. 12.

<sup>82</sup> M.V. Berros, *Challenges for the implementation of the rights of nature*, cit.

<sup>83</sup> Citato in P. Lynch, *Futaleufú XL: "Los ríos están vivos"*, «Patagon Journal», 13, 2018, p. 19.

<sup>84</sup> C.H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

di ripristinare una configurazione fluviale andata perduta. Ma non è questo il punto, perché il suo valore è quello di spingerci ad agire nel presente per garantire che i fiumi conservino la loro capacità di scorrere in modo libero, sano e resiliente.

In sintesi, oggi esistono quadri legali e normativi che riconoscono i diritti bioculturali dei fiumi. Tuttavia, la loro attuazione richiede l'adozione di abitudini comunitarie di custodia e corresponsabilità ecologica. Coloro che rappresentano queste abitudini di custodia – popolazioni indigene, comunità locali, pescatori, scienziati, educatori e attori pubblici<sup>85</sup> – incarnano un'etica che riconosce le interdipendenze bioculturali. Proteggere i fiumi costituisce quindi un imperativo etico, poiché da essi dipende il benessere presente e futuro degli esseri umani e altro-umani che condividono i territori irrorati da queste *arterie viventi*.

## VI. Coda

Concludo sottolineando la necessità di oltrepassare una comprensione meramente descrittiva delle relazioni di coabitazione, per assumere una difesa collettiva dei fiumi, della terra e della biosfera nel suo insieme. Tale difesa costituisce una risposta etica e politica ai processi di degrado che colpiscono sia le popolazioni umane sia la molteplicità di esseri con cui condividiamo il pianeta.

Questo approccio trova una risonanza simbolica nella poesia *Il monte e il fiume* di Pablo Neruda, i cui versi contribuiscono a (ri)conoscere e (ri)valutare le dimensioni bioculturali dei fiumi:

La notte al monte ascende.  
 La fame scende al fiume.  
 Vieni con me.  
 Chi sono quelli che soffrono?  
 Non so, ma sono miei.  
 Vieni con me.  
 Non so, ma mi chiamano  
 e mi dicono «Soffriamo».  
 Vieni con me<sup>86</sup>.

Il ripetuto «Vieni con me» non deve essere letto solo come un espediente lirico, ma come un appello etico che sottolinea l'interdipendenza tra i processi ecologici e le condizioni storiche di sofferenza. La fame che «scende al fiume» e la notte che «al monte ascende» esprimono la continuità tra le dimensioni sociali ed ecologiche del danno, ricordando che i percorsi umani sono inestricabilmente intrecciati con le dinamiche della biosfera.

<sup>85</sup> E. Macpherson, J.T. Ventura, F.C. Ospina, *Constitutional law, ecosystems, and indigenous peoples in Colombia: Biocultural rights and legal subjects*, in «Transnational Environmental Law», 9, n. 3, 2020, pp. 521-540.

<sup>86</sup> P. Neruda, *Il monte e il fiume*, in *I versi del capitano*, Passigli, Bagno a Ripoli 2024.

In questo articolo, *Verso un'etica bioculturale della convivenza con i fiumi e la biosfera*, ho proposto una base ontologica, epistemologica e normativa orientata a rafforzare la giustizia socio-ambientale. Difendere i fiumi non è un gesto romantico o elitario, ma un'esigenza derivante dal riconoscimento che l'inquinamento delle acque, la frammentazione degli habitat e il degrado territoriale erodono simultaneamente le condizioni materiali e simboliche che sostengono la vita umana e quella altro-umana. La preservazione ecologica e l'accesso equo ai fiumi si configurano quindi come condizioni strutturali per il benessere collettivo.

Nel libro postumo del pensatore cileno Luis Oyarzún (1920-1972), *En defensa de la Tierra* (In difesa della Terra), è contenuta allo stato embrionale l'idea di fondo del pensiero ambientale latinoamericano: abbandonare il paradigma moderno del dominio e assumere invece una responsabilità etica in quanto custodi degli ecosistemi<sup>87</sup>. Dal punto di vista di un'etica bioculturale, sosteniamo che una vita umana piena e virtuosa coincide con tale assunzione di responsabilità non da una posizione di superiorità, ma a partire dalla convivenza in contesti di diversità biologica e culturale. Essere pienamente umani significa riconoscerci come coabitanti in comunità bioculturali, dove i legami tra habitat, abitudini e coabitanti configurano forme situate di cura, reciprocità e giustizia socio-ambientale.

L'etica bioculturale e il modello triforme di «habitat, abitudini e coabitanti» offrono un quadro ermeneutico e normativo per comprendere e trasformare il rapporto esistente tra società e natura. Nella loro dimensione ermeneutica, ci consentono di identificare le cause strutturali – economiche, politiche e culturali – del degrado sistematico della biosfera. Nella loro dimensione normativa, ci orientano verso forme di convivenza plurali, solidali e territorialmente situate. Non si tratta di una proposta astratta, ma di un approccio che dialoga con i valori e le pratiche esistenti in molteplici comunità che sostengono e si prendono cura della vita, resistendo al contempo ai processi di omogeneizzazione bioculturale<sup>88</sup>.

Di fronte alla concentrazione del potere e alle abitudini lineari di pensiero e azione – di produzione e consumo – che intensificano la crisi socio-ambientale attuale, è urgente riaffermare che un mondo bioculturalmente diversificato e sostenibile non è solo auspicabile, ma anche possibile. Per far sì che questa affermazione si realizzi effettivamente, è imprescindibile rafforzare i quadri istituzionali e culturali impegnati nella promozione di una giustizia socio-ambientale che sia in grado di onorare,

---

<sup>87</sup> L. Oyarzún, *Defensa de la Tierra*, Editorial Universitaria, Santiago del Cile 1973. Possiamo, pertanto, affermare che il pensiero latinoamericano anticipa l'etica della responsabilità proposta verso la fine degli anni Settanta dal filosofo tedesco Hans Jonas. Questa etica della responsabilità contribuisce a recuperare il senso pieno dell'esistenza umana, come ha magnificamente esposto la filosofa ambientale francese Catherine Larrère (*A Life Worthy of Being Called Human*, «Environmental Ethics», 41, n. 4, 2019, pp. 319-332).

<sup>88</sup> R.H. May Jr., *Land grabbing and violence against environmentalists*, in R. Rozzi, R.H. May Jr., F.S. Chapin III et al. (Eds.), *From biocultural homogenization to biocultural conservation*, Springer, Dordrecht 2018, pp. 109-124, [https://doi.org/10.1007/978-3-319-99513-7\\_7](https://doi.org/10.1007/978-3-319-99513-7_7); R. Rozzi, *Biocultural Conservation and Biocultural Ethics*, cit.

difendere e ripristinare la diversità bioculturale che caratterizza e dà vita alla varietà territoriale del pianeta.

«Vieni con me», insiste il fiume attraverso la voce del poeta.

Questo appello poetico può essere inteso come la cifra simbolica del compito rivendicato dall'etica bioculturale: imparare ad ascoltare la voce dei fiumi e, allo stesso tempo, riconoscerci come coabitanti delle loro comunità bioculturali. Ciò richiede una trasformazione delle nostre abitudini – di pensiero e di vita –, affinché queste siano riorientate verso forme di convivenza più giuste, responsabili ed ecologicamente integrate con i fiumi e con la biosfera nel suo insieme.

### *Ringraziamenti*

Ringrazio le persone (colleghi, colleghe, studenti e studentesse) con cui abbiamo discusso questi concetti bioculturali, in particolare Tamara Contador, Valentina González-Morales e Irene Klaver. Paloma González e Francisca Massardo hanno fornito preziosi commenti sulle versioni precedenti di questo saggio. L'Agenzia Nazionale per la Ricerca e lo Sviluppo (ANID) del Cile ha sostenuto la ricerca attraverso il Centro Internazionale Cabo de Hornos, CHIC (ANID/BASAL FB210018).

# Controcolonizzare il discorso e l'educazione: Tra Freire, Foucault e Abya Yala\*

Ceane Andrade Simões\*\*

Walter Omar Kohan\*\*\*

## *Abstract*

Con questo articolo si intende problematizzare il concetto di trasformazione nell'ambito del pensiero educativo. Nella prima sezione, se ne analizza il significato in relazione al concetto di cambiamento nell'opera di Paulo Freire, Nel secondo, lo si prende in esame in rapporto all'idea di trasformazione ed esperienza in Michel Foucault. Infine, nell'ultima sezione, si propone una critica a partire da Ailton Krenak e Antônio Bispo dos Santos due pensatori brasiliani, indigeno, il primo, *quilombola*, il secondo.

*Parole chiave:* trasformazione; Paulo Freire; pensiero afro-brasiliano.

This article aims to examine the concept of transformation in educational thinking. The first section analyses its meaning in relation to the concept of change in the work of Paulo Freire. The second section examines it in relation to Michel Foucault's idea of transformation and experience. Finally, the last section offers a critique based on the work of two Brazilian thinkers, the Indigenous intellectual Ailton Krenak and the *quilombola* philosopher Antônio Bispo dos Santos.

*Keywords:* transformation; Paulo Freire; Afro-Brazilian thought.

## *1. Prime parole*

Nello scenario sociale, politico, economico e ambientale attuale, l'idea di trasformazione, che sollecita più impegno a causa dell'aumento e della differenziazione delle lotte sociali che nascono da modi radicalmente diversi di

---

\* Ricevuto il 21/02/2025 e pubblicato il 09/03/2026.

Una versione precedent di questo saggio è stata pubblicata in lingua originale portoghese in «Revista Cocar», 21, n. 39, 2024, pp. 1-18.

\*\* Universidade do Estado do Amazonas (UEA, Brasile), [ceane@uea.edu.br](mailto:ceane@uea.edu.br).

\*\*\* Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ, Brasile), [walterk@uerj.br](mailto:walterk@uerj.br).

produrre e abitare questo mondo, può occupare ancora un posto significativo nella mobilitazione dei nostri desideri, del nostro immaginario, dei nostri sogni, delle nostre azioni e nella ricerca di una rottura dei modelli egemonici di ingiustizia, disuguaglianza e oppressione, propri dell'attuale stato di cose a favore dell'invenzione di altri mondi possibili? Oltre a questo, l'idea occidentale di trasformazione può rompere gli schemi di pensiero eurocentrici? In questo senso, potrebbe essere in grado di cambiare rotta, anche epistemica, per moltiplicare le possibilità di sognare, sentire, vivere e realizzare l'atto educativo?

In questo articolo proponiamo alcuni dubbi che abbiamo al riguardo. E, per affrontarli, proponiamo un'analisi del concetto di trasformazione nell'opera di Paulo Freire e suggeriamo un confronto con il punto di vista, in merito a questo concetto, del pensatore francese Michel Foucault e, infine, tracciamo una critica al concetto di trasformazione ispirandoci ad alcuni pensatori brasiliani indigeni e *quilombolas*<sup>1</sup>, in particolare Ailton Krenak e Antônio Bispo dos Santos<sup>2</sup>.

Come diversi studiosi del Sud del mondo<sup>3</sup>, riteniamo che il pensiero dominante che si è diffuso nell'era moderna, anche attraverso i processi di colonizzazione, abbia influenzato e continui a influenzare il modo in cui strutturiamo non solo il pensiero, ma anche i nostri modi di agire e di sentire nel mondo. Nonostante le diverse forme di stili di vita e di lotta presenti in *Abya Yala*<sup>4</sup>, ovvero nonostante le differenze sociali, culturali, economiche e epistemiche [r]esistenti in tutto questo territorio e oltre, il pensiero *eeurocéntrico*<sup>5</sup> dominante è prevalente nelle strutture sociali e istituzionali

---

<sup>1</sup> N.d.T.: Il *quilombo* è una comunità fondata da schiavi africani fuggiti dalle piantagioni nel Brasile all'epoca della schiavitù. I *quilombos* costituirono un'importante forma di resistenza alla schiavitù.

<sup>2</sup> N.d.T.: Ailton Krenak è poeta, scrittore, filosofo e attivista. Nel 2024 è divenuto il primo membro indigeno dell'Accademia Brasiliana delle Lettere. Ha partecipato all'Assemblea nazionale costituente che elaborò la Costituzione brasiliana del 1988 ed è stato tra i fondatori dell'Unione delle nazioni indigene. Insieme a Chico Mendes, ha dato vita all'Alleanza dei popoli della foresta, che riunisce le comunità fluviali e indigene dell'Amazzonia. Alcune sue opere sono tradotte in Italia da Aboca edizioni e Neroeditions. Antônio Bispo dos Santos, conosciuto anche come Nêgo Bispo, è stato un filosofo, poeta, scrittore, insegnante, leader *quilombola*, attivista politico brasiliano. Considerato uno dei più grandi intellettuali del Brasile, ha riflettuto sui problemi contemporanei a partire dal concetto di «contracolonizzazione».

<sup>3</sup> R. Grosfoguel, *Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI*, in «Tabula Rasa», 19, 2013, pp. 31-58; E. Dussel, *Europa, modernidade e eurocentrismo*, in E. Lander, *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires 2005.

<sup>4</sup> N.d.T.: Il riferimento ad *Abya Yala* anziché al continente americano fa parte della profonda rielaborazione politica, etica e estetica dei popoli originari di questo territorio. *Abya Yala* è stato il termine utilizzato nel II Vertice Continentale dei Popoli, tenutosi a Quito, in Ecuador, nel 1976, per designare e delimitare ciò che era questo luogo prima del 1492: la «terra viva»; «terra di tutti».

<sup>5</sup> Si tratta di un neologismo coniato dagli autori per segnalare che il pensiero dominante e le sue espressioni imperialiste non sono situate solo geopoliticamente nel continente europeo, ma ne superano i confini territoriali. [N.d.T.: si è deciso di renderlo in italiano con Eusacentrico per mantenere il riferimento sia all'Europa che agli USA. Nel neologismo di Malheiro il raddoppio di EEUU (Estados Unidos de Europa) non è solo indicativo dal punto di vista territoriale, ma segnala

contemporanee e ne influenza i modelli di organizzazione. Paradossalmente, la stessa lotta contro lo sfruttamento e l'oppressione, su cui si basa e si alimenta il sistema mondiale capitalista, incorpora ancora le medesime logiche, i principi e le ragioni di questo pensiero locale, ma pretende, arrogantemente, di essere universale. Questa visione, ancorata a strutture imperialiste di potere che ci attraversano in modo persistente e continuo, vuole definire quale sia il sapere giusto, chi possa produrlo, come debba essere trasmesso e infine quali siano le esistenze che dovrebbe influenzare.

Nel corso della nostra riflessione, in contrapposizione a questa logica pervasiva, ci ispireremo alla sfidante proposta in campo linguistico avanzata dall'intellettuale *quilombo* Nêgo Bispo<sup>6</sup>. Questo studioso parte dal presupposto che «nominare sia dominare» e che, il compito di una decolonizzazione comprenda innanzitutto il rifiuto di alcune parole e l'invenzione di altre.

Pertanto, com'è possibile inserire il concetto di trasformazione in questo territorio di conflitti? Si tratta di un termine colonialista che dovremmo fronteggiare?

Per prendere in esame queste domande, dedicheremo il paragrafo seguente all'analisi del concetto di trasformazione in Paulo Freire. Procederemo dunque, nel secondo, a una «complicazione» del concetto stesso di trasformazione a partire da alcune idee ispirate a Michel Foucault. Concluderemo con alcuni dubbi e critiche.

## 2. Paulo Freire e la relazione tra educazione e trasformazione

Paulo Freire è conosciuto in tutto il mondo come un «educatore progressista», un «pensatore critico». Con questo intendiamo dire che è una di quelle figure intellettuali che contesta, critica, mette in discussione l'ordine sociale e attribuisce all'istruzione un ruolo importante nella «trasformazione» dello stato di cose vigente. In questo senso, l'idea che la trasformazione abbia un ruolo significativo nell'opera di Paulo Freire è innegabile da chiunque abbia studiato il grande educatore brasiliano. Pertanto, per prima cosa, abbiamo condotto una ricerca intorno a quelle opere che prendono in considerazione questo concetto in Paulo Freire. Abbiamo consultato il *Dizionario di Paulo Freire* sistematizzato da J. J. Zitkoski<sup>7</sup> e ci siamo sorpresi nel constatare che è assente il termine «trasformazione». Cosa che ci è sembrata inaccettabile. Facendo una ricerca più attenta abbiamo appreso che in realtà è presente la voce «cambiamento/trasformazione sociale» compilata da Cênio Weyh<sup>8</sup>. In essa si fa riferimento alla «trasformazione» riportando alcuni passaggi delle opere di Paulo Freire, che sottolineerebbero il suo impegno e dedizione nei confronti delle cause

---

un raddoppio del processo di colonizzazione europea e statunitense (più genericamente parliamo di occidentale)].

<sup>6</sup> A. Bispo dos Santos, W.O. Kohan, G. Pereira Junior, *Entrevista com Nêgo Bispo: "Eu lbe ensinei tudo que eu sabia, mas eu não sabia tudo que eu queria lbe ensinar"*, in «Trans/Form/Ação», 48, n. 1, 2025, pp. 1-17.

<sup>7</sup> J.J. Zitkoski, D.R. Streck, E. Redin, *Dicionário Paulo Freire*, Autêntica Editora, Belo Horizonte 2022.

<sup>8</sup> Ivi, p. 327.

degli oppressi, estratti da: *Educazione e cambiamento*, in cui Paulo Freire intende il cambiamento come «un impeto (un atto) creativo degli esseri umani»<sup>9</sup>; *Educazione e città*, in cui la trasformazione non riguarda solo la realtà ingiusta e tremenda in cui vivono i brasiliani, ma anche la macchina burocratica subita dallo stesso Freire quando era Segretario all'istruzione della Città di San Paolo<sup>10</sup>; *Politica e educazione*, in cui la trasformazione è messa in relazione ai sogni e alla democrazia<sup>11</sup>; e, infine, *Pedagogia dell'indignazione*, in cui si mette in evidenza il «mantra dell'ultimo Paulo Freire»: «Se da sola l'educazione non cambia la società, tuttavia senza di essa la società non potrà mai cambiare»<sup>12</sup>. La voce del dizionario si conclude con un riferimento all'interpretazione del concetto di trasformazione sociale di Pedro Demo.

La nostra ricerca bibliografica è proseguita rintracciando il lavoro *Educazione e trasformazione: significato nel pensiero di Paulo Freire*<sup>13</sup>, in cui si motiva la ricerca stessa proprio a partire «dell'assenza di pubblicazioni di Paulo Freire che trattino teoricamente il tema della “trasformazione e del cambiamento”»<sup>14</sup>. Questa affermazione, in uno scritto così importante per il tema in questione, ci sorprende. Il testo offre un'ampia rassegna bibliografica e apporta alcuni contributi interessanti, mettendo in evidenza, ad esempio, la coincidenza tra «il concetto di trasformazione e quello di cambiamento nelle opere di Paulo Freire», che, in questa lettura, egli sembra considerare come sinonimi. Il testo analizza alcuni dei principi centrali in Freire, mettendoli in relazione al concetto di cambiamento e interpretandoli alla luce degli autori del materialismo storico.

Un altro scritto più recente, *John Dewey e Paulo Freire: educazione e trasformazione sociale*<sup>15</sup>, propone una riflessione che mette a confronto i due autori, evidenziando sia i punti in comune che le divergenze a partire da alcuni termini fondamentali quali, tra gli altri: democrazia, esperienza, dialogo, criticità. Per questi due pensatori, l'educazione è un'esperienza democratica che, attraverso la sua continua *ricreazione* critica, diviene «una possibilità promettente per realizzare uno stile di vita democratico che rende consapevoli, liberi e umani»<sup>16</sup>.

Un altro indizio che fa dubitare che Paulo Freire dia così tanta importanza al termine «trasformazione» è che esso non compare nei titoli dei suoi libri in lingua originale portoghese. Compare invece più volte il termine «cambiamento» e ancora più spesso appare nelle traduzioni in castigliano («cambio»). In spagnolo, «trasformazione» compare nel sottotitolo della traduzione del libro *Conversazione*

<sup>9</sup> P. Freire, *Educação e mudança*, Paz e Terra, Rio de Janeiro 1979, p. 18.

<sup>10</sup> P. Freire, *A Educação na cidade*, Cortez, São Paulo 1991.

<sup>11</sup> P. Freire, *Política e educação*, Cortez, São Paulo 2001, pp. 69, 75.

<sup>12</sup> P. Freire, *Il diritto e il dovere di cambiare il mondo. Per una pedagogia dell'indignazione*, Il Margine, Trento 2021, p. 68.

<sup>13</sup> R. Viana Ferreira, M.B. Marques Santos, K. Reis Souza, *Educação e transformação: significações no pensamento de Paulo Freire*, in «Revista e-Curriculum», 12, n. 2, 2014, pp. 1418-1439.

<sup>14</sup> Ivi, p. 1423.

<sup>15</sup> D. Muraro, *John Dewey e Paulo Freire: educação e transformação social*, in «Revista Lusófona de educação», 58, 2022, p. 151-166.

<sup>16</sup> Ivi, p. 164.

*libertaria con Paulo Freire*<sup>17</sup>, tradotto in modo un pochino fantasioso con: *La voce del maestro. Conversazioni sul vivere, insegnare e trasformare il mondo*<sup>18</sup>. Si tratta di una delle tante conversazioni di Paulo Freire con altri autori che sono state pubblicate. Qui, l'idea di trasformazione compare in diversi passaggi in modo interessante. In uno di essi, Paulo Freire si riferisce alla nascita del suo «metodo» ad *Angicos, Rio Grande do Norte* nel 1963. Commenta la difficoltà che provava nell'affrontare quello che egli definisce «uno dei problemi più gravi», ovvero il «pessimismo delle masse»<sup>19</sup> e l'idea nata in un dibattito con la gente che consisteva nella percezione che, partendo dal più concreto: «L'uomo e la donna, in quanto creatori di cultura attraverso la trasformazione del “minimo”, del “minimo naturale”, esprimono questa cultura nell'oralità, che anch'essa è cultura»<sup>20</sup>.

Questo passaggio è particolarmente significativo per le presenti riflessioni relative a come sia la semplice percezione della propria capacità di trasformazione anche «del minimo», ad avere, per un popolo, un impatto culturale, pedagogico e politico. Freire pensava che se fosse stato possibile mostrare alle classi popolari il loro poter essere in grado di risolvere un problema di base come, ad esempio, la mancanza d'acqua, scavando un pozzo, allo stesso modo era possibile mostrargli di essere creatori di cultura; e così, con una spinta di questo genere, si sarebbero sentiti capaci anche di cambiare (trasformare) il mondo della cultura, della politica e della storia. Paulo Freire, oltre a questo, porta come esempio quello di una donna molto semplice di Brasilia che se si percepisse agente di trasformazione quando modella una brocca di argilla, allora lo potrebbe fare anche nel divenire consapevole del fatto che la vita politica del paese può essere trasformata<sup>21</sup>.

Paulo Freire, nella conversazione con Passetti, fa riferimento anche al rapporto tra educazione e trasformazione in America Latina<sup>22</sup>. Egli afferma che gli anni '70 furono un periodo di ottimismo pedagogico, in cui l'educazione era considerata, quasi all'unanimità, uno strumento fondamentale per la trasformazione delle strutture sociali. Ma poco dopo, già con l'influenza di Althusser, la situazione si ribaltò: dominava il pessimismo pedagogico per cui la scuola era percepita come riproduttrice della struttura dominante. Paulo Freire ritiene che negli anni '80 si è giunti a una posizione più dialettica e «corretta»: l'istruzione scolastica non può essere l'asse fondamentale della trasformazione della struttura sociale, ma senza di essa non si può avere alcuna trasformazione<sup>23</sup>.

<sup>17</sup> E. Passetti, *Conversação libertária com Paulo Freire*, Imaginário, São Paulo 1998.

<sup>18</sup> P. Freire, E. Passetti, *La voz del maestro. Conversaciones acerca de vivir, enseñar y transformar el mundo*, Siglo XXI, Buenos Aires 2018.

<sup>19</sup> E. Passetti, *Conversação libertária com Paulo Freire*, cit., p. 53.

<sup>20</sup> N.d.T.: Ad esempio con lezioni che parlavano di Eva e di uva: «pensavamo a un'alfabetizzazione che fosse per se stessa un atto creativo, capace di generare altri atti creativi; a un'educazione in cui l'uomo, non essendone il paziente né l'oggetto, sviluppasse pazienza, la vivacità di chi crea, inventa trasforma» (P. Freire, *L'educazione come pratica di libertà*, Mimesis, Milano-Udine 2024, p. 105).

<sup>21</sup> E. Passetti, *Conversação libertária com Paulo Freire*, cit., p. 54.

<sup>22</sup> Ivi, p. 51.

<sup>23</sup> Ivi, p. 63.

Proprio questo sembra essere il punto di vista che ha accompagnato Paulo Freire nell'ultima parte della sua vita: l'educazione non è di per sé trasformatrice, ma nessuna trasformazione avviene senza educazione. Forse, recuperare questa relazione, che Freire intende come dialettica, ci offre una prospettiva maggiormente contestualizzata per un'idea di trasformazione (sociale e educativa) che si esprime in un campo sempre più paradossale, mettendo in scena contemporaneamente l'emancipazione e l'oppressione. L'educazione (ufficiale, dominante) sarebbe quindi quell'arena sempre più contesa, contraddittoria e conflittuale che evoca significati antagonisti di speranza e disperazione, che espone le nostre vulnerabilità, ma che afferma anche le nostre potenzialità.

Gli anni '60 è anche il periodo in cui Paulo Freire scrisse il saggio *la Pedagogia degli oppressi*. In quest'opera, l'idea di trasformazione è molto presente. Una ricerca terminologica mostra ben 155 occorrenze relative al verbo «trasformare» e al sostantivo «trasformazione». Nella metà di esse, il trasformare o la trasformazione hanno come oggetto il mondo o la realtà; ma troviamo moltissimi altri oggetti alla trasformazione: l'oppressione, la struttura, l'ordine ingiusto, il sociale, la parola, i sentimenti, le idee, il futuro, il tutto, il sapere, la cultura, l'istruzione, il contesto, l'inedito possibile... e anche oggetti più «soggettivi» come la coscienza, l'oppresso o l'altro.

In un numero significativo di frequenze lessicali, il verbo trasformare non ha oggetto, è intransitivo, mentre in altre è riflessivo (trasformar-si). Potremmo quindi dire che Paulo Freire, in questa sua opera fondamentale, è molto attento (e anche fiducioso) nel riferirsi a due generi di trasformazione: quella della realtà o del mondo e quella degli esseri umani che lo abitano. Le numerose occorrenze delle forme riflessive del verbo mostrano che Paulo Freire pensava che nessuno fosse escluso dalla trasformazione e che essa avesse inizio proprio da se stessi. Tutto questo ci fa pensare ad alcune domande: è possibile trasformare la realtà, il mondo, senza trasformar-si e viceversa? E quando o in quali condizioni trasformarsi può avere un significato di emancipazione non solo individuale, ma collettiva? In questo caso, sia il processo di trasformazione della realtà che di se stessi sarebbero diretti alla lotta contro i regimi di sfruttamento e alle loro strutture di oppressione?

In effetti, si può a questo punto osservare che Paulo Freire non sembra aver mostrato particolari differenze fra il concetto di cambiamento e quello di trasformazione<sup>24</sup>, il che rende ancora più interessante l'analisi del saggio *Educazione e cambiamento*<sup>25</sup>. È interessante notare che il libro è stato scritto e pubblicato inizialmente in spagnolo, poi tradotto da Moacir Gadotti e Lílian Lopes Martin e pubblicato in Brasile nel 1979, anno del ritorno di Paulo Freire dall'esilio. Già nel prologo, Moacir Gadotti colloca il concetto di cambiamento come «tema generatore», affermando la

---

<sup>24</sup> R. Viana Ferreira, M.B. Marques Santos, K. Reis Souza, *Educação e transformação: significações no pensamento de Paulo Freire*, cit.

<sup>25</sup> P. Freire, *Educação e mudança*, cit.

sua centralità in tutta l'opera di Paulo Freire e ritenendolo anche «la sua preoccupazione fondamentale»<sup>26</sup>.

Conclude poi con due domande centrali sul rapporto tra educazione e cambiamento:

La mia intenzione è quella di proporre alcune considerazioni sul tema centrale di questo libro: il cambiamento. Innanzitutto vorrei dire che, insieme alla coscientizzazione, il cambiamento è un «tema generatore» della pratica teorica di Paulo Freire. Infatti, come la coscientizzazione, anche il cambiamento accompagna tutte le sue opere. Il cambiamento di una società di oppressi in una società di eguali e il ruolo dell'educazione – e della coscientizzazione – in questo processo di cambiamento sono la preoccupazione fondamentale della pedagogia di Paulo Freire. Anche se, in quest'opera, egli ci si sofferma in modo più sistematico. L'educazione può operare il cambiamento? Quale cambiamento?

Le osservazioni più attente al rapporto tra educazione e cambiamento si trovano nel capitolo intitolato «L'educazione e il processo di cambiamento sociale». In cui Freire trova nell'incompiuto o nell'inconcluso dell'essere umano «il nucleo fondamentale su cui si basa il processo educativo»<sup>27</sup>. L'educazione esiste solo perché siamo incompleti e l'educazione è una ricerca consapevole, insieme agli altri, di se stessi a «essere di più».

Freire propone altri temi che ritiene essenziali per l'educazione: l'umiltà nei confronti della conoscenza (nessuno è superiore a nessuno in termini di sapere); l'amore (non c'è educazione senza amore), inteso come lotta contro l'egoismo<sup>28</sup>; la speranza (non c'è ricerca né educazione senza speranza); l'essere umano è un essere di relazioni riflessive, logiche, trascendenti e temporali con gli altri esseri umani e con il mondo; l'essere umano è dotato di un impeto creativo, e l'educazione è tanto più autentica quanto più sviluppa questo slancio ontologico creativo; ogni società è sempre in transizione; in America Latina viviamo in una società chiusa e coloniale, predatoria, elitaria, rigida, autoritaria, con un'istruzione bancaria che opera al fine di mantenere i privilegi delle élite e in cui predomina una coscienza ingenua; il ruolo dell'istruzione problematizzante è proprio quello di trasformare la coscienza ingenua in coscienza critica.

Freire, nell'opera *Educazione e cambiamento*, si occupa ancora una volta del ruolo di chi lavora socialmente al processo di cambiamento, a quello di alfabetizzazione degli adulti come atto creativo e di democratizzazione, che consiste proprio nel far crescere la partecipazione del popolo al proprio processo storico e la consapevolezza per chi educa di quali siano gli strumenti dell'educazione e della formazione. Questi sono gli aspetti fondamentali del rapporto tra cambiamento e educazione presenti in Paulo Freire, ora cercheremo ulteriori elementi per analizzare da un'altra prospettiva

---

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 112.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 15.

il concetto di trasformazione. Introduciamo alcune idee del pensatore francese Michel Foucault rivolte proprio a farci pensare *in altro modo* il concetto di trasformazione, piuttosto che per chiarire il senso proposto da Freire. Non si tratterà neppure di stabilire un confronto o animare un confronto critico fra i due, quanto piuttosto di nutrire il nostro modo di concepire la trasformazione nella sua relazione con la soggettività.

### 3. *Trasformazione e esperienza in Michel Foucault*

Nel decretare «la morte dell'uomo» Michel Foucault è riconoscibile come un pensatore critico radicale nei confronti dell'umanesimo<sup>29</sup>. Attraverso il metodo archeologico e genealogico, nei confronti delle cosiddette scienze umane e del dispositivo di sapere-potere che egli definisce umanesimo, il suo atteggiamento è stato soprattutto di denuncia. Foucault non cita direttamente Paulo Freire, non è particolarmente interessato all'educazione e concepisce l'umanesimo in modo molto specifico: «è a partire dall'idea che l'essere umano si costituisce come oggetto di conoscenza possibile che successivamente si sono sviluppati tutti i temi morali dell'umanesimo contemporaneo»<sup>30</sup>.

Paulo Freire è senza dubbio definibile un umanista contemporaneo e l'essenza della critica foucaultiana all'umanesimo può essere rivolta sia a lui, che ai suoi concetti di dialettica, coscientizzazione e storia, intesa proprio come una dialettica che promette all'essere umano di diventare, in qualche modo, un uomo autentico e vero. Ed è proprio questa promessa dell'uomo all'uomo che non è dissociabile da una morale umanista. In questo senso, i grandi responsabili dell'umanesimo contemporaneo sarebbero, evidentemente, Hegel e Marx<sup>31</sup>. Foucault in questo modo attacca i fondamenti e le fonti che hanno ispirato il pensiero di Freire. Nel caso di Paulo Freire potremmo anche aggiungere che si tratta di un umanista cristiano. Quindi, com'è possibile far dialogare l'umanista Paulo Freire e l'antiumanista Foucault? Forse, mettere in luce alcune delle differenze fra questi autori può aiutarci a riflettere e a comprendere i significati che possono essere attribuiti alla «trasformazione» e alla sua pertinenza o meno come riferimento intorno al senso e alle sfide che pone oggi all'educazione. D'altra parte, riteniamo anche che esista, in alcuni aspetti, un possibile dialogo tra l'approccio di Foucault e quello Freire, sebbene il loro quadro concettuale sia molto diverso. Ed è forse proprio questo il caso della categoria o concetto di trasformazione. Foucault, infatti, potrebbe anche essere d'accordo con alcune convinzioni fondamentali di Paulo Freire, come ad esempio la tesi secondo cui tutta l'educazione è politica. Ad esempio Foucault ha mostrato, nella sua analisi delle istituzioni moderne, che a esse è connaturato un certo tipo di esercizio

<sup>29</sup> H. Conde, V. Portocarriero, A. Veiga-Neto (a cura di), *Michel Foucault e os saberes do homem*, Prismas, Curitiba 2016.

<sup>30</sup> M. Foucault, *L'uomo est-il mort?*, in M. Foucault, *Dits et Écrits*, vol. 1, Gallimard, Paris 1994, pp. 540-541.

<sup>31</sup> Ivi, p. 541.

del potere. In questo senso la scuola moderna è una di quelle istituzioni in cui il dispositivo di sapere-potere contribuisce alla costituzione di un certo tipo di soggettività. Anche se, di fatto, il linguaggio che usano i due autori è diverso: Freire direbbe che si tratta di un'*istruzione bancaria* che contribuisce al consolidamento dell'oppressione tra gli esseri umani e Foucault invece la definirebbe come un *dispositivo di sapere-potere* che riproduce soggetti docili e obbedienti.

Anche concetti come critica, esperienza e trasformazione, centrali nel pensiero di Paulo Freire, sono molto vicini al pensiero di Foucault, sebbene abbiano significati differenti. Ad esempio, quando il pensatore francese, mettendoli in relazione tra loro, li riporta al confronto con il senso dei propri scritti, possiamo rintracciarvi affinità e differenze rispetto a Paulo Freire:

Del resto i libri che scrivo costituiscono per me un'esperienza, che mi piacerebbe fosse sempre la più ricca possibile. Un'esperienza è qualcosa da cui si esce trasformati. Se dovessi scrivere un libro per comunicare ciò che ho già pensato, non avrei mai avuto il coraggio di cominciarlo. Io scrivo perché non so ancora cosa pensare di un argomento che attira il mio interesse. Facendolo, il libro mi trasforma, muta ciò che penso; di conseguenza, ogni nuovo lavoro cambia profondamente i termini di pensiero cui ero giunto con quello precedente. In questo senso io mi considero più uno sperimentatore che un teorico, non sviluppo sistemi deduttivi da applicare uniformemente a campi diversi di ricerca. Quando scrivo, lo faccio soprattutto per cambiare me stesso e non pensare più la stessa cosa di prima<sup>32</sup>.

Foucault e Freire sono stati entrambi importanti e prolifici scrittori. Freire era uno scrittore forse più teorico che sperimentatore, nel senso che almeno parte del senso della sua scrittura risiedeva nel far conoscere una verità che egli riteneva di aver scoperto. In questo senso, i suoi libri, soprattutto quelli monografici, erano in da ritenersi più libri-verità che libri-esperienza. Prendiamo ad esempio *La pedagogia degli oppressi*. Per Freire era essenziale pubblicarla e diffonderla, tra gli oppressi e gli oppressori, affinché entrambi potessero divenire coscienti della propria condizione.

In questo senso era inteso come un libro-esperienza per i lettori e un libro-verità per l'autore, anche se la pubblicazione della *Pedagogia degli oppressi* ha suscitato così tante reazioni da renderlo alla fine un libro-esperienza anche per lo stesso Paulo Freire, al punto tale che vent'anni dopo decise di scriverne un altro, intitolato *Pedagogia della speranza*, proprio in risposta alle critiche ricevute per quel libro. Potremmo dire che lo stile di scrittura della *Pedagogia degli oppressi* ha generato un movimento, in chi l'ha letto, che ha influenzato nel tempo anche l'autore, in una sorta di effetto da libro-esperienza, che ha trasformato il suo pensiero ora riflettendo, ora interiorizzando le questioni emerse. Per Michel Foucault, invece, l'esperienza di «pensare diversamente», di trasformare ciò che si pensa, era, per così dire, immediata, esito della scrittura stessa.

---

<sup>32</sup> D. Trombadori, *Coma nasce un "libro-esperienza"*, in D. Trombadori, *Colloqui con Foucault: Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, Castelvechi, Roma 2005, p. 30.

Questo perché Foucault, sulla scia di autori come Nietzsche, Bataille e Blanchot, concepisce l'esperienza della scrittura come qualcosa che allontana il soggetto da se stesso, come un processo di de-soggettivazione che fa spazio alla trasformazione di sé, così da essere sempre differente. Foucault, come autore di libri-esperienza, pensa alla scrittura e alla lettura come esercizi di trasformazione di sé, a cui consegue anche una trasformazione nel rapporto con i temi che il libro pone. In questo senso nei testi di Foucault emerge un tipo di scrittura che ha una pretesa trasformativa e che ha come obiettivo fondamentale quello di trasformare le idee che lo stesso Foucault e i lettori hanno dei temi del libro e di loro stessi. La stessa pretesa esiste anche nella scrittura di Freire ma, in linea di principio, è più rivolta a chi legge e alla restituzione possibile dei lettori, che a sua volta dovrebbe così generare un effetto trasformativo nell'autore.

In Freire il concetto di esperienza è maggiormente legato alle tradizioni fenomenologiche, hegeliano-marxiste e pragmatiste ed è a partire da esse che emerge l'idea di un'esperienza con potenzialità riflessive che determina, in alcune condizioni, un arricchimento. Ad esempio nel caso dell'esperienza pedagogica, se essa è dialogica, democratica, e problematizzante, consentirà il passaggio dalla coscienza ingenua alla coscienza critica. Questo è lo spazio e il senso della prassi educativa: fornire un'esperienza riflessiva che consenta una trasformazione nella coscienza di sé e del mondo, cioè una trasformazione delle condizioni di oppressione (in chi opprime e chi è oppresso) al fine di consentire la realizzazione della vocazione ontologica e epistemologica degli esseri umani a «essere più». In questo senso, potremmo dire che per Freire c'è una direzione «vera» per la trasformazione, cosa che per Foucault sarebbe inaccettabile perché dal suo punto di vista l'esperienza si oppone sempre all'idea di verità, lotta contro la sua instaurazione e fissazione e non esistono esperienze che possano dirsi vere o false. Ovvero, un'esperienza non può essere né vera né falsa, perché è sempre in opposizione all'affermazione stessa dell'esistenza della verità.

In sintesi, Foucault sembra indicare un concetto di trasformazione che, per quanto riguarda l'esercizio di scrittura, si rivela più ampio di quello freiriano, poiché si rivolge direttamente allo scrittore. Non solo. Se lo estendiamo anche al campo educativo esso non presuppone un percorso già predeterminato: non c'è una direzione che imprima una dialettica alla storia, non può esserci un processo di presa di coscienza perché non c'è verità su cui prendere coscienza; non ci sono significati o verità che guidano o orientano l'esperienza educativa, se non il significato che emerge dall'esperienza stessa, dalle differenze di pensiero e dalla vita. C'è il lavoro infinito e incompiuto del pensiero per pensare (e vivere) sempre in modo diverso, per cercare nel pensiero un'altra vita e un mondo altro. In questo senso, il concetto foucaultiano di esperienza può essere un potente strumento concettuale per pensare e praticare un'altra educazione in queste terre solitamente chiamate latinoamericane.

#### *4. Trasformazione? Alcune considerazioni critiche*

L'istruzione formale sviluppata nell'ultimo secolo nei paesi dell'Abaya Yala a partire dal pensiero *Eusacentrico* di cui abbiamo parlato nel primo paragrafo<sup>33</sup>, si sta adeguando e normalizzando anche a una logica capitalista di iper-sfruttamento che nega, espropria, segrega e rifiuta altri tipi di conoscenze, esperienze, lingue e i *corpi*, attraverso l'imposizione di un modello bancario, omologante, monoculturale e elitario del mondo.

Nei due paragrafi precedenti abbiamo approfondito il concetto di trasformazione a partire da due pensatori, Paulo Freire e Michel Foucault, che sembrano offrire due concezioni diverse, in alcuni aspetti contrapposte e in altri complementari. Un concetto, quello di trasformazione, che troviamo ampiamente presente anche al centro delle lotte progressiste e di emancipazione nelle terre di Abaya Yala. Si tratta, certamente, di due discorsi critici nei confronti della modernità *Eusacentrica*. Paulo Freire, ad esempio, è fortemente erede delle tradizioni di matrice europea, come l'esistenzialismo, il personalismo, la fenomenologia, l'hegelismo, il marxismo, il cristianesimo e il pragmatismo. Foucault, più eclettico, è apertamente critico nei confronti di questa tradizione. Tuttavia, entrambi sono letti nel campo delle ricerche decoloniali, postcoloniali o controcoloniali, sia per criticarli sia per ispirarsi a essi<sup>34</sup>.

Ciò che ci interessa discutere in quest'ultima sezione è se l'idea di trasformazione, situata in un sistema di conoscenze estraneo alle forme di vita di Abaya Yala, sia in grado di cogliere e promuovere l'invenzione di altre e diverse «dimensioni del mondo»<sup>35</sup>. E più specificamente, se si possa affermarle anche nelle teorie e nelle pratiche educative.

A titolo di esempio, invitiamo a considerare questa questione attraverso due pensatori *Pindorama*<sup>36</sup>. Il primo, è uno degli intellettuali più influenti del Brasile: il *quilombo*, recentemente scomparso, Antônio Bispo dos Santos (Nêgo Bispo). Nel novembre 2021 abbiamo avuto l'opportunità di intervistarli nella sua casa, a São João do Piauí, nello stato brasiliano del Piauí. Nell'intervista afferma: «l'arte di dare un

<sup>33</sup> B. Malheiro, W.C. Porto-Gonçalves, F. Michelotti, *Horizontes amazônicos: para repensar o Brasil e o Mundo*, Fundação Rosa Luxemburgo, São Paulo 2021; R. Grosfoguel, *Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI*, cit.

<sup>34</sup> Si veda, ad esempio, per Freire: C. Penna, *Paulo Freire no pensamento decolonial: um olhar pedagógico sobre a teoria póscolonial latino-americana*, in «Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas», 8, 2, 2014, pp. 181-199; J.G.S.A. Lima, J.W. Germano, *O Pós-Colonialismo e a Pedagogia de Paulo Freire*, in «Interlegere», 11, 2012, pp. 198-227. Per Foucault: L. Montesinos Coleman, D. Roseno, *On struggle as experiment: Foucault in dialogue with Indigenous and decolonial movement intellectuals, for a new approach to theory*, in «Review of International Studies», 2023, pp. 1-8; E. Roland, *Who's tired of Michel Foucault? Une étude sur les perspectives foucauldienes pour penser l'articulation de la production l'enfance des rapports de colonialité*, in «childhood & philosophy», 20, 2024, pp. 1-34; G. Shani, *De-colonizing Foucault*, in «International Political Sociology», 4, n. 2, 2010, pp. 210-212.

<sup>35</sup> A. Krenak, Y. Campos, *Lugares de origem*, Jandaíra, São Paulo 2022.

<sup>36</sup> Lo stesso Nêgo Bispo racconta come Pindorama fosse il nome che il popolo dava al Brasile prima dell'arrivo dei colonialisti europei. Pindorama significa Terra delle Palme e fu prima ribattezzata Terras, de Monte Pasqual, poi Terra de Veracruz, Terra de Santa Cruz e infine Brasile (A. Bispo dos Santos, W.O. Kohan, G. Pereira Junior, *Entrevista com Nêgo Bispo*, cit.).

nome è l'arte di dominare. Come *quilombo*, mi metto nella posizione controcolonialista; non decoloniale, ma controcolonialista; e nell'ottica controcolonialista, ciò di cui abbiamo bisogno è anche cambiare i nomi»<sup>37</sup>. Un'educazione controcolonialista richiederebbe il cambiamento di molti nomi, concetti e parole. Secondo Nêgo Bispo, anche la parola stessa «educazione» dovrebbe essere cambiata (con la parola «creazione»): essa, infatti, possiede un nome sbagliato perché associato al potere di addestramento, di servizio, di sfruttamento di un'altra persona; e anche perché è un concetto egemonico, al tempo stesso violento e distruttivo delle diversità. Come vedremo in seguito altri concetti egemonici, come democrazia e politica, sono anch'essi oggetto dell'analisi critica di questo pensatore.

Nella sua ultima opera, *La terra dà, la terra vuole*, integra questa idea nel modo seguente:

Io, grazie al fatto che ho padroneggiato la tecnica dell'addestramento, ho capito immediatamente che, per affrontare la società colonialista, in alcuni momenti «dobbiamo trasformare le armi dei nemici in difesa», proprio come diceva uno dei miei grandi maestri di difesa. Quindi, per trasformare l'arte di nominare in un'arte di difesa, abbiamo finito anche noi per nominare. Così, in altri scritti ho innanzitutto tradotto le conoscenze degli antenati dalla tradizione orale alla scrittura, e introdotto alcune denominazioni che gli accademici chiamano concetti. Da lì per contrastare il colonialismo, abbiamo continuato nella pratica delle denominazioni nei modi e dei discorsi. È ciò che chiamiamo guerra delle denominazioni: ovvero il gioco di contrastare le parole coloniali per indebolirle<sup>38</sup>.

In questo paragrafo, Nêgo Bispo afferma che la lingua è un campo di battaglia della lotta di emancipazione e anticolonialista: poiché l'arte di nominare è l'arte di dominare è necessario rinominare le parole per difendersi dal dominio colonialista, ovvero smettere di pronunciare le parole che ci dominano e creare, inventarne altre. Questo pensiero tocca alcuni dibattiti sul rapporto tra lingua, potere e colonizzazione. A Pindorama, come in altri paesi, l'imposizione della lingua del colonizzatore e il silenzio delle lingue originarie fa parte del progetto di colonizzazione. È ciò che, tra gli altri, Ngũgĩ wa Thiong'o ha denunciato proponendo una «decolonizzazione linguistica» degli autori africani<sup>39</sup>, costretti a scrivere in inglese o francese e a rinunciare alle loro lingue materne. Nêgo Bispo appartiene già a una generazione in cui la lingua del popolo è stata violata con l'imposizione del portoghese. Tuttavia, egli invita ancora a resistere all'interno della stessa lingua colonialista, dando battaglia alle denominazioni. Vediamo come propone di farlo:

Una volta, un ricercatore di Capo Verde mi ha chiesto: «Come possiamo decolonizzare se parliamo la lingua del nemico?». E io ho risposto: «Prendiamo le

<sup>37</sup> A. Bispo dos Santos, W.O. Kohan, G. Pereira Junior, *Entrevista com Nêgo Bispo*, cit.

<sup>38</sup> A. Bispo dos Santos, *A terra dá, a terra quer*, Piseagrama, Brasília 2023, p. 3.

<sup>39</sup> N. Thiong'o, *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, Heinemann Educational, Portsmouth 1986.

parole potenti del nemico e indeboliamole. Poi prendiamo le nostre parole indebolite e potenziavamo. Ad esempio, se il nemico ama dire sviluppo, noi diremo che lo sviluppo disconnette, che lo sviluppo è una variante della cosmofobia. Diciamo che la cosmofobia è un virus pandemico e mettiamo così a dura prova la parola sviluppo. Perché la parola giusta da dire è coinvolgimento. Per indebolire lo sviluppo sostenibile, abbiamo introdotto la biointerazione; per la coincidenza, abbiamo introdotto la convergenza; per la conoscenza sintetica, la conoscenza organica; per il trasporto, la transfluenza; per il denaro (o lo scambio), la condivisione; per la colonizzazione, la controcolonizzazione ... e così via. Lui così ha capito questo gioco di parole: «Hai proprio ragione! Aggiungiamo altre parole alla lingua portoghese. E aggiungiamo parole che gli stessi colonizzatori non hanno il coraggio di pronunciare!».

In questo modo, Nêgo Bispo dimostra che la lotta non è solo linguistica, ma riguarda il modo in cui pensiamo e percepiamo il mondo. La parola «sviluppo» è una parola cosmofobica, odia il mondo, vuole sfruttarlo e lo considera solo un mezzo. La parola coinvolgimento, invece, è cosmofila, mostra amore per il mondo, vuole farne parte e vivere in armonia con esso. Nêgo Bispo fornisce altri esempi simili. In ogni caso, non si tratta solo di una sostituzione di parole, ma di idee e modi di abitare il mondo.

Per Nêgo Bispo, la stessa parola «politica» è considerata uno strumento di colonizzazione perché, in quanto invenzione eurocristiana, «riguarda la gestione della vita altrui. [...] È prodotta da un gruppo che si ritiene illuminato e che, per questa ragione, deve essere protagonista nella vita altrui»<sup>40</sup>. Invece, sulla base dell'esperienza nei territori *quilombo*, questo pensatore non afferma una politica, ma modi di vita, di autogestione e condivisione tra gli esseri viventi. In questo modo di pensare e di vivere non c'è un'egemonia antropocentrica, è «solo degli esseri umani questa struttura in cui uno vive per gestire verticalmente la vita dell'altro, per difendere i diritti degli altri»<sup>41</sup>, e conclude:

Una persona, alla fine, vorrebbe governare 200 milioni di altre persone. Ma, come potrebbe farlo, se non ne conosce nemmeno duemila? Come governare coloro di cui nulla si conosce? La politica esiste solo nella specie umana. Nelle altre specie esiste l'autogestione. Non esiste un gruppo di capre che vuole governare tutti i greggi. Ogni gruppo di capre forma il proprio gregge. Ogni gruppo di suini forma il proprio gruppo. Gli animali vivono in greggi, in gruppi, mandrie, branchi all'interno della stessa specie. Non tutti i caititi<sup>42</sup> vogliono vivere nello stesso branco, ci sono diversi branchi di caititi<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> A. Bispo dos Santos, *A terra dá, a terra quer*, cit., p. 47.

<sup>41</sup> Ivi, p. 47.

<sup>42</sup> N.d.T.: animale molto simile al cinghiale.

<sup>43</sup> A. Bispo dos Santos, *A terra dá, a terra quer*, cit., p. 47.

Nella cosmopercezione dei popoli afroconfluenti e originari di Abya Yala, l'autogestione e la definizione dei modi di vita, secondo i propri termini, apportano un importante contributo al dialogo sui concetti di trasformazione, educazione, politica e democrazia, poiché invitano ad altre forme di vita e a partecipare alla controcolonizzazione.

Anche i concetti di «essere umano», «umanizzazione» e «umanità» vengono messi in discussione. Ailton Krenak, pensatore indigeno brasiliano, ci invita a riflettere su come questi concetti siano stati costruiti negli ultimi due o tre mila anni e su come abbiano giustificato violenze e gerarchie. Secondo lui:

L'idea che i bianchi europei potessero colonizzare il resto del mondo si basava sul presupposto che esistesse un'umanità illuminata che doveva andare incontro all'umanità buia, portandola verso questa luce incredibile. Questo richiamo al seno della civiltà è sempre stato giustificato dall'idea che esiste un modo di stare qui sulla Terra, una certa verità, o una concezione della verità, che ha guidato molte scelte fatte in diversi periodi della storia<sup>44</sup>.

Cancellazioni, dimenticanze e epistemicidi sono stati compiuti in nome di questa umanità e del suo processo di civilizzazione genocida in senso univoco. Nelle terre di Abya Yala, ancora influenzate dal colonialismo, si parlano, ad esempio, prevalentemente due lingue colonizzatrici: lo spagnolo e il portoghese. Lo stesso nome America Latina è stato imposto dal colonizzatore (ispirato allo spagnolo América Vespúcio) in luogo del nome originario Abya Yala. Riprendendo Nêgo Bispo, ciò che egli suggerisce è che, se vogliamo decolonizzare l'istruzione, è necessario cambiare le parole che hanno una connotazione colonizzatrice. A partire dalle parole dette sino a qui luce riprendiamo di seguito alcune considerazioni riguardo alla parola trasformazione.

La prima è che è, diciamo, inutile, sterile. Almeno, dalla famosa formulazione di Marx, nell'undicesima tesi su Feuerbach («I filosofi hanno solo *interpretato* il mondo in modi diversi; si tratta però di *mutarlo*»)<sup>45</sup>, la trasformazione è diventata una parola imprescindibile nei discorsi progressisti delle cosiddette scienze umane. Paulo Freire è senza dubbio uno di quegli intellettuali toccati da questa esigenza di un discorso che affermi, postuli o sogni una trasformazione della realtà, anche se, come abbiamo visto, è diventato nel tempo più prudente, considerando l'istruzione come partecipante necessaria, piuttosto che come motore di queste trasformazioni. Il punto è che, dopo secoli di discorsi e discorsi sulla trasformazione, nulla di significativo nel mondo capitalista dominante si trasforma o, peggio ancora, come mette in evidenza il discorso della trasformazione, il sistema migliora e affina le forme di oppressione, per dirla con Paulo Freire. In questo modo la parola trasformazione rischia di divenire piuttosto innocua se non addirittura servile nei confronti del sistema di dominio stesso.

---

<sup>44</sup> A. Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*, Companhia das Letras, São Paulo 2019, p. 11.

<sup>45</sup> K. Marx, F. Engels, *Tesi su Feuerbach*, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1950, p. 80.

La seconda considerazione che invita a non usare la parola trasformazione è che essa possa essere intesa come autoritaria e gerarchica, cioè colonizzatrice... ovvero, è una forma di discorso dei potenti, di coloro che ritengono di vedere qualcosa che gli altri non vedono, di ritenersi illuminati e con un potere superiore nel dire come dovrebbe essere il mondo, o almeno che dovrebbe essere trasformato; e non è la parola di coloro che si mettono in ascolto, con attenzione e in modo orizzontale. Per Nêgo Bispo, la parola trasformazione presuppone, afferma e riproduce, un modo colonialista di esercitare il potere, sebbene sia utilizzata dai discorsi decoloniali.

Infine, proponiamo una terza considerazione, che chiede di abbandonare il termine trasformazione, e che forse è ancora più pertinente, almeno in queste terre del Sud del mondo. Per farlo ci rivolgiamo nuovamente ad Ailton Krenak, che ci aiuta a comprendere che il discorso della trasformazione è un discorso *estrattivista*, nella misura in cui parla del mondo da una logica di estraneità, senza rendersi conto che siamo parte del mondo e non esterni ad esso<sup>46</sup>. Per Krenak, questa percezione è innaturale, usurpatrice, espropriatrice. Il discorso della trasformazione traduce l'errore inaccettabile di parlare del mondo in terza persona e di collocare gli esseri umani e non umani disintegrati, riproducendo una logica *estrattivista* nei confronti del pianeta con le conseguenze devastanti che questa logica di sfruttamento sta producendo a più e diverse dimensioni dell'esistenza. Nel caso brasiliano, stiamo vivendo le dure conseguenze dell'espansione sfrenata dell'agroalimentare, del minerario-idro-bio-carbonio, del business<sup>47</sup> combinata ai cambiamenti climatici. Ci troviamo in uno scenario di devastazione, incendi, miasmi e le nostre vie d'uscita richiedono di riconoscere le radici antiche e l'elaborazione di altri orizzonti di esistenza.

Pertanto, denunciare «il discorso che mira a trasformare il mondo» non significa affermare l'immobilismo o l'immobilità di fronte ad esso. Lo stesso Krenak afferma: «Il sogno della Terra è una metamorfosi. Ciò che è pietra diventa farfalla, ciò che è legno diventa vento, ciò che è vapore diventa pioggia, le nuvole precipitano in tempesta. Tutto questo fantastico movimento della vita è il sogno della Terra. È la trasformazione, la metamorfosi»<sup>48</sup>. Quindi il mondo è una metamorfosi di cui noi siamo parte. Ciò che l'istruzione contemporanea potrebbe fare, a nostro avviso, è smettere di pretendere di formare esseri umani che siano agenti di trasformazione del mondo e creare modi di essere nel mondo sensibili, attenti e attenti alle metamorfosi del pianeta come forma di resistenza e di lotta contro ciò che minaccia il nostro pianeta e, con esso, la nostra stessa vita. Più che agenti di trasformazione del mondo (Freire), siamo persone in metamorfosi con il mondo (Krenak).

Paulo Freire può continuare comunque a ispirarci in questa lotta per trovare parole che descrivano un mondo meno ingiusto, crudele e oppressivo. Anche con un

---

<sup>46</sup> A. Krenak, “A Terra pode nos deixar para trás e seguir o seu caminho”. Entrevista com Anna Ortega, in «Jornal da Universidade», 12/11/2020, <https://www.ufrgs.br/jornal/ailton-krenak-a-terra-pode-nos-deixar-para-tras-e-seguir-o-seu-caminho/>.

<sup>47</sup> B. Malheiro, W.C. Porto-Gonçalves, F. Michelotti, *Horizontes amazônicos*, cit.

<sup>48</sup> A. Krenak, “A Terra pode nos deixar para trás e seguir o seu caminho”, cit.

linguaggio colonizzatore, estrattivista e maschilista, una delle frasi più ripetute della *Pedagogia degli oppressi* lo suggerisce: «nessuno educa nessuno, e neppure se stesso: gli uomini si educano in comunione, attraverso la mediazione del mondo»<sup>49</sup>. In questo passaggio si afferma una collettività senza gerarchie, una comunità autoeducante, nel mondo. Il mondo appare come educatore più che come qualcosa da esplorare. Nêgo Bispo e Ailton Krenak ci segnalano che è necessario creare un nuovo vocabolario, un'altra grammatica per il nostro immaginario e, con essi, altri modi di educarci in questo mondo, sull'orlo dell'estinzione, che stiamo vivendo.

Traduzione di Silvia Bevilacqua\*\*\*  
Propositi di filosofia snc

---

<sup>49</sup> P. Freire, *Pedagogia degli oppressi*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 2018, p. 69.

\*\*\* Si occupa da diversi anni di Philosophy for children/community e letteratura per l'infanzia attraverso progetti e ricerca (Unige; Unich), consulente e docente per il Master in Pratiche di filosofia, nelle comunità e nelle organizzazioni per l'Università di Genova, ha fondato la società Propositi di filosofia snc che sviluppa attività di formazione su tutto il territorio italiano. Da qualche hanno segue con il prof. Pino Boero il progetto di intersezione fra la metodologia rodariana e lipmaniana (Filosofia della fantasia). Di recente pubblicazione per Mimebù il *Catalogo degli oggetti smarriti InNatura. Come e perché cercarli nei libri per l'infanzia* e, per Mimesis, *L'infanzia pensa. Per una filosofia dell'infanzia*. In Italia di W.O. Kohan ha tradotto: *Un esercizio di ascolto e attenzione*, in S. Bevilacqua, P. Casarin (a cura di), *Disattendere i poteri, pratiche filosofiche in movimento*, Mimesis, Milano 2012; *Paulo Freire e la philosophy for children: un dialogo critico*, in S. Bevilacqua, P. Casarin (a cura di), *Propositi di filosofia 1. Philosophy for children e pratiche di filosofia*, Mimesis, Milano 2021; *Paulo Freire, più di sempre. Una biografia filosofica*, Mimesis, Milano 2022.

## Da mozzi a “Kunumy”: Stili d’infanzia brasiliani\*

Christiana Cabicieri Profice\*\*  
Gabriel Henrique Moreira dos Santos\*\*\*

### *Abstract*

In questo articolo affrontiamo gli aspetti storico-sociali dell’infanzia brasiliana, intesa come il risultato dell’ibridazione di diversi stili di infanzia a partire dalla colonizzazione portoghese. Mostriamo che il primo incontro tra stili diversi avvenne con la fuga di due mozzi dallo ciurma di Pedro Álvares Cabral, quando sbarcarono a Porto Seguro il 1 maggio del 1500. Da allora si è verificato un processo di conoscenza e trasformazione reciproca tra i bambini/ragazzi arrivati dal Portogallo e gli indigeni locali. Attraverso una narrazione di questo incontro, basata su fonti storico-sociali, si evidenziano i principali aspetti culturali e educativi (antropocentrico/ecocentrico, adultocentrico/dialogico) dei due stili di infanzia. A partire da questo incontro riflettiamo in prospettiva storico-sociale sull’infanzia attuale e sui suoi modelli educativi.

*Parole chiave:* infanzia brasiliana; stili di infanzia; modelli educativi; colonizzazione portoghese; Pedro Álvares Cabral; narrativa dell’incontro.

In this article, we address the historical and social aspects of Brazilian childhood, understood as the result of the hybridisation of different styles of childhood since Portuguese colonisation. We show that the first encounter between different styles occurred with the escape of two young deck-hands from Pedro Álvares Cabral’s crew when they arrived in Porto Seguro on 1 May 1500. Since then, there has been a process of mutual understanding and transformation between the children/young people who arrived from Portugal and the local indigenous people. Through a narrative of this encounter, based on historical and social sources, we highlight the main cultural and educational aspects (anthropocentric/ecocentric, adult-centred/dialogical) of these two styles of childhood. Starting from this encounter, we

---

\* Ricevuto il 28/07/2025 e pubblicato il 09/03/2026.

Una versione precedente di questo testo è stata pubblicata in lingua portoghese nella rivista brasiliana «História da educação», 21, 53, 2017, pp. 307-325.

\*\* Università statale di Santa Cruz (Uesc), Brasile. Email: [ccprofice@uesc.br](mailto:ccprofice@uesc.br).

\*\*\* Università statale di Santa Cruz (Uesc), Brasile. Email: [gabriel.tdk@gmail.com](mailto:gabriel.tdk@gmail.com).

reflect from a historical and social perspective on childhood today and its educational models.

*Keywords:* Brazilian childhood; styles of childhood; educational models; Portuguese colonization; Pedro Álvares Cabral; narrative of encounter.

### Introduzione

Affrontare il tema dell'infanzia in Brasile è sempre un compito plurale: esistono molte infanzie, costruite attraverso processi storico-sociali che utilizzano come materia prima gli stili d'infanzia disponibili in un determinato momento e in un determinato luogo. Partiamo dalla teoria storico-sociale di Vygotskij, secondo cui non esiste uno standard universale di infanzia o di sviluppo che si adatti a qualsiasi contesto. Al contrario, senza un contesto di riferimento, non si può propriamente parlare di infanzia. Lo sviluppo di quest'ultima è pertanto comprensibile solo a partire da un determinato contesto culturale, che utilizza modi e mezzi differenti per renderlo possibile. Secondo Vygotskij e Luria, «nel processo di sviluppo storico dell'umanità, non solo le relazioni esterne dell'uomo sono cambiate e si sono sviluppate, non solo le relazioni tra l'umanità e la natura, ma l'uomo stesso è cambiato e si è sviluppato, la sua stessa natura è cambiata»<sup>1</sup>. Pertanto, ci basiamo sull'idea che non è possibile trattare l'infanzia come qualcosa di astratto e universale, ed è per questo che dobbiamo fare riferimento ai diversi stili di infanzia vissuti dai bambini a partire dal loro contesto storico-sociale.

Lo stile dell'infanzia sarà definito in base ai valori e alle funzioni sociali assegnate ai bambini in culture, luoghi e tempi differenti, caratterizzando tutto ciò che li riguarda, la loro partecipazione alla collettività, il loro ruolo nelle dinamiche familiari, i compiti assegnati loro in base all'età e al sesso, il modo di vestire e di comportarsi, l'alimentazione, la vita quotidiana, la libertà e i divieti. Nel Brasile contemporaneo, esistono stili di infanzia specifici vissuti da bambini urbani e rurali, dell'entroterra e della costa, poveri, ricchi e borghesi, indigeni e *quilombola*<sup>2</sup>. Dal punto di vista storico, gli stili d'infanzia indigeni, europei e africani sono stati le matrici dell'attuale infanzia brasiliana. Queste tre matrici dell'infanzia brasiliana sono tra loro molto diverse; bambini di vari popoli si sono incontrati in Brasile e hanno contribuito all'infanzia di oggi. Guardando ai processi storico-sociali del Brasile, possiamo notare che gli stili d'infanzia indigeni si sono confrontati con quelli europei e hanno poi incorporato l'influenza degli stili d'infanzia africani. Da allora si è verificato un processo di

---

<sup>1</sup> L.S. Vygotskij, A.L. Lurija, *La scimmia, l'uomo primitivo, il bambino. Studi sulla storia del comportamento* (1930), Giunti Barbera, Firenze 1987, p. 64.

<sup>2</sup> Nel periodo coloniale brasiliano, il *quilombo* era una comunità fortificata formata da schiavi fuggitivi e da una minoranza bianca e indigena, organizzata politicamente, che rappresentava una forma di resistenza e lotta contro la schiavitù. Nel Brasile attuale ancora esistono comunità costituite dai discendenti degli abitanti dei *quilombo* originari [N.d.T.].

conoscenza e influenza reciproca, che oggi si presenta sotto forma di stili d'infanzia ibridi in continua evoluzione.

Ora dobbiamo giustificare perché riteniamo necessario conoscere e riflettere sugli stili d'infanzia brasiliani. Ognuno di essi imprime una dinamica più o meno antropocentrica o ecocentrica e più o meno adultocentrica o dialogica alle interazioni che producono e trasmettono conoscenza. Attraverso l'educazione (formale o informale), ogni società orienta i propri figli circa la gerarchia esistente tra gli esseri viventi, il valore della natura e la loro partecipazione alla vita quotidiana. In un approccio antropocentrico, gli esseri naturali e le risorse sono percepiti e valutati in base alla loro utilità per gli esseri umani, che possono dominarli e utilizzarli secondo i loro bisogni e desideri. Un approccio ecocentrico, invece, riconosce che gli esseri naturali, gli elementi e gli ambienti possono soddisfare i bisogni umani, ma l'interazione che le persone stabiliscono con la natura si basa sulla reciprocità e sull'idea che tutti gli esseri, umani compresi, fanno parte di un'unica natura i cui elementi sono reciprocamente dipendenti. Inoltre, il modo in cui le persone vengono educate rifletterà una posizione più o meno adultocentrica o dialogica, regolando i livelli di tolleranza e autoritarismo e la partecipazione attiva o passiva dei bambini alla produzione di conoscenza. L'educazione, scolastica e non, rifletterà quindi le aspettative collettive sui bambini e sulla loro partecipazione alla cultura, favorendo il loro benessere e il loro senso di realizzazione attuale e/o investendo nella loro preparazione per il mondo adulto. In questo modo, qualsiasi riflessione sui bisogni fondamentali dei bambini, sulla loro salute e istruzione, sulla loro partecipazione alle decisioni della società, nonché sulla definizione delle loro vulnerabilità e maturità, deve essere attenta agli stili dell'infanzia, nei loro aspetti reali o immaginari, passati o presenti.

La nostra riflessione parte dall'evento storico che ha inaugurato l'incontro tra due diversi stili di infanzia, allorché i portoghesi iniziarono la loro impresa colonialista in Brasile. Il primo stile, locale, nativo, indigeno, era caratterizzato principalmente dal fatto che i bambini non lavoravano e trascorrevano le giornate all'aria aperta con gli altri esseri della natura che facevano parte del loro mondo in un rapporto di reciprocità, attraverso interazioni ecocentriche. Allo stesso modo, non c'era una disciplina autoritaria da parte degli anziani nei confronti dei bambini; gli adulti agivano in modo tollerante e rispettoso nei confronti della prima fase della vita delle persone. I bambini erano considerati come esseri che partecipano alla produzione dialogica di conoscenza, in cui tutti insegnano e tutti imparano. Dall'altro lato, avevamo lo stile dell'infanzia dell'Europa occidentale, caratterizzato dalla partecipazione dei bambini come manodopera che contribuiva all'economia familiare, sia nelle zone rurali sia nei centri urbani malsani. Le interazioni con la natura erano improntate a una prospettiva antropocentrica, in cui gli esseri naturali e le risorse dovevano essere dominati e sfruttati a beneficio dell'uomo senza essere dotati di un valore proprio. I bambini economicamente svantaggiati, che erano la maggioranza, lavoravano per vivere e si trovavano in una posizione gerarchica inferiore rispetto agli adulti, che spesso usavano brutalità e violenza per addestrare i più piccoli. In questo modo, assistiamo a uno stile

di infanzia in cui il sapere viene trasmesso in modo adultocentrico e non dialogico, con i bambini che devono ricevere la conoscenza con mezzi più o meno pedagogici o violenti. Come vedremo, questo incontro tra diversi stili d'infanzia avvenne durante il primo contatto tra le navi portoghesi, che approdarono alla costa brasiliana, e le comunità indigene che vi abitavano.

Il nostro obiettivo è quello di immaginare cosa accadde a due bambini, di cui le cronache storiche persero completamente le tracce, che erano giunti come mozzi a bordo della flotta di Cabral nel 1500 e che in seguito fuggirono dalle rispettive navi. Intendiamo evidenziare le differenze tra gli stili di infanzia indigeni ed europei nel XVI secolo, soprattutto per quanto riguarda l'interazione dei bambini con gli esseri naturali e l'ambiente, il modo in cui venivano educati e la loro partecipazione alle attività collettive. L'uso di fonti bibliografiche provenienti da diverse branche disciplinari è la sfida e il mezzo con cui tracciamo la nostra narrazione, consapevoli che un argomento così complesso e ricco non potrà mai essere esaurito in un solo articolo. In Brasile, il campo di ricerca sull'infanzia e sulle sue concezioni è ampio, critico e diversificato, e disponiamo di un ricco panorama di studi interdisciplinari che hanno influenzato la nostra riflessione e che dovrebbero essere consultati per approfondire l'argomento<sup>3</sup>. Fatte queste precisazioni e riserve, possiamo iniziare il nostro racconto e invitare il lettore a immaginare cosa sarebbe potuto accadere ai due ragazzi arrivati dal Portogallo e che decisero di rimanere qui.

### *I mozzi arrivati dal Portogallo*

I bambini europei iniziarono ad arrivare in Brasile nel momento stesso della sua scoperta ufficiale, nel 1500. La maggior parte delle fonti storiche che trattano di questo evento indicano che la costa sudamericana era già stata visitata dagli europei, ma per i nostri scopi è sufficiente assumere che fu a partire dalla scoperta ufficiale del territorio brasiliano da parte del Portogallo che il contatto tra europei e amerindi avvenne in modo ricorrente, intenso, spesso violento e certamente irreversibile. Questa fu la pietra miliare dell'incontro degli europei con quella che essi chiamavano la «porzione dimenticata dell'umanità»<sup>4</sup>.

Nel trattare la geografia dell'infanzia in Brasile, Lopes ci rimanda a una famosa lettera di Pero Vaz de Caminha al re del Portogallo, Dom Manoel, in cui riferisce che quattro persone (due galeotti e due mozzi) non erano tornati a bordo dopo che lo squadrone di Pedro Álvares Cabral si fermò a Porto Seguro il 1 maggio 1500<sup>5</sup>. I

<sup>3</sup> M. Buss-Simão, F.E.D. Medeiros, J.J.D. Silva Filho, *Corpo e Infância: natureza e cultura em confronto*, in «Educação em Revista», XXVI, 3, 2010, pp. 151-168; M.I.E. Bujes, E. *A invenção do eu infantil: dispositivos pedagógicos em ação*, in «Revista Brasileira de Educação», 21, 2002, pp. 17-39; J.J.M. Lopes, *Geografia das Crianças, Geografia das Infâncias: a contribuição da Geografia para o estudo das crianças e de suas infâncias*, in «Contexto & Educação», XXIII, 79, 2008, pp. 65-82; M.D. Priori, *História das crianças no Brasil*, Contexto, São Paulo 2004.

<sup>4</sup> L.M. Schwarcz, M. Starling, *Brasil: Uma biografia*, Companhia das Letras, São Paulo 2015, p. 22.

<sup>5</sup> J.J.M. Lopes, *Geografia das Crianças, Geografia das Infâncias*, cit.

galeotti si trovavano a bordo della nave, perché avevano accettato di vedere la propria pena commutata in un periodo di esilio nelle colonie portoghesi d'oltremare. Era un modo per svuotare le carceri della metropoli europea da cittadini indesiderati e pericolosi e un'opportunità per i condannati che vedevano nell'esilio un'ultima possibilità di libertà. Ai due che, evidentemente contro la loro volontà, erano rimasti in Brasile, era stato affidato il compito di conoscerne la terra e la lingua<sup>6</sup>. In seguito, furono ritrovati e rispediti in Portogallo, dopo essere vissuti tra gli indigeni Tupiniquins per 20 mesi, fino a quando furono raccolti nei pressi di Porto Seguro nel dicembre 1501; uno di loro fu successivamente utilizzato come traduttore in ulteriori spedizioni<sup>7</sup>. Dei due mozzi non si seppe più nulla, il che ci fa capire quanta poca importanza rivestissero i bambini nel contesto dell'epoca.

E chi erano i mozzi? Come li descrive Lopes,

reclutati tra le famiglie più povere del Portogallo, i mozzi dovevano svolgere diversi lavori sulle navi. Spesso alloggiati in coperta, con cibo scarso e di scarsa qualità, costantemente vessati dagli altri membri dell'equipaggio e devastati dalle malattie, questi bambini soffrivano maggiormente per il duro lavoro quotidiano<sup>8</sup>.

La loro età variava dai nove ai sedici anni e molti di loro morirono prima ancora di mettere piede sulle coste americane, con un tasso di mortalità del 39%<sup>9</sup>. Secondo lo stesso autore,

i bambini salivano a bordo solo come mozzi o paggi, come orfani del Re inviati in Brasile per sposare le suddite della Corona, o come passeggeri imbarcati in compagnia dei loro genitori o parenti<sup>10</sup>.

Sulle navi si respirava un'atmosfera di promiscuità e di abusi sessuali da parte di marinai e pedofili. Se la nave veniva dirottata da corsari, i bambini venivano ridotti in schiavitù e fatti prostituire. In caso di naufragio, erano i più indifesi e venivano generalmente abbandonati al loro destino. Secondo Ramos, quella che emerge dai resoconti dei bambini giunti dall'Europa sulle prime navi è una «storia di dolore e di conflitto tra il mondo degli adulti e l'universo dei bambini»<sup>11</sup>.

Si stima che i mozzi rappresentassero circa il 18% dell'equipaggio complessivo. Sempre secondo l'autore, nei secoli successivi alla scoperta delle Americhe, la popolazione portoghese e, in generale, quella europea, subì enormi perdite a causa di epidemie, pestilenze, fame e insalubrità. Di conseguenza, «mentre gli inglesi cercavano

<sup>6</sup> C.D. Abreu, *Capítulos da História Colonial 1500/1800*, Itatiaia, Belo Horizonte 2000.

<sup>7</sup> M.S. Pereira, *Índios Tupi-Guarani na pré-história - suas invasões do Brasil e do Paraguai, seu destino após o descobrimento*, EDUFAL, Maceió 2000.

<sup>8</sup> Ivi, p. 66.

<sup>9</sup> F.P. Ramos, *A história trágica marítima das crianças nas embarcações portuguesas do século XVI*, in M.D. Priori, *História das Crianças no Brasil*, Contexto, São Paulo 2004, p. 19-54.

<sup>10</sup> Ivi, p. 19.

<sup>11</sup> Ivi, p. 20.

di sopperire alla mancanza di manodopera adulta libera sulle loro navi utilizzando schiavi e neri liberati, i portoghesi optarono per l'utilizzo di bambini»<sup>12</sup>. Come vedremo più avanti, la realtà dei bambini europei nel XVI secolo era davvero molto dura, con un alto tasso di mortalità infantile. L'aspettativa di vita dei bambini in Europa tra il XIV e il XVIII secolo si aggirava intorno ai 14 anni, con un alto tasso di mortalità fino all'età di sette anni, il che contribuiva notevolmente alla sensazione che la vita dei bambini fosse svalutata. Nelle zone rurali i bambini rappresentavano un'importante forza lavoro per la famiglia, mentre in città le famiglie erano più in difficoltà a provvedere per il proprio sostentamento e per questo motivo molti bambini venivano mandati via come mozzi. Anche molti bambini orfani, abbandonati o mendicanti, venivano reclutati come manodopera per le navi. Tuttavia, il reclutamento dei mozzi non avveniva solo con il consenso della famiglia, che accettava di ricevere un compenso pur di liberarsi di una bocca da sfamare in un contesto di insufficienza alimentare. Esisteva anche la pratica di rapire i bambini delle famiglie ebraiche, come misura per limitare il crescente numero di ebrei perseguitati che si rifugiavano nella metropoli portoghese.

Furono la destrezza nautica e il conseguente incontro con altri popoli ad avviare il Portogallo sulla strada della modernità, proiettandola verso i territori che finì per colonizzare<sup>13</sup>. Nella Lisbona cosmopolita, oltre ai portoghesi provenienti dalle regioni più diverse, erano presenti asiatici, africani, ebrei, arabi e altri europei. Tuttavia, in quanto importante centro di navigazione e commercio con il Mediterraneo, l'Oriente e l'Africa, Lisbona ricevette e diffuse malattie come la peste e il tifo, che si aggiunsero ai problemi di una città che si stava ampliando senza servizi igienici in un contesto di scarsità di alimenti. Vale anche la pena di sottolineare che, sebbene Lisbona fosse un'area di coesistenza multietnica, i governanti portoghesi si conformavano a una morale che postulava la superiorità razziale e avevano ridotto in schiavitù gli africani neri di Ceuta fin dal 1415<sup>14</sup>.

Nel 1500, la popolazione stimata del Portogallo era di 1 milione di persone. Lisbona, con 70.000 abitanti, era una città densamente popolata, insalubre e violenta<sup>15</sup>. Si stima che nel XVI secolo il 63,9% del territorio della capitale portoghese avesse una densità di popolazione inferiore a 300 abitanti/km<sup>2</sup>, ma che nel 27,8% del territorio urbano fosse superiore ai 600 abitanti/km<sup>2</sup>. Nel XVI e XVII secolo, i tassi di mortalità infantile erano elevati, tra il 30 e il 40%. L'aspettativa di vita media era bassa, compresa tra 25 e 38 anni. La mortalità infantile colpiva un terzo dei nati prima dell'anno di età e solo la metà dei bambini raggiungeva l'età di sette anni. A causa di ciò, solo a partire dall'età di sette anni una persona era considerata a tutti gli effetti un membro della famiglia e della comunità, e solo a partire dai 12 anni per le ragazze e

<sup>12</sup> Ivi, p. 23.

<sup>13</sup> L.M. Schwarcz, M. Starling, *Brasil: Uma biografia*, cit.

<sup>14</sup> E. Monteiro, *Os Brasis de Uruçumirim. Uma prosa histórica sobre os nativos Tupinambás da Guanabara de Aimberé*, Tauari, Rio de Janeiro 2000.

<sup>15</sup> T. Rodrigues, *A população portuguesa. Das longas permanências à conquista da modernidade*, in «População e Sociedade», 18, 2010, pp. 21-42.

dai 14 per i ragazzi venivano riconosciuti come soggetti di diritto<sup>16</sup>. I giovani lasciavano la casa tra i 13 e i 18 anni, sgravando in questo modo le loro famiglie di origine. La famiglia era rigidamente gerarchica e basata sull'ineguaglianza dei suoi membri. In generale, gran parte della popolazione portoghese era molto povera e viveva in una società violenta, terrorizzata dall'Inquisizione, che si intrometteva nella vita delle famiglie, promuovendo l'espiazione e la delazione di comportamenti contrari ai precetti morali della Chiesa.

Sulle navi che partivano da Lisbona, i mozzi erano i più bassi nella gerarchia della marina portoghese, appena sotto i paggi che, pur essendo anch'essi bambini e sottopagati, li sfruttavano ai fini di alleggerire il proprio lavoro. Mentre un marinaio riceveva 10 *cruzados*<sup>17</sup> al mese e un determinato quantitativo di pepe, i mozzi ne ricevevano solo la metà e i paggi appena un terzo. Il viaggio dal Portogallo al Brasile poteva durare dalle quattro settimane ai tre mesi e la sistemazione dei mozzi era la peggiore possibile, spesso dormivano sul ponte della nave, stravaccati sulle merci. Le condizioni generali sulle navi erano davvero dure e, a seconda della durata del viaggio, c'era un'inevitabile carenza di cibo in alto mare. Oltre alla fame, l'intero equipaggio poteva soffrire di malattie come lo scorbuto e le infezioni causate dalla scarsa qualità dell'acqua disponibile e dalle precarie condizioni igieniche<sup>18</sup>. In questo contesto, i bambini erano generalmente le prime vittime. In situazioni di scarsità, i mozzi potevano anche nutrirsi di scarafaggi e ratti, o di uccelli che salivano a bordo per rosicchiare i cadaveri<sup>19</sup>. Un mozzo, se sopravviveva, poteva fare carriera in marina, ma non sarebbe mai arrivato al grado di capitano, poiché queste posizioni erano destinate a persone provenienti dalla nobiltà.

Come abbiamo sottolineato, sulle navi europee che a quell'epoca passavano per il Brasile arrivavano altri bambini, come i paggi, che erano responsabili dei compiti più personali di un determinato ufficiale. Sebbene subissero meno punizioni fisiche, erano anche soggetti a stupri e pedofilia. Si può dire che avessero un'alimentazione migliore rispetto ai mozzi, dal momento che si trovavano sempre tra gli ufficiali dove il cibo era certamente migliore e più abbondante. Ci sono anche testimonianze di bambini passeggeri con le loro famiglie, o addirittura di apprendisti che aspiravano a diventare ufficiali<sup>20</sup>. In generale, tutti i bambini imbarcati senza le loro famiglie sperimentarono in misura minore o maggiore privazioni, sfruttamento e maltrattamenti di ogni tipo, e non di rado caddero in mare e annegarono. Quasi nessuno è sopravvissuto al naufragio o alle difficili condizioni incontrate a terra. Questo stile di infanzia europeo, esportato come manodopera a basso costo e non qualificata, entrò in contatto con un altro stile di infanzia, tipico delle comunità indigene della costa brasiliana.

---

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Moneta portoghese coniata da Alfonso V a partire dal 1457. La moneta cessò di esistere nel 1555 [N.d.T.].

<sup>18</sup> L.M. Schwarcz, M. Starling, *Brasil: Uma biografia*, cit.

<sup>19</sup> F.P. Ramos, *A história trágica marítima das crianças nas embarcações portuguesas do século XVI*, cit.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

*I bambini Tupi che vivevano qui*

Gli indios incontrati dalla flotta di Cabral sulla costa di Porto Seguro erano di origine Tupi, i cui antenati amazzonici avevano conquistato la costa di Bahia intorno al 1400, in quella che divenne nota come «guerra di Tupinambás», un processo che spinse le altre popolazioni indigene verso l'interno<sup>21</sup>. Coloro che si stabilirono sulla costa meridionale di Bahia furono chiamati Tupiniquins. In generale, le tribù Tupi della costa avevano costumi uniformi, parlavano la stessa lingua e condividevano una cultura comune. Pertanto, in questo lavoro sottolineeremo queste caratteristiche delle comunità Tupi in relazione all'infanzia, senza insistere sulle specificità, che certamente esistevano, di ciascun gruppo.

Secondo Fernandes, un antropologo che ha sistematizzato le informazioni provenienti da diversi cronisti dell'epoca, la prima categoria di età tra i Tupinambás si applica ai bambini e alle bambine e si chiama *Peitan*, designando i neonati fino all'inizio della deambulazione<sup>22</sup>. Le bambine fino a sette anni sono *Kugnatin-miry*, tra i sette e i quindici anni sono *Kugnatin*, tra i 15 e i 25 anni sono *Kugnammuçu*, tra i 25 e i 40 anni sono *Kugnam* e infine sono *Uainuy* dopo i 40 anni. I ragazzi sono *Kunummy-miry* fino a 7/8 anni, *Kunummy* tra gli otto e i quindici anni, *Kunummy-uaçu* tra i 15 e i 25, *Aua* tra i 25 e i 40 e *Thuyuae* dopo i 40 anni. Fin dalla nascita, i bambini accompagnano gli anziani nelle loro attività quotidiane, mentre i *Peitan* stanno a contatto con il corpo della madre avvolti in una sorta di fascia o amaca, e vengono allattati ogni volta che ne hanno voglia.

Da quando camminano, *Kunummy-miry* e *Kugnatin-miry* dipendono ancora dalle loro madri fino a sette o otto anni, ma possono circolare liberamente tra altri adulti e bambini che collaborano alla loro cura. Man mano che crescono, partecipano a gruppi di coetanei di varie età con maggiore autonomia per spostarsi nelle capanne, immergersi nei fiumi e raccogliere frutti nella foresta. Il gioco è libero e rispettato dagli adulti come attività importante per il corretto sviluppo del bambino. Tra i ragazzi si formano gruppi di bambini che praticano giochi, danze e canti del mondo degli adulti, che vengono eseguiti senza formazione o impegno. Anche le bambine formano gruppi, giocano con il cotone e con esso costruiscono piccole amache, oltre a divertirsi a maneggiare e modellare l'argilla. L'osservazione e la partecipazione alle attività degli anziani è libera, senza che sia incentivata né limitata. Al contrario, «gli adulti limitavano la loro interferenza diretta nell'educazione dei *Kunummy* e dei *Kugnatin* [...] i ragazzi e le ragazze sperimentavano le situazioni esistenziali della comunità prima nei gruppi dei loro figli»<sup>23</sup>. Solo a partire dai quindici anni i giovani partecipavano attivamente alle attività familiari, come il lavoro nei campi per le ragazze e la caccia per i ragazzi.

<sup>21</sup> M.S. Pereira, *A navegação de 1501 ao Brasil e Américo Vespúcio*, ASA, Rio de Janeiro 1984.

<sup>22</sup> F. Fernandes, *A organização social dos Tupinambá*, Instituto Progresso Editorial, São Paulo 1948.

<sup>23</sup> Ivi, p. 247.

Jean de Léry, un francese che partecipò a una spedizione nel 1557 (il suo resoconto fu pubblicato nel 1578), aveva già sottolineato le differenze nel modo in cui i bambini venivano curati ed educati tra i Tupinambás,

Mentre qui si pensa comunemente che i bambini diventino deformi e con le gambe storte se non sono strettamente avvolti e fasciati durante l'infanzia, io dico che, sebbene questo non sia ciò che gli americani fanno ai loro bambini (che, come ho già detto, fin dalla nascita sono tenuti e adagiati senza alcun involucri), è impossibile vedere bambini che camminino o stiano in piedi più dritti di loro<sup>24</sup>.

Qui troviamo espressi due modi molto diversi di prendersi cura e disciplinare il corpo dei bambini: mentre in Europa i bambini venivano fasciati per migliorare il tono muscolare e la postura, tra gli indigeni i bambini avevano il corpo più esposto e libero di muoversi.

Hans Staden, un soldato e marinaio tedesco che trascorse nove mesi in ostaggio dei Tupinambás sulla costa di São Paulo nel 1554, descrive come i bambini nati venissero chiamati collettivamente, di solito con il nome di un uccello, di un animale o di un frutto<sup>25</sup>. I bambini erano produttivi e contribuivano a sfamare la famiglia al meglio delle loro possibilità, come riferisce l'autore: «I loro bambini, quando crescono e diventano adolescenti, vanno a caccia. Ogni bambino dà tutto quello che ha alla madre. Lei poi cucina la selvaggina e la condivide con gli altri»<sup>26</sup>. Un altro curioso passaggio riportato da Hans Staden ci dà un'idea di una strategia educativa che inculcava l'obbedienza ai piccoli:

al mattino un capo andava da una capanna all'altra e graffiava i bambini sulle gambe per renderli fertili, in modo che i genitori potessero minacciarli quando erano cattivi: «Se non stai bravo, verrà di nuovo!» In questo modo cercavano di far stare bravi i bambini<sup>27</sup>.

In ogni caso, molti europei rimasero sorpresi dallo stile d'infanzia di questi popoli, in cui i bambini partecipavano alle attività della tribù, ma senza l'imposizione di alcuna rigida disciplina, consentendo loro una vita libera all'aria aperta con i loro pari. Ecco una descrizione dello stile d'infanzia dei Tupi che destò l'interesse di Staden:

Tutti allevano i loro figli senza alcuna forma di punizione, e li allattano fino a sette o otto anni, se le loro madri non ne hanno partoriti altri che le sottraggano a questo compito. Non si dedicano ad alcuna attività, né si occupano di altro esercizio se non quello di ottenere dai loro padri ciò che mangeranno, sotto la cui protezione si riparano finché ognuno è in grado di condurre la propria vita in maniera autonoma e

<sup>24</sup> J.D. Léry, *Os Índios do Brasil* (1578), Teorema, Lisboa 2003, p. 124.

<sup>25</sup> H. Staden, *Duas Viagens ao Brasil* (1526), R&PM, Porto Alegre 2011.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 152.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

senza aspettarsi legittime che li arricchiscano, ma li ripagano solo con quell'educazione che la natura ha dato universalmente a tutti gli altri animali che non partecipano della ragione<sup>28</sup>.

Quando le navi di Cabral approdarono sulla spiaggia di Porto Seguro, i *Kunumy* e i *Kugnatin* osservarono i bambini che ne discesero e tutto ciò che li riguardava era sorprendente e nuovo. Avevano la pelle bianca e molti avevano gli occhi azzurri o verdi, come certe pietre che raccoglievano nei fiumi. Avevano anche tanti peli sul corpo, eppure si coprivano, anche quando faceva molto caldo. I bambini erano visibilmente malnutriti e malati, gli anziani li sgridavano e li picchiavano, costringendoli a compiti inadatti alla loro taglia, portavano molti pesi e secchi, ed erano sempre spaventati. Osservarono da lontano i due mozzi che correvano come disperati verso la foresta, senza capire bene perché stessero fuggendo dalla loro stessa gente. Erano prigionieri? Dov'erano le loro madri e i loro parenti?

### *La fuga dei mozzi*

È verosimile che i due mozzi della flotta di Cabral sbarcati a Porto Seguro avessero all'incirca 14 anni nel 1500. Cosa accadde loro? A differenza dei galeotti, che furono costretti a rimanere tra gli indigeni, i ragazzi fuggirono mentre la nave era attraccata in Porto Seguro. Erano morti come la maggior parte dei bambini che, sopravvissuti a un naufragio, si erano trovati dinanzi a un ambiente completamente sconosciuto? O, come supponiamo, erano stati accolti dagli stessi Tupiniquins tra i quali i galeotti avevano vissuto per 20 mesi?

Durante la settimana in cui la nave rimase a Porto Seguro, i due mozzi conobbero un nuovo mondo. Osservando la vita condotta dai bambini di quella terra, in piena libertà e senza alcuna costrizione, senza paura degli adulti che li circondavano, decisero di restare e di lasciarsi alle spalle un'infanzia di sofferenza e sfruttamento. Secondo Dean, i due ragazzi decisero di restare, «evidentemente nutrendo aspettative più favorevoli in questo paradiso riconquistato, o semplicemente temendo di più il successivo viaggio verso l'Oriente, fuggirono dalla nave e non furono più trovati»<sup>29</sup>.

Quando i due mozzi si accorsero che la squadra stava partendo, divennero più invisibili che mai e si nascosero nella foresta pluviale atlantica, un tipo di foresta a loro completamente sconosciuto. Correndo, si fecero strada nella giungla, lungo i sentieri che trovarono, cercando di allontanarsi dalla costa, finché non ricevettero la conferma, tramite segnali sonori, che la flotta era effettivamente partita. In una radura ben lontana dalla spiaggia, si fermarono a riposare sulla riva di un ruscello. Si sedettero e bevvero con sete dalla sua acqua fresca e cristallina, che non aveva nulla a che vedere con il liquido torbido e fetido bevuto durante la traversata. Si lavarono anche il viso con l'acqua limpida e pura che sgorgava dall'immensità verde della foresta. Tuttavia,

<sup>28</sup> Ivi, p. 127.

<sup>29</sup> W. Dean, *A ferro e fogo. A história e a devastação da Mata Atlântica brasileira*, Companhia das Letras, São Paulo 1996, p. 62.

sapevano che in qualsiasi momento avrebbero potuto essere scoperti dai loro compagni di cella e puniti severamente. Temevano anche di essere trovati da persone del luogo che avrebbero potuto ridurli in schiavitù, proprio come facevano i portoghesi con i neri che arrivavano a Lisbona dall’Africa. In ogni caso, qualsiasi cosa al di fuori della nave e lontano dai loro superiori aguzzini sarebbe stata meglio dell’incubo che avevano vissuto durante i molti giorni di viaggio oltreoceano. Sapevano anche che rimanere in quella terra sconosciuta significava non poter più tornare a Lisbona, dove erano cresciuti sulle banchine e nelle strade intorno al porto e dove erano riusciti a tirare avanti giorno per giorno.

Mentre si stavano ancora rinfrescando nel torrente, i due ragazzi furono sorpresi da un gruppo di bambini e ragazzi che apparvero intorno a loro così silenziosamente da non accorgersene. Si scambiarono degli sguardi, ognuno dei quali cercava di leggere le intenzioni dell’altro. I piccoli indigeni erano a casa, facevano parte di questo mondo verde che li nutriva e li proteggeva, guardavano con curiosità i mozzi paralizzati nei loro corpi affamati e martoriati. Questi ultimi, a loro volta, aspettavano un qualsiasi segno ostile per fuggire. I *Kunumy* e i *Kugnatin*, incuriositi, trovavano divertente il modo in cui i bambini si vestivano e si coprivano i piedi; le risate di alcuni contagiavano l’intero gruppo e, alla fine, anche i mozzi non erano più così tesi e non cercavano più una via di fuga. I ragazzi e le ragazze, tutti nudi, si avvicinarono a loro e toccarono i loro capelli e i loro vestiti, provarono ammirazione e compassione, parlarono tra loro discutendo sul da farsi mentre li tiravano per mano lungo il sentiero della foresta che portava alle capanne.

#### *Esseri e popoli della foresta pluviale atlantica delle Americhe*

La popolazione nativa del Brasile nel 1500 non può essere calcolata con precisione e potrebbe essere stata di 8 milioni di persone, di cui tra il 25% e il 95% è stato decimato<sup>30</sup>. Si stima che al momento dell’arrivo dei portoghesi, nella foresta pluviale atlantica vivesse un milione di indigeni<sup>31</sup>. Ogni villaggio Tupinambá ospitava fino a mille persone<sup>32</sup>. Secondo la summenzionata lettera di Pero Vaz de Caminha, la tribù trovata da Cabral a Bahia contava circa quattrocento indigeni. Lo stile di vita ai tropici non era comparabile con le sofferenze delle popolazioni rurali europee che, in condizioni di servitù, lavoravano in modo estenuante non solo per il proprio sostentamento ma, soprattutto, per il mantenimento della nobiltà e del clero e delle loro reti di potere e di guerra. Nella foresta atlantica il rapporto degli indigeni con il lavoro era legato al soddisfacimento dei bisogni di ogni comunità e dipendeva direttamente dalla foresta. Secondo il racconto di Gabriel Soares de Sousa risalente al 1587,

<sup>30</sup> M.C.D. Cunha, *História dos Índios no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo 1992.

<sup>31</sup> D.D.C. Cabral, *Na presença da Floresta. Mata Atlântica e história colonial*, Garamond, Rio de Janeiro 2014.

<sup>32</sup> P. Clastres, *A Sociedade contra o Estado*, Cosac Naify, São Paulo 2012.

quando i Tupinambás vanno nei loro campi, non lavorano che dalle sette del mattino fino a mezzogiorno, e solo i più diligenti fino alle ore serali; e non mangiano se non dopo questo lasso di tempo, quando arrivano alle loro case; gli uomini di solito tagliano i cespugli, li bruciano e preparano la terra per la semina; e le donne piantano i semi e ne accudiscono la crescita; gli uomini raccolgono la legna con cui si scaldano, perché non dormono senza fuoco, distesi sulle amache, che sono il loro letto; le donne vanno a prendere l'acqua alla sorgente e cucinano; e gli uomini di solito vanno a lavare le amache nei fiumi quando sono sporche<sup>33</sup>.

Gli osservatori europei erano sensibili a questa partecipazione, immergendo gli indigeni nel mondo naturale che, secondo Gabriel Soares de Sousa, per loro non poteva essere separato dalla loro esistenza.

I Tupinambás sono grandi nuotatori e subacquei e sono anche capaci di nuotare per tre e quattro leghe; e sono tali che, se di notte non hanno nulla con cui pescare, si immergono nell'acqua e, appena avvertono un pesce vicino a sé, lo afferrano a mani nude; e allo stesso modo catturano polpi e gamberi dalle cavità del fondale marino, lungo la costa<sup>34</sup>.

In effetti, secondo Clastres, le ricerche su diverse società a economia di sussistenza indicano che le loro comunità non lavorano più di quattro ore al giorno<sup>35</sup>. Per Dean, la storia della foresta pluviale atlantica è caratterizzata dall'interazione tra la natura e le popolazioni che vi trovavano non solo piante commestibili, ma anche altre dotate di proprietà allucinogene, stimolanti e afrodisiache, le quali erano usate nei culti, nella tintura della pelle e per praticare aborti<sup>36</sup>. Sebbene gli indigeni gestissero la foresta secondo le loro esigenze, facendo uso del fuoco controllato per preparare i loro orti, le dense foreste ombrofile del sud di Bahia hanno raggiunto un alto grado di biodiversità nei loro ventunomila anni di sviluppo e solo a partire dal XX secolo la loro devastazione è stata massiccia<sup>37</sup>.

Attorno ai villaggi era possibile trovare coltivazioni di mais, manioca, arachidi, zucca e patate dolci, oltre a peperoncini e altre erbe medicinali. Per non parlare di frutti come guava, jaboticaba, papaia, anacardi e *araçá*, solo per citarne alcuni<sup>38</sup>. Le proteine provenivano dall'abbondante pesca e dalla caccia:

Cacciavano cervi, tartarughe, coccodrilli, scimmie, bradipi, armadilli, capibara, tapiri e lontre – tra gli animali più grandi – mentre i loro figli razziavano i nidi degli uccelli, cacciavano ratti, lucertole, granchi di terra, lumache e uccelli, e perlustravano la foresta alla ricerca di larve di insetti e miele<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> G.S. Sousa, *Tratado descritivo do Brazil em 1587*, Laemmert, Rio de Janeiro 1851, p. 319.

<sup>34</sup> Ivi, p. 322.

<sup>35</sup> P. Clastres, *A Sociedade contra o Estado*, cit.

<sup>36</sup> W. Dean, *A ferro e fogo*, cit.

<sup>37</sup> D.D.C. Cabral, *Na presença da Floresta*, cit.

<sup>38</sup> W. Dean, *A ferro e fogo*, cit.

<sup>39</sup> Ivi, p. 49.

Questi percorsi creati dagli indigeni nelle foreste per visitare le loro fattorie, pescare, cacciare e comunicare con le altre tribù erano chiamati *peabiru*.

Le foreste garantivano ai popoli nativi del Brasile abbondanti risorse che non venivano né sprecate né monopolizzate, ma condivise tra le comunità e, in modo più o meno violento, tra le diverse tribù distribuite sul territorio. Secondo Dean, la competizione tra gli stessi Tupi era regolata dalle necessità dettate dagli spostamenti e dalle guerre<sup>40</sup>. Fernão de Magalhães, durante il suo passaggio lungo la costa brasiliana nel 1519, fu colpito tanto dall'onnipresente abbondanza come dall'assenza di egoismo della popolazione:

la gente di questo luogo darebbe cinque o sei polli per avere un coltello o un amo per pescare; e per un pettine offrirebbe due oche; e per uno specchietto o un paio di forbici tanti pesci che dieci uomini potrebbero cibarsene<sup>41</sup>.

Gandavo, il cui resoconto fu pubblicato nel 1576, descrive lo stile abitativo e la vita in comune:

In ognuna di queste case vivono tutti in modo molto simile, senza che vi siano differenze evidenti tra loro. Anzi, sono così amichevoli tra loro che ciò che è di uno è di tutti, e ciò che si mangia, per quanto piccolo, è sempre condiviso da tutti<sup>42</sup>.

Alcune abitudini alimentari sono state descritte da Thévet, che partecipò all'occupazione francese di Rio de Janeiro e pubblicò il suo resoconto nel 1557<sup>43</sup>. Secondo il francese, gli abitanti del luogo non erano rigidi sugli orari dei pasti, che erano sempre condivisi, rifiutando sempre di usare il sale per evitare di incorrere in problemi di salute. Sempre secondo la descrizione del cronista, i Tupi erano glabri perché si radevano con la cera d'api, la loro pelle era pulita, liscia e spesso dipinta con il succo di un frutto noto come *jenipapo* e altre tinture e argille più o meno durevoli. Questi erano i loro abiti e ornamenti. I loro gioielli erano fatti di conchiglie e piume, oltre che di altri materiali trovati nella foresta. Avevano anche code di armadillo nei buchi che si facevano nelle orecchie, pietre e ossa nei buchi delle labbra e delle guance. I bambini raccoglievano piccole noci di cocco e crostacei, contribuendo al sostentamento del gruppo in base alle loro possibilità fisiche. Fin da piccoli, i ragazzi venivano addestrati alla lotta e imparavano a maneggiare arco e frecce, sia per la caccia che per la guerra.

Data la continua disponibilità di risorse naturali, si facevano poche scorte, le quali generalmente consistevano solo di pesce essiccato e farina per rifornire le guerre

---

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> L. Peillard, *Fernão de Magalhães e a Primeira Volta ao Mundo da "Victoria"*, Bertrand, Lisboa 1965.

<sup>42</sup> P.M.D. Gandavo, *História da Província de Santa Cruz* (1576), Hedra, São Paulo 2008, p. 124.

<sup>43</sup> A. Thevet, *Les singularités de la France Antartique. Les Brésil des Cannibales au XVI siècle* (1557), La Decouverte/Maspero, Paris 1983.

e le feste. Si stima che ogni villaggio Tupi avesse una popolazione media di circa 600 persone, con una densità di nove persone per chilometro quadrato<sup>44</sup>. Come abbiamo visto, a Lisbona la densità poteva arrivare fino a 600 abitanti per chilometro quadrato<sup>45</sup>, il che generava un problema di scarsità di risorse che motivava gli uomini nella loro ricerca oltremare. Negli anni successivi al contatto del 1500, i portoghesi e gli altri europei giunsero in Brasile per estrarre risorse senza preoccuparsi dei limiti della natura. Per Dean, «la conservazione delle risorse naturali si sarebbe rivelata irrilevante in una società in cui la conservazione della vita umana era irrilevante»<sup>46</sup>. Le informazioni sulla foresta pluviale atlantica accumulate nel corso dei millenni attestano che la stessa è stata progressivamente e inesorabilmente decimata insieme alle sue popolazioni, rendendo quell'ambiente naturale privo di significato e quindi di valore in sé. Come sottolineano giustamente Schwarcz e Starling, c'era negli europei una visione della natura che era opposta a quella che si era sviluppata tra i nativi<sup>47</sup>. In generale, nella cosmologia degli amerindi, gli animali erano stati un tempo persone, quindi gli esseri umani e i non umani erano tutti esseri della natura. Gli europei, impregnati del loro pensiero giudaico-cristiano, consideravano gli altri esseri della natura inferiori agli uomini e quindi soggetti a subordinazione e dominio. E così di fatto accadde.

#### *Da mozzzi a “Kunumy”*

I due mozzzi accompagnarono i bambini indigeni al villaggio, dove si sono stati accolti e hanno risposto con gratitudine e fiducia, un sentimento impossibile di fronte agli adulti del loro popolo. In quel momento si resero conto che, uscendo dalla foresta tenendo per mano i bambini e le bambine di quella terra, avevano smesso di essere mozzzi ed erano diventati *Kunumy*. Qui i *Kunumy* bianchi incontrarono un mondo senza re, ma con legge e fede. La loro legge era che tutti gli esseri viventi condividono la stessa esistenza e la loro fede era che le forze della natura comandano tutte le forme di vita. In effetti, la loro fede era ovunque, circolava nella foresta e si estendeva ai mari e alle colline. Gli esseri con cui dividevano la vita, gli animali, le piante e i fiumi, il sole, le stelle e il vento, erano la testimonianza della loro fede, che includeva anche loro e non li aveva mai separati. La legge era quella che governava tutti gli esseri viventi, rispettati nella loro natura e nella loro pienezza. I bambini, esseri viventi della loro stessa cultura, non dovevano in alcun modo essere costretti o ostacolati, né tanto meno faticare e lavorare oltre le loro capacità. I bambini devono essere liberi nella natura, devono imparare osservando i suoi movimenti e la sua quiete, i suoi suoni e i suoi odori, le sue trame e i suoi colori.

I *Kunumy* bianchi adottarono nuovi nomi, quelli di animali o di altre creature della foresta? Furono anche dotati di archi e frecce e addestrati a diventare guerrieri?

<sup>44</sup> W. Dean, *A ferro e fogo*, cit.

<sup>45</sup> T. Rodrigues, *A população portuguesa*, cit.

<sup>46</sup> W. Dean, *A ferro e fogo*, cit., p. 75.

<sup>47</sup> L.M. Schwarcz, M. Starling, *Brasil: Uma biografia*, cit.

Sentirono dai loro genitori adottivi le stesse parole che sentivano tutti i *Kunumy*: «Figlio mio, quando avrai la mia età, sii abile nelle armi, forte, coraggioso e feroce, perché solo allora ti vendicherai dei tuoi nemici»<sup>48</sup>. Possiamo solo fare ipotesi sulle conseguenze dell'integrazione dei *Kunumy* bianchi, ma ciò che sembra chiaro è che essi lasciarono una vita di insalubrità e di insicurezza per essere accolti con rispetto tra persone che non avevano mai visto, adulti e bambini, curiosi dei loro corpi e delle loro lingue diverse. I bambini provenivano da un'Europa che cominciava a identificare la città con la civiltà in contrapposizione al selvaggio e al barbaro. Nelle terre del Mediterraneo, dopo settemila anni di sfruttamento agricolo e zootecnico, l'ambiente naturale assomigliava a un deserto e, tra i ricchi, l'ignoranza della natura era un segno di civiltà<sup>49</sup>. Ma i due ragazzi non provenivano da ambienti benestanti, probabilmente provenivano da ambienti agrari e le loro famiglie dipendevano dalle loro conoscenze tradizionali di interazione diretta con l'ambiente naturale per garantire la loro sussistenza e il mantenimento delle classi agiate che non lavoravano la terra. Nella foresta atlantica, invece, il lavoro era condiviso da tutti, in base alle proprie capacità cognitive e fisiche, non c'era sfruttamento del lavoro servile o minorile, i bambini erano liberi senza distinzione di casta o di gruppo. Questo perché non esistevano disuguaglianze sociali o differenze di classe, anche se l'autorità degli anziani era importante, ciò che garantiva il potere non era né la proprietà né la forza, ma la conoscenza e l'esperienza. Pur riconoscendo le loro singolarità, «le loro differenze di età e le diverse responsabilità che ricoprivano nella tribù non eliminavano il loro carattere di eguali»<sup>50</sup>.

I *Kunumy* bianchi provenivano da un mondo urbano, fortemente dipendente e interconnesso con il mondo agricolo, sia in Portogallo che nei luoghi con cui commerciavano. La natura era stata da tempo incorporata nell'ideologia razionalista e giudaico-cristiana, che stabiliva una chiara gerarchia di potere tra esseri umani e non umani, adottando una prospettiva radicalmente antropocentrica. In questa visione, la natura era vista come materia a disposizione dell'essere umano che poteva manipolarla a suo piacimento, abbattendola, trasformandola in prodotti ed energia, come nel caso del consumo di legna da ardere. Le comunità indigene, invece, adottavano un approccio ecocentrico che dava vita, volontà e potere agli altri esseri e agli elementi naturali. Come descrive Cabral:

In opposizione al «naturalismo» occidentale – in cui gli esseri umani si differenziano da una naturalità biofisica universale in base al loro pensiero o al loro spirito – questo «animismo» amerindio genera una comune umanità (spiritualità) all'interno della quale gli esseri assumono un aspetto particolare in virtù dei loro attributi corporei<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> D.D.C. Cabral, *Na presença da Floresta*, cit., p. 77.

<sup>49</sup> W. Dean, *A ferro e fogo*, cit.

<sup>50</sup> E. Monteiro, *Os Brasis de Uruçumirim*, cit., p. 3.

<sup>51</sup> D.D.C. Cabral, *Na presença da Floresta*, cit., p. 68.

Così, per gli indigeni, gli altri esseri della foresta erano anche altri legittimi che venivano incorporati culturalmente. Quasi tutti i cronisti sottolineano il contrasto tra lo stile infantile europeo e quello indigeno. Gli europei dell'epoca si stupivano del fatto che, almeno tra i Tupi, non ci fossero punizioni fisiche o rimproveri per i bambini; eppure questi erano obbedienti e rispettosi nei confronti degli anziani. Per gli europei, invece, gli adulti erano troppo tolleranti con i bambini e quindi l'educazione impartita a questi ultimi generava spiriti e corpi indolenti, refrattari alla disciplina. I Tupi, invece, vedevano l'infanzia come una fase importante della vita che andava protetta, ma senza limitare la libertà di movimento e l'intuizione curiosa. Nell'educazione indigena non c'era bisogno di sgridare o rimproverare i bambini; essi imparavano facendo a modo loro, osservando e mettendosi alla prova secondo i loro tempi. Diventando *Kunummy* bianchi, i nostri mozzi furono i primi a incorporare il processo di ibridazione culturale e biologica avvenuto dopo il contatto del 1500<sup>52</sup>. Da allora, i corpi umani e naturali delle diverse culture si sono mescolati con le loro credenze e le loro parole.

Quasi due anni dopo la fuga dei mozzi della squadra di Cabral, una nave attraccò sulla spiaggia di Porto Seguro e raccolse i detenuti che erano rimasti tra gli indigeni. Tutti i bambini si nascosero nei boschi, ricordando le storie che i *Kunummy* bianchi avevano raccontato loro sulla loro vita a Lisbona e sugli orribili giorni trascorsi sulla nave. Dal canto loro, i *Kunummy* bianchi avevano ancora un ricordo vivido di tutte le privazioni e della mancanza di libertà che avevano sperimentato sulle navi e nei porti che avevano attraversato, ricordi degli uomini malvagi che li avevano fatti soffrire così tanto. Dalla lingua portoghese che non praticavano più, nemmeno tra di loro, conservarono il nome della terra che ora era anche loro, Porto Seguro. Anche se le coste brasiliane venivano visitate occasionalmente, solo nel 1530 il Portogallo decise di occupare il territorio sudamericano istituendo il sistema delle capitanerie ereditarie. I *Kunummy* bianchi, che si stima siano vissuti per cinquant'anni, un periodo piuttosto lungo se paragonato alla durata di vita stimata tra i 25 e i 38 anni a Lisbona nello stesso periodo, vissero fino al 1536, assistendo alla morte di massa degli indigeni a causa delle malattie portate dagli europei. Immuni alle malattie d'oltremare, i *Kunummy* bianchi sopravvissero comunque per assistere all'occupazione sempre più sistematica e violenta delle loro terre da parte dei portoghesi, che, come avevano fatto in Africa, imposero la loro autorità illegittima con la forza, ricordando loro i vincoli della dominazione che erano ben impressi nei loro ricordi d'infanzia.

### *Considerazioni finali*

In questo articolo abbiamo analizzato come nel XVI secolo due stili d'infanzia, quello indigeno e quello europeo, si siano incontrati, rivelando differenze che sono entrate a far parte degli stili d'infanzia brasiliani, successivamente influenzati da quelli africani, non trattati in questa sede a causa dello specifico momento storico tematizzato.

---

<sup>52</sup> *Ibidem*.

Abbiamo cercato di illustrare come i bambini possano assumere valori e ruoli sociali diversi a seconda dei contesti storico-sociali. Riprendendo l'assunto vygotskiano secondo cui lo sviluppo psicologico delle persone è plasmato dalla loro cultura, abbiamo sottolineato le differenze tra gli stili di infanzia descritti e le loro conseguenze sulla vita dei bambini<sup>53</sup>. Abbiamo inoltre discusso che, mentre la mentalità europea occidentale adottava una prospettiva antropocentrica in cui gli esseri umani si ritiravano dalla natura per dominarla, la prospettiva indigena era chiaramente ecocentrica e intendeva l'umano come parte della natura. Da questo discendeva il dovere umano di rispettare la pluralità e totalità degli esseri naturali. Fu l'esaurimento delle risorse naturali e umane in Europa e la difficoltà di ottenerle attraverso le vie più brevi dell'Oriente a spingere i paesi europei verso l'Atlantico e verso le scoperte geografiche americane, sempre con l'obiettivo di rifornire la colonia di prodotti provenienti da altre terre e di manodopera schiava di altri popoli. La disuguaglianza tra le persone si manifestava anche nell'asimmetria di potere adultocentrica a danno dei bambini, i quali venivano ampiamente sfruttati come forza lavoro ed erano vittime di maltrattamenti. D'altra parte, nel loro contesto culturale originario e in base allo stesso principio di equità tra gli esseri naturali, i bambini indigeni non erano soggiogati o sfruttati, il loro sviluppo era libero da costrizioni e punizioni, e la loro differenza infantile era rispettata e protetta.

Questo contrasto tra gli stili d'infanzia analizzati serve come riferimento per pensare all'educazione dei bambini brasiliani di oggi. Non solo rimaniamo in una prospettiva antropocentrica che rafforza la supremazia dell'essere umano sulla natura, ma rafforziamo questo errore valorizzando stili d'infanzia murati in appartamenti, scuole e centri commerciali, che offrono una vita quotidiana priva di interazioni ricorrenti e significative con gli esseri e gli ambienti naturali<sup>54</sup>. Le nostre scuole, con poche eccezioni, privilegiano la dimensione umana razionale, escludendo la produzione di conoscenza che proviene dall'interazione con il corpo e con la natura. Gli spazi verdi e all'aria aperta sono sempre più ridotti negli ambienti scolastici e comunitari, il che offre ai bambini, soprattutto a quelli più svantaggiati, una vita quotidiana di reclusione e privazione di libertà e movimento, con temperatura e luce continuamente modulate. In questi spazi quotidiani, la natura è assente e poco conosciuta dai bambini, e quindi poco valorizzata, il che porta al distacco dal mondo naturale, una delle principali cause dei problemi ambientali contemporanei.

Anche se oggi il rapporto tra adulti e bambini è mediato da principi etici universali e lo sfruttamento e il maltrattamento sono perseguibili penalmente, viviamo ancora in un paradigma adultocentrico e antidialogico che non prende sul serio le opinioni e i desideri dei bambini, né in ambito educativo né nelle decisioni politiche. Continuiamo a considerare i bambini come esseri vulnerabili e passivi di fronte alle decisioni degli adulti. Secondo Lopes,

<sup>53</sup> L.S. Vygotskij, A.L. Lurija, *La scimmia, l'uomo primitivo, il bambino*, cit.

<sup>54</sup> L. Tiriba, & C.C. Profice, *O direito humano de interação com a natureza*, in L. Tiriba, A.M.M. Monteiro, *Direito ao ambiente como direito à vida: desafios para a Educação em Direitos Humanos*, Cortez, São Paulo 2014. pp. 44-77.

Se l'infanzia è un territorio in cui si scontrano diverse prospettive e concezioni, dove diversi agenti ne influenzano la costituzione, la costruzione e la ricostruzione, i bambini non sono semplicemente destinatari passivi di queste azioni rivolte a loro<sup>55</sup>.

Dobbiamo quindi constatare che c'è ancora molta strada da fare per arrivare a un'educazione che sia veramente centrata sul bambino e non su ciò che noi immaginiamo essere fondamentale per lui o lei. Dobbiamo osservare meglio le necessità dei bambini in relazione agli spazi scolastici, alle dinamiche di produzione della conoscenza, ai contenuti e ai temi rilevanti. Lo stesso vale per la partecipazione dei bambini alla formulazione e alla decisione delle politiche educative e alla pianificazione della comunità.

Nella nostra analisi ci siamo resi conto che i diversi stili d'infanzia consentono un grado maggiore o minore di autonomia e libertà, sempre considerando il ruolo attivo dei bambini nella costruzione della storia e del significato dei luoghi. Indubbiamente, abbiamo bisogno di reimparare l'educazione indigena e le tante altre educative comunitarie tradizionali che ancora resistono, nonostante tutto ciò che è stato fatto per dissolverle. Gli stili dell'infanzia contemporanei devono riconoscere il forte legame delle persone con gli esseri naturali e usarlo per guidare le nostre pratiche quotidiane, prestando attenzione all'equilibrio tra flora, fauna e i processi vitali che le sostengono. Dobbiamo conoscere la natura per proteggerla e quindi proteggere noi stessi come parte di essa. Crediamo che sia possibile reimparare dalle comunità tradizionali a valorizzare un sapere non solo scientifico e accademico, ma anche mitico, artistico e corporeo. Ogni forma di conoscenza, con i suoi linguaggi, espande la nostra capacità di produrre conoscenza. La supremazia dell'apprendimento collettivo su quello individuale è anche una direzione che può essere adottata dal riconoscimento che la cooperazione deve prevalere sulla competizione, cercando di ridurre la disuguaglianza tra gli esseri viventi, le persone e i popoli.

Questi principi di integrazione con la natura e il ruolo dei bambini nel processo di produzione della conoscenza sono principi guida per l'educazione scolastica di base e per i diritti umani, soprattutto tra le comunità indigene, *quilombola* e rurali, nel modello di educazione differenziata<sup>56</sup>. In questo senso, l'educazione scolastica differenziata può essere considerata come una di quelle rotture che portano alla luce altri stili di infanzia e di educazione, più in sintonia con la grave crisi ambientale che affrontiamo in questo XXI secolo. A nostro avviso, l'educazione differenziata, inizialmente rivolta alle comunità tradizionali, dovrebbe essere proposta e resa obbligatoria per tutti i bambini brasiliani<sup>57</sup>. Se oggi le politiche pubbliche

<sup>55</sup> J.J.M. Lopes, *Geografia das Crianças, Geografia das Infâncias*, cit., p. 76.

<sup>56</sup> Mec (Ministero dell'Educazione del Brasile), *Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Básica*, 2012, [http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com\\_docman&view=download&alias=15548-d-c-n-educacao-basica-nova-pdf&Itemid=30192](http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=15548-d-c-n-educacao-basica-nova-pdf&Itemid=30192).

<sup>57</sup> C.C. Profice, G.H. Moreira, M.N. Almeida, *Children and nature in Tukum Village: Indigenous education and biophilia*, in «Child and Adolescent Behavior», 3, 2016, pp. 1-6.

sull'educazione differenziata cercano di superare il nostro debito storico nei confronti delle comunità invase e portate in Brasile a causa del fenomeno coloniale, dobbiamo anche pensare a un debito ambientale con gli esseri e i sistemi naturali che sono stati decimati e sostituiti da altri paesaggi nel processo di colonizzazione. Proprio come le persone delle comunità tradizionali coinvolte nella costruzione del Brasile, anche gli esseri della natura sono stati radicalmente trasformati. Ci sembra chiaro che considerare le culture come 'altri legittimi' significa anche considerare gli esseri e i processi del mondo naturale come 'altri legittimi', puntando verso una bioetica socio-storica, un compito assunto da quella che definiamo in senso lato come educazione ambientale. Anche quest'ultima ha le sue linee guida e in teoria dovrebbe essere praticata a tutti i livelli e le modalità di educazione<sup>58</sup>. L'educazione ambientale attuale è nata insieme all'ecologia dalla consapevolezza che gli esseri umani, con il loro sviluppo sociale e tecnologico, avevano alterato radicalmente l'equilibrio tra gli esseri e i processi della natura. In questo modo, è diventato chiaro che era la razionalità umana moderna, materializzata attraverso l'educazione alla produzione di conoscenze scientifiche e tecnologiche, a essere in gran parte responsabile dei gravi problemi ambientali che stiamo vivendo. È diventato anche chiaro che avremmo avuto bisogno di un'educazione di tipo nuovo e esplicitamente ambientale, per riparare la razionalità e fare pace con la natura, un compito impossibile senza ridurre le disuguaglianze sociali. Per questa missione, l'educazione ambientale ci guida verso la valorizzazione delle conoscenze sulla natura, non solo quelle scientifiche, ma anche quelle delle comunità tradizionali.

In questo articolo ci siamo proposti di suscitare interrogativi relativi agli stili d'infanzia brasiliani e alle loro ripercussioni nel campo dell'educazione, attraverso la narrazione di un incontro che ha messo i bambini di fronte a modi diversi di vivere l'infanzia. Ciò che l'approccio storico-sociale ci rivela è che il Brasile è davvero un Paese misto e ibrido, con stili d'infanzia plurali in continua trasformazione. Siamo d'accordo con Schwarcz e Starling quando sottolineano che «nel Paese, il tradizionale coesiste con il cosmopolita; l'urbano con il rurale; l'esotico con il civilizzato – e il più arcaico e il più moderno coincidono, uno persistendo nell'altro, come un punto interrogativo»<sup>59</sup>. Invece di rimanere passivi dinanzi a questa peculiarità, dovremmo dialogare con i suoi elementi per produrre qualcosa di nuovo che ristabilisca il dialogo tra persone e natura, tra bambini e adulti.

Non potevamo concludere questo testo senza sottolineare che i *Kunumy* brasiliani di oggi sono i più vulnerabili ai rischi che colpiscono i bambini brasiliani, presentano un rischio di mortalità prima del compimento del loro primo compleanno doppio rispetto ad altri paesi, e sono anche i più colpiti dall'esclusione scolastica che persiste tra le comunità più svantaggiate economicamente e tra quelle di

<sup>58</sup> Mec (Ministero dell'Educazione del Brasile), *Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação Ambiental*, 2012,

[http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com\\_docman&view=download&alias=15548-d-c-n-educacao-basica-nova-pdf&Itemid=30192](http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=15548-d-c-n-educacao-basica-nova-pdf&Itemid=30192).

<sup>59</sup> L.M. Schwarcz, M. Starling, *Brasil: Uma biografia*, cit., p. 19.

afrodiscendenti e popoli indigeni tradizionali<sup>60</sup>. Secondo il censimento demografico del 2010, il 31% dell'attuale popolazione indigena è costituito da 250.000 bambine e bambini che molto spesso abbandonano la scuola per lavorare o semplicemente per mancanza di accesso, e da molti altri che non sono nemmeno noti all'anagrafe e sono quindi invisibili allo Stato e completamente non assistiti da alcuna politica pubblica<sup>61</sup>. Non tutti i bambini indigeni vivono nelle riserve protette e molti sono sparsi nelle aree rurali e nelle comunità ai margini dei centri urbani. Come abbiamo visto, il Brasile è stato inventato attraverso lo sfruttamento intensivo degli esseri e delle risorse naturali, la sottomissione di popoli e culture. Ma questa storia non è finita ed è ancora possibile dare voce ai *Kunumy* che resistono in ogni bambino brasiliano e riconnetterli con la natura attraverso modalità ecocentriche di produzione della conoscenza basate su principi di equità sociale.

---

<sup>60</sup> Unicef, *ECA 25 Anos. Avanços e desafios para a infância e a adolescência no Brasil*, 2015.

<sup>61</sup> Secondo i dati dell'Ibge (Istituto Brasileiro de Geografia e Estatística) diffusi nel 2013.

## Conflittualità e policromie della forma urbana: Da uno studio di caso sul centro storico di Curitiba\*

Alice Giarolo\*\*

### *Abstract*

L'articolo, attraverso uno studio di caso svolto nella città di Curitiba (Brasile), cerca di descrivere la «natura caleidoscopica del continente sudamericano», focalizzandosi sulle diverse modalità di abitare il Centro storico della metropoli brasiliana. L'orizzonte teorico spazia dalla geografia fenomenologica alla geografia metaforica, fino alle geografie più che rappresentazionali, intessendo un dialogo con la concettualità filosofica. Dal punto di vista metodologico, l'approccio fenomenologico e «artigianale» si focalizza sulla micro-scala delle pratiche quotidiane e la loro descrizione, anche in chiave trasformativa. Dalle «geografie banali», che rimandano, in questo studio, all'analisi delle rappresentazioni maggioritarie che propongono un'immagine-sintesi della forma urbana di Curitiba, si giunge alla descrizione della città in carne e ossa. Attraverso un rapporto sinestetico e percettivo tra luoghi e corporeità è possibile approdare ad una politica sensibile degli spazi comuni che non nega le conflittualità spaziali, ma, valorizzando le relazioni concrete con la materialità del *milieu*, diventa capace di riconoscerne la singolarità e la dimensione «geo-poetica».

*Parole chiave:* Curitiba; geopoetica; forma urbana; luogo; spazi comuni; milieu.

Through a case study conducted in the city of Curitiba (Brasile), this article seeks to describe the «kaleidoscopic nature of the South American continent», focusing on the different ways of inhabiting the historic centre of the Brazilian metropolis. The theoretical horizon ranges from phenomenological geography to metaphorical geography, to more than representational geographies, weaving a dialogue with philosophical conceptuality. From a methodological point of view, the phenomenological and «artisanal» approach focuses on the micro-scale of everyday practices and their description, including their transformative key. From «trivial geographies», which in this study refer to the analysis of mainstream representations that offer a synthetic image of the urban form of Curitiba, we arrive at a description of the city in the flesh. Through a synaesthetic and perceptive relationship between places and corporeality, it is possible to arrive at a sensitive policy of common spaces

---

\* Ricevuto il 03/07/2025 e pubblicato il 09/03/2026.

\*\* Università degli Studi di Ferrara. Email: [alice.giarolo@unife.it](mailto:alice.giarolo@unife.it).

that does not deny spatial conflicts but, by valuing concrete relationships with the materiality of the milieu, becomes capable of recognising its singularity and «geo-poetic» dimension.

*Keywords:* Curitiba; geopoetics; urban form; place; common spaces; milieu.

### 1. Portolano

L'articolo, parlando «toujours en géographe»<sup>1</sup>, si propone di mostrare quella che i curatori di questo numero della rivista «Lessico di etica pubblica» definiscono «la natura caleidoscopica del continente sudamericano», attraverso il distillato di uno studio di caso svolto nel centro storico della città brasiliana di Curitiba. Mediante la descrizione delle relazioni polifoniche e performative che investono simultaneamente la forma urbana e i suoi abitanti, emergerà la fisionomia fluida della città in *carne ed ossa*<sup>2</sup> che sfida le *geografie banali*<sup>3</sup> fondate, per quanto concerne Curitiba, su un immaginario tanto omologante quanto pervasivo. Si è voluto esercitare il più assiduamente possibile quel «pensiero paesaggista» di cui parla il geografo Berque in *Pensare il paesaggio*<sup>4</sup>, che si cimenta non tanto con un oggetto di studio esterno ed immobile, ma con qualcosa che ci avvolge e ci attraversa e che richiede una forma di coinvolgimento, di familiarità e di immedesimazione. La geografia che anima il nostro lavoro è, seguendo Dematteis, una geografia della carne e non solo delle ossa, giacché rimanda a quel *commercio segreto e profondo* con il mondo che, sempre secondo Dematteis<sup>5</sup>, va rintracciato nel legame naturale fra me che percepisco e ciò che percepisco, di cui parla già il filosofo Merleau-Ponty ne *Il Visibile e l'invisibile*. La geografia stessa rivela dunque una dimensione pre-tetica ed *estetica*, ovvero sensibile, nel suo «ritornare alle cose stesse [...] a questo mondo anteriore alla conoscenza di cui la conoscenza parla sempre»<sup>6</sup>.

Si pone quindi preliminarmente un problema di metodo che concerne ciò che De Certeau ne *L'invenzione della vita quotidiana* chiama la profondità paradossale del fenomenico che colloca il pensiero in uno *spazio liscio* che non può misurare e per il quale non esiste metodo possibile, nessuna riproduzione concepibile, ma solo staffette, *intermezzi*, sguardi<sup>7</sup>. Quello che si è sperimentato nello studio di caso, infatti,

<sup>1</sup> G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, Flammarion, Paris 1996.

<sup>2</sup> Cfr. G. Dematteis, *Geografia come immaginazione*, Donzelli, Roma 2021; G. Dematteis, *Zeus, le ossa del bue e la verità degli aranci. Biforcazioni geografiche*, in «Ambiente, Società, Territorio. Geografia nelle scuole», 53, 3-4, 2008, pp. 3-13.

<sup>3</sup> Cfr. D. Harvey, *Cosmopolitanism and the Banality of Geographical Evils*, in «Public Culture», 12, 2, 2000, pp. 529-564.

<sup>4</sup> A. Berque, *Pensare il paesaggio*, Mimesis, Milano-Udine 2022.

<sup>5</sup> G. Dematteis, *Geografia come immaginazione*, cit., p. 155.

<sup>6</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2009, p. 17.

<sup>7</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Les Editions de Minuit, Paris 1989, p. 467.

non è stato tanto un metodo, *spazio striato* della *cogitatio universalis*<sup>8</sup>, piuttosto una *pratica artigiana*. José de Souza Martins<sup>9</sup>, che rilegge in chiave brasiliana ciò che Mills<sup>10</sup> chiama «artigianato intellettuale», lo descrive come qualcosa di più di una semplice tecnica per ottenere dati, richiedendo il riconoscimento della ricchezza euristica di ogni realtà singolare. Si tratta di uno scambio: non c'è modo di utilizzare questa pratica senza dare qualcosa in cambio, rispetto a ciò che si riceve, poiché nell'artigianato l'osservatore è osservato, il decifratore è decifrato. Se ciò non avviene non c'è interazione e, senza di essa, non vi è alcuna possibilità di situare e comprendere. Inoltre, l'artigianato intellettuale riguarda tutto ciò che sfugge alle grandi teorizzazioni poiché valorizza la dimensione processuale e performativa del reale. Lo studio di caso, quindi, non vuole assurgere al rango di *paradigma*, piuttosto far emergere in controtelaio la pluralità e la diversità dei modi di abitare (e di essere abitati), le loro contraddizioni e le conflittualità interne alla spazialità vissuta, porosa e talvolta ambigua, che non si presenta come una superficie piana ed *isotopa*<sup>11</sup>. Non si acquisisce, infatti, il senso dello spazio in generale e in astratto, ma nella città che si abita, nelle sue forme e nelle sue consistenze materiali<sup>12</sup>.

L'approdo ad alcune questioni che intersecano, ad esempio, i temi del colonialismo, il legame con le radici africane, la de-terrestrazione provocata dal neocapitalismo<sup>13</sup> non sarà diretto ma obliquo e colto mediante le gestualità performative quotidiane. La scala d'indagine è, infatti, la micro-scala del quotidiano che consente di tener traccia dell'incessante morfogenesi della forma urbana, anche nelle sue metamorfosi più impercettibili. L'attenzione è stata rivolta a quelli che De Certeau chiama i «praticanti ordinari della città» che mostrano di possederne una conoscenza spaziale specifica e una forma peculiare di apprensione e che trovano una *corrispondenza brasiliana* negli «uomini lenti» descritti dal geografo Milton Santos<sup>14</sup>. Centrale diventa qui l'esperienza corporea della vita di tutti i giorni che, se analizzata e pienamente vissuta, implica un altro modo di apprendere e di percepire lo spazio urbano. Sono gli *uomini lenti* che riescono a percepire meglio la città e in ultima istanza il mondo, andando oltre le favole puramente immaginarie<sup>15</sup> e dunque oltre le narrazioni, le rappresentazioni, spesso stereotipate, dentro le quali si vuole circoscrivere la complessità delle forme urbane, Curitiba compresa.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> J. De Souza, *A Sociologia como Aventura – Memórias*, Editora Contexto, São Paulo 2013.

<sup>10</sup> C.W. Mills, *Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios*, Zahar, Rio de Janeiro 2009, pp. 7-19.

<sup>11</sup> Questa spazialità viene considerata da Berque, in numerose occorrenze, come prototipica del pensiero moderno. Si veda, ad esempio, *Pouvons-nous dépasser l'espace foutoir (junkspace) de la basse modernité?*, 2015, <https://ecoumene.blogspot.com/2015/02/pouvons-nous-depasser-lespace-foutoir.html#more>.

<sup>12</sup> J.M. Besse, *Habiter. Un monde à mon image*, Flammarion, Paris 2013, p. 97.

<sup>13</sup> Cfr. A. Berque, *Qu'est-ce qu'habiter la Terre à l'anthropocène?*, 2016, <https://ecoumene.blogspot.com/2016/02/quest-ce-quhabiter-la-terre.html#more>.

<sup>14</sup> M. Santos, *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*, Ed. USP, São Paulo 2006.

<sup>15</sup> Ivi, p. 220.

L'approccio, per concludere, è stato *strictu sensu* fenomenologico, ovvero basato sulla descrizione, sul contatto immediato con eventi, processi, alterità e sulla valorizzazione della corporeità. Per cogliere ciò che è quotidiano, come suggerisce Thibaud<sup>16</sup>, occorre tralasciare un approccio troppo ermeneutico, situandosi al di sotto dell'interpretazione e abbandonandosi alla comprensione delle coreografie tacite alle quali prendiamo parte. Da questo punto di vista, il corpo diventa il supporto per eccellenza della comprensione che permette di sedimentare e di raccogliere l'insieme delle componenti di una forma di vita (che si tratti di artefatti tecnici, dispositivi materiali, regole e codici in vigore, di attività e pratiche del momento, di maniere di sentire e di esprimersi)<sup>17</sup>. D'altro canto, la città stessa, come vedremo, è un insieme di sedimentazioni, talvolta occultate, che possono però essere riattivate in maniera inedita, come si evincerà dal concetto di *palimpsesto*.

La descrizione diventa, in questo orizzonte, il dispositivo per operare delle prassi trasformative e ci introduce alla valenza *politica* del lavoro proposto. La descrizione nella sua portata metaforica<sup>18</sup> ha, infatti, per Dematteis, una valenza trasformatrice. Attraverso le descrizioni, lo spazio geografico non viene più «usato» per mostrare stati di cose solidificati, ma per scoprire le propensioni insite in essi, per passare dalla necessità dei fatti al dispiegarsi delle possibilità che essi racchiudono. In sintesi, per mostrare quali sono oggi le condizioni di un divenire possibile<sup>19</sup>. Le descrizioni aprono dunque nuovi orizzonti su aspetti inattesi del reale e in questo senso sono poetiche<sup>20</sup>. Si è trattato dunque non tanto di fare una fotografia di Curitiba, piuttosto di «diagnosticare», secondo l'accezione proposta da Foucault: un focalizzare quello che è molto prossimo e che, proprio in virtù della sua prossimità, rimane generalmente invisibile. Ne *Le discours philosophique*, il «diagnosticare» viene descritto come il riconoscimento, a partire da alcune marche sensibili di ciò che accade, un rilevare l'evento che emerge tra i rumori a cui per abitudine siamo assuefatti, un dire ciò che si dà a vedere in ciò che vediamo tutti i giorni. Il suo compito è quello di portarci a pensare altrimenti o, semplicemente, a pensare altrimenti ciò che pensavamo di già. Il senso del «diagnosticare» rimanda così a un'idea di conoscenza che attraversa e distingue, animata da uno sguardo in profondità e dall'esercizio dei sensi che sono tutti simultaneamente allertati. Ecco che il diagnosticare ci riporta alla dimensione pre-tetica e sensibile della geografia che fa da sfondo alla nostra trattazione e sfocia nella *politica del sensibile*. La dicitura viene introdotta dal geografo Besse nell'editoriale de *Les Carnets du paysage*<sup>21</sup> dedicato ai paesaggi in comune.

<sup>16</sup> J.P. Thibaud, *L'horizon des ambiances urbaines*, in «Communications», 73, 2002, pp. 185-201: 188, [https://www.persee.fr/doc/comm\\_0588-8018\\_2002\\_num\\_73\\_1\\_2119](https://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_2002_num_73_1_2119).

<sup>17</sup> Ivi, p. 189.

<sup>18</sup> Secondo Dematteis (cfr. 2021, *Geografia come immaginazione*, cit., p. 6) le descrizioni, siano esse evidenti o immaginifiche, sono comunque metaforiche e quel loro essere metafora – quel loro richiamare un punto nel mondo e, nel richiamo, riverberare un affetto che va oltre se stesso – è insito nella pratica geografica, nel suo pensiero e nella sua enunciazione.

<sup>19</sup> G. Dematteis, *Geografia come immaginazione*, cit., p. 158.

<sup>20</sup> Ivi, p. 4.

<sup>21</sup> J.M. Besse, *Paysages en commun*, in «Les carnets du paysage», 33, 2018, Actes Sud, Arles, p. 9.

Riflettendo sui molteplici contatti sensibili che abbiamo *con e attraverso* il paesaggio da cui siamo «affettati», Besse pone la questione di una *politica del sensibile* che viene definita come una riflessione sulle condizioni sensoriali dell'esistenza collettiva e individuale che fanno parte del paesaggio comune. Si tratta dunque di un accenno, che si esaurisce in quanto qui riportato e che fa parte di un'argomentazione volta a sostenere la tesi secondo la quale il paesaggio è un bene comune, non tanto in quanto «cosa», ma come dimensione che coinvolge le pratiche: «un fare comune» e «un fare in comune»<sup>22</sup>, come avremo di vedere. «Prima di essere una questione di argomentazione politica, la questione della vita pubblica è quella di una sensibilità»<sup>23</sup> che afferisce primariamente al fatto di essere corpi e quindi di non essere impermeabili. Questo comporta il riconoscimento di un'esposizione immediata che è allo stesso tempo il segno tangibile della nostra reciproca responsabilità<sup>24</sup>.

## 2. *Quante curitiba contiene una sola curitiba?*<sup>25</sup>

Si tratta per iniziare di stare all'interno di una *démarche* rappresentativa, fatta di rappresentazioni ed auto-rappresentazioni legate alla città di Curitiba che ci consente di coglierne l'immaginario: l'immaginario della città ecologica, efficiente, la più europea del Sud America, per utilizzare i titoli di alcune pubblicazioni dedicatele. Questo il riassunto calzante fatto da un urbanista curitibano incontrato al nostro arrivo: Curitiba città efficiente, innovatrice, linda (il termine è quello più prossimo al portoghese), ecologica ed europea. Questa *immagine-sintesi* di Curitiba rimanda ad una concezione dello spazio urbano come «spazio-trailer»<sup>26</sup> che definisce una città, determinandola per intero, sulla scorta di come dovrebbe essere e in una direzione che ne predefinisce rigidamente tutte le letture, gli usi e le pratiche possibili. Come sottolinea Hiernaux<sup>27</sup>, l'immaginario urbano diventa

una guida di analisi e di azione tanto da creare immagini attuali, immagini-guida, immagini che conducono dei processi e non solo rappresentano realtà materiali o soggettive. [...] l'immaginario è un processo dinamico che attribuisce sentire a una semplice rappresentazione mentale e guida un'azione.

La produzione di questo immaginario, inoltre, come rileva Garçia<sup>28</sup> ci pone dinnanzi ad uno spazio depurato dalla sua materialità, dove i processi di comunicazione o iper-

<sup>22</sup> Ivi, p. 9.

<sup>23</sup> J.M. Besse, *Habiter. Un monde à mon image*, cit., p. 61, trad. mia.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> P. Leminski, primo verso della poesia *Imprecisa premissa*, del 1987.

<sup>26</sup> Cfr. N. Klein, *Scripted Space the Consumer-built*, in S. Chaplin, E. Holding (a cura di), *Consuming Architecture, Architectural Design*, Academy Press, New York 1998.

<sup>27</sup> D. Hiernaux-Nicolas, *De los imaginarios a las prácticas urbanas: construyendo la ciudad de mañana Iztapalapa*, in «Revista de Ciencias Sociales y Humanidades», 64-65, 2008, pp. 17-38: 20.

<sup>28</sup> Cfr. S.F. Garcia, *A cidade reinventada: o papel do turismo urbanístico em Curitiba*, in «Revista Veja», 1991, p. 3.

espongono o occultano elementi significativi del paesaggio urbano. Questo immaginario di Curitiba ha una risonanza interazionale e raggiunge anche i *media italiani*<sup>29</sup> che indulgono sulla sua eccezionalità rispetto alle altre città del Sudamerica e sulla sua statura di città modello. Scivolando solo per un istante verso la letteratura scientifica, il geografo Harvey in *Città ribelli*<sup>30</sup>, proprio quando paventa la possibilità di spazi che, opponendosi al capitalismo, offrono nuove opportunità propone come modello Curitiba. Questi spazi di *opposizione socialista* possono diventare «il luogo per esplorare stili di vita alternativi e nuove filosofie sociali (come nel caso di Curitiba, che ha inaugurato una nuova idea di sostenibilità ecologica ed urbana diventando famosa per le sue iniziative)»<sup>31</sup>.

È a partire dagli Anni '70, anche grazie al sindaco Jaime Lerner che incentiva la strutturazione del trasporto pubblico collettivo, anche in relazione all'istituzione, all'interno del centro storico, della prima area pedonale del Sud America, che si impone l'idea di «Curitiba-*cidade modelo*». Inizialmente lo slogan era «Curitiba: la capitale ecologica del Brasile», anche se con il passare del tempo l'immagine-modello ha assunto altre forme ed altri «destinatari». La costruzione dell'immaginario di Curitiba ha due *target* principali: il turismo interno al Brasile e l'intento di attrarre capitali finanziari, soprattutto esteri, in città. Questa insistenza e questa ricorrenza di immagini che racchiudono Curitiba all'interno di una peculiare partitura ha un impatto sulle pratiche dei suoi abitanti che, in qualche modo, sono influenzati dal sistema di valori e di comportamenti incentivati dalla narrazione dominante, che ovviamente è selettiva, tanto rispetto agli spazi della città, tanto rispetto alle gestualità quotidiane<sup>32</sup>. All'immaginario già descritto vanno aggiunte alcune variazioni sul tema: Curitiba città dell'urbanesimo e della pianificazione e città dell'*hi-tech* (tanto che nelle classifiche figura come una delle città più *smart* dell'America Centro-Meridionale). Quest'ultima risponde alla logica della produzione di aree di sviluppo in Brasile, descritta da Klink<sup>33</sup>, dove si creano alcuni «spazi polo», senza che questo generi però una irradiazione capillare e diffusa sugli spazi periferici. Lo Stato crea, al suo interno, degli arcipelaghi competitivi sia a livello nazionale che internazionale, cosa che implica, nei medesimi spazi, un grande divario socio-spaziale<sup>34</sup> visibile anche a Curitiba e sul quale

<sup>29</sup> Si riportano a titolo esemplificativo alcuni articoli apparsi sulla stampa nazionale: <https://www.grottaglieinrete.it/it/quando-sogni-diventano-realta-lesperienza-di-curitiba/>; <https://www.lastampa.it/viaggi/2015/11/06/news/curitiba-la-capitale-ecologica-del-brasile-1.35205541/>; <https://www.elle.com/it/lifestyle/viaggi/a39875459/curitiba-brasile/>; <https://st.ilsole24ore.com/art/cultura/2015-07-05/il-polmone-verde-brasile-081349.shtml?uuid=ACFkO8L>; <https://acmos.net/cibo-in-cambio-dei-rifiuti-curitiba-citta-modello-per-il-mondo>; <https://www.construction21.org/italia/articles/h/curitiba-capitale-della-sostenibilita-in-brasile-e-nata-qui-la-prima-isola-pedonale.html>.

<sup>30</sup> D. Harvey, *Rebel Cities* (2012), trad. it. a cura di F. De Chiara, *Città ribelli*, il Saggiatore, Milano 2013, p. 135.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> S.F. Garcia, *A cidade reinventada: o papel do turismo urbanístico em Curitiba*, cit., p. 4.

<sup>33</sup> J. Klink, *Development regimes, scales and state spatial restructuring in Rio de Janeiro*, in «International Journal of Urban and Regional Research», 37, n. 4, 2013, pp. 1168-1187.

<sup>34</sup> Ivi, p. 26.

cercheremo di dire qualcosa, giacché ci consente di uscire dalla monologia per mostrare la polifonia che caratterizza invece la città stessa e in particolare il centro storico.

Infine, vi è l'immagine della città reinventata per il turismo che si impossessa di tutte queste narrazioni per mostrarsi all'esterno con l'abito migliore. Il riferimento è la *città attrattiva*<sup>35</sup> che diventa essa stessa il nuovo modello del capitalismo finanziario urbano dell'economia post-fordista<sup>36</sup>: la città è essa stessa merce, una «macchina della crescita»<sup>37</sup>. Come evidenziano Rossi e Vanolo<sup>38</sup>, la forza del neoliberalismo urbano risiede nella sua capacità di ricondurre qualsivoglia problema della città (sociale, economico o ambientale) nell'orbita del terreno dinamico e seducente della competitività e della crescita, proponendo politiche che si adattano dinamicamente a contesti anche molto diversi tra loro. Questa politica delle *geografie banali*, che si basa sul traffico planetario di ricette «vincenti», viene definita da Rossi e Vanolo una «politica del mimo», ossia una politica di più o meno pedissequa o creativa imitazione dei casi di successo e di inseguimento delle «migliori pratiche» che si diffondono nelle città di tutto il mondo.

Un altro aspetto che abbiamo analizzato nell'ottica della «città attrattiva» è la creazione di luoghi «spettacolari», dedicati allo svago o alla fruizione culturale che sono poi, ovviamente, inseriti all'interno del circuito turistico<sup>39</sup>. Si tratta spesso di luoghi *letteralmente* monumentali, tanto per le dimensioni, quanto per il tasso di spettacolarità. Uno dei più emblematici è il Museo Oscar Niemeyer (MON), inaugurato nel novembre del 2022 (<https://www.museuoscarniemeyer.org.br/>) che rappresenta il maggiore complesso museale dell'America Latina. Il MON si trova nel Centro Civico della città di Curitiba, che, come raccontato dal Professor Falabretti (PUCPR), ha visto la trasmigrazione dal centro storico di tutta una serie di sedi legate a funzioni amministrative, politiche ed istituzionali, sulla scorta dell'entusiasmo generato dalla costruzione di Brasilia, la nuova Capitale dello Stato brasiliano fondata il 21 aprile del 1960. La logica era quella di creare, all'interno della città di Curitiba, una «micro-Brasilia», contribuendo, secondo la testimonianza, alla parabola discendente del centro storico.

I riferimenti allo studio di caso, oltre a rendere più opaco l'immaginario della città<sup>40</sup>, ci inducono a soffermarci sulle trame materiche e concrete della spazialità del

<sup>35</sup> Cfr. U. Rossi, A. Vanolo, *Geografia politica urbana*, Laterza, Bari-Roma 2010.

<sup>36</sup> Cfr. N. Thrift, *Knowing Capitalism*, London, Sage, 2005.

<sup>37</sup> H. Molotch, *The City as a Growth Machine: Toward a Political Economy of Place*, in «American Journal of Sociology», 82, n. 2, 1976, pp. 309-322.

<sup>38</sup> U. Rossi, A. Vanolo, *Geografia politica urbana*, cit., pp. 102-104.

<sup>39</sup> Si veda come esempio emblematico la *Linha Turismo* (<https://curitiba-travel.com.br/linha-turismo-curitiba/?cn-reloaded=1>) che collega le principali attrazioni della città, combinando assieme i monumenti storici, le nuove opere e i parchi che rappresentano uno dei vanti di Curitiba.

<sup>40</sup> Si veda la presenza di tutta una serie di studi volti a decostruire la «mitologia» sulla città di Curitiba: D. Oliveira, *Curitiba e o mito da cidade modelo*, UFPR, Curitiba 2000; N.R. de Souza, *Planejamento urbano em Curitiba: saber técnico, classificação dos cidadãos e partilha da cidade*, in «Revista de Sociologia e Política», 16, 2001; A. Albuquerque, *A questão habitacional em Curitiba: o enigma da "cidade modelo"* (tesi di master),

centro storico che rivelano una serie di contraddizioni più o meno manifeste. Dapprima, la logica della *città turistica*, della *città attrattiva* deve venire a patti con un processo di progressivo abbandono del centro da parte degli abitanti storici che è visibile sia nei numerosi immobili, anche di interesse culturale, che sono abbandonati o in vendita, sia nelle misure messe in atto dalla Municipalità, come il progetto di incentivi fiscali per gli immobili storici. Vi è inoltre una percezione del centro storico, che abbiamo potuto tastare con mano, da parte di diverse persone che appartengono ai ceti più agiati, come di uno spazio popolare, poco sicuro, dove, soprattutto dopo la pandemia di Covid-19, è aumentato il disagio, il numero dei *moradores de rua*, mentre si era già assistito alla chiusura di molte botteghe storiche, di cinema e di librerie che costellavano Rua XV de Novembro, che oggi è la strada dello *shopping* popolare, delle catene economiche, dei negozi multimarca e rispetto alla quale abbiamo sentito per la prima volta l'espressione *modest fashion*. Il centro storico è stato scelto proprio per la sua eterogeneità, per la sua polifonia che mostra logiche spesso conflittuali, che non sempre riescono a consuonare simultaneamente, nello stesso spazio. Diverse sono, infatti, le logiche del mercato e del *city marketing* da quelle degli abitanti, di quest'ultimi rispetto alle logiche del mercato nero della droga; le logiche di chi vuole un certo tipo di riqualificazione, in linea con quella che potremmo chiamare «gentrificazione», da quelle dei giovani delle periferie che si *riversano*, anche grazie alla rete dei trasporti, nel centro storico e diverse ancora sono quelle della *movida* da quelle di altre rivendicazioni di natura storico-culturale su questi spazi.

### 3. I movimenti in Rua São Francisco

Le dinamiche di Rua São Francisco ci paiono calzanti, sia per sperimentare concretamente questo groviglio, sia per vedere come questo impatti sui cosiddetti processi di rivitalizzazione urbana, che in questa strada e in questo settore storico si sono succeduti, già a partire dagli Anni '70: 1971, 1975, 2004, 2012, 2019<sup>41</sup>. L'aspetto per noi rilevante è che, attraverso queste *ferramentas*<sup>42</sup>, si viene a trasformare concretamente lo spazio urbano, mediante delle metamorfosi che alterano, come cercheremo di descrivere, le relazioni presenti nella spazialità, modificandone le funzioni, gli usi, le appropriazioni e anche il *mondo della vita*, tanto le relazioni quanto

---

Universidade de São Paulo, São Paulo 2007; J. Klink, R. Denaldi, *Reestruturação produtiva, governanças competitivas e a fragmentação socioespacial do território metropolitano: revisitando o caso de Curitiba*, in J. Klink (a cura di), *Governança das Metrôpoles: conceitos, experiências e perspectiva*, Annablume, São Paulo 2010, pp. 157-176; A. Pilotto *Área metropolitana de Curitiba: um estudo a partir do espaço intra-urbano*, Universidade de São Paulo, São Paulo 2010.

<sup>41</sup> Per una disamina storica si veda A. Fani, *O Espaço Urbano: novos escritos sobre a Cidade*, Edição Eletrônica/LABUR, São Paulo 2007; S. Baptista, *Baixo São Francisco. Impulso de uma (re)ocupação urbana*, Productora Transpira, Curitiba 2020, che si focalizzano sulla ricezione e l'attuazione di questi piani di riqualificazione in Rua São Francisco.

<sup>42</sup> A. Fani, *O Espaço Urbano: novos escritos sobre a Cidade*, cit.

la vita degli abitanti<sup>43</sup>. Nel 2024 la Camera Municipale di Curitiba ha lanciato un nuovo progetto di rivitalizzazione del centro storico, che guarda nello specifico a Rua São Francisco, studiando la possibilità di creare un nuovo polo gastronomico all'interno della Città. Il progetto è stato presentato al Legislativo ad aprile e ha tra i suoi obiettivi la rivitalizzazione e la promozione dell'attività gastronomica e culturale della regione, attraverso attività propulsive, tanto per il turismo, quanto per il commercio curitibano<sup>44</sup>. Numerosi sono gli studi sulle riqualificazioni urbane<sup>45</sup> che sottolineano come questi processi esibiscano il fatto che lo spazio di una metropoli si riproduca non solo in quanto condizione, ma anche come prodotto della dinamica politica ed economica, rivelando la condizione dello spazio come «valore di scambio» e come elemento strategico per la riproduzione del potere<sup>46</sup>. Interessante, seguendo questa traiettoria, è la diagnostica del centro città fatta dal Conselho de Arquitetura do Paraná e pubblicata il 12 Gennaio 2015, per giungere alla conclusione di una necessaria rivitalizzazione dell'area. La diagnostica mostra che la classe media motorizzata abbandona il centro, mentre sono gli strati più popolari, che usano il trasporto pubblico, che finiscono per occupare questo spazio, forzando il commercio locale ad adattarsi al profilo dei suoi frequentatori. Vi sono dunque delle opportunità che fanno convergere persone, ma che nello stesso tempo generano conflitti. Ciò che i progetti di rivitalizzazione avrebbero dovuto suscitare sarebbe stato un recupero degli immobili storici e l'innescare di una «economia creativa» per promuovere la riabilitazione urbana e la vitalità economica e culturale del centro.

Rua São Francisco, come abbiamo letto e c'è stato più volte raccontato, è una delle più antiche di Curitiba e ancora conserva il tracciato del passato coloniale. Ciò si evince, anche a prima vista, dalla peculiare pavimentazione e dalla presenza, al bordo della strada, di alcune strutture di ferro che servivano per legare i cavalli. I registri storici, presenti alla Camera Municipale di Curitiba, datano la presenza della strada già dal 1786, che muta però i suoi nomi: rua do Fogo, do Hospício e do Terço (per la presenza di una Chiesa e di un ospedale che qui venne allestito nel XIX secolo). Ci affidiamo alle descrizioni di altri<sup>47</sup> per avvicinarci alla fisionomia della strada, prima del suo ennesimo *lifting*. São Francisco si incontrava abbandonata dal potere pubblico, essendo dominata dagli usurai del crack, che la rendevano un luogo oscuro e

<sup>43</sup> Ivi, p. 88. Numerosi sono gli autori che riflettono su questo tema, si veda, a titolo esemplificativo H.P. de Souza, *Curitiba Walk City: Revitalization of city center by making the city walking friendly, and sustainable*, in «European Journal of Sustainable Development», 7, n. 4, 2018, p. 445.

<sup>44</sup> Si veda il seguente articolo che permette di accedere alle proposte formulate dalla Camera: <https://www.curitiba.pr.leg.br/informacao/noticias/rua-sao-francisco-pode-se-tornar-polo-gastronomico-em-Curitiba>.

<sup>45</sup> Si veda nello specifico, rispetto all'ambito brasiliano, R. Proença-Leite, *Patrimônio e consumo cultural em cidades enobrecidas*, in «Sociedade e Cultura», 8, n. 2, 2005, pp. 79-89, che mostra come il patrimonio diventi un segmento di mercato.

<sup>46</sup> A. Fani, *O Espaço Urbano: novos escritos sobre a Cidade*, cit., p. 88.

<sup>47</sup> Cfr. A.A. Cigolini, J. Porto, *O uso de espaços públicos: o caso da requalificação da rua São Francisco e da construção da Praça de Bolso do Ciclista, Curitiba, PR, Terr@Plural*, Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa 2021, p. 8.

marginalizzato, anche per la strettezza angusta della via. Si trattava di un ambiente insicuro, votato al traffico di droga, dove l'illuminazione era praticamente inesistente e le macchine erano parcheggiate tra la strada e il marciapiede, aumentando la difficoltà di transitare e la possibilità di svolgere il traffico illegale anche all'interno dei veicoli. La riqualificazione passa attraverso la strutturazione di marciapiedi accessibili, la proibizione di parcheggiarvi, il livellamento e la pavimentazione del manto stradale, una maggior illuminazione come misure adottate per generare maggiore visibilità ed incentivare le persone a passare di lì, usando la strada come percorso pedestre.

L'impulso fondamentale per la metamorfosi di Rua São Francisco viene però dal basso, dall'attivismo culturale che entra in gioco e riedita il concetto stesso di riqualificazione, facendo sì che nello spazio pubblico si aprisse letteralmente uno *spazio comune*. La distinzione tra spazio pubblico e comune viene proposta da Harvey in *Città ribelli*: il primo rimanda all'autorità statale e alla pubblica amministrazione, mentre il secondo richiede il coinvolgimento delle persone che si appropriano del pubblico, vivendolo pienamente e mostrandone nuove fisionomie. «Quel qualcosa di differente non nasce necessariamente da un progetto consapevole, ma più semplicemente da ciò che la gente fa, sente, percepisce e riesce a esprimere nel tentativo di dare un senso alla vita quotidiana»<sup>48</sup>.

La protagonista inaspettata, in linea con la complessità dei fenomeni esaminati, è la *Bicicletaria Cultural*, un movimento la cui intenzione iniziale era promuovere una mobilità urbana sostenibile che, attraverso la sua *immaginazione materiale*<sup>49</sup>, inaugura nuove gestualità e nuove forme di partecipazione all'interno dello spazio di quella strada, anche se non si tratta di una favola, perché le luci e le ombre non si congedano mai. Il movimento *Bicicletaria Cultural* costruisce materialmente lo spazio comune di Praça de Bolso do Ciclista, realizzata attraverso la partecipazione collettiva, in consultazione con gli abitanti e i commercianti del primo quadrante di Rua São Francisco all'angolo con Rua Presidente Faria, in un terreno pubblico abbandonato. Già dal 2011 l'ONG *Associação de Ciclistas do Alto Iguaçu* aveva creato la *Bicicletaria Cultural*, uno spazio di «costruzione collettiva», come viene descritta da uno degli appartenenti all'Associazione, che funzionava come un noleggiatore, parcheggio e officina di riparazione di biciclette, ma organizzava al contempo numerose attività che guardavano «fuori», alla strada. Goura Nataraj, uno dei membri dell'Associazione, ricorda che la nascita del movimento ciclo-attivista di Curitiba ebbe inizio tra il 2004-2005 con vari interventi culturali nella strada che portarono, appunto nel 2011, alla fondazione della Associazione Ciclo-Iguaçu e della *Bicicletaria Cultural*, che aveva alla base una consapevolezza profondamente politica, evidente nelle parole di Goura Nataraj. Nell'intervista dell'aprile 2012 pubblicata nella GAZETA DO POVO<sup>50</sup> dichiara che il fenomeno della bicicletta in città è un'onda che non può essere arginata, giacché è primariamente un ritorno ad un altro tipo di coesistenza («convivio» il

<sup>48</sup> D. Harvey, *Città ribelli*, cit., p. 51.

<sup>49</sup> Cfr. G. Bachelard, *La poétique de l'espace* (1957), trad. it. a cura di E. Catalano, *La poetica dello spazio*, Dedalo, Bari 2006, p. 19.

<sup>50</sup> <https://artebicicletamobilidade.wordpress.com/tag/curitiba/>.

termine che usa) urbana, di uno scambio diverso, rispetto a quello del commercio: uno scambio tra persone più autentico, profondo e significativo. Con una certa preveggenza, afferma che «recuperare» uno spazio pubblico significa riprendersi uno spazio che si era perso.

Alla *Bicicletaria Cultural* (<https://bicicletariacultural.redelivre.org.br/>), da Fernando, ci siamo stati. Ci siamo stati prima di conoscere questa storia, perché è grazie all'incontro con Fernando che l'abbiamo scoperta. Il piccolo vialetto che portava alla ciclo-officina, con i suoi muri parlanti, ci aveva attratto: era pieno di vasi di piante un po' accatastate l'una sull'altra, per un sodalizio di amicizie nate nel tempo, e delle sculture colorate prodotte con materiali di riciclo. Praça Bolso do ciclista pure aveva qualcosa di attraente ed insieme dissonante, giacché aveva l'aria di un luogo conviviale con quelle sedute colorate fatte di mosaico, le rastrelliere per le biciclette e quel suo essere una stanza con due pareti aperte sul mondo; eppure, non invitava a sedersi. Non abbiamo mai visto nessuno seduto a mangiarsi un panino o leggere un libro, nessun bambino giocare, abbiamo piuttosto visto delle perquisizioni faccia al muro variopinto perché, di nuovo, oggi la via e la piazza, sono, come racconta Fernando, nelle mani degli spacciatori, ancora principalmente di crack, di cui, in maniera involontaria, abbiamo appreso alcune gestualità: i segni fatti con le mani e quel fischiare un po' sordo che è un rimando e un richiamo<sup>51</sup>.

Tornando a Fernando, quella mattina da dietro il bancone comincia a raccontare della costruzione condivisa della Piazza, il cui nome, dice, abbozzando un sorriso, è stato scelto dagli abitanti e non da lui. Ci sono alcuni studi dedicati<sup>52</sup> a questo processo, ma preferiamo stare con Fernando e farvelo conoscere con le sue parole. La piazza è stata costruita in sei mesi dagli abitanti. Nel 2017 c'è stato un progetto di rivitalizzazione urbana nel comune di Curitiba, in seguito alle Olimpiadi del 2016, mentre l'Associazione Ciclo-Iguaçu con gli abitanti del quartiere, stava già progettando la piazza. Il Comune promise che nel giro di due anni l'avrebbe costruita, ma gli abitanti dicono: facciamo noi! La Municipalità di Curitiba allora mette a disposizione una parte dei materiali e la strumentazione, mentre le maestranze edili del Comune fanno una sorta di «corso accelerato» per insegnare ai partecipanti i rudimenti di carpenteria. In sei mesi, ribadisce Fernando, gli abitanti la costruiscono. Visto il nostro interesse e la raffica di domande, Fernando ci mostra un video, girando lo schermo di un computer fisso posto dietro il bancone. Ci scriverà poi i riferimenti per reperirlo su Youtube. Si tratta di un documentario che dà la misura dell'entusiasmo e della bellezza di quei mesi: <https://www.youtube.com/watch?v=UGPe4nsoypE>.

Il video lo guarderemo a casa, perché Fernando, con la voce che in alcuni momenti rivela della commozione, continua a raccontare di quei mesi e di come è stata costruita la Piazza. La partecipazione è stata grande, ai lavori si sono uniti

<sup>51</sup> Per approfondire questo aspetto si veda S. Baptista, *Baix São Francisco. Impulsos de uma (re)ocupação urbana*, cit., pp. 92-94.

<sup>52</sup> Si veda A.A. Cigolini, J. Porto, *O uso de espaços públicos*, cit.; D. Tschöke Santana, *Praça de bolso do ciclista de Curitiba/ PR: idealização, cotidiano e o uso da bicicleta como forma de contestação*, UFPR, Curitiba 2016.

anche molti *moradores de rua*, molte famiglie con bambini hanno cominciato a frequentare quel luogo, mentre i locali che erano lungo la strada preparavano il cibo per chi lavorava. Fernando racconta poi di come questo spazio diventi un polo di attrazione e uno luogo dove si propongono eventi culturali, concerti, presentazioni di libri, anche se inizialmente la Polizia si opponeva, dicendo che era vietato. Sarà la Sovrintendenza a dare il parere positivo per questo utilizzo della piazza. Il flusso di persone fa sì che nella via aprano dei locali e Rua São Francisco si trasforma in una via molto frequentata. Fernando parla nel fine settimana della presenza di un flusso notevole di persone, una marea di gente, che seguiva una sorta di circuito che dall'edificio dell'Università Federale – Prédio Histórico (Praça Santos Andrade), passando per Rua São Francisco, arrivava in Largo da Ordem e ritorno. Fernando ricorda che si faceva fatica a passare tante erano le persone sulla strada. Il problema è che questo movimento attira nuovamente il traffico di droga che aveva già frequentato questi luoghi, mentre la strategia della Polizia era quella di bloccare la via facendo delle perquisizioni a tappeto, mettendo al muro anche un centinaio di persone alla volta. Lentamente lo spaccio diventa sempre più massiccio, gli abitanti cominciano a lamentarsi, progressivamente la via si spopola e i locali chiudono. A questo si aggiunge la pandemia e oggi la strada è semi-deserta, molti edifici sono abbandonati e i locali chiusi. Regna lo spaccio e alcuni abitanti prospettano addirittura la chiusura con dei cancelli della stessa Praça de Bolso do Ciclista. Uno di questi è José, che vive sopra la Bicletaria e che vuole molto bene a Fernando ma che, contrariamente a lui, pensa che sia arrivato il momento di farla finita con la Praça come bene comune.

#### 4. *Conflittualità e policromie*

Concludiamo riflettendo sulla parabola discendente di questa esperienza non posticcia, come spesso accade, di progetto partecipato che coinvolge la cittadinanza che è stata Praça Bolso do Ciclista; progetto che viene, in più occorrenze, definito come un problema di convivenza spaziale. Su questa piazza e su questa strada soffiano venti che provengono da direzioni opposte, con intensità, temperature e pericolosità diverse. Nuove forme di appropriazione ne attirano simultaneamente altre e convivono con le gestualità a lungo consolidate. Diverse sono le logiche, gli interessi, le intenzioni, le modalità di abitare che qui si concentrano producendo un cortocircuito. In questo spazio, a nostro avviso, si vede quella dialettica concreta di cui parla Santos<sup>53</sup> che si gioca sulla scala del quotidiano, attraverso le pratiche concrete, dove non si vede arrivare all'orizzonte nessun Napoleone a cavallo (e nemmeno in biciletta). Per riassumere, le diagonali principali che si intersecano in questo spazio sono, al di là degli abitanti, le Istituzioni pubbliche (il Comune, il Prefetto, ma anche l'IPPUC, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano de Curitiba), gli interessi commerciali degli esercenti, la Scuola CEAD Poty Lazzarotto<sup>54</sup>, il traffico di droga e

<sup>53</sup> M. Santos, *A Natureza do Espaço*, cit., p. 81.

<sup>54</sup> Per approfondire il posizionamento e le difficoltà della scuola rispetto ai processi qui descritti si veda l'intervista alla Direttrice in S. Baptista, *Baixo São Francisco. Impulsos de uma (re)ocupação urbana*,

la presenza dei giovani provenienti dalle periferie, i quali da alcuni commercianti vengono chiamati in causa come una delle cause principali del declino, giacché vengono a prendere via via il posto della classe media<sup>55</sup> o comunque descritti come una presenza che altera l'*ecosistema* che si era venuto a creare dopo la costruzione della Piazza<sup>56</sup>.

Queste le parole di un esercente:

Senza ipocrisia il grande problema non fu dividere (condividere) il marciapiede con i trafficanti, ma certamente con gli adolescenti della periferia. È una triste constatazione della nostra propria limitazione sociale! Oltre a tutti i problemi comuni ai grandi agglomerati, come la gestione della spazzatura, rumore intenso e costante, comportamento antisociale derivante dall'eccesso di uso di alcol e droghe, la controversia nella occupazione dello spazio pubblico si colloca tra classe media bianca e marrone della periferia<sup>57</sup>.

Come abbiamo già accennato la spazialità della Metropoli urbana di Curitiba è strettamente connessa a questioni di carattere socioeconomico ed etnico. Delgado<sup>58</sup>, riflettendo sulla politica urbana che promuove l'allontanamento della popolazione più povera dal centro alla periferia, parla di «gentrificazione dissimulata». La tabella che riportiamo mostra il legame tra presenza di popolazione nera ed aree più povere della periferia e della regione metropolitana di Curitiba.

---

cit., la quale denuncia una prima problematica legata al fatto che molti studenti preferivano stare per strada, piuttosto che fare lezione, lasciandosi andare alla *movida* della strada. La seconda problematica, più grave, riguarda l'infiltrazione dei trafficanti di droga all'interno della scuola, tanto che alcuni di loro si immatricolavano per vedere o per nascondere la droga all'interno dei locali della scuola. Va ricordato che si tratta di una scuola che fornisce un'educazione di base per giovani e adulti che prevede anche il turno serale.

<sup>55</sup> Ivi, p. 79.

<sup>56</sup> Ivi, p. 88.

<sup>57</sup> Ivi, pp. 76-77, trad. mia.

<sup>58</sup> R. Delgado, *Critical Race Theory: An Introduction*, New York University Press, New York 2017.

Dati socio-economici dell'IBGE <sup>59</sup> relativi a Curitiba e regione metropolitana				
<i>Municípios</i>	<i>Indice di povertà (%) 2003</i>	<i>Indice di povertà soggettiva (%) 2003</i>	<i>Persone di origine africana (%) 2000</i>	<i>Persone di origine africana (%) 2010</i>
Almirante Tamandaré	48.63	20.71	26.48	34.59
Araucária	41.92	16.66	19.79	30.29
Colombo	44.91	18.45	25.23	34.64
<b>Curitiba</b>	<b>31.71</b>	<b>11.60</b>	<b>13.78</b>	<b>19.71</b>
Fazenda Rio Grande	49.73	20.23	19.03	32.79
Itaperuçu	54.63	25.85	44.41	35.96
Pinhais	40.83	16.34	22.83	29.73
São José dos Pinhais	38.48	15.40	16.31	26.63

Il centro storico, nonostante questa strategia e i tentativi di offuscamento della conflittualità, presenta delle spazialità addensanti di rivendicazioni socio-politico-culturali<sup>60</sup>, soprattutto per quanto concerne gli afrobrasiliani. Come afferma in un'intervista uno dei fautori di *Linha Preta* e degli animatori del centro Cultural Humaitá,

La nostra oralità dice, e possiamo dimostrarlo, che in tutto il centro storico, nell'Alto São Francisco e nel Baixo São Francisco, in tutto questo centro storico, la popolazione predominante era la popolazione nera. Avevamo alcuni commercianti e una maggioranza di uomini e donne schiavi che costruivano la città. Questo avvenne ben prima dell'arrivo degli immigrati. La popolazione nera è una delle etnie fondatrici della città di Curitiba. [...] Quando ripercorriamo i libri di storia, ci rendiamo conto che diversi quartieri rendono omaggio alle etnie immigrate, ma il luogo riservato alla memoria della popolazione nera nella storia di Curitiba si trova senza dubbio in questo centro storico. Con questa scoperta si scioglie la favola e il mito della «Capitale della Cultura Europea». Curitiba, la capitale di tutti i popoli, è la capitale più nera del sud del Brasile. I neri arrivarono qui duecento anni prima degli immigrati e contribuirono a tutti i cicli di sviluppo di questa città<sup>61</sup>.

Nel centro storico, inoltre, prendono corpo attualmente alcuni importanti movimenti di riappropriazione degli spazi e di recupero di luoghi simbolici, resi invisibili dalla cultura dominante. Un esempio *geografico* è la camminata, attraverso la quale riportare a galla le tracce offuscate della comunità africana in Città. «Dall'invisibilità storica, nella sua materializzazione spaziale in forma di sedi, case e

<sup>59</sup> Ente pubblico corrispondente all'ISTAT italiano.

<sup>60</sup> Cfr. R. Emerson dos Santos, *Expressões espaciais das relações raciais: algumas notas*, in «Boletim Campineiro de Geografia», 12, n. 1, 2022, p. 18.

<sup>61</sup> <https://informativocentroculturalhumaita.wordpress.com/2019/01/02/roda-de-rua/> trad. mia.

templi, si passa alla visibilità sociale della loro esistenza, attraverso un’occupazione dello spazio pubblico nella forma di camminata»<sup>62</sup>. Questa è la pratica promossa tanto da *Linha Preta* quanto dal progetto dell’Università Federale del Paraná *Afro-Curitiba*. L’aspetto per noi interessante, sul versante geografico, è la valenza che assume il mappare: in entrambi i casi tutto è iniziato con un lavoro di mappatura dei luoghi. Riconoscere e far conoscere i luoghi resi periferici della storia africana diventa centrale, come identificare quegli spazi in cui si svolgono pratiche che vengono dalla gestualità rituale africana per dare visibilità e per aprire un dibattito sull’intreccio tra patrimonio pubblico, memoria e relazioni etnico-razziali in una narrativa ufficiale che fatica ad emanciparsi, giacché l’eredità afrobrasileña è stata riformulata molto lentamente nella città di Curitiba<sup>63</sup>. Questa dinamica di invisibilità-visibilità rimanda alla nozione di città come palinsesto<sup>64</sup> che permette di riconoscere la sedimentazione non lineare che si accumula nel corpo materiale della città, riconoscendo al contempo che nella polisemia della spazialità urbana ci sono degli strati che vengono resi invisibili da processi selettivi. La nozione di palinsesto mette in discussione le concezioni lineari del tempo, giacché c’è una storicità delle forme geografiche che non si riduce semplicemente all’accumulazione progressiva di strati temporali. Il concetto di stratificazione non fornisce ancora la metafora più appropriata per descrivere il fenomeno di accumulazione, sia perché la maggior parte degli strati sono sottili e fortemente lacunosi, sia perché non soltanto si aggiunge, ma si cancella: alcuni strati, infatti, sono stati soppressi volontariamente. Il territorio, sostiene Corboz, carico di tracce e di letture, assomiglia piuttosto a un palinsesto. Il passato non solo si accumula, ma lavora e, anche quando viene grattato, cancellato, resiste. Persiste allo stato di tracce che possono ancora essere portate alla luce e agire sul presente. Il passato cancellato sopravvive nel tempo, sia nei suoi contenuti, sia nelle sue forme e questa sopravvivenza, unita all’azione continua del passato nei luoghi attuali sono, secondo Besse<sup>65</sup>, come una policromia attiva che va riconosciuta, esplicitata e fatta sorgere. Ovviamente questa riflessione coinvolge anche il patrimonio storico con cui abbiamo fatto necessariamente i conti, avendo scelto come focus il centro storico della città di Curitiba, dove abbiamo osservato relazioni quotidiane e performative che chiamano in causa anche la storia di queste spazialità. Lo stesso patrimonio si fa *dissonante*, per utilizzare l’espressione di Crippa<sup>66</sup> ed è esso stesso polifonico se, invece di enfatizzare il suo stato silente e di apparente immobilità, viene giocato nel suo rapporto con le

<sup>62</sup> Ivi, p. 24.

<sup>63</sup> Cfr. A.Z. Raggio, R.B. Bley, S.C. Trauczynski, *Abordagem sociológica sobre a população negra no estado do Paraná*, SEJU, Curitiba 2018.

<sup>64</sup> André Corboz conia, in un saggio del 1985, l’espressione di “territorio come palinsesto” proponendo una nuova modalità d’indagine per la complessità urbana, constatando che il territorio non è un dato, ma il risultato di diversi processi.

<sup>65</sup> J.M. Besse, *Paesaggio ambiente. Natura, territorio, percezione*, DeriveApprodi, Bologna 2021, p. 143.

<sup>66</sup> Per approfondire si veda G. Crippa, *Sobre patrimônio dissonante e memória: teorias e práticas*, in «Études de communication», 57, n. 2, 2021, pp. 326-339; *Entre coleções e monumentos coloniais: uma abordagem a partir do conceito de “patrimônio dissonante”*, in «LIINC EM REVISTA», 17, n. 2, 2021, pp. 1-19.

pratiche quotidiane e con le relazioni viventi e vissute (talvolta anche conflittuali), che con esso e attraverso di esso vengono mobilitate.

#### 4. Per concludere: agopuntura e cura degli spazi comuni

Praça Bolso do Ciclista è, infine, un esempio di «bene comune»<sup>67</sup> che, come sottolineano Tanca e Cubadda<sup>68</sup>, afferisce, più che ad una serie di oggetti, ad un insieme di pratiche e di relazioni sociali e simboliche strettamente collegate ad un particolare contesto spaziale. Parlare di «beni comuni» significa

evocare un'ampia costellazione di temi e problemi che va dai processi di territorializzazione all'utilizzo delle risorse dei sistemi locali-territoriali; dal ruolo delle comunità locali nella gestione dei loro paesaggi di vita ai modelli di produzione dei luoghi e della relativa definizione di pratiche sociali virtuose; dalle forme dell'abitare alle mobilitazioni che coinvolgono gli spazi urbani<sup>69</sup>.

Praça Bolso do Ciclista è, seguendo il lessico specifico, un *pocket garden* e appartiene a quegli spazi che hanno come caratteristica fondamentale quella di non essere stati pianificati nella progettazione urbana originale, ma creati successivamente dai cittadini o dall'amministrazione pubblica che si ricorda di quei ritagli spaziali. Si tratta di un'esperienza di riappropriazione di uno spazio residuale dell'insieme urbano<sup>70</sup>. Uno spazio residuale, dove per

residuo intendiamo fare riferimento diretto a 'ciò che resta' tra le trame della città post-industriale, in seguito alle trasformazioni economiche e politiche che ne hanno caratterizzato l'evoluzione: spazi di differente scala, dalle grandi aree dismesse, alle zone urbane centrali o ai margini del tessuto urbano in espansione, fino agli edifici in disuso come i negozi sfitti che, in un momento storico caratterizzato dal difficile accesso alle risorse energetiche ed economiche, assumono un'importanza rilevante per la collettività<sup>71</sup>.

Secondo Ostrom gli «spazi terzi», gli «spazi residuali» possono essere definiti «esempi concreti di beni comuni», poiché il loro valore si esprime nella relazione con

---

<sup>67</sup> Per ritornare alla genesi della riflessione sui beni comuni si veda E. Ostrom, *Governing the Commons*, Cambridge University Press, Cambridge 1990. Qui l'espressione "beni comuni" ha un referente empirico ben preciso: essa identifica i microsistemi di autogoverno di risorse come le *huertas* spagnole, le zone di pesca in Canada, Sri Lanka e Turchia, i pascoli nelle Alpi svizzere, le riserve di caccia degli indiani d'America, ecc., tutti casi non assimilabili per le loro proprietà intrinseche né ai *public* né ai *private goods*.

<sup>68</sup> M. Tanca, G. Cubadda, *Beni comuni urbani e pratiche spontanee di riutilizzo di spazi "terzi": riflessioni a margine di alcuni casi empirici*, in «Commons/Comune», Società di studi geografici. Memorie geografiche, 14, 2016, pp. 71-78: 71.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> *Ivi*, pp. 72-73.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 72.

le comunità locali che intratterranno con essi un rapporto di cura e nelle opportunità che potranno scaturire da questo legame. Questi «beni comuni», come Praça Bolso do Ciclista, denotano un'inaggirabile carica spaziale sia perché trovano espressione nel radicamento sensibile in un dato *milieu*, sia perché sono forme peculiari di organizzazione di spazi specifici, che Tanca e Cubadda descrivono come «piccoli interventi di agopuntura urbana che sono stati capaci di innescare processi di cura dello spazio»<sup>72</sup>. Il problema aperto che poniamo in conclusione è che una seduta di agopuntura forse non basta per guarire, soprattutto nelle zone più doloranti del corpo, dove a fatica si ricorda di essere stati veramente bene. Ciò che è certo è che ci vorrebbe in questa Piazza, come in molti altri luoghi del quotidiano, un'altra iniezione di immaginazione materiale per innescare altre gestualità performative e per rieditare e ripensare i modi di abitare. Qualcuno che nuovamente rivendichi il diritto di «armeggiare» con la città.

---

<sup>72</sup> Ivi, p. 77.

## Debt and Utopia Through the Anthropophagic Philosophy of Oswald de Andrade\*

Ana Paula Gorni Bittencourt\*\*

### *Abstract*

Questo articolo esamina il significato del debito nella filosofia antropofagica di Oswald de Andrade, cercando una concezione compatibile con l'idea di giustizia sociale implicita nella sua utopia. Si sostiene che, da una prospettiva antropofagica, il debito debba preservare la tensione tra le forze positive e negative piuttosto che sopprimerla. Come strategia anticoloniale, questa filosofia rivaluta il debito nelle relazioni sociali attraverso una critica in linea con la *Genealogia della morale* di Nietzsche, concentrandosi sulla moralizzazione patriarcale dei rapporti creditore-debitore e sul loro ruolo nella creazione dei valori e nel risentimento. Il lavoro è diviso in due sezioni. La prima delinea le basi cosmologiche della filosofia antropofagica come una «filosofia della natura», da cui derivano le categorie socio-cosmiche di matriarcato e patriarcato. La seconda esamina il rapporto creditore-debitore attraverso la lettura oswaldiana di Nietzsche e aspetti della guerra tupinambá, evidenziando come la deviazione del sentimento orfico sostituisca un'etica del conflitto con una logica di separazione tra l'umano e la natura.

*Parole chiave:* antropofagia; debito; utopia; matriarcato; patriarcato.

This article examines the meaning of debt in Oswald de Andrade's anthropophagic philosophy, seeking a conception compatible with the idea of social justice implied in his utopia. It argues that, from an anthropophagic perspective, debt should preserve the tension between positive and negative forces rather than suppress it. As an anti-colonial strategy, this philosophy re-evaluates debt in social relations through a critique aligned with Nietzsche's *Genealogy of Morality*, focusing on the patriarchal moralization of creditor-debtor relations and their role in value creation and resentment. The paper is divided into two sections. The first outlines the cosmological foundations of anthropophagic philosophy as a «philosophy of nature», from which derive the socio-cosmic categories of matriarchy and patriarchy. The second examines the creditor-debtor relationship through Oswald's reading of Nietzsche and aspects

---

\* Ricevuto il 30/07/2025 e pubblicato il 09/03/2026.

\*\* Dottoranda in filosofia presso l'Università Federale Rurale di Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: [anapaulagorni@hotmail.com](mailto:anapaulagorni@hotmail.com).

of the Tupinambá war, highlighting how the deviation of the Orphic feeling replaces an ethics of conflict with a logic of separation between human and nature.

*Keywords:* anthropophagy; debt; utopia; matriarchy; patriarchy.

### *Introduction*

Developed in Brazil (1920s-1950s), Oswald de Andrade's anthropophagic philosophy is a critical continuation of Modernism. *Modernist Movement*. Originating in debates on Brazil's post-independence colonial condition, the movement, inspired by Tarsila do Amaral's *O Abaporu*, sought not only an aesthetic but also a political and social revolution. After the movement's dissolution, Oswald returned to his early ideas, consolidating them into a philosophy of nature that generated philosophies of history, culture, and anticolonialism.

Throughout its development, the philosophy's revolutionary character remained constant, expressed in its utopian aspect. For Oswald, utopia meant social justice achieved through the clash between a matriarchal-anthropophagous worldview, expressed in *otium* (leisure), and a patriarchal-messianic one, expressed in *negotium*. It aims to balance space and time, replace property with possession, and reinstate Maternal Law, ultimately reflecting two opposing conceptions of justice that shape contrasting notions of «debt».

This paper explores a notion of debt compatible with Oswald's utopia and social justice. First, debt follows what he called «biologically favourable» justice, where the creditor–debtor relation sustains conflict between positive and negative forces. Second, a deviation in this relation drives the shift from a matriarchal to a patriarchal worldview.

Oswald de Andrade (1890-1954) was an intellectual from São Paulo, graduated in Law, recognized in Brazil for his literary production, for having been one of the organizers of the Modern Art Week of 1922, and for having conceived the Anthropophagic Movement. In addition, Oswald developed a philosophy of nature according to which matriarchy corresponds to a cosmic order characterized by permanent conflict between positive and negative forces, to formulate a philosophy of history whose origin lies in the rise of patriarchy and the predominance of negative forces. For Oswald, patriarchy is a worldview where humanity affirms itself through negativity. From this perspective, human is defined as negation of nature, leading to the separation of life's spheres into means and ends. This separation manifests in the division between idle classes, such as priestly and noble ones, and working classes, and progresses into a value inversion, subordinating consumption and leisure (*otium*) to production and work.

The use of the term «anthropophagy» by Oswald de Andrade can be understood as a metonymy whose initial reference lies in the anthropophagic rituals identified in different parts of the planet in a remote period of humanity. Inspired by

Bachofen, Oswald identified this period as a historical cycle called the Matriarchy, although the meaning of the term «matriarchy» in anthropophagic philosophy, as will be seen later, is not limited to this historical cycle. The word «anthropophagy» was adopted by the author in multiple senses, among them: (a) to name the «Anthropophagic Movement», which had an artistic, philosophical, social, and political nature; (b) to refer to a matriarchal worldview; (c) to refer to a universal cosmic mechanism consisting of the devorative and/or communal interaction between the positive and negative forces of the universe; (d) to refer to a revolutionary attitude, which in some contexts can be called anti-colonial, and which would be capable of restoring humanity to the utopian matriarchy; (e) and to name a philosophical system that he intended to develop even after the end of the Anthropophagic Movement.

The choice of the word «anthropophagy» to name a philosophical concept is related to Oswald de Andrade's understanding that anthropophagic rituals are philosophical rituals that express the shared perception of the devorative mechanism of the universe by the peoples who practice or practiced them, and that synthesize the greater meaning of life, which is communion with the contrary value. From this meaning would derive a specific ethical attitude toward conflicts of interest and the conflicts implied in cosmic relativism, that is, in the variation of axiological scales or in the absence of a universal and shareable scale of values. Anthropophagic communion, in this sense, is both the response to conflicts (although never their definitive resolution) and the meaning, the ever-renewable purpose of life, and from this derives a valuation or even an insubmissive sacralisation of enmity and contrariety. This conception refers to an insubmissive idea of love, which corresponds to the very «anthropophagic instinct» when elevated on a «thermometric scale».

Oswald transferred this idea to the problem of colonialism. From this perspective, it is not the rejection or expulsion of the colonizer and of foreign elements that would provide the social, political, and cultural emancipation of the country. The solution would lie in anthropophagic communion, that is, in the active devouring of everything that presents itself as an obstacle to the independence of the peoples inhabiting Brazilian territory. This solution would never have ceased to be employed. Oswald proposes, in fact, a change of point of view, as becomes clear in the *Manifesto Antropófago*: «We were never catechized [...] We made Christ be born in Bahia or in Belém do Pará». In this sense, anthropophagy articulates an idea of revenge and justice with Nietzschean concepts of transvaluation and the will to power, insofar as anthropophagy also signifies seizing opposing forces and imposing new meanings or purposes upon them.

This philosophy of history is guided by what Oswald calls «Orphic feeling», a religious feeling understood as a universal constant of humanity, resulting from the inherent negativity of all life. The history of patriarchy would thus be the history of the deviation of this Orphic feeling, which in matriarchy connects humanity to the earth, especially through the anthropophagic rite and coexistence with deities, and

which in patriarchy disconnects human from earth by transferring the meaning of life to a superterrestrial world or through its appropriation by messianic leaders.

It is important to mention an apparent contradiction in anthropophagous philosophy, which lies in its simultaneous alignment, on the one hand, with Nietzschean philosophy and with a philosophical approach to relativism in physics and biology, and, on the other hand, with the idea of «jusnaturalism», which presupposes the existence of a «natural justice», inherent in nature or in humanity, preceding human agreements or positive law, with a universal and immutable character. The jusnaturalist tradition is often idealistic and tied to a transcendental reality. Oswaldian jusnaturalism, however, can be thus defined because it «emanates from the earth» and is grounded in a philosophy of nature centred on time and space, in which the maintenance of conflict and movement must prevail over any fixed norm and over hierarchical fixations. In this way, it remains even more closely aligned with Nietzschean philosophy (with the idea of justice corresponding to that of good health) and with an axiological relativism that the author combines with the relativism of physics and biology.

One of the justifications arises from the rise of messianism in Brazil, merging religion and politics. In this context, messianism can strengthen authoritarianism and passive postures before urgent crises such as climate change. Oswald regarded messianism as exploitation of an available «Orphic feeling», transferable to art, politics, sport, land and priesthood. His thought opposes the disregard for the religious dimension of the human already identified in partisanship. Utopia thus plays an antimessianic role by restoring the «primitive terror», the anguish before life's devouring nature.

That anguish, tied to the Orphic feeling and also an instinct linking humanity to life, compels humans to find here and now a response. Oswald identifies that response in the feeling of alterity characterizing the cordial man and in the idea of *homo ludens*. For Oswald, cordiality associates with alterity:

one may call alterity the feeling of the other, that is, seeing the other in oneself, feeling in oneself the disaster, mortification or joy of the other. Thus, the term opposes Baudelaire's existential usage: as feeling oneself to be other, different, isolated and contrary<sup>1</sup>.

Understanding life as devouring, the human in the matriarchal worldview develops this aspect. Facing imminent danger, living in the other becomes response to death. «He understands life as devouring and symbolizes it in the anthropophagic rite, which is communion» and «On the other hand devouring brings within itself the imminence of danger and produces social solidarity defined in alterity»<sup>2</sup>. By contrast,

---

<sup>1</sup> O. Andrade, *Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial* (1950), in B. Nunes (ed.), *A utopia antropofágica: A Antropofagia a alcance de todos*, O Globo, São Paulo 1990, p. 157. Note: All English quotations have been translated from Portuguese by the author.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

the messianic patriarchal worldview, through salvation and election, promotes indifference.

The concept of *homo ludens* expresses an analogous thought: «man is the animal who lives between two great toys: Love where he wins, death where he loses. Therefore, he invented the plastic arts, poetry, dance, music, theatre, circus and finally cinema»<sup>3</sup>. Both *homo ludens* and the cordial man embody an antimessianic conception of life, affirming that love emerges as meaning and answer precisely through confronting life's devouring reality. Love and solidarity, from this viewpoint, are inseparable from an active and autonomous attitude that does not transfer salvation or value-creation to an external authority. By mobilizing the idea of *homo ludens* and the concept of «leisure», Oswald proposes an anticolonial strategy that does not separate means from ends. Not subordinated to external purposes, they are both path and utopian end., expressing a conception of utopia that contradicts its etymological origin – *ou* (not) + *topos* (place) = «no-place». The anthropophagic utopia, by contrast, points to a sphere of reality already existing, simultaneously spatial and social, to which the human should reintegrate.

The anthropophagic philosophy, also understood as an anti-colonial strategy, implies a re-evaluation of debt in social relations. There is a critique, aligned with Nietzsche's *Genealogy of Morality*, of the patriarchal moralization of creditor-debtor relations and of the role these relations play in the creation of values, in submission to external values, and in resentment. The creditor-debtor relationship, on the other hand, still holds a fundamental role in this philosophy, as it is inherent to the idea of social justice and revenge that drives anthropophagic utopian thought. The purpose of this article is to discuss how anthropophagic philosophy, which carries a strong relativist and immanentist emphasis, nevertheless adopts concepts that seem contradictory to this stance, such as the idea of natural law and even the concept of debt, since debt presupposes the establishment of equivalences. To this end, the paper is divided into two sections. The first consists of an introductory approach to anthropophagic philosophy, emphasizing cosmological aspects that can be identified as a «philosophy of nature» from which derive the socio-cosmic categories of matriarchy and patriarchy. In the second section, the creditor-debtor relationship will be examined through Oswald's reading of Nietzsche's *Genealogy of Morality* and aspects of the Tupinambá war. Based on the distinction between matriarchal-anthropophagic and patriarchal-messianic worldviews, this section analyses how the deviation of the Orphic feeling contributes to the replacement of an ethics of conflict by a logic of separation between human and nature.

### *1. Introduction to Oswald de Andrade's Anthropophagic Philosophy*

---

<sup>3</sup> O. Andrade, *A Crise da Filosofia Messiânica*, in B. Nunes (ed.), *A utopia antropofágica*, cit., p. 144.

As a philosophy of nature, Anthropophagic thought sees reality as constant conflict between positive and negative forces. It links cosmology from Indigenous theogonies and Bachofen's «Mother Right» to a physical-biological view of space-time.

A key cosmological principle appears in the *Manifesto Antropófago*: «If God is the consciousness of the Uncreated Universe, Guaracy is the mother of the living. Jacy is the mother of plants» and «The struggle between the Uncreated and the Creature is illustrated by the permanent contradiction between man and his taboo». For Oswald, this struggle reflects the opposition between time and space, yielding two filiations: temporal (God) and spatial (Jacy or Guaracy). The latter aligns with his concept of «Matriarchy» and Bachofen's claim that mother right once prevailed universally.

For Bachofen, the Sun belongs to a transcendent, masculine plane opposing the Earth and Moon as feminine powers. In Matriarchy, motherhood opposes violence with divine love, harmony, peace, and fosters care, devotion, moral growth, and reverence for the dead. From him, Anthropophagic philosophy takes the idea that Matriarchy rests on a natural law uniting society and individuals within the cosmic order, contrasting with patriarchal law, which governs only human society and separates it from nature. Oswald's notion of *metro* captures this opposition and the differing configurations of space and time in each legal order:

Natural peoples, unburdened by metaphysical speculation, perceive natural restrictions as well, of which, for contemporary atheistic thought, the meter may be taken as a model. The meter is, in fact, the model of restriction. Neither greater nor smaller. And, in a broad gesture alongside Sir Oliver Lodge, we will divide the universe into the metric and the non-metric. But in the current debate, Einstein intervenes at every moment. From him it follows that the meter is subjective<sup>4</sup>.

Lodge saw absolute space as non-metric, becoming metric with matter or energy; relativity treats the meter as variable. For Einstein, each observer has their own frame, making absolute distance meaningless. Anthropophagic philosophy links the meter to time as an «inner» dimension, while patriarchy denies this, externalizing the meter into immutable norms and borders. This variation appears in Oswald's adaptation of Proudhon: possession (Matriarchy) relates to use, grounded in gravity's law; property (Patriarchy) derives from time and may conflict with use. Property depends on a spatial metric projection, essentially temporal for Oswald. Property and inheritance create «fixed forms of existence» and, in the anthropophagic view, are not natural rights<sup>5</sup>.

In the *Manifesto Antropófago*, the conflict between «the God of the Uncreated» and the mothers of the living draws on Couto de Magalhães's *Os Selvagens*, which

---

<sup>4</sup> O. Andrade, *A Antropofagia como visão do mundo* (1930), in M.C. Pinto (ed.), *Diário Confessional*. Companhia das Letras, São Paulo 2022 (Kindle version), pp. 629-630.

<sup>5</sup> O. Andrade, *O Antropófago*, in M.E. Boaventura (ed.), *Estética e Política*, O Globo, São Paulo 1991, p. 242.

describes a Tupi-Guarani theogony where all created things have a mother. The term «father» was absent, used only in societies where marriage excluded women's community. The «God of the Uncreated» in the *Manifesto Antropófago* likely refers to Tupã, the Tupi-Guarani thunder spirit, supreme yet without a generative or protective role like the «mothers of the living». Oswald links Tupã to the catastrophic notion of God among Indigenous peoples, already altered by missionary influence.

Matriarchy, as an anthropophagic worldview, may persist even when social organization changes. Utopian Matriarchies like Pindorama and the Technicate share a nature- and history-based anti-colonial philosophy. Pindorama, the Tupi-Guarani name for pre-colonial Brazil, refers both to the original socio-spatial order and to its reintegration through the Carib Revolution of the *Manifesto*.

Amaral and Nodari<sup>6</sup> see *caraiiba* not as «whites» or Caribs, but as shamans (*carais*) leading migrations to the «Land Without Evil». The *Manifesto's* rejection of the «whites» meaning, its use of «migrations» against «tedious states», and Oswald's recurring shamanic references support this. Tupi prophecy and anthropophagic utopia join future-oriented action, territoriality, mobility, resistance to fixed states, and divine-human permeability.

Though influenced by classic works on the «patriarchal revolution», Oswald's concept of Patriarchy stems mainly from his philosophy of nature. It marks the dominance of negative forces, tied to the «unnatural», technique, civilization, the clothed man, and the fall, a cyclical process exploiting the universal «Orphic feeling» and merging it with nostalgia for the primitive Matriarchy.

Thus, the man expelled from Eden, while for Catholics it means a case between God and the first father, and for Marxists the loss of the state of happiness ensured by primitive communism, is for certain recent anxious ones, among whom I include myself, the dispersion of natural man, originating in the tropics, through the geographic agonies of the latitudes that created technique. [...]. Man, in his troubled history, unable to return to the lost paradise, seeks to realize it in small stages, in small closed circles, in tribes or in the family, in convents or in his transfers in kindred groups, and even in nations and societies<sup>7</sup>.

The Orphic feeling exists in both matriarchal and patriarchal worldviews, but its direction matters: it may bind man to the earth or shift salvation to a transcendental realm. The former is Oswald's «spatial» and «individual biological» affirmation, clarified by his affinity with Stirner and Nietzsche

Now, we have already seen that God is the very negation of life. He is, therefore, simply the fourth dimension of spatial cosmos. He would be eternity or time. The Greek premonition made the gods derive from Chronos. The passive anguish of the

<sup>6</sup> M.C.A. Amaral, A. Nodari, *A Questão Indígena do Manifesto Antropófago*, in «Rev. Direito e Práx.», 9, n. 4, 2018, pp. 2461-2502: 2485-2486.

<sup>7</sup> O. Andrade, *O burguês Infeliz criador de pintura* (1938), in M.E. Boaventura (ed.), *Estética e Política*, cit., p. 155.

Hindus makes everything move toward negation. That it may be deduced from this that man carries within himself the sense of God, of eternity, and of time, and that one may affirm from this that man is a religious animal because he possesses the sense of the fourth dimension [does not concern us]. Time is the negation of all spatial and biological individual affirmations.<sup>8</sup>

This interpretation of reality as forces adapts Nietzschean philosophy, where Oswald's positive forces correspond to Nietzsche's active forces and the negative ones to reactive forces. Oswald associates patriarchy with the resentment of Nietzsche's slave morality and with bad conscience. From the anthropophagic perspective, in the morality of the «clothed man» (slave morality), negative devouring, or temporal affirmation, regulates and limits spatial devouring, linked to spatial and individual biological affirmation. In the «naked man» (noble type), spatial affirmation dominates the temporal. In a healthy relationship, the terms of the contradictions are unstable and unsubstantial; when the negative predominates, they stabilize and become substantial due to the absence of positive devouring, manifested in the consolidation of boundaries.

A possible influence on Oswald de Andrade's idea of negative devouring is Stirner's notion of «vampirization»<sup>9</sup> of «specters». In the *Manifesto Antropófago*, «urban sclerosis» may allude to Stirner's critique of Western abstractions that drain the bodily singularity, sustain hierarchies like State and religion, and promote stagnation. Vampirization occurs when spiritual creations become sacred, placed above the individual, and imposed onto the body, limiting autonomy. This helps explain the messianic deviation of the Orphic feeling, which opposes biological and individual affirmations, and supports Oswald's critique of external hierarchy. For him, the Orphic feeling, openness to mystery and nothingness, symbolizes life's negation; valuing it negatively prevents its authority. In the matriarchal worldview, negativity is integrated; in the patriarchal, it is dissociated from the body. Anthropophagy converts negativity into positivity through communal devouring.

The next section will explore debt's role in this variation of the Orphic feeling, with Nietzsche as a key influence on Oswald.

## 2. Debt and Revenge in Anthropophagic Philosophy

This section examines debt, the rise of bad conscience in Nietzsche, and the value inversion Oswald associates with the shift from Matriarchy to Patriarchy.

Debt recurs in Oswald's work. Anthropophagy reinterprets the Fall and the idea of sin, opposing the guiltless «naked man» to the «clothed man», whose attire separates inner and outer worlds: «what trampled the truth was clothing, the raincoat between the inner world and the outer world»<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> O. Andrade, *A Antropofagia como visão do mundo*, cit., p. 629.

<sup>9</sup> M. Stirner, *O Único e a Sua Propriedade*, Antígona, Lisboa 2004, pp. 56-57.

<sup>10</sup> O. Andrade, *Manifesto Antropófago*, cit.

Freud's fictional hypothesis of cannibalistic parricide imagines primitive humanity under a paternal horde, whose tyrannical father, controlling women, is killed and devoured by rebellious sons, internalizing paternal authority as a collective superego that forbids incest.

In its second phase, Oswald's philosophy of history is guided by the Orphic feeling, whose deviation marks the «fall». In Matriarchy, anthropophagy dissolves external authority within the individual. In Patriarchy, the deviation dissolves differences, the Stirnerian «unique», and individual spatial and biological affirmations. The «inversion of the axiological scale» links debt, inhibition of the anthropophagic instinct, and guilt. Freud tied guilt to leaving the «natural state», but Nietzsche's creditor–debtor framework better explains its origin:

While, in its fundamental axiological scale, Western man elevated the categories of his knowledge up to God, the supreme good, the primitive established his value scale up to God, the supreme evil. There is a profound conceptual opposition here that produces an equally opposed conduct<sup>11</sup>.

The next passage clarifies the conception of God as the supreme element of opposition

The sense of negation that life carries within itself is so deeply bound to man that it forms the common ground and psychic secret of all religions. God is the vast and immutable notion of the Contrary [...]. Simply devouring, as instinctive man has always seen him. [...] I find no more accurate notion of God than among the anthropophagic tribes of Brazil. Jurupari is the spirit of evil to whom all malevolent oppositions are attributed [...]. For in Catholicism, as in other so-called religions of salvation, God is always what cuts the logical thread of our constructions. What annihilates. A force above all forces, a logic above all logics. He is the symbol created by instinct in response to the negation that life itself contains, which the cunning of man seeks to appease with flatteries, repressions, promises, and exorcisms. This cowardice before the Contrary is unknown to natural man and codified by the civilized man, who turns it into his glory and triumph [...]. If God is the supremely hierarchical Contrary, since he is unreachable, then in human communities a consequence arises from the natural superiority of elder brothers, of fathers, and of chiefs. Nothing is more strictly logical than the divine lineage of this hierarchical series of contraries, which led man to the organization of family and State. Natural man, however, expanded this notion, already dissolved within the tribe itself. God, implacable as the very negation of life, did not demand moral tributes<sup>12</sup>.

This relationship between debt and submission, which characterizes the stabilization of hierarchical positions and the inhibition of the «anthropophagic

<sup>11</sup> O. Andrade, *A Crise da Filosofia Messiânica*, cit., p. 101.

<sup>12</sup> O. Andrade, *A Antropofagia como visão do mundo*, cit., pp. 623-625.

instinct», likely draws on Nietzsche's philosophical reading of the role of the creditor-debtor relationship in the rise of bad conscience and the triumph of reactive forces.

Nietzsche's genealogy identifies two inversions: within the body, when active forces yield to reactive ones, producing the «slave» type; and socially, when this type creates values, shifting history from serving life to governing it. In *On the Genealogy of Morals*, memory and forgetting are central: nobles can forget, while resentment in reactive types stems from an intensified memory rooted in the distorted creditor-debtor bond.

In the *Genealogy*, Nietzsche traces social organization to the creditor-debtor relation: humans set prices, measure values, and exchange. This prehistorical bond formed the promise-keeping sovereign individual and underpinned economic, social, and political ties. Nietzsche also exposes a shift in the meaning of debt. It ceases to be a means and begins to intensify, creating debts impossible to repay, particularly in the relationship between the individual and the community, culminating in the formation of the state and possibly the origin of gods. In Christianity, this reaches its peak with the Final Judgment, where the debt deepens and becomes unpayable. His distortion breeds guilt and turns justice into revenge.

This distortion results from the triumph of reactive forces, which occurred when the injured party's perspective prevailed and reactive types began to create values. This triumph relies on a fiction essential for the blame of oneself and life, participating in the formation of metaphysics and beliefs that devalue existence. This fiction is the belief in a subject separate from the manifestation of force, underpinning the idea of free will, original sin, and the Final Judgment.

Nietzsche defines bad conscience as «the profound illness that man had to contract under the pressure of the most radical change he has ever experienced, the change that occurred when he found himself definitively enclosed within the confines of society and peace»<sup>13</sup>. This change, as discussed in the Second Essay of *On the Genealogy of Morals*, is directly linked to a deviation in the creditor-debtor relationship.

Peace is an expression of the introversion of instincts and results from a change in the debt relationship between individuals and the community that takes place with the formation of the State. Bad conscience is also associated with the feeling of guilt, which intensifies with the rise of Christianity and the deepening of the debt to the divinity.

In the *Genealogy of Morals*, the creditor-debtor relationship is presented as the origin of the most primitive form of personal relationship, from which all social complexes derive. Economic relations are identified as expressions of man as the «appraising animal», «who assigns value and measures»:

Buying and selling, together with their psychological apparatus, are even older than the beginnings of any form of social organization or alliance: it was only from the most rudimentary form of personal law that the germinating feeling of exchange, contract, debt [*Schuld*], right, obligation, compensation was transferred to the

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (1887), Essay II, § 16.

roughest and most incipient social complexes (in their relation with similar complexes), simultaneously with the habit of comparing, measuring, calculating one power against another<sup>14</sup>.

In the prehistoric period of humanity, the creditor–debtor relationship served as a means by which culture endowed the human being with memory and collectively provided a future, creating an animal capable of making promises. In this case, it is, according to Nietzsche, a memory of the will, engaged with the future, which is the fulfilment of the promise. At this prehistoric stage, memory would not yet inhibit the active faculty of forgetting that Nietzsche attributes to the noble in the First Essay and connects to action in the Second Untimely Meditation. However, Nietzsche points out the possible contradiction already inherent in the mnemonics implied in the creditor–debtor relationship, in instituting in man a force that acts in opposition to forgetting, which for Nietzsche

it is not a mere *vis inertiae* [inertial force], as the superficial believe, but an active inhibitory force, positive in the strictest sense, thanks to which what is experienced, lived, received by us, enters our consciousness no more in a state of digestion (which we might call «psychic assimilation») than the manifold processes of our bodily nutrition or «physical assimilation». To temporarily close the doors and windows of consciousness; to remain undisturbed by the noise and struggle of our subterranean world of servant organs cooperating and diverging; a little repose, a little *tabula rasa* of consciousness, so that there may once again be room for the new, above all, for the nobler functions and functionaries, for governing, foreseeing, predetermining (for our organism is hierarchically ordered), this is the use of forgetting, active, as I said, a kind of gatekeeper, custodian of psychic order, peace, and propriety: from which it is immediately clear that there could be no happiness, cheerfulness, hope, pride, or present without forgetting<sup>15</sup>.

In the reactive type, the active force of forgetting weakens, and it is in this weakening that resentment resides. The institution of justice then transforms into vengeance. According to Nietzsche, the creditor-debtor relationship, regulated by punishment, remained for a long time detached from the notion of guilt or the criminalization of the will. The deviation of this relationship and the emergence of the feeling of guilt originated in a fiction: the predominance of the perspective of the harmed party. This fiction underlies the notion of the subject and of free will, that is, the idea that an action can be separated from a subject who chooses whether to act. In reality, there is nothing beyond the forces, no subject behind them, and no freedom outside the force of being force.

To demand of force that it not express itself as force, that it not be a will to dominate, a will to triumph, a will to subjugate, a thirst for enemies, resistances, and victories,

---

<sup>14</sup> Ivi, Essay II, § 8.

<sup>15</sup> Ivi, Essay II, § 1.

is as absurd as demanding of weakness that it express itself as force. A quantum of force is equivalent to the same quantum of drive, will, and activity – better yet, it is nothing other than this very drive, this very willing and acting, and only under the seduction of language (and the fundamental errors of reason crystallized within it), which understands or misunderstands that every action is determined by an actor, a «subject», can it appear otherwise. Just as people distinguish lightning from its flash, taking the flash as an action, the operation of a subject named Lightning, so the morality of the people discriminates between force and the expressions of force, as if behind the strong there were an indifferent substratum free to express or not express force. But no such substratum exists; there is no «being» behind doing, acting, or becoming; «the agent» is a fiction added to the action – the action is everything<sup>16</sup>.

This fiction, associated with the predominance of the perspective of the harmed party, allowed the triumph of reactive forces and constitutes the mode of value creation of the slave. The relation between forces came to be understood as a substantial opposition, good and evil, and no longer relational, defined by the pathos of the distance of noble valuation, good and bad. The perspective that there is responsibility but not guilt is said to have predominated throughout human prehistory, when punishment functioned to record memory and generate compensation that settled the debt, without deepening guilt in the debtor. Compensation was justified by the equivalence between harm and pain, in which the pleasure of seeing the harm-doer suffer equalled the harm caused. Punishment thus delayed the emergence of bad conscience but was not its origin. For Nietzsche, bad conscience arose when humans could no longer externalize their instincts and these turned against themselves, reaching its apex with Christian morality and the stabilized peace promoted by the State. The individual's debt to the State became unpayable, and the debt to the deity deepened.

Between Oswald de Andrade and Nietzsche there is an apparent divergence regarding vengeance. While Nietzsche denounces its reactive character, Oswald identifies the Nietzschean transvaluation with anthropophagic vengeance as an expression of social justice and an anticolonial strategy. Vengeance is an inseparable foundation of the anthropophagic utopia.

The Tupinambá anthropophagic ritual and the war system in which it was embedded may help resolve this apparent contradiction. It involves a creditor-debtor relationship between ancestors and enemies, which unfolds between past and present through vengeance and memory. The interpretation of Manuela Carneiro da Cunha and Viveiros de Castro attributes to the Tupinambá war system a sense of memory close to Nietzsche's notion of memory for the future. In the Tupinambá case, vengeance resembles a feature Nietzsche opposes resentment: reverence for enemies.

How much reverence for enemies a noble man possesses! And such reverence is already a bridge to love. He claims his enemy as a mark of distinction; he cannot

---

<sup>16</sup> Ivi, Essay I, § 13.

endure an enemy in whom there is nothing to despise and much to venerate. In contrast, let us imagine «the enemy» as conceived by the man of resentment – and precisely herein lies his achievement, his creation: he conceived «the evil enemy», «the evil one», and this as a basic concept, from which he also elaborates, as an equivalent image, a «good»-himself<sup>17</sup>.

Reverence for enemies in Tupinambá society is evident in the centrality of enmity in social organization and in the meaning of society, determined by these enmities. Only the strong and courageous were eaten, possibly not to absorb their courage, but because it was necessary to avenge their death and perpetuate enmity between groups. The division of the dead enemy's flesh committed the entire group, transferring to the relatives the expectation of recovering the dead's substance in a future vengeance.

According to Florestan Fernandes, there was no intention to break the cycle of vengeance, reinforced by ritual incisions related to the adoption of new names for each dead enemy. These incisions exposed the sacrificers to further vengeance. The impregnation of children with the dead's blood had a similar effect, committing them to future vengeance and sustaining the warrior system. This commitment was not due to the enemy's substance, but as a blood pact with living relatives<sup>18</sup>.

According to Fernandes, this vengeance was subordinated to the society's religious system, with ancestors or spirits of the dead determining the war. Vengeance was subject to the obedience of the tribe's «collective we» to these spirits, but also to the group's internal needs. For Fernandes, war existed for and through religion, without autonomous meaning. The victim's position in relation to the sacred determined the ritual massacre, whose function was to promote collective and direct communion with the sacred. By contrast, Manuela Carneiro da Cunha and Viveiros de Castro understand that the meaning of vengeance is not external to itself. The memory of ancestors was not an end in itself, but subordinated to vengeance itself, which consisted in the relation with enemies. Hereditary memory would therefore be the memory of vengeance, not the remembrance of an identity recovered through the enemy. This interpretation approaches Nietzsche's, in the function of the future and of the will, which produces humans capable of promising and disposing of the future. Thus, it is the relation of enmity that would determine the entire social organization of the Tupinambás, including the prestige of warriors and the relation with ancestors.

The nexus of Tupinambá society is vengeance. But vengeance is nothing other than a link between what was and what will be, the dead of the past and the dead to come, or, equivalently, the past living and the future living. To say that its nexus is vengeance is, therefore, to say that Tupinambá society exists in temporality, that it conceives itself as constituted in time and by time. Dependent on what is external to it, Tupinambá society makes death in the ritual space and through consumption the

---

<sup>17</sup> Ivi, Essay I, § 10.

<sup>18</sup> F. Fernandes, *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*, Globo, São Paulo 2006, p. 174.

ultimate honorable death: it is this that guarantees memory. Memory, as we have seen, is not the personal immortality that the Greek hero achieves through glorious death, immortality constituted by fame among men, but a memory whose sole content is vengeance, of which the victim is both the result and the pledge. As the result of previous acts of vengeance, it guarantees the existence of the group that devours it, while as the pledge of future vengeance, it guarantees the existence of the group to which it belongs. In both respects and for both groups, vengeance is the thread that unites past and future, and in this sense, vengeance, memory, and time are inseparable<sup>19</sup>.

This is also a creditor-debtor relation in which one death does not settle the previous one, but updates the relation and the future, in a circularization of memory through the substance of the dead warriors' bodies, driving the creation of the future through vengeance. While the memory of vengeance conditions access to paradise, the memory of customs does not function in the same way. Inconstancy and aversion to dogma express a society in which tradition and memory are not ends in themselves, but exist in relation to a future open to and conditioned by the existence of the other.

### *Final Considerations*

The anthropophagic conception of justice, elaborated by Oswald de Andrade in dialogue with Nietzsche's idea of struggle, is not based on equality, but on affirming struggle as a sovereign value. In the anthropophagic worldview, the ethical principle of «eating only the strong» preserves the conflictual nature of life, ensuring the perpetual renewal of active forces. Struggle is not a means subordinated to another end, but the original norm, an anthropophagic jusnaturalism that regulates valuation, legitimization, and the ordering of other social norms. Justice, in this sense, ceases to be the realization of equivalence and becomes the device that guarantees the continuity of conflict.

Starting from this conception and considering other aspects of this philosophy, as well as the dialogues that the author himself suggests with relativistic physics, drawing on Eddington and Einstein, and with the phenomenological relativism of the biologist Jakob von Uexküll, it is possible to follow a path of philosophical inquiry only outlined by Oswald de Andrade regarding a relativistic and anthropophagic natural law. In this sense, Indigenous thought and anthropophagy as a permutation of perspective, as proposed by Eduardo Viveiros de Castro, can contribute to understanding anthropophagy as a response to the difficulty of conceiving ethical relations between worlds, that is, between distinct and equally valid frameworks of values, without resorting to the idea of universal or transcendental values. Furthermore, a dialogue between this philosophy and the «dualism in

---

<sup>19</sup> M. Carneiro da Cunha, E.B. Viveiros de Castro, *Vingança e Temporalidade: os Tupinambá*, in «Journal de la Société des Américanistes», 71, 1985, pp. 191-208: 201.

perpetual disequilibrium», as identified by Lévi-Strauss, may reveal answers present in Indigenous thought to the impossibility of establishing absolute equivalences. Asymmetry, in this context, assumes a positive and essential value of life, allowing for the maintenance of its movement and the preservation of relationships through contradictions that are constantly renewed but never resolved. Finally, it is important to emphasize that the deepening of an anthropophagic natural law may also contribute to the contemporary debate on «cultural appropriation», by seeking answers outside the patriarchal paradigm of property.

## ***Pacha. Verso un'ontologia paesaggistica\****

Paolo Furia\*\*

### *Abstract*

In questo articolo si propone un confronto teorico tra il concetto europeo di paesaggio, maturato in relazione all'autonomizzazione dell'esperienza estetica nel contesto moderno occidentale, e il concetto andino di *pacha*, nel quale la dimensione estetica del paesaggio, tutt'altro che assente, resta tuttavia imbricata nelle *affordances* ambientali, nei significati d'uso e nella sfera del sacro. La *pacha* incarna una comprensione olistica del milieu: per questo, l'estetica assume carattere onto-fenomenologico in quanto inerente la morfologia in re del fenomeno spaziale stesso, la quale di per sé costituisce fattore vincolante e sostantivo per ogni percezione, codice dello sguardo e impostazione rappresentazionale. L'articolo, nello stesso tempo, contesta una contrapposizione frontale tra il concetto europeo e il concetto andino di paesaggio, da una parte rimarcando la straordinaria diffusione a livello planetario del modello «scopico» dell'apprezzamento paesaggistico, tutt'altro che estraneo alla cultura andina contemporanea, e dall'altro sposando una concezione processuale della filosofia andina come prodotto dinamico di un recupero riflessivo e trasformativo della cosmovisione tradizionale.

*Parole chiave:* pacha; paesaggio; cosmovisione tradizionale; milieu.

This article proposes a theoretical comparison between the European concept of landscape, which took shape in relation to the autonomization of aesthetic experience within the Western modern context, and the Andean concept of *pacha*, in which the aesthetic dimension of landscape – far from absent – remains nonetheless entangled with environmental affordances, use-related meanings, and the sphere of the sacred. *Pacha* embodies a holistic understanding of the milieu: for this reason, aesthetics acquires an onto-phenomenological character, insofar as it pertains to the in re morphology of the spatial phenomenon itself, which in turn constitutes a substantive and constraining factor for every perception, every perceptual code, and every representational framework. At the same time, the article challenges any stark opposition between the European and the Andean concepts of landscape: on the one hand by highlighting the extraordinary global diffusion of the «scopic» model of

---

\* Ricevuto il 02/07/2025 e pubblicato il 09/03/2026.

\*\* Dipartimento di Studi Umanistici, Università degli Studi di Torino. Email: [paolo.furia@unito.it](mailto:paolo.furia@unito.it).

landscape appreciation – by no means foreign to contemporary Andean culture – and on the other by embracing a processual conception of Andean philosophy as the dynamic outcome of a reflective and transformative retrieval of the traditional cosmovision.

*Keywords:* pacha; landscape; traditional cosmovision; milieu.

### 1. L'estetizzazione del paesaggio

Il concetto moderno di paesaggio ha a che fare con l'emancipazione dell'esperienza estetica dello spazio. Questa emancipazione traspare nella poetica del pittoresco, elaborata in Inghilterra negli stessi anni in cui veniva ad affermarsi in Germania l'estetica come disciplina filosofica autonoma e, a livello di pratiche spaziali, andava a precisarsi il senso spiccatamente estetico – e sempre meno conoscitivo – del viaggio borghese. I tre sviluppi citati compaiono contestualmente, colti nella loro logica concatenazione, nell'opera di William Gilpin nei *Tre saggi sul bello pittoresco; sul turismo pittoresco; e sugli schizzi di paesaggio*, pubblicata la prima volta nel 1792. Nel primo dei tre saggi, dedicato al problema della bellezza pittoresca, Gilpin dichiara:

Le dispute sulla bellezza potrebbero probabilmente precipitare in minor confusione se fosse stabilita una distinzione, che certamente esiste, tra oggetti belli e oggetti pittoreschi - tra oggetti che appagano l'occhio nel loro stato naturale e quelli che lo appagano per via di certe qualità che possono essere illustrate nella pittura<sup>1</sup>.

Gilpin associa la bellezza in generale all'appagamento visivo, dando così per assodata una concezione di bellezza che lo storico dell'estetica Władysław Tatarkiewicz (1962) ha contestualizzato come esito della crisi della «Grande Teoria», per la quale il bello era innanzitutto l'espressione armonica e luminosa di un ordine cosmico e morale. Il pittoresco è invece un giudizio di gusto guidato dai modelli forniti dalla pittura: è la qualità della composizione delle forme e dei colori di un paesaggio reale, come la giudicheremmo in una pittura di paesaggio, a conferire a esso dignità estetica.

Quello che ci interessa notare qui è un certo filo rosso che collega questa concezione di pittoresco e la contemporanea categoria di «Instagrammabilità», come è stato sostenuto già nel 2017 da Daniel Penny in un brillante saggio pubblicato su *Boston Review*<sup>2</sup>. In entrambi i casi, infatti, la valutazione della qualità paesaggistica deriva dal confronto con modelli di bellezza elaborati sul piano rappresentazionale. In entrambi i casi, il giudizio di gusto ha programmaticamente abbandonato ogni altro

<sup>1</sup> W. Gilpin, *Three Essays: On Picturesque Beauty; On Picturesque Travel; and On Sketching Landscape: To Which Is Added a Poem on Landscape Painting*, Blamire, London 1792, p. 3, trad. mia.

<sup>2</sup> Il saggio è interamente consultabile al seguente link: <https://www.bostonreview.net/articles/daniel-penny-insta/>.

interesse nei confronti del fenomeno spaziale: una certa porzione di spazio è in relazione con il soggetto come puro oggetto di un'esperienza estetica, intensificata attraverso filtri e dispositivi ottici di varia natura. Notava Orvar Löfgren in una pubblicazione del 1999, quando Instagram non esisteva: «Quando l'autobus turistico procede lentamente, osserviamo il paesaggio delle vacanze attraverso il vetro panoramico color fumo, come fosse uno specchio di Claude»<sup>3</sup>. Instagram e strumenti analoghi consentono oggi una resa rappresentazionale molto più diffusa e customizzata sulle esigenze dell'utente, ma l'osservazione di Löfgren permette di riconoscere il terreno sul quale il pittoresco e Instagram possono essere confrontati: il turismo come pratica spaziale squisitamente estetica, nella quale l'esperienza diretta dei luoghi è mediata da immagini e schermi dipendenti da ecologie mediali differenti, ma sempre funzionali alla ristrutturazione degli spazi vissuti in vetrine destinate ad una fruizione ludico-ricreativa. La pervasività dei nuovi strumenti audiovisivi agevola la produzione di immaginari locali e aspettative esperienziali da parte del soggetto-consumatore. Inoltre, l'Instagrammabilità rilancia il destino del soggetto nel contemporaneo dopo che se ne è dichiarata in ogni salsa la morte nel postmoderno. Se nel pittoresco lo spazio viene considerato in funzione del grado di appagamento che è in grado di suscitare nel soggetto, nell'Instagrammabilità il ruolo del soggetto diventa ancora più rilevante, come dimostra il fenomeno dei selfie in abbinamento al paesaggio sui social network.

Siamo dunque assistendo ad un processo di estetizzazione dello spazio planetario coerente con quello conosciuto durante l'epoca moderna quanto alla sua essenza filosofica, anche se ovviamente adattato alle novità rappresentate dall'ecologia mediale contemporanea. Tale processo, condizionato dal traffico di immagini disponibili nell'iconosfera digitale, contempla due momenti paralleli di standardizzazione; da una parte, la standardizzazione del gusto paesaggistico: «il senso paesaggistico comune, che definisce l'indice di popolarità iconemica di luoghi, monumenti e paesaggi si traduce nella loro Instagrammabilità - di modo che il sociale si fa hashtag, like, social»<sup>4</sup>; dall'altra, la standardizzazione dei fenomeni spaziali stessi, che il geografo Marcello Tanca descrive così: «Oltre che sulla tipizzazione e popolarità di questo o quel paesaggio, il processo di algoritmizzazione può spingersi fino a incidere sullo stile formale del paesaggio, ovvero sulle sue fattezze»<sup>5</sup>. Ciò è oggi perfettamente riscontrabile nei luoghi travolti dall'*overtourism*, in cui la vetrinizzazione dei centri storici o dei parchi naturali punta ad offrire al turista l'esperienza attesa sulla base delle immagini, perlopiù distribuite in spazi digitali, con le quali si è costruito certe aspettative.

<sup>3</sup> O. Löfgren, *On Holiday: A History of Vacationing*, University of California Press, Berkeley 1999, p. 96, trad. mia. Lo specchio di Claude era un dispositivo ottico in uso nei «viaggi pittoreschi» del Settecento, finalizzato a intensificare la resa coloristica del paesaggio.

<sup>4</sup> M. Tanca, *L'algoritmo del paesaggio. Selfie e sprezzatura del reale*, in «Philosophy Kitchen», Anno 6, Extra 3, 2019, pp. 131-144: 133.

<sup>5</sup> Ivi, p. 134.

Processi di estetizzazione di questo tipo hanno colonizzato tutto il mondo, guidando in particolare le pratiche turistiche meno consapevoli e gli allestimenti conseguenti degli spazi d'esperienza<sup>6</sup>. La competizione globale tra immagini produce vincitori e vinti: quei luoghi le cui immagini riescono a catturare l'attenzione di masse maggiori di utenti sul web otterranno uno straordinario vantaggio competitivo nel mercato turistico, al prezzo di adeguare i propri paesaggi reali alle immagini con le quali hanno attirato l'attenzione dei consumatori. Le immagini operano esteticamente, interpellando principalmente la dimensione audiovisiva dell'esperienza, la quale nel contemporaneo risulta sempre meno dipendente dalla pratica effettiva dei luoghi e sempre più condizionata dall'esperienza di immagini immersive di realtà tecnologicamente aumentate o virtuali *tout court*. Esse incarnano promesse di appaesamento, appagamento e felicità variamente abbinata alle diverse vocazioni territoriali e paesaggistiche, le quali a loro volta si ritrovano mediate in forma esotica e estetizzata per incontrare le aspettative dei possibili acquirenti.

Nel caso del Perù andino, al quale ci riferiremo di qui in poi, si assiste negli ultimi decenni ad uno sdoppiamento del paesaggio: da una parte, ci sono aree che si presentano così come il turista – di norma occidentale, nordamericano o più recentemente cinese – se le aspetta, caratterizzato sul piano iconico dai segni di un'antica cultura cui si guarda con curiosità, praticato attraverso forme rituali e folkloriche che la esibiscono; dall'altra, il paesaggio che non si vede, il *backstage* caratterizzato da aree dismesse, montagne scavate da miniere della morte, capanne in adobe, zone ad alto rischio idrogeologico e soggette ad inquinamento ambientale. Questa divisione riflette una drammatica divaricazione socio-territoriale di cui le pratiche turistiche fondate sul consumo estetizzato dei paesaggi sono inesorabilmente complici. Si consideri la differenza sociale, economica ed estetica tra, da una parte, Cuzco e le sue aree limitrofe, tra le quali il Machu Picchu, la Valle Sacra, la montagna colorata di Vinicunca, e, dall'altra, la sconosciuta regione di Huancavelica, nota come zona estrattiva inquinata dall'esistenza di miniere informali e illegali. Il carattere monumentale dei reperti archeologici di Cuzco e dei suoi dintorni, nel quadro di ambienti naturali straordinari e sfidanti, si presta ad alimentare un certo immaginario di massa legato al mondo incaico. Ciò che viene venduto sul mercato turistico è l'immagine di luoghi esotici, caratterizzati da folklore e ritualità romanticamente reinterpretate al fine di attrarre l'attenzione dell'immaginario globale. Un esempio della reinvenzione della tradizione incaica è raccontato dall'antropologa Marisol De La Cadena:

L'ex presidente Alejandro Toledo [...] in preda ad un'estasi indigenista, ha inaugurato il suo mandato presidenziale con questo rituale a Machu Picchu. [...] Era il 2001, tuttavia; il multiculturalismo era il nome del gioco neoliberale, il turismo la sua

---

<sup>6</sup> L'espressione «spazi d'esperienza» è proposta dallo storico Reinhard Koselleck e messa in dialettica con la dimensione temporale degli «orizzonti d'attesa» (cfr. R. Koselleck, *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici* [1980], Marietti, Bologna 2000).

industria in espansione e la «cultura andina» una delle sue uniche attrazioni mercificabili<sup>7</sup>.

I social visivi e audiovisivi contemporanei, nell'esaltare la visibilità di alcuni luoghi a dispetto di altri, stanno riproponendo una tendenza iniziata prima del loro avvento, a conferma di una certa continuità tra la logica visuale del paesaggio moderno e la formazione contemporanea degli orizzonti d'attesa, adattata ai meccanismi della comunicazione social.

Nelle aree maggiormente coinvolte dal turismo di massa, la spettacolarizzazione dei paesaggi e la reinterpretazione strategica ed estetizzata delle pratiche tradizionali e rituali che li caratterizzano contraddice necessariamente uno dei fondamenti della filosofia andina<sup>8</sup>, ossia la rivendicazione del carattere *sostantivo* del paesaggio<sup>9</sup>. Per «carattere sostantivo del paesaggio» intendiamo questo: che l'estetica del paesaggio risulta dall'incontro tra una soggettività percipiente, individuale o collettiva, equipaggiata di certi stili della visione e certi apparati visuali, e le qualità che scaturiscono direttamente dallo spazio formato, in quanto cristallizzazione locale del tempo<sup>10</sup>. A essere cristallizzato nel paesaggio è il tempo storico delle generazioni che lo hanno abitato e il tempo cosmico degli elementi che lo costituiscono, nelle sue forme, nei suoi colori, nei suoi suoni: l'ombra rossa del rame sui versanti delle montagne, il mormorio delle greggi di alpaca, le macchie verdi dei *bofedales* in alta quota. Il convergere sempre locale, la compenetrazione tensionale di queste diverse temporalità nella realtà di una regione specifica produce una forma geografica idiografica, unica e irripetibile nonostante le analogie di questo o quell'elemento con

---

<sup>7</sup> M. De La Cadena, *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*, Duke University Press, Durham 2015, p. XXI.

<sup>8</sup> L'espressione «filosofia andina» si chiarirà nel paragrafo successivo; la scelta di utilizzarla, comunque, colloca il presente contributo entro un preciso orizzonte strategico-argomentativo. La questione è precisamente quella di riconoscere, nel mondo andino, un atteggiamento riflessivo e auto-riflessivo autonomo, che emerge dalla dimensione mitica locale senza potersi ridurre a essa, proprio come la filosofia greca emerge da uno sfondo mitico senza potersi risolvere in esso. Su questi problemi, che qui possiamo solo accennare, cfr. V. Díaz Guzmán, *Filosofía y ciencia en el antiguo Perú*, Editorial Nosotros, Lima 1998; J. Estermann, *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Iseat, La Paz 2006; M. Mejía Huamán, *Hacia una Filosofía Andina. Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*, Editorial Académica Española, London 2011. Cfr. *infra*.

<sup>9</sup> Il geografo scandinavo Kenneth Olwig dimostra come l'uso tardomedievale del termine *landscape* e dei suoi equivalenti in altotedesco, danese e olandese fosse associato ad aree speciali dell'Impero caratterizzate da una costituzione socio-politica di tipo comunitario, che comporta un uso sostenibile ed equa delle risorse naturali. Basandomi sul perspicace recupero della sostanza politica del paesaggio da parte di Kenneth Olwig, adotto l'idea di una concezione «sostantiva» del paesaggio, ampliandone la portata per includere anche altre dimensioni: quella ecologica e quella sacra. Cfr. K. Olwig, *Recovering the Substantial Nature of Landscape*, in «Annals of the Association of American Geographers», 86, n. 4, 1996, pp. 630-653.

<sup>10</sup> L'idea del paesaggio come cristallizzazione spaziale convergente di diversi ordini di temporalità è sviluppata nel primo volume dell'opera di R. Assunto, *Il paesaggio e l'estetica*, 2 voll., Giannini, Napoli 1973.

altri riscontrabili in altri luoghi; il carattere (*Stimmung*)<sup>11</sup> del paesaggio, in una concezione sostantiva di questo tipo, risulta dai processi temporali che lo formano e sostengono, prima che dalla proiezione rappresentazionale ed immaginifica delle soggettività che lo percepiscono o prefigurano.

Il viaggiatore che viene da lontano, avventurandosi al di là delle aree reinterpretate ed allestite appositamente per incontrare le sue aspettative preformate nell'iconosfera digitale, si troverebbe perlomeno costretto ad abbandonare la *comfort zone* di un troppo facile appaesamento e a misurarsi con l'alterità spaesante dell'altrove. Ora, è proprio dal punto di vista situato di un'esperienza spaesante che è bene porsi se si vuol rintracciare e comprendere «dall'esterno» il senso del concetto andino di *Pacha*: infatti, nessuno dei termini con cui gli Europei si riferiscono al fenomeno spaziale traduce appieno la parola *Pacha*, dal momento che essa cattura un'esperienza di relazione al fenomeno spaziale che è intrinsecamente diversa da quella predominante nel contesto delle pratiche turistiche estetizzanti basate sul primato del visivo.

## 2. La filosofia andina come questione aperta

Il concetto di paesaggio, nella cultura occidentale, incarna uno dei poli essenziali di una costellazione concettuale più ampia, costituita da nozioni il cui significato è andato a precisarsi in forma dualistica, come quelle di spazio e luogo, ambiente e territorio. Insieme, questi cinque concetti formano la costellazione geografica moderna<sup>12</sup>: attraverso essi ci riferiamo a questo o a quell'aspetto di una porzione

<sup>11</sup> Il riferimento è, naturalmente, alla filosofia del paesaggio di Georg Simmel, di cui tuttavia si dà qui un'interpretazione più realista. Infatti, la *Stimmung* simmeliana, pur essendo una formazione a metà tra oggettivo e soggettivo, emerge dall'operazione spirituale (soggettiva) attuata su una natura in sé pensata come flusso indistinto e indistinguibile. La posizione di Simmel è dunque meno «sostantiva» di quel che si sta sostenendo qui. Più vicine ad una concezione realista di *Stimmung* sono invece le considerazioni di Alexander von Humboldt a proposito dei quadri della natura, quelle di Carl Sauer sul paesaggio culturale e quella contenuta nella definizione di paesaggio elaborata dalla Convenzione Europea sul Paesaggio, adottata dal Consiglio d'Europa a Firenze nel 2000 (<https://www.coe.int/en/web/landscape/the-european-landscape-convention>): fatte salve le ovvie differenze di contesto e statuto tra le posizioni qui richiamate, tutte hanno in comune l'idea che la qualità paesaggistica (esplicitamente individuata come «carattere» ancora nella definizione della Convenzione Europea) sia già *in re*, e non derivi in primo luogo da una proiezione psichica o rappresentazionale del soggetto percipiente. Su questi problemi mi permetto di rinviare al mio *Estetica e geografia*, Mimesis, Milano 2020 e a A. Siani, *Introduzione al paesaggio*, Il Mulino, Bologna 2024.

<sup>12</sup> L'uso del termine «costellazione» in questo contesto richiama il carattere organico, di mutua implicazione, tra concetti relativi ad un certo oggetto in Adorno. Nel nostro caso, l'oggetto in questione è il fenomeno spaziale: una porzione di spazio reale e qualitativa che contiene in sé in modo dinamico aspetti che, nel nostro linguaggio ordinario, siamo abituati a considerare attraverso termini diversi (appunto lo spazio, il luogo, il territorio, l'ambiente, lo spazio). Al fenomeno spaziale nella sua integrità ci riferiamo servendoci di nomi propri. Nel presente approccio, ispirato alla *Crisi* di Husserl, le concettualità di cui disponiamo per cogliere questo o quell'aspetto del fenomeno provengono dal mondo-della-vita senza una mediazione metodica da parte delle scienze, mediazione volta a stabilizzare il perimetro semantico di un termine alla luce di quadri teorici sviluppati in coerenza con

qualificata di superficie terrestre – un fenomeno spaziale –, in genere astraendo dagli altri significati che già sempre ineriscono al fenomeno spaziale. L'instabilità semantica dei termini che formano la costellazione geografica e su cui lavora tanta teoria spaziale recente è un segno dell'originaria porosità e dell'intrinseca dinamicità degli strati di senso che costituiscono il fenomeno spaziale. Non deve perciò stupire che altre culture abbiano sviluppato altre costellazioni concettuali, risultanti da modi diversi di individuare i significati del fenomeno spaziale<sup>13</sup>.

La diversità di costellazioni concettuali, tuttavia, non deve essere intesa come incommensurabilità tra culture o intraducibilità radicale. Le nozioni spaziali del mondo andino sono oggetto di riscoperte strategiche nel corso della storia del Perù repubblicano da parte di una pluralità di autori, non sempre autoctoni e spesso influenzati da quadri di riferimento occidentali<sup>14</sup>. *Pacha*, beninteso, è un termine

---

gli assiomi e i principi in premessa alle scienze medesime. Per la verità, tali processi disciplinari di stabilizzazione della semantica dei termini tratti dalle lingue naturali aprono nello stesso tempo prospettive nuove sulla cosa stessa, destinata ad arricchire la vivacità semantica del termine e a destabilizzare una certa sua inerzia acquisita proprio al livello del pre-categoriale. Nel caso della costellazione geografica moderna occidentale, ad esempio, mentre è possibile trovare decine di definizioni possibili, teoricamente ricche, del termine «spazio», elaborate da autrici e autori che operano nelle più disparate discipline, dalla geografia alla sociologia, il vocabolario Treccani restituisce ancora, come primo significato di uso corrente, quello emerso con l'approccio cartesiano moderno: «Con valore assol., il luogo indefinito e illimitato in cui si pensano contenute tutte le cose materiali, le quali, in quanto hanno un'estensione, ne occupano una parte, e vi assumono una posizione, definita mediante le proprietà relazionali di carattere qualitativo (sempre relative a una certa scala) di vicinanza, lontananza, di grandezza, piccolezza, rese quantitative, già nell'antichità classica, dalla geometria» (<https://www.treccani.it/vocabolario/spazio/>). Così, nell'inglese, *space* è definito come: «the amount of an area, room, surface, etc., that is empty or available for use» (<https://www.britannica.com/dictionary/space>). Sull'origine cartesiana di questa nozione di spazio, cfr. E. Casey, *Getting Back into Place, Second Edition: Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, Indiana University Press, Bloomington 2009). Sull'idea che la riflessione filosofico-critica su alcuni oggetti possa fruttuosamente partire dalle definizioni dei dizionari delle lingue naturali, cfr. P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento* (2004), Raffaello Cortina, Milano 2005.

<sup>13</sup> L'ipotesi ermeneutica della costellazione geografica permette di cogliere con relativa sistematicità le articolazioni in cui il fenomeno spaziale viene colto entro una data prospettiva storica e culturale. Lo stesso fenomeno spaziale può essere articolato secondo logiche del tutto diverse (cioè secondo costellazioni concettuali diverse) in una prospettiva culturale differente; inoltre, più prospettive (e dunque più costellazioni geografiche) possono coesistere in uno stesso spaziotempo: molti processi storici possono produrre questa coesistenza, la quale resta talvolta un impensato, trattandosi di un'articolazione inerente al mondo-della-vita. Il concetto di «costellazione geografica» è sviluppato con i dovuti riferimenti nel libro: *Beyond the Postcolonial Gaze: Recognizing Pachamama*, in via di pubblicazione nella collana «Transcultural Aesthetics» di Brill.

<sup>14</sup> Nell'impossibilità di fornire in questa sede un quadro completo della filosofia peruviana, rimanendo nel Novecento possono essere citate almeno due figure. Tra gli autoctoni è d'obbligo ricordare José Carlos Mariátegui (1894-1930), filosofo e politico peruviano, uno dei più celebri pensatori marxisti dell'America Latina: il suo contributo decisivo al progetto della filosofia andina consiste nella reinterpretazione di concetti e valori della cultura andina ancestrale entro un quadro di riferimento mutuato dal marxismo, inteso anche come prospettiva in grado di valorizzarli e attualizzarli nel contesto presente (cfr. *Siete Ensayos*, 1928). Tra i filosofi non autoctoni che si sono occupati di problemi di estetica e filosofia interculturale, si può ricordare la figura di Alberto Wagner de Reyna

precolombiano attestato non solo nelle tradizioni orali, nelle canzoni e poesie delle popolazioni andine, ma anche nei primi testi scritti in Quechua con caratteri alfabetici latini, come il *Manuscrito de Huarochirí*, risalente all'inizio del diciassettesimo secolo. L'intraducibilità del termine *pacha* è osservata dall'antropologo Frank Salomon nel suo commento al *Manuscrito de Huarochirí*: «Gli abitanti di Huarochirí si riferivano al mondo e al tempo congiuntamente con il termine *pacha*, un termine intraducibile che denota simultaneamente un momento o intervallo di tempo e un luogo o estensione nello spazio»<sup>15</sup>. È degno di nota il fatto che questo manoscritto, che riunisce materiali di studio e testimonianze raccolte dal religioso Francisco de Ávila nei dintorni del massiccio attualmente chiamato *Cinco Cerros*, sia stato tradotto in castigliano per la prima volta nel 1966 dal celebre scrittore andino José María Arguedas. Questa traduzione, pur rappresentando un indiscutibile avanzamento in termini di cultura storica, appartiene tuttavia alla storia della *filosofia andina* nel suo farsi contemporaneo, cioè nel suo reinventarsi alla luce degli orizzonti d'attesa, delle esigenze e dei problemi nei quali oggi si muove la coscienza peruviana: essa è il segno di una rinnovata attenzione per i temi e i motivi della cultura ancestrale andina, dopo la ripresa in chiave economica e politica di inizio secolo ad opera di José Carlos Mariátegui. Seguendo il filosofo iraniano Josef Estermann, usiamo l'espressione «filosofia andina» per indicare una tradizione di pensiero dinamica, ibrida, di cui la cosmovisione<sup>16</sup> precolombiana rappresenta una premessa centrale, ma che è ben lungi dall'esaurirsi in essa:

Non intendo la «filosofia andina» come un fenomeno puramente storico (nel senso di un'epoca passata), bensì come una forma di pensiero viva e attuale, dotata di profonde radici storiche – soprattutto nel periodo e nella cultura incaica. Questa esperienza vissuta contemporanea comporta necessariamente delle «impurità» concettuali e di paradigma, ossia elementi transculturali sia di tipo «endogeno» (transculturazione all'interno di Abya Yala) sia di tipo «esogeno» (transculturazione andino-occidentale). Né nella sfera etnica («razza autoctona»), né in quella culturale («cultura andina»), religiosa («religione andina») o filosofica («filosofia andina») si può parlare di una purezza ideale o ideologica<sup>17</sup>.

Questo approccio alla filosofia andina si differenzia dall'attitudine «autoctonista»<sup>18</sup>, sposata per esempio dal filosofo peruviano Victor Huaycucho. Dall'utile confronto che quest'ultimo imposta tra il concetto di *pacha* e quello greco di

---

(1915-2006), membro di una famiglia limeña di antica ascendenza europea, formatosi in Germania, allievo di Heidegger negli anni di Friburgo e autore di testi dedicati alla cultura peruviana da un punto di vista influenzato dall'esistenzialismo cristiano (cfr. *Destino y vocación de Iberoamerica*, 1954).

<sup>15</sup> F. Salomon, *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*, University of Texas Press, Austin 1991, p. 14, trad. mia.

<sup>16</sup> Letteralmente, la «visione del mondo»: cfr. L. Bédard, *El ecologismo de la cosmovisión andina*, in «TINKUY BOLETÍN DE INVESTIGACIÓN Y DEBATE», n. 22, 2015, pp. 116-125.

<sup>17</sup> J. Estermann, *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, ISEAT, La Paz 2006, pp. 69-70, trad. mia.

<sup>18</sup> V. M. Huaycucho, *Inkas y Filósofos*, Chosica, Lima 2016, p. 41, trad. mia.

*physis*<sup>19</sup>, si evincono, certo, interessanti isomorfismi, il fondamento dei quali – l'integrità del fenomeno spaziale nel suo fluire contingente, e dinamico – resta tuttavia del tutto inesplorato. L'autore punta invece a conferire dignità filosofica alla cultura andina, e in particolare a quella incaica, per un verso mostrando l'assoluta originalità dei concetti emersi nell'ambito andino prima dell'arrivo degli Spagnoli<sup>20</sup>, e per un altro difendendo la consistenza categoriale di questi concetti confrontando il loro significato con quelli provenienti dalla tradizione filosofica greca, assumendone implicitamente i criteri.

Possiamo muovere due obiezioni alla strategia autoctonista. La prima: l'autoctonismo mira a ricostruire una scena originaria della cosmovisione andina, ma tale ricostruzione è impossibile: anche nel gesto autoctonista, infatti, la scena veramente originaria rimane l'orizzonte presente dei temi e problemi che invitano a riflettere sui contenuti di una data tradizione di pensiero in modo orientato ed ermeneutico. Ad esempio, l'impostazione autoctonista tende a interpretare la sintesi incaica, di origine cuzqueña, come il modello dell'intera cultura andina, così sacrificando sull'altare della grandezza e dell'unità del Tawantinsuyu le ricche sfumature e le asimmetrie proprie della lunga storia del mondo andino preincaico:

Il mondo andino nell'ultimo millennio prima dell'arrivo degli Spagnoli mostra l'emergere e lo sviluppo di stati, riallineamenti di alleanze e, infine, l'istituzione di uno stato pan-andino, lo stato incaico [...]. Non è un caso che il gruppo etnico degli Inca di Cusco cercasse di giustificare il proprio potere sulle società (sorto attraverso la conquista militare) presentandosi come discendenti di una delle principali divinità primordiali, il Sole, cioè la più alta divinità diurna<sup>21</sup>.

Il processo di unificazione nel Tawantinsuyu non fu indolore: il linguista Rodolfo Cerrón-Palomino<sup>22</sup> mostra nel dettaglio come il Quechua sia stato imposto dagli Inca ai precedenti abitanti dell'area intorno al lago Titicaca, un vasto territorio popolato da genti di lingua Aymara. Nota Estermann: «Dal punto di vista Aymara,

---

<sup>19</sup> A p. 65 del suo libro *Inkas y Filósofos*, Huaycucho propone una serie di traduzioni tra la famiglia riflessiva del Tawantinsuyu, il mondo incaico precedente alla scoperta dell'America, e quella della filosofia greca del VI secolo a.C. Degna di nota, in questa pagina e altrove, è l'insistenza dell'autore sull'esistenza nel Tawantinsuyu di una figura paragonabile al filosofo greco, l'*Hamut'aq*, il sapiente che amministra il rapporto delle comunità con il medio naturale, custodendone i significati e ritualizzandoli.

<sup>20</sup> Un tratto dell'autoctonismo è proprio quello di concepire le culture umane come sistemi originariamente integrati e indipendenti: «Così, i processi di produzione di saperi e riflessione sono sorti indipendentemente in ogni civiltà del mondo, come risposta alle sue interazioni col milieu naturale, molte volte senza contatto con altre culture» (V.M. Huaycucho, *Inkas y Filósofos*, cit., p. XI).

<sup>21</sup> J. Golte, *La construcción de la naturaleza en el mundo prehispanico andino, su continuación en el mundo colonial y en la época moderna*, in «Revista de Antropología», 5, 2005, pp. 13-62: 26, trad. mia.

<sup>22</sup> Cfr. R. Cerrón-Palomino, *El cantar de Inca Yupanqui y la lengua secreta de los incas*, in «Revista Andina», 2, 1998, pp. 417-452.

l'Impero incaico è sempre stato una cultura imperialista e oppressiva, che cercava di imporre la propria lingua (*Runa Simi*), la propria religione, organizzazione e cultura»<sup>23</sup>.

C'è poi, nell'autoctonismo, una criticità di ordine squisitamente filosofico: lo sforzo di sostenere che i concetti della cosmovisione andina sono «filosofici» a tutti gli effetti implica una certa enfasi sul carattere categoriale del termine *pacha*, mutuando così quella *chiusura del concetto di concetto* che proviene precisamente dalla storia della metafisica occidentale<sup>24</sup>. Va invece rivendicata l'ambiguità originaria della *pacha*, termine col quale si indica un intreccio di spazio e tempo; il tempo, nelle sue mille flessioni, agglutinato in una porzione di spazio, o ancora, uno spazio che trattiene il fluire del tempo dando forma a luoghi dotati di qualità, resistenze, durate. Nella filosofia andina intesa come progetto aperto e contemporaneo, nel senso di Estermann, le ambiguità originarie dei concetti precategoriali della cosmovisione andina sono riflessivamente recuperate come unità di tensioni, interconnessioni indistricabili nel loro senso, checché ne sia del loro statuto originariamente «filosofico», e acquisiscono la loro funzione critica nel panorama del dibattito planetario attuale in quanto privilegiano l'aspetto sintetico su quello analitico, prevalente nella filosofia occidentale degli ultimi decenni. Le ambiguità della *pacha* sono un dono prezioso per la filosofia occidentale: si tratta infatti della possibilità di adottare uno sguardo sintetico sul fenomeno spaziale, il solo in grado di recuperare quel nesso ontologico tra strato estetico e strati ecologici e socio-politici che l'estetizzazione del mondo della vita impedisce di riconoscere.

### 3. *Pacha. Il paesaggio non estetizzato*

Le più recenti interpretazioni filosofiche della *pacha*, basate sul *Manuscrito de Huarochirí* e fonti simili, ne fanno una risultante dell'interazione di forze tra loro complementari e dal convergere sempre locale e individuato degli effetti di tali forze. La complementarità, ad un tempo principio cosmico e sociale, è pensata sul modello delle articolazioni spaziali e temporali:

Gli assi cardinali della filosofia quechua sono strutturati attraverso l'organizzazione spaziale: tra l'alto (*hanaq*) e il basso (*urin/uray*), e tra la sinistra (*lloqe*) e la destra (*paña*); così come attraverso l'organizzazione temporale: tra il prima (*ñanpay*) e il dopo (*qhepa*). Queste dualità presentano polarità complementari<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> J. Estermann, *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, cit., p. 60, trad. mia.

<sup>24</sup> Su questi problemi cfr. i capp. II, III e IV di M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica* (1953). La critica al carattere chiuso della concettualità occidentale, attraverso l'ermeneutica, giunge alla grande stagione post-strutturalista e decostruzionista, ispira nuove pratiche concettuali in autori come Deleuze e Latour, ma oggi sembra stagnare, soprattutto a causa dei criteri di valutazione della ricerca acquisiti nelle pratiche epistemiche contemporanee, ben poco fondati, per dir così, «sulla cosa stessa».

<sup>25</sup> L. S. Llanto Chávez, *“Pacha” en la polisemia quechua: según el enfoque de la semántica cognitiva*, Universidad de San Marco, Lima 2012, p. 34, trad. mia.

La *pacha* è dunque il cronotopo dinamico nel quale tutto accade e che assume in sé gli effetti di tutto ciò che accade. Essa è la forma dinamica che risulta dalle qualità del suolo, delle acque e della vegetazione, dal migrare degli animali, dalla morfologia dei rilievi e dall'azione umana: ognuna di queste forze opera secondo un ritmo, cioè una regola temporale propria: lo scorrere del torrente, la stabilità del *cerro*, il ciclo della vita dell'alpaca, la sopravvivenza degli antenati nella memoria dei vivi. Il dinamismo della *pacha* è dovuto precisamente al co-operare di queste forze, cioè all'intrecciarsi delle loro diverse regole temporali. Questa concezione dello spaziotempo è ben diversa da quella che per molto tempo ha informato le pratiche spaziali e le concezioni filosofiche della modernità occidentale, per cui lo spazio è perlopiù «qualcosa di fisso, inerte, immobile, un semplice sfondo o palcoscenico del dramma umano, una complicazione esterna ed eterna frutto delle nostre scelte»<sup>26</sup>. Ispirata ad una comprensione astratta dello spazio come carta bianca sulla quale imprimere le ideazioni culturali dello spirito umano, la modernità occidentale ha promosso la riduzione della natura a risorsa funzionale allo sviluppo tecnico, materiale e spirituale degli umani. Il paesaggio della modernità occidentale diventa così l'espressione di un'attitudine che il geografo e filosofo Jean-Marc Besse ha definito «agire-su»:

Da una parte, questa attitudine presuppone una sorta di esteriorità tra la materia sulla quale l'azione umana si esercita e l'azione stessa, più precisamente l'intenzione o l'idea che animano interiormente questa azione, e le danno una sua finalità. D'altra parte, agire su significa produrre, o comunque mettersi nella prospettiva della produzione. Detto altrimenti, significa cercare di produrre degli oggetti applicando metodicamente su una materia, più o meno restia, uno schema mentale precedentemente elaborato<sup>27</sup>.

I tipi geografici che risultano dall'applicazione di questo modello nel mondo andino coloniale sono due: la chiesa che viene edificata sulla montagna e la miniera scavata nella montagna. In entrambi gli esempi, la montagna è resa funzionale all'applicazione, tutt'altro che *site-specific*, di forme architettoniche o operazioni tecniche standard. Nella logica della *pacha*, invece, si capisce bene perché è la montagna ad essere sacra, non la chiesa che ci viene costruita sopra: nella sua morfologia unica e irripetibile, infatti, la montagna presenta un carattere specifico, che

---

<sup>26</sup> E. Soja, *Thirdspace*, Wiley-Blackwell, London 1996, p. 169, trad. mia. In questo passaggio di *Thirdspace*, libro ispirato alla triplice articolazione dello spazio di Lefebvre, il geografo postmodernista Ed Soja si riferisce specificatamente alle filosofie di Bergson e Ricoeur, nelle quali solo l'organismo vivente, e in Ricoeur solo l'essere umano in quanto soggetto d'esperienza, può essere detto «dinamico», operando sullo sfondo di un ambiente altrimenti inerte e privo di vita. Questo genere di approcci, prosegue Soja, in questo convergendo con le analisi fenomenologico-ermeneutiche di Jeff Malpas e Ed Casey, presuppone una concezione ancora cartesiana e newtoniana di spazio come astrazione matematica, sfondo isotropico in sé privo di qualità, destinato ad animarsi e qualificarsi solo su pressione dell'attività del cogito, in grado di trasformare la mera materia in oggetti e strumenti dotati di carattere spirituale.

<sup>27</sup> J.M. Besse, *Paesaggio ambiente* (2017), Derive Approdi, Bologna 2020, p. 43.

l'umano si limita ad accogliere nella propria esperienza come suo presupposto vitale e di senso. La regola temporale della montagna è chiaramente diversa da quella più duttile, fragile e caduca dell'esistenza organica degli animali, delle piante e degli umani che la abitano; la sua presenza spaziale fissa ordina localmente la vita e la temporalità degli altri *attanti*<sup>28</sup>, divenendone un'irrinunciabile premessa. Lo studioso di cultura Quechua Cesar Itier nota che la montagna sacra, o *Apu*, «comunica la propria essenza agli esseri umani, alle piante coltivate, alle *chacras* (campi) e al suolo, infondendo così in essi la capacità di realizzare la propria natura»<sup>29</sup>. In questa comunicazione, che solo uno sguardo esotizzante e sbrigativo può etichettare come superstiziosa, si preserva in realtà un franco senso dell'alterità dei fenomeni spaziali: le loro qualità non possono essere ridotte ai nostri stili percettivi, ma costituiscono una certa *presentazione* dell'essere, che vale come vincolo onto-fenomenologico di tutte le possibili *rappresentazioni*.

Il riconoscimento dell'alterità spaziotemporale e qualitativa della montagna può contribuire a elaborare e raggiungere due obiettivi filosofici. In primo luogo, si tratta di smentire le pretese idealistiche e riduzionistiche di un soggetto che, al più, concede la propria spiritualità alla Terra imprimendo sulla sua inerte materia i propri disegni: il soggetto d'esperienza appartiene alla Terra ed è al suo cospetto, non il contrario. In secondo luogo, il riconoscimento dell'alterità della montagna consente di porre la questione dell'appartenenza alla Terra nel giusto orizzonte: non è possibile alcuna unità fusionale tra le diverse prospettive<sup>30</sup> che compongono la *pacha* e che si sviluppano e articolano nel suo seno. Le diverse temporalità che configurano le esistenze dei diversi attanti formano dei gap insuperabili, nonostante le mutue implicazioni tra prospettive. Nonostante i fenomeni spaziali si presentino uniti in immagini integrate – i paesaggi - l'integrazione tra elementi, forze e prospettive che li formano e da cui sono custoditi è dinamica, tensionale e incompiuta.

Lo scarto spaziotemporale che esiste tra gli umani e la montagna permette di pensare la relazione con la montagna come una relazione autentica, cioè fondata sul previo riconoscimento di un'alterità inappropriabile. Apparteniamo sì alla Terra, ma le apparteniamo come ospiti, presenze contingenti, gettate su una scena ecologica e morfologica di cui non possediamo l'ultima chiave. È importante notare che, al di là delle forme estetizzate di recupero delle credenze e dei riti ancestrali, le comunità sperdute delle Ande centrali continuano a vivere esposte all'alterità e all'agentività degli *Apu*, le montagne sacre. Queste stesse comunità continuano a concepirsi come *ayllu*, che comprendono attanti umani e non umani:

<sup>28</sup> Cfr. B. Latour, *Riassemblare il sociale. Actor-Network Theory* (2005), Meltemi, Milano 2022.

<sup>29</sup> C. Itier, *Viracocha o el océano, naturaleza y funciones de una divinidad inca*, in «Lexis», 38, n. 2, 2012, pp. 459-464: 71.

<sup>30</sup> La scelta del termine «prospettive», qui, è tecnica: ci si riferisce alle molteplici prospettive aperte dai diversi tipi di enti sul fenomeno spaziale, tra le quali quella dell'umano è una, specifica, ma non ontologicamente superiore alle altre. Sul prospettivismo, si veda in particolare il lavoro di D. Danowski, E. Viveiros de Castro, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine* (2014), Nottetempo, Milano 2017.

L'Ayllu è la nostra famiglia, ma non nel senso ristretto dei nostri parenti umani; piuttosto, comprende i nostri campi, gli animali che alleviamo, così come i nostri compari, le colline, i fiumi, le sorgenti, le valli e i burroni, le pianure, il sole, la luna, le stelle, che sono i nostri vicini e amici, con i quali ci vediamo, parliamo e ci ricambiamo da quando siamo nati<sup>31</sup>.

Si può dire che l'*ayllu* sia un modo intrinsecamente pluralista di pensare la comunità. Lungi dal potersi risolvere nelle formule dell'omogeneità culturale, l'*ayllu* espone continuamente il soggetto all'urto dell'alterità: il ritmo delle coltivazioni, la fame e la sete dei lama, i fischi remoti delle viscacce, l'elegante corsa delle vigogne, cacciate solo in occasioni rituali, come il *Chacu de la Vicuña* (la pratica rituale della «caccia alla vigogna»). Proprio il carattere reiterato e relativamente stabile di questa esposizione genera una certa familiarità tra l'umano, la sua famiglia umana e non-umana e la *pacha*, la quale risulta a sua volta modificata dalle pratiche degli attanti che la abitano. Osserva l'antropologo Grillo Fernandez:

Allo stesso modo, la casa, la dimora, l'habitat, il nido, la località in cui vive l'Ayllu diventa ciò che nelle Ande, in Aymara e in Quechua, chiamiamo Pacha, che comprende le moderne astrazioni occidentali di spazio e tempo. Pacha è il *paesaggio* in cui viviamo e da cui siamo inseparabili. Non c'è Pacha in sé, senza l'Ayllu, così come non c'è casa senza famiglia. Come la casa è curata dalla famiglia e a sua volta alleva la famiglia, così l'Ayllu e la Pacha si allevano a vicenda<sup>32</sup>.

In questo quadro categoriale, si può utilizzare l'espressione «paesaggio» per parlare di *pacha* solo se si supera il paradigma rappresentazionale che ha dominato la teoria del paesaggio fino alla geografia culturale del postmoderno e che continua a ispirare alcune teorie dell'estetica ambientale di impostazione analitica. Ciò che scrive l'antropologo Grillo Fernandez nel 1994, semmai, prefigura gli sviluppi delle più consapevoli tendenze fenomenologiche, post-fenomenologiche e non-rappresentazionali emerse nel corso degli ultimi due decenni nel contesto europeo, prima tra tutte la *dwelling perspective* elaborata da Tim Ingold. Se il paesaggio della *pacha* è il mondo in cui viviamo, un mondo-della-vita nella quale ogni ente interagisce con gli altri secondo la propria forma e la prospettiva in essa dischiusa, allora l'atteggiamento da adottare sarà quello che Jean-Marc Besse sintetizza nell'espressione «agire-con»:

Quest'altra prospettiva, in effetti, riconosce nella materia una sua animazione e la intravede come uno spazio di proposizioni potenziali e di traiettorie possibili. In questo caso l'azione umana non si applica dall'esterno su una materia concepita come inerte, ma si inserisce nei movimenti, nelle curvature e nelle morfologie di una materia

<sup>31</sup> E. Grillo Fernandez, *El Paisaje en las Culturas Andina y Occidental Moderna*, in Grillo, Quiso, Rengifo, Valladolid (a cura di), *Crianza Andina de la Chacra*, Pratec, Lima 1994, pp. 9-46: 12, trad. mia.

<sup>32</sup> Ivi, p. 14, mia traduzione e enfasi.

che appare come dotata di una vivacità propria, e con la quale l'azione interagisce in modo adattativo e dinamico<sup>33</sup>.

In questa sede, ci interessa notare come il concetto di *pacha* risulti non solo dall'interconnessione di spazio e tempo, ma anche dal convergere nella stessa nozione dei sensi che in genere, a partire dal linguaggio ordinario dove vive la costellazione geografica moderna, siamo abituati a distinguere attraverso i termini «ambiente», «territorio», «paesaggio». Le caratteristiche ecologiche di un fenomeno spaziale, intuitivamente collegate alla sfera dell'ambiente, e quelle socio-politiche, associate invece alla sfera del territorio, interagiscono in modo organico, dando vita alla sua potenzialità estetica. Ciò non significa solo che le immagini paesaggistiche, cioè le morfologie degli elementi e dei complessi di elementi che formano i fenomeni spaziali, rinviano a processi invisibili, operanti su più scale spaziotemporali e oggettivabili da diverse scienze; ma anche che tali processi si compiono in immagini paesaggistiche, cioè in concrezioni morfologiche idiografiche e dinamiche, e i loro effetti si fanno valere attraverso esse.

Così, nella forma di certe rocce o in alcune insenature dei torrenti vivono ancora immagini di storie antiche, le quali in quelle forme terrestri hanno trovato il loro supporto mnemonico, il loro doppio non-umano: non si tratta di un'architettura dei luoghi di memoria, ma di articolazioni specifiche della *pacha* che si prestano, in virtù della peculiarità delle loro morfologie, a incarnare significati culturali i quali sopravvivono e si tramandano proprio grazie alla durata e alle qualità di quella *materia signata*. All'origine della sacralizzazione della *pacha* o perlomeno di alcune sue configurazioni, come gli *Apu*, vi è una scena estetico-fenomenologica: quella per la quale la vita delle comunità si svolge al cospetto di qualcosa di più grande, più forte, più duraturo di noi. Nondimeno, di questo qualcosa noi facciamo esperienza solo delle manifestazioni sensibili: la *pacha* si dà sempre in paesaggi, finalmente interpretabili come espressioni estetiche dell'intreccio sempre locale di processi, ritmi, forze che ora possiamo definire «sostanze», appunto perché la loro consistenza ontologica, e quindi il loro valore e significato, sussiste indipendentemente dalle rappresentazioni e dagli stili percettivi dei soggetti e anzi fornisce a questi un vincolo imprescindibile.

#### 4. Conclusione

La vasta letteratura sul *buen vivir*<sup>34</sup>, del quale l'equilibrio tra *ayllu* e *pacha* è una delle declinazioni in ambito Quechua-Aymara, ha forse il difetto di essersi spesso proposta

<sup>33</sup> J.M. Besse, *Paesaggio ambiente*, cit., p. 45.

<sup>34</sup> Il *Buen Vivir* (*Sumak Kawsay* in quechua) è un principio etico-politico elaborato in ambito andino a partire dagli anni Novanta del ventesimo secolo. Esso propone un modello di vita comunitario fondato su equilibrio con la natura, pratiche economiche di mutualità e pluralità culturale (cfr. almeno A. Acosta, *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*, Icaria, Barcellona 2013).

come un'opzione politica pronta all'uso. Lungi dal voler sminuire il significato politico ed economico del concetto di *pacha*, ampiamente dibattuto anche in sede giuridica soprattutto nell'onda del nuovo costituzionalismo andino<sup>35</sup>, alcune visioni idealizzate dello stile di vita andino non tengono conto della gravissima tendenza allo spopolamento che investe in particolare le Ande centrali. Si tratta di una crisi di modello, come emerge da diverse ricerche e contributi audiovisivi dedicati al tema<sup>36</sup>. Migrazioni di massa dagli altopiani andini alla capitale del Perù, Lima, si sono registrate dagli anni Quaranta agli anni Ottanta del Novecento; dopo una ripresa del discorso indigenista tra gli anni Novanta e gli anni Dieci del Duemila, si assiste oggi a una nuova stagione di fuga dalla *sierra* del *buen vivir*, determinata tra le altre cose dall'intensificarsi degli effetti del cambiamento climatico sull'ecologia delle Ande<sup>37</sup>. La *pacha* andina si scopre meno dipendente dall'*ayllu* degli attanti che la abitano che non dall'impatto globale dell'azione umana sulla Terra, ancora ridotta a risorsa meramente utilizzabile. Il problema, in questo caso, non è quello di difendere il modello sociale, politico ed economico andino *tout court*, ammesso che sia possibile farlo. Si tratta invece di trarre dalle traiettorie riflessive sviluppate nel contesto della filosofia e delle pratiche andine un modo nuovo di intendere l'estetica spaziale, che ha a che vedere con la liberazione del fenomeno spaziale dalla morsa dello sguardo estetizzante e che, al contrario, comunica lo stato di salute o malattia di un determinato fenomeno spaziale nella sua intrinseca relazionalità. Questa nuova estetica sostantiva, capace di portare con sé il riferimento vivo a valori appartenenti ad altri livelli di strutturazione del fenomeno spaziale, non sarà di aiuto alle comunità andine di per sé, se non riuscirà a fecondare le pratiche spaziali più diffuse oggi sul piano globale, a partire dal turismo di massa.

---

<sup>35</sup> Esiste un'ampia letteratura sul tema: cfr. almeno S. Bagni, *Il sumak kawsay: Da cosmovisione indigena a principio costituzionale in Ecuador*, In S. Baldin e M. Zago (a cura di), *Le sfide della sostenibilità: Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, Filodiritto, Bologna 2014; S. Baldin, *I diritti della natura nelle costituzioni di Ecuador e Bolivia*, in «Visioni LatinoAmericane», vol. 10, 2014, pp. 25-39. A. Mastromarino, *El nuevo constitucionalismo latinoamericano. Una perspectiva de lectura*, in «Revista Digital de la Asociación Argentina de Derecho Constitucional», Suplemento Especial VII, 2020, pp. 1-32.

<sup>36</sup> Ad esempio, il tema centrale della web serie di Sebastien Jallade, prodotta nell'ambito del progetto «Patrimonio de la Valle del Sondondo» finanziato dall'Institut Français de Estudios Andinos, ruota attorno al paesaggio delle Ande centrali tra abbandoni e riscoperte. Il collettivo Vallechallay, formato da tre giovani uomini e donne di età compresa tra i venticinque e i trentacinque anni, tutti provenienti dalla Valle di Sondondo, riscopre vari angoli e villaggi della zona vicino a Cusco, accompagnato dal regista e da alcune figure locali incontrate lungo il cammino. Questa serie si addentra nelle emozioni contrastanti dei membri del collettivo, i quali vivono ormai lontano dalla loro valle natia. Coloro che partono e tornano sviluppano - attraverso il duplice spostamento della migrazione e del ritorno - un maggiore senso estetico del paesaggio, a causa dell'interruzione della pratica quotidiana.

<sup>37</sup> <https://reliefweb.int/report/peru/peru-faces-challenge-climate-change-driven-internal-migration?>

*Smiling Jesus*  
**On Jorge Portilla's *Songs of Innocence* and Emilio Uranga's *Continental Prophecies*. Exploring the Crisis of American Reason and the Ontological Responses from Mexico\***

Riccardo Valenti\*\*

*Abstract*

Questo saggio esamina la critica di Jorge Portilla all'innocenza ideologica americana e la risposta ontologica di Emilio Uranga alla modernità coloniale, come articolata all'interno del Grupo Hiperión. Attraverso una lettura di *La crisis espiritual de los Estados Unidos* di Portilla e *Análisis del ser mexicano* di Uranga, esplora come il potere culturale americano si basi su un mito di innocenza e di eccezionalità provvidenziale, esemplificato dall'immagine di un «Gesù sorridente». Al contrario, Uranga offre un'antropologia filosofica alternativa radicata nell'insufficienza, nella fragilità e nella responsabilità storica. Attingendo dalla fenomenologia, dall'esistenzialismo e dal pensiero libertario, il saggio presenta un umanesimo radicato nel postcolonialismo che cerca l'emancipazione non attraverso il trionfo, ma attraverso l'incompletezza condivisa e la responsabilità etica.

*Parole chiave:* America; innocenza; colpa; crisi; ragione.

This essay examines Jorge Portilla's critique of American ideological innocence and Emilio Uranga's ontological response to colonial modernity, as articulated within the Grupo Hiperión. Through a reading of Portilla's *La crisis espiritual de los Estados Unidos* and Uranga's *Análisis del ser mexicano*, it explores how American cultural power relies on a myth of innocence and providential exceptionalism, exemplified by the image of a «smiling Jesus». In contrast, Uranga offers an alternative philosophical anthropology rooted in insufficiency, fragility, and historical responsibility. Drawing on phenomenology, existentialism, and liberation thought, the essay presents a postcolonially-rooted humanism that seeks emancipation not through triumph but through shared incompleteness and ethical responsibility.

*Keywords:* America; innocence; guilt; crisis; reason.

---

\* Ricevuto il 30/06/2025 e pubblicato il 09/03/2026.

\*\* Università Ca' Foscari di Venezia e Université Paris I Panthéon-Sorbonne. Email: [rvalenti94@gmail.com](mailto:rvalenti94@gmail.com).

### 1. Introduction. The Importance of Being Mexican...

During the Franco regime, numerous Spanish scholars migrated to Mexico and established affiliations with UNAM<sup>1</sup>. In the late 1940s, they founded *Grupo Hiperión*, which incorporated Mexican, indigenous, and European leftist influences, promoting cross-cultural experimentation beyond Europe<sup>2</sup>. The *Grupo* epitomised an intellectual movement that flourished approximately from 1948 to 1953 under the leadership of José Gaos<sup>3</sup>. Emilio Uranga, Jorge Portilla, Luis Villoro, Ricardo Guerra, Salvador Reyes Navares, Antonio Gómez Robledo, Fernando Salmerós, Joaquín Sánchez MacGregor, and Luis Pérez were its most distinguished exponents. After 1953, most members pursued divergent paths; some became involved in politics, while others faded into obscurity, as did Portilla. Although it remains relatively unknown in the Old Continent – partly due to the limited translation of its principal works into English – the *Grupo*'s influence on Latin American culture has been significant. Additionally, it contributed to shaping and reinforcing Mexican identity in relation to the *mundus vetus* and North America. The profound sense of estrangement and *otherness* from Spain, the former territory of the *conquistadores* with which they shared a language, and the United States, enabled these intellectuals to develop a distinctive *ontological* perspective regarding what it means to be *Mexican*, as primarily exemplified in Uranga's fundamental work<sup>4</sup>. This ontological stance was not merely political or nationalist; rather, it questioned the very foundations of Western metaphysical thought, seeking a means for human existence to transcend national flags and fixed – and somewhat *unfair* – identities.

Often aligned with phenomenological and Marxist interpretations, the *Grupo* endeavoured to propose a theory of *liberation* and progressive emancipation of the Mexican people from a particular mode of thinking and self-perception, even prior to translating these ideas into revolution or social upheaval. Considering these reasons, I believe Jorge Portilla adopts an approach that merits particular attention. Similar to Uranga, Portilla endeavours to uncover the essence or *mexicanidad* of the Mexican people. However, rather than pursuing this through a strictly ontological inquiry into being – as Uranga does in his phenomenological anthropology – Portilla grounds his reflection in a more critical and sociological investigation. His method is more concrete and historically situated, emphasising the lived expressions of Mexican identity as they manifest through social practices, discourses, and ideological structures. Trained in both philosophy and sociology, Portilla brings a sensitivity to collective behaviours and the concealed rationalities of everyday life – concepts he would elaborate in *Fenomenología del relajo*. Indeed, this sensibility enables him to identify not only structural asymmetries between Mexico and the United States but also the subtle ways in which cultural imperialism infiltrates the ethical and emotional dimensions of subordinate societies.

---

<sup>1</sup> In preparing this text, I used AI-based language tools, specifically OpenAI's ChatGPT, exclusively for stylistic editing, improving clarity, and refining grammar. All content and ideas are entirely my own; no AI-generated material was used to create original arguments, interpretations, or research findings.

<sup>2</sup> G.J. Mañón Garibay, *Historia de las ideas en México. El Grupo Hiperión: reflexiones sobre el problema de la obediencia y el cumplimiento del deber*, in «Revista Mexicana de la Historia del Derecho», XXXIV (UNAM), 2015, p. 54.

<sup>3</sup> V.C. Hernández Torres, *Jorge Portilla y la presencia de la fenomenología en el Grupo Hiperión*, in «Pensamiento» (UNAM), 2011, pp. 111-112.

<sup>4</sup> C.A. Sánchez, *Emilio Uranga's analysis of Mexican being: A translation and critical introduction*, Bloomsbury Academic, London 1952.

## 2. ... And Being American (?). Portilla's Diagnosis of Modern Reason's Cracks

Indeed, Portilla's critique extends beyond metaphysics; it encompasses the very *conditions* under which thought and subjectivity are produced. While Uranga's diagnosis operates within the philosophical domain – drawing on existential categories such as insufficiency, fragility, and contingency to construct a metaphysical image of the Mexican being – Portilla examines the symbolic and cultural circumstances that shape the postcolonial context. His critique directs outward: where Uranga deconstructs the legacy of Spanish colonization and the internalization of European metaphysics, Portilla more directly analyses the cultural hegemony of the United States, exploring how the ideology of «American innocence» influences not only global power structures but also the Mexican psyche and sense of identity. In this regard, Uranga's *pars destruens* targets the metaphysical residues of colonial thought, whereas Portilla's concentrates on contemporary issues: how soft power, media, religion, and American pragmatism obscure historical accountability and moral profundity. His inquiry resonates with the critique articulated by Horkheimer and Adorno, who condemned the «culture industry» as a tool of mass deception – a theme echoed by Portilla in his reflections on Hollywood, consumerism, and American ideological *imagery*.

In my reading, both in scope and tone, Portilla's analysis attains a *prophetic* dimension: it not only condemns the distortions of modern power but also seeks to ignite ethical *vigilance*. His stance is akin to William Blake's opposition to the mystifications of British imperial morality through ironic visions of innocence and prophetic *wrath*; in *La crisis espiritual*, Portilla transforms the figure of the «smiling Jesus» into a cultural symbol – one that, beneath its tranquil exterior, exposes the disavowed violence and ideological apparatus of an in-visible empire that has ceased seeking *forgiveness*, having never acknowledged *guilt*. Below, I will outline Portilla's conceptual framework for critiquing American behaviour and the main principle guiding American actions. I will also include elements from Uranga's reflections. This involves developing an underexplored theoretical perspective focused on the members of the *Grupo*, particularly criticising North American thought. What is interesting to observe is that the assessment originates from Mexico, one of its closest and culturally most distant neighbours, and mainly targets the dominant Western nation. In this spirit, as a *negative* counterpoint to Uranga's *positive* ontological proposal, Portilla's arguments on American *innocence* warrant further examination, not solely due to the temporal proximity of its publication<sup>5</sup>.

## 3. From Existentialism to Mexican Humanism: Grupo Hiperión and the Politics of Fragility

The current edition of *Fenomenología del relajo* collects some of the most mature and ambitious essays by Jorge Portilla, offering insight into the full scope of his theoretical project<sup>6</sup>. Alongside the main focus of this paper – *La crisis espiritual de los Estados Unidos* – it includes texts such as a commentary on Sartre's *Nausea* and *Comunidad, grandeza y miseria del*

---

<sup>5</sup> Portilla and Uranga published in 1952 some of the most representative documents of the Grupo's anti-American controversy. Given the happy temporal placement of the essays that here I will take mainly in analysis, namely the *Fenomenología del relajo* and the *Análisis del ser del mexicano*, and which coincide with the formal closure of the production and joint season of the Grupo, I consider these essays strongly representative of the expression of the Grupo itself, and for this reason among the most suitable to be deepened in this sense.

<sup>6</sup> J. Portilla, *Fenomenología del relajo y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, Città del Messico 1966/1984.

*mexicano*, the latter clearly echoing Uranga's ontological concerns, which will be examined later. As previously noted, the members of Grupo Hiperión were deeply influenced by key European intellectual movements, especially phenomenology – through Husserl and Merleau-Ponty, whose 1947 visit to Mexico City left a lasting impression – and existentialism<sup>7</sup>. These philosophies motivated the Hiperión thinkers to develop a passionate critique of idealism and the positivism that had shaped Mexican intellectual life since the 19th century, a stance already articulated by Samuel Ramos<sup>8</sup>. In particular, existentialism provided them with a *language* to resist the most extreme forms of individualism and to valorise human *fragility* – one of the central categories later developed by Uranga, who interprets fragility and contingency as defining traits of the Mexican condition. Importantly, this fragility is not understood as deficiency, but rather as a critical standpoint against metaphysical *arrogance*: it reveals the vulnerability of human life as the basis for community, humility, and ethical *responsiveness*.

Sartre, alongside Gabriel Marcel, was among the leading exponents of existentialism and became a key reference for the group<sup>9</sup>. Indeed, Sartre's growing concern with social responsibility, historical experience, and group belonging also resonated deeply with the Group's ambition to articulate a communally oriented form of *humanism*. Although *Critique of Dialectical Reason* was published after the active years of the Grupo Hiperión, its emphasis on praxis, historical totality, and the formation of collective subjects reveals a striking thematic proximity to the concerns already present in the writings of Uranga and Portilla. Both Sartre and the Hiperión thinkers attempted, in different ways, to move beyond abstract individualism and to reimagine human agency in relation to contingency, memory, and collective transformation. Indeed, the Grupo Hiperión sought to craft a new humanism that addressed social redemption, historical affirmation, and the ethical transformation of Mexican society and beyond, grounded in a shared existential *horizon*<sup>10</sup>. However, what makes them particularly remarkable is that they did not stop at appropriating European thought. Rather, they forged an original philosophical project aimed at confronting the existential and cultural dilemmas of post-revolutionary Mexico, at a time when the country faced the challenge of rebuilding a more just and meaningful society from the ruins of colonial legacies and global conflict. This *Mexican humanism* stands as one of the earliest postcolonial responses to European philosophy articulated in ontological terms – an effort to think from the South, not in reaction, but in *affirmation*.

Building upon these foundations, Portilla's critique expands beyond abstract metaphysics and enters the domain of *cultural symptoms* – those seemingly anecdotal but ideologically charged manifestations through which a worldview legitimises itself. If Uranga explored the ontological dimension of Mexican identity by analysing its inner structure of fragility and tension, Portilla, in turn, engages with the *symbolic* expressions of

<sup>7</sup> M. Merleau-Ponty, *Conférences à Mexico*, in Id., *Conférences en Amérique. Inédits II, 1947–1949*, Mimésis, Milano 2022; R. Pérez, *La filosofía francesa en México: Recepción y resonancias (1930–1960)*, Fondo de Cultura Económica, Città del Messico 2006. Much of this intellectual mediation occurred under the guidance of José Gaos, the exiled Spanish philosopher who played a crucial role in introducing continental thought to Mexico and fostering a space of philosophical experimentation.

<sup>8</sup> A. Guy, *Samuel Ramos y el humanismo filosófico de México*, in «Dianoia», 6, n. 6, 1960, pp. 163–169.

<sup>9</sup> R. Sánchez Benítez, *El proyecto humanista del existencialismo en México. Notas para una reconstrucción intelectual*, in L.R.D. Capeda, S.B. Ayala, G.H.P. Damien (eds.), *Postglobalization, decolonización y transmodernidad. Filosofía de la liberación y pensamiento latino-americano*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez 2021, pp. 20–21.

<sup>10</sup> J. Portilla, *Fenomenología del relajo y otros ensayos*, cit., pp. 107–113.

American identity, exposing its apparent harmony and optimism as deeply ideological. His analysis of *La crisis espiritual de los Estados Unidos* exemplifies this move: the critique of reason becomes a critique of cultural theology, where the divine itself is reshaped in the image of national myth. It is in this context that Portilla recounts the story of Dr. Hubert Eaton, a figure whose quest for a «smiling Jesus» becomes a revealing parable of American innocence.

#### 4. *The Contest No One Could Win: Exploring Dr. Eaton's Quest of the American Cara*

So, Portilla's critique targets not only the metaphysical underpinnings of modern imperial reason, but also its symbolic expressions. In *La crisis espiritual de los Estados Unidos*, he turns his attention to the «American Way of Life», condemning it as rooted in a hypocritical and profoundly arrogant ideology. His essay opens with an apparently trivial anecdote from a 1952 issue of *Time* magazine, which becomes, in Portilla's hands, a parable of civil religion and cultural *pathology*<sup>11</sup>. The story concerns Dr. Hubert Eaton, a cemetery director in California, who launched a competition among artists to create a portrait of Jesus Christ smiling triumphantly. Eaton, described as profoundly optimistic, envisioned a Jesus radiating serenity, confidence, and divine joy – something like a «personal Jesus» who could reassure the faithful with his radiant, unburdened face<sup>12</sup>. Yet, to his dismay, no painting matched his vision. The contest ended with the prize money split evenly among participants, and no image of a smiling Christ ever hung in Eaton's office or cemetery<sup>13</sup>.

Portilla interprets this failure not as anecdotal, but as *symptomatic*: the artists – mostly European – could not produce the kind of Jesus Eaton desired because such a figure belongs not to Christian iconographic tradition, but to a distinctly American theology. In religious art, when Jesus smiles, it is typically a melancholic gesture, charged with the foreknowledge of suffering. The smile is never pure – it is tempered by the Passion, by sacrifice, by the tragic awareness of redemption through pain. But Eaton was not looking for *that* Christ. He wanted no trace of anguish, no cross, no shadow of Golgotha. His Jesus needed to smile not because he had suffered for us, but because there was, in fact, *nothing to suffer for*. He had already won. And in that sense, he was not merely commissioning a

---

<sup>11</sup> Portilla's reading of the Eaton episode resonates with the concept of civil religion developed by Robert N. Bellah (*Civil religion in America*, in «Daedalus», 134, n. 4, 2005, pp. 40-55) which refers to the fusion of religious symbolism and national ideology in modern secular states. In the United States, this often takes the form of a providential narrative that merges Christian themes with patriotic self-image. Eaton's «smiling Jesus» thus becomes more than an artistic fantasy: it represents the spiritual armature of a nation that sees itself as innocent, exceptional, and divinely favoured.

<sup>12</sup> Eaton's vision of a «smiling Jesus» also anticipates a broader trend in 20th-century American evangelical iconography, where depictions of Christ increasingly emphasised accessibility, friendliness, and emotional warmth. Popular images of the «friendly Jesus» – often marketed through illustrated Bibles, posters, and Sunday school materials – sought to construct a personal, consoling figure of Christ aligned with postwar optimism and individual salvation. This «personal Jesus», far from the suffering servant or apocalyptic judge, reflects a theology of reassurance, therapeutic comfort, and divine endorsement of success. Such images supported the emergence of charismatic and prosperity-oriented movements, where God was no longer distant or severe, but smiling, supportive, and available (see R.H. Balmer, *Mine eyes have seen the glory: A journey into the evangelical subculture in America*, Oxford University Press, Oxford 2006 and D. Morgan, *Visual piety: A history and theory of popular religious images*, University of California Press, Berkeley 1998 on this topic).

<sup>13</sup> See E. Oring, *Icons of Immortality: Forest Lawn and the American Way of Death*, in P. Stewart, S. Siporin, C. W. Sullivan, S. Jones (eds.), *Worldviews and the American West: The life of the place itself*, University Press of Colorado, Louisville 2000, pp. 54-64.

painting – he was venerating his God. Not the God of Gethsemane, but *Eaton's God*: a divinity in his own image, beaming with the certainty of success, untouched by guilt, and radiant with providential justification. This Jesus, Portilla argues, embodies an American «cara» – a *face* of optimism, labour, innocence, and self-affirmation<sup>14</sup>. It is not a portrait of salvation, but of sanctified victory. It is, ultimately, a personal Jesus tailored to confirm not divine mercy, but the cultural myth of righteousness. To understand how such a figure could become not only possible, but *desirable* – even necessary – we must now turn to the *logic of innocence* that sustains this vision, and to the ideological function it performs in the American worldview.

##### 5. *Too Much Heaven on Their Minds... Exploring American Secular Religion and Its Aftermaths*

As said, Portilla's account of the smiling Jesus is more than anecdote – it's a *symptom*. A symptom of a theological and political ideology so confident in its righteousness that it no longer needs a Redeemer, because there is nothing left to redeem. Eaton's Jesus is not the Lamb of God who takes away the sins of the world, but a glorified projection of American self-image: confident, prosperous, serene – and above all, *innocent*. This American Christ smiles not because sin has been conquered through suffering, but because sin never existed to begin with. In Portilla's reconstruction, Americans no longer see themselves as *fallen*. There is no *caída*, no original guilt to acknowledge. And where there is no guilt, there is no need for forgiveness, no need for sacrifice. The Gospel is *rewritten*: not all have sinned, and certainly not the Americans. The myth of universal innocence becomes the foundation of national ideology. However, for Portilla, this is not just bad theology – it is the cultural scaffolding of empire. Portilla identifies here the core of American ideology: a secularised religion in which innocence is no longer a gift but a *right*, not something preserved through humility, but claimed through *dominance*. In such a world, success is synonymous with moral worth. Quantity becomes the measure of quality. The bigger, the better – and therefore, the more righteous<sup>15</sup>.

But innocence, maybe paradoxically, here needs guilt. Indeed, Jesus's redemptive role depends on the existence of sinners. And so too with America: the belief in its own purity creates the need for others to be *impure*. The United States acts not because it is perfect, but because it must save those who are not. From this position, even violence becomes salvific. War, intervention, cultural hegemony – all are cast as acts of liberation. And this fantasy is reproduced *endlessly*. As Portilla argues, American ideology recycles itself through every cultural and political apparatus. Hollywood plays a crucial role here – an

<sup>14</sup> J. Portilla, *Fenomenología del relajo y otros ensayos*, cit., p. 140.

<sup>15</sup> In this sense, Portilla's critique intersects with classic analyses of the Protestant ethic and capitalism. He explicitly references Richard Tawney's *Religion and the Rise of Capitalism*, highlighting how Protestant doctrines of vocation and election evolved into moral justifications for economic activity and power. Although Max Weber is not cited, the resonance with his thesis in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* is evident – particularly the transformation of religious asceticism into secular economic rationality. For Portilla, the American obsession with growth, verification, and productivity is not merely pragmatic, but spiritual: a theology of success where economic performance signals divine favour (J. Portilla, *Fenomenología del relajo y otros ensayos*, cit., pp. 144, 149). For a decolonial reading of this dynamic, see E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid 1998, pp. 237, 243.

observation that aligns him with critiques from Horkheimer, Adorno, and Anders<sup>16</sup>. According to Portilla, in Frank Capra's films, for instance, innocence is not earned – it is *presumed*. The hero defeats evil not through transformation, but by *default*. His purity is unquestionable, his right to act unchallengeable. Thus, the myth self-perpetuates. A country that claims to be good no longer needs to be good – it only needs others to be worse. Portilla warns that this equilibrium holds only if the rest of the world accepts its guilt.

But what happens when they no longer do? When Hiroshima, Nagasaki, Korea, and Vietnam expose the grotesque underside of the *smiling mask*? When the world begins to suspect that the redeemer may be the real transgressor? For Portilla, this marks the beginning of a profound spiritual *crisis*. Americans begin to sense vulnerability – but without understanding it as *guilt*, as Mexicans would conversely do, according to Uranga's claim. Instead, he diagnoses a cultural condition of *imminent guilt*: an anxiety that cannot be acknowledged within the existing myth, yet cannot be entirely suppressed (Portilla, 1984, p. 154). At this breaking point, the mask of innocence fractures – and with it, the entire theology of American exceptionalism. Yet, to fully grasp what this fracture entails – and how it may offer not a collapse, but a possibility of renewal – we must now turn to Emilio Uranga. Unlike Portilla, who critiques the myth from without, Uranga reflects from within: embracing fragility, contradiction, and historicity not as failures, but as conditions for meaning.

6. *The Insufficiency That Liberates All (and the Inferiority That Dooms All). On Uranga's Cynicism in «Análisis del ser mexicano»*

As seen with Portilla, the moral crisis afflicting the United States stems from its deep discomfort in eventually acknowledging its own guilt – its implication in violence and injustice. This denial undermines the universalist claims of American singularity. The revolutionary ideals of 1776 disintegrate, like helicopters falling into the ocean in the final scene of *The Deer Hunter*, as Meryl Streep and Robert De Niro mourn and sing the national anthem, hollowed out by betrayal. Nick's tragic end becomes a metaphor: innocence, when preserved through *denial*, becomes unbearable. What, then, can the Hiperión Group offer in response? Can a peripheral, postcolonial perspective break the spell of imperial innocence? Uranga, in *Análisis del ser mexicano*, offers one of the most provocative alternatives. Rather than appealing to universal humanism – as in the thought of Leopoldo Zea – or aspiring to the cultural models of European or white identity, Uranga begins from a humble but radical premise: to be Mexican is to be *insufficient*<sup>17</sup>. Not inferior, not defective

<sup>16</sup> Indeed, Horkheimer, Adorno, and Anders exposed the cultural machinery of late capitalism. Horkheimer and Adorno, in *Dialectic of Enlightenment*, dissect the «culture industry» as a system of mass deception that turns ideology into entertainment. Similarly, Anders, in *The Obsolescence of Man*, warns of the aestheticization of ideology in technological societies, where cinema becomes a tool for habituating the public to alienation and systemic violence.

<sup>17</sup> This insufficiency should not be mistaken for a lack to be overcome by assimilation to dominant models – be they European, American, or even Latin American modernities. Instead, Uranga elevates insufficiency to a structural and ethical condition: a non-closure of the self, a permanent openness to historical contingency, relationality, and the recognition of fragility as the shared ground of human existence (H. Sánchez Benítez, *Emilio Uranga: Ontología y tiempo histórico*, Herder, Freiburg 2021). While Zea sought a universal Latin American humanism able to reclaim historical agency within the dialectic of modernity (L.

– insufficient. This is not a judgment imposed by others, but a lived experience of *limitation*, fragility, and precariousness. The distinction between insufficiency and inferiority is crucial.

Here, inferiority depends on comparison – it is imposed by those who declare themselves superior, as Americans are supposed to do, for instance. Insufficiency, instead, names an inner truth, an ontological condition. According to Uranga, the tragedy of Latin American peoples has been to internalise inferiority: to await salvation from outside, to desire a redeemer who never comes<sup>18</sup>. To be saved, Uranga says, is to wait for what one lacks to be given. But liberation, by contrast, is not a gift, as American innocence was. It is a *mission*, a destiny, a task to be assumed<sup>19</sup>. This is Uranga's radical turn: salvation is not about payment or worthiness, but about finding meaning. The Messiah, in this view, is not external or divine, but internal and collective – a *people* discovering the capacity to act, not to be acted upon<sup>20</sup>. In contrast to the American model of imposed redemption, Uranga posits an ethics of emancipation rooted in self-recognition. From this angle, Uranga's so-called cynicism becomes a *call to action*<sup>21</sup>. In this text, indeed, he denounces a passivity he

---

Zea, *El pensamiento latinoamericano*, Siglo XXI Editores, Madrid 1978) Uranga refuses the terms of that dialectic altogether. For him, the Mexican being is not simply a delayed version of the European subject, but another ontological mode: one marked by accident rather than essence, by the event rather than the system, by woundedness rather than mastery (M. Domínguez, *Emilio Uranga y el ser accidentado*, in «Revista de Filosofía», 70, n. 3, 2015, pp. 1265-1280). From this standpoint, the Mexican experience speaks beyond itself. It calls for a new anthropology where emancipation does not mean becoming like the powerful, but affirming one's own vulnerability as a resource for meaning. Uranga's radical move is to posit that only those who recognise themselves as insufficient – yet not inferior – can imagine a future no longer structured by domination, compensation, or the myth of innocence. His thought aligns, at times obliquely, with later critiques of the coloniality of being (A. Quijano, *Coloniality of power, Eurocentrism, and Latin America*, in «Nepantla: Views from South», 1, n. 3, 2000, pp. 533-580), and with Dussel's proposal for an ethics of liberation grounded not in strength but in the suffering of the excluded (see E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, cit.). In this sense, Uranga's accidentalism anticipates decolonial efforts to delink ontology from Eurocentric metaphysics, offering a philosophy from the South that insists on historicity, partiality, and the redemptive power of incompleteness (W.D. Mignolo. *The idea of Latin America*, Blackwell, London 2007).

<sup>18</sup> C.A. Sánchez, *Emilio Uranga's analysis of Mexican being*, cit., p. 145.

<sup>19</sup> Ivi, p. 148.

<sup>20</sup> The projection of messianic figures into national or ideological narratives – whether in the form of a smiling Jesus for American optimism or a monumental Christ overlooking Rio de Janeiro – reveals the persistent appropriation of religious symbols for identity-building. I return to this point in the conclusion.

<sup>21</sup> In this light, Uranga's so-called cynicism should not be understood as resignation, but rather as a strategic act of unmasking. It is a refusal to be seduced by metaphysical consolations, salvific narratives, or external promises of redemption. Like Portilla, Uranga dismantles the ideological fictions – be they colonial, liberal, or nationalistic – that sustain systems of power through affective myths. If Portilla's critique of American innocence reveals how the United States maintains its dominance through a self-image of providential blamelessness, Uranga offers a philosophical complement: he shows how entire peoples may internalise their assigned roles – as guilty, inferior, or in need of salvation – and thereby perpetuate the very logic that subjugates them. Yet, neither author stops at diagnosis. For both, critical thought must open onto a generative horizon. In Uranga's case, the recognition of insufficiency is not an end point – it is the condition for beginning otherwise. Once stripped of the illusion of adequacy or inherited greatness, the subject becomes available to a new task: that of forging meaning in time, through situated effort, relational humility, and collective re-creation. This task is not abstract – it is historical, grounded, imperfect. It is the generativity of insufficiency and eventual normativity (see E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, cit.). In this way, Portilla's cultural criticism and Uranga's philosophical anthropology converge in a shared insight: only those who confront the failure of inherited myths – of innocence, of destiny, of superiority – can begin to think otherwise, and build otherwise. Their work calls us not simply to reflect,

sees as pervasive: a lethargic expectation of being saved by forces beyond one's control<sup>22</sup>. His antidote is philosophical anthropology: a new vision of the human based on «accidentalism» – a concept that opposes the essentialist and eternal categories inherited from European and American metaphysics. Where others seek substance, Uranga embraces accident; where others proclaim certainty, he affirms doubt; and where others claim innocence, he insists on the ethical *depth of guilt*. Mexican identity, for Uranga, is not something to be overcome, but inhabited and interpreted. His ontology, though he never formulates it systematically, becomes a political proposal: to replace the search for purity or mastery with a commitment to provisional, fragile structures that must be reinterpreted and repeated within history<sup>23</sup>.

### 7. Conclusion. Whom Does Jesus Smile At?

In contrast to the myth of American innocence – rooted in self-justification, expansion, and denial – Uranga offers a profoundly different vision of the human. His proposal begins not from strength but from fragility, not from certainty but from doubt, not from purity but from impurity and imperfection. This ontology, anchored in the Mexican historical experience, is not exclusive. On the contrary, it invites all who recognise themselves in the drama of insufficiency, in the refusal to be saved by external powers, to embrace a task rather than a *deliverance*. In Uranga's thought, insufficiency becomes the condition for emancipation, and the starting point of an ethics that privileges the humble over the triumphant, the unfinished over the final, the *local over the imperial*. This perspective offers not only a philosophical anthropology for Mexico, but a possible response to the global crisis of meaning exposed by Portilla: a crisis provoked by the collapse of the ideological scaffolding of innocence and longstanding imperial ambitions. Thus, in Uranga's accidental ontology and Portilla's cultural critique, we do not find a nostalgic appeal to identity or tradition, but a universal gesture rooted in *locality* – a gesture that challenges imperial myths and opens space for a new kind of humanism: one that emerges not from sufficiency and domination, but from shared limitation, historical woundedness, and the collective task of *re-signifying existence*. In this fragile openness to the other – rooted not in strength but in *shared limitation* – one can trace the beginnings of what Enrique Dussel, following Emmanuel Levinas, names *responsivity*: a form of ethical relation that emerges from vulnerability, not sovereignty, and that calls each subject to act not as a saviour, but as one who is summoned. To engage with Uranga and Portilla's legacy today is not only to understand Mexico – it is to ask how the world, in its fractured plurality, might rediscover dignity not in power, but in self-aware incompleteness.

These reflections invite a broader question: what happens when the figure of Christ becomes not a redeemer, but a symbol – domesticated, aestheticized, instrumentalised? In the United States, Portilla exposes how Jesus becomes a smiling emblem of providential success, stripped of suffering and mystery, recast in the image of optimism and enterprise. In Latin America, by contrast, the figure of Christ has often been monumentalised – literally, in the case of Rio's Cristo Redentor. Raised above the bay of Guanabara in 1931,

---

but to act: not in pursuit of transcendence, but in fidelity to our fragile, accidental, and therefore fully human condition (check H. Arendt, *The human condition*. University of Chicago Press, Chicago 1958, on this latter aspect).

<sup>22</sup> C.A. Sánchez, *Emilio Uranga's analysis of Mexican being*, cit., p. 149.

<sup>23</sup> Ivi, p. 159.

this statue has come to symbolise a protective, all-embracing national identity. Yet even here, the messiah is claimed and framed: his open arms are read as a gesture of welcome, but also as a reminder of the Catholic centrality in Brazil's foundational myths, and later as a rhetorical counterbalance to military repression or populist regimes. In both hemispheres, then, Christ smiles – or doesn't – not because of divine mystery, but because *we ask him* to. In Eaton's America, the smile is required to bless productivity; in Latin America, solemnity affirms transcendence or nationalist compassion. Portilla's intuition remains striking: perhaps the real scandal lies not in whether Jesus smiles, but in the *desire to make him smile*, as if redemption required aesthetic approval, or innocence needed divine endorsement. One may wonder, then: does Christ truly smile in the face of these projections? Or does he, perhaps, smile only when he is not being looked at, when no one asks him to perform innocence or promise salvation? Perhaps the only honest smile is the one that escapes ideology – a smile unclaimed, undesigned, unproduced. In that sense, maybe the messiah Portilla and Uranga both evoke is not found in monuments or paintings, but in the quiet and fragile affirmation of those who, in recognising their insufficiency, begin to build anew – without guarantees, without glory, but *with others*. This, perhaps, is the hidden root of any real redemption: a response born not of power, but of ethical proximity.

## Tra risarcimento e cittadinanza: Un’analisi filosofica di due tipi di programmi sociali\*

Alessandro Pinzani\*\*

### *Abstract*

Tra i vari tipi di programmi sociali per aiutare persone in situazione di povertà, i più diffusi sono i *Means Test Programs* (MTP) e i *Conditional Cash Transfer* (CCT). L’articolo comincia con un breve confronto tra questi due tipi di programmi, al fine di mostrare che gli MTP sono incompatibili con una visione dei partecipanti come cittadini a pieno titolo. In seguito, si concentra sui CCT e sulle loro possibili giustificazioni (economiche, comportamentali, morali e politiche).

*Parole chiave:* risarcimento; cittadinanza; means test programs; conditional cash transfer.

Among the various types of social programs aimed at assisting people living in poverty, the most widespread are Means-Tested Programs (MTPs) and Conditional Cash Transfers (CCTs). This article begins with a brief comparison between these two types of programs, to show that MTPs are incompatible with a view of participants as full-fledged citizens. It then focuses on CCTs and their possible justifications – economic, behavioral, moral, and political.

*Keywords:* compensation; citizenship; means test programs; conditional cash transfer.

### *Introduzione*

Esistono molti tipi di programmi sociali pensati per aiutare persone che vivono in povertà o vicino alla soglia di povertà a superare la loro condizione e, possibilmente, a migliorare la propria posizione nella scala sociale. Nella maggior parte dei paesi ad alto reddito, in particolare in Europa, dove la principale causa della povertà è considerata la disoccupazione (soprattutto quella di lunga durata), tali programmi tendono a includere qualche forma di prova dei mezzi (d’ora in poi li chiameremo MTP ossia *Means Test Programs*). Nei paesi a reddito medio o basso, dove la povertà

---

\* Ricevuto il 03/08/2025 e pubblicato il 09/03/2026.

\*\* Professore ordinario di etica e filosofia politica dell’Università Federale di Santa Catarina (Brasile).  
Email: [alessandro@cfh.ufsc.br](mailto:alessandro@cfh.ufsc.br).

ha molte cause ed è spesso un fenomeno che affligge la società da lungo tempo, la tendenza degli ultimi decenni è stata quella di implementare programmi di trasferimenti monetari condizionati (d'ora in poi CCT ossia *Conditional Cash Transfer*). Sebbene sia gli MTP che i CCT si basino sull'idea che i partecipanti debbano soddisfare condizioni specifiche per accedere al programma e per rimanervi, esistono differenze rilevanti nella struttura generale, nelle assunzioni fattuali e normative sottese e nelle possibili giustificazioni delle condizioni imposte. Questi sono gli oggetti di analisi di questo articolo.

Si comincia con un breve confronto tra MTP e CCT, al fine di mostrare che i primi sono incompatibili con una visione dei partecipanti come cittadini a pieno titolo (sezione 1). Le sezioni successive (da 2 a 6) si concentrano sui CCT e discutono le possibili giustificazioni (economiche, comportamentali, morali e politiche).

### 1. CCT vs. MTP

Gli MTP sono di norma destinati a persone con redditi insufficienti o assenti, come nel caso di individui che hanno perso il lavoro, non ne hanno ancora trovato uno nuovo, o ne possiedono uno che non garantisce un salario dignitoso. Per accedere al programma, i candidati devono dimostrare di non possedere le risorse materiali (non solo reddito, ma anche patrimonio, attività finanziarie, proprietà immobiliari, ecc.) necessarie per mantenere un livello di vita minimamente decoroso (che, ovviamente, può essere definito in modo molto diverso nei vari paesi che adottano queste politiche). Ciò implica un primo livello di prova dei mezzi, in cui si valuta se i candidati soddisfano i requisiti per accedere al programma.

Una volta registrati, i beneficiari devono adempiere a ulteriori condizioni. Contrariamente a quelle richieste per l'accesso al programma, queste non riguardano criteri oggettivamente misurabili, come ad esempio l'assenza di reddito o il percepire un reddito al di sotto di una certa soglia. Le condizioni per rimanere nel programma riguardano di norma l'atteggiamento soggettivo dei beneficiari: ci si aspetta che cerchino attivamente lavoro, che accettino anche offerte di impiego al di sotto del loro livello di qualificazione professionale, o che aderiscano a programmi di riqualificazione.

La prova dei mezzi attinge così un secondo livello: i beneficiari devono continuamente dimostrare di aver ancora bisogno del sussidio. In alcuni paesi, le agenzie che lo erogano possono inviare ispettori a visitare le abitazioni dei beneficiari per accertarsi che lo stile di vita sia compatibile con la situazione dichiarata. In altre parole, le condizioni per rimanere nel programma sono formulate come incentivi negativi e positivi per i beneficiari. In ogni caso, ci si aspetta che escano dai programmi il prima possibile, trovando un modo per mantenersi attraverso il lavoro. Se non soddisfano tali aspettative, perderanno il sussidio, temporaneamente o definitivamente. Alcuni MTP stabiliscono addirittura un numero massimo di mesi o anni per restare nel programma, sostenendo che ciò scoraggerà i partecipanti dal vivere di sussidi invece che lavorare.

Nella misura in cui prevedono questo secondo livello di controllo, ovvero nella misura in cui «spingono» i partecipanti a entrare o rientrare nel mercato del lavoro anche accettando impieghi degradanti o ben al di sotto delle loro qualifiche, gli MTP non possono essere propriamente etichettati come politiche di *welfare*; rappresentano piuttosto una forma di *workfare*; conducono a una perdita di sicurezza sociale e di diritti sociali – un fenomeno in atto da decenni nei paesi ad alto reddito<sup>1</sup>. Non è un caso che la loro implementazione in sostituzione di forme più tradizionali di protezione sociale contro disoccupazione e povertà sia avvenuta nelle decadi successive alla cosiddetta svolta neoliberale, iniziata negli anni '80 sotto Reagan e Thatcher e rafforzata sotto i governi di politici della Terza Via come Clinton, Blair o Schröder<sup>2</sup>.

Sebbene gli MTP siano stati giustificati con l'argomento che lo Stato avrebbe risparmiato risorse grazie alla loro adozione, il contrario è vero se si considera il numero di risorse necessarie per controllare il rispetto delle condizioni – un compito che ha portato alla creazione di un nuovo ramo della burocrazia pubblica e privata (in alcuni paesi, la prova dei mezzi è stata esternalizzata a imprese private)<sup>3</sup>.

Se il primo livello di test è giustificato dalla necessità di accertare se le persone hanno davvero bisogno di aiuto (un milionario disoccupato, ad esempio, ovviamente non ne avrebbe diritto), l'assunzione normativa alla base del secondo livello è che gli individui siano responsabili della propria condizione sociale e possano uscire da una situazione negativa di disoccupazione o povertà semplicemente facendo uno sforzo maggiore per trovare un lavoro. Ciò corrisponde sia alla visione etica liberale (nella versione classica e in quella neoliberale) della responsabilità individuale, sia all'idea politica (centrale in certo liberalismo e nel cosiddetto neoliberalismo) secondo cui il governo non ha alcun dovere di aiutare gli individui a vivere di sussidi pubblici<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> A. Pinzani, *Farewell to Welfare. An End to Citizenship as We Know It*, in «Società Mutamento Politica», 7, n. 13, 2016, pp. 119-137, <https://doi.org/10.13128/SMP-18286>; C.M. Knotz, *A rising workfare state? Unemployment benefit conditionality in 21 OECD countries, 1980-2012*, in «Journal of International and Comparative Social Policy», 34, n. 2, 2018, pp. 91-108, <https://doi.org/10.1080/21699763.2018.1472136>.

<sup>2</sup> J. Peck, Th. Nik, *Exporting workfare/importing welfare-to-work: exploring the politics of Third Way policy transfer*, in «Political Geography», 20, n. 4, 2001, pp. 427-460, [https://doi.org/10.1016/S0962-6298\(00\)00069-X](https://doi.org/10.1016/S0962-6298(00)00069-X).

<sup>3</sup> Contrariamente a quanto spesso si pensa, il neoliberismo, pur sostenendo il ritiro dello Stato da ambiti specifici come l'istruzione, la sanità, ecc., ha sempre avuto bisogno di un apparato statale forte e pervasivo per attuare le proprie riforme (R. Plant, *The Neo-liberal State*, Oxford University Press, Oxford 2010). Del resto, il suo obiettivo principale è quello di creare un nuovo tipo di soggetto, come è stato sottolineato da molti autori (ad esempio da P. Dardot, Ch. Laval, *The New Way of the World. On Neoliberal Society*, Verso, London 2013) e come ha espresso in modo incisivo Margaret Thatcher, quando affermò: «L'economia è il mezzo. L'obiettivo è *cambiare l'anima*» (intervista al «Sunday Times», 7 maggio 1988; il corsivo è mio).

<sup>4</sup> Il locus classico in cui questa visione politica è formulata con chiarezza è la celebre intervista di Margaret Thatcher in cui la Lady di Ferro afferma: «Penso che abbiamo attraversato un periodo in cui a troppi bambini e adulti è stato fatto credere: “Ho un problema, deve occuparsene il governo!” oppure: “Ho un problema, andrò a chiedere un sussidio per affrontarlo!” “Sono senza casa, lo Stato

Inoltre, gli MTP si basano sulla premessa discutibile che avere un lavoro sia sufficiente a raggiungere un livello di vita dignitoso. Tuttavia, questa premessa è errata sotto molti aspetti. Primo, nei paesi ad alto reddito, i posti di lavoro sono sempre più scarsi, soprattutto a causa dell'automatizzazione e della delocalizzazione. Secondo, un numero crescente di lavori non garantisce un salario dignitoso: si tratta di impieghi precari, part-time, che non richiedono reali qualifiche, per lo più nel settore dei servizi<sup>5</sup>. Terzo, nel capitalismo, il lavoro non è mai stato garanzia contro la povertà; al contrario: il concetto di *working poor* fu introdotto già all'inizio dell'ascesa dell'economia capitalistica per descrivere la situazione della maggior parte degli operai industriali in Gran Bretagna e altrove<sup>6</sup>.

Gli MTP e, più in generale, le politiche di *workfare* si fondano quindi su premesse sia fattualmente errate sia normativamente discutibili: rendono gli individui pienamente responsabili della propria disoccupazione o del fatto di dover contare su un reddito insufficiente, mentre tali situazioni dipendono perlopiù da cause sociali sulle quali gli individui non hanno alcun controllo<sup>7</sup>; presuppongono che la povertà sia un problema individuale che può essere risolto esclusivamente con l'assunzione di un lavoro. Anche quando tali lavori risultano talmente mal pagati da non garantire una vita minimamente decorosa, la pressione esercitata dagli MTP sugli individui non diminuisce, come se la responsabilità dei bassi salari fosse da attribuire ai singoli lavoratori e non alle aziende o ai datori di lavoro.

Gli MTP sembrano voler imporre agli individui un'etica specifica piuttosto che aiutarli a fronteggiare la loro situazione. Puniscono coloro che non rispondono all'esigenza (morale) di uscire dalla propria condizione con le proprie forze. I sussidi statali non sono più visti come oggetto di diritti sociali, ma come un servizio che il governo è disposto a offrire a persone che dimostrino non solo di averne diritto (scopo del primo livello di test), ma anche di meritarselo (cosa che dovrebbe risultare dal secondo livello di test). Se verificare se qualcuno ha diritto a un sussidio sociale è legittimo dal punto di vista normativo e necessario da quello pratico, verificare se qualcuno lo meriti introduce una forte dimensione morale che sfocia in un atteggiamento paternalistico inaccettabile da parte dello Stato. Attraverso gli MTP,

---

deve darmi un alloggio!" – e così scaricano i loro problemi sulla società. E cos'è la società? Non esiste una cosa del genere! Esistono solo uomini e donne in carne e ossa, ed esistono le famiglie, e nessun governo può fare nulla se non attraverso le persone, e *le persone pensano prima di tutto a se stesse*» (Intervista per «Woman's Own», 1987; il corsivo è mio). Cfr. anche A. Pinzani, *Clash of Narratives. The Neoliberal Systemic Doctrine as Cause of Second-Order Suffering*, in L. Quintana, N. Sánchez Madrid (a cura di), *Neoliberal Drivers of Social Suffering in the XXIst Century: Political Resistance and Critical Theory from Latin America and Spain*, Lexington, Lanham 2023, pp. 3-21.

<sup>5</sup> G. Standing, *The Precariat. The New Dangerous Class*, Bloomsbury, London 2011.

<sup>6</sup> M.R. Somers, F. Block, *From Poverty to Perversity: Ideas, Markets, and Institutions over 200 Years of Welfare Debate*, in «American Sociological Review», 70, n. 2, 2005, pp. 270-287, <https://doi.org/10.1177/000312240507000204>.

<sup>7</sup> Naturalmente, è possibile che alcuni individui preferiscano effettivamente vivere «a carico dello Stato» piuttosto che avere un lavoro vero e proprio. Tuttavia, è poco plausibile che ciò valga per i milioni di persone che partecipano a programmi di *workfare* nei paesi ad alto reddito, in cui la disoccupazione di massa è diventata endemica negli ultimi decenni.

quest'ultimo sembra voler incentivare i cittadini ad adottare una postura considerata desiderabile. Invece di trattarli come titolari di diritti (sociali), li tratta come bambini da educare a comportarsi nel modo ritenuto corretto.

Nei paesi a medio e basso reddito, le persone disoccupate, impiegate in lavori mal pagati o che vivono in condizioni di povertà si trovano in situazioni ancora peggiori. Generalmente, questi paesi non dispongono di un solido sistema di *welfare*, anche se possono offrire istruzione pubblica gratuita e persino sanità pubblica gratuita, come nel caso del Brasile con il suo *Sistema Único de Saúde* (Sistema Sanitario Universale). La prospettiva di trovare un lavoro che garantisca un salario dignitoso è spesso ancora più remota, a causa dei bassi salari, della diffusa mancanza di formazione professionale e della predominanza di impieghi non qualificati, precari e informali. Ciò può avere radici storiche o essere il risultato della condizione di dipendenza economica dei rispettivi paesi periferici dalle economie dei paesi centrali più ricchi<sup>8</sup>.

A causa di queste peculiarità del mercato del lavoro nei paesi periferici (assenza di una «rete di sicurezza» pubblica adeguata; presenza di un elevato numero di lavoratori non qualificati; prevalenza di impieghi precari e informali), in queste società offrire incentivi a trovare lavoro non rappresenta nella maggior parte dei casi una soluzione praticabile ai problemi della povertà, della sotto-occupazione o della disoccupazione. Per questa ragione, molti governi hanno optato per diversi tipi di programmi sociali volti a combattere la povertà o, almeno, ad aiutare le persone che non riescono a «sbarcare il lunario» nemmeno lavorando. Nella maggior parte dei casi, hanno introdotto i CCT<sup>9</sup>.

I programmi di trasferimenti monetari condizionati si basano su presupposti molto diversi rispetto ai programmi basati sulla prova dei mezzi. Non attribuiscono agli individui la responsabilità diretta della loro condizione socioeconomica e non esigono da loro uno sforzo attivo per uscirne, sebbene, naturalmente, mirino ad aiutarli proprio in questo senso. Invece di offrire incentivi mirati a tale obiettivo, cercano di spezzare quello che nella letteratura viene definito il «circolo vizioso della povertà». Con questa espressione si indica il fatto che gli individui nati in famiglie povere tendono a rimanere in una situazione di povertà per tutta la vita, poiché i genitori non hanno potuto garantire loro un'alimentazione e cure mediche adeguate (limitandone potenzialmente lo sviluppo fisico e mentale) e li hanno ritirati dalla

---

<sup>8</sup> P.A. Baran, *The Political Economy of Growth*, Monthly Review Press, New York 1957; A.G. Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Monthly Review Press, New York 1967; A. Pinzani, *Empujados a los márgenes. Observaciones sobre las fronteras nacionales y de clase*, in «Daimon», 87, 2022, pp. 203-217, <https://doi.org/10.6018/daimon.526891>.

<sup>9</sup> Per una valutazione recente dei CCT e dei loro effetti a lungo termine, si veda T.M. Millán, T. Barham, K. Macours, J.A. Maluccio, M. Stampini, *Long-term impacts of conditional cash transfers: Review of the evidence*, in «The World Bank Research Observer», 34, n. 1, 2019, pp. 119-159, <https://doi.org/10.1093/wbro/lky005>, e la letteratura da loro citata. Per un'analisi incentrata sull'*empowerment*, si veda K.P. Fragoso, *In-cash Transfers: from Passive to Empowered Beneficiaries in the Global South*, in «Social Policy and Society», 21, n. 3, 2022, pp. 352-368, <https://doi.org/10.1017/S1474746420000706>.

scuola molto presto per farli contribuire all'economia familiare (attraverso lavori domestici, attività lavorative esterne o nella piccola economia familiare come agricoltura di sussistenza, pesca, allevamento, commercio al minuto, ecc.).

Per questo motivo, quasi tutti i CCT prevedono due condizioni principali: i nuclei familiari beneficiari devono garantire che i bambini ricevano cure sanitarie minime (principalmente vaccinazioni e visite mediche regolari) e che i giovani in età scolare frequentino regolarmente la scuola, ottenendo almeno il livello minimo di istruzione formale previsto dalla legge. A rigore, tali condizioni non esigono nulla di più di quanto la legge già prescriva ai genitori o ai tutori di minori. Va osservato che alcuni paesi hanno introdotto altre condizioni e che i modi di monitorarne il rispetto e le sanzioni previste per le violazioni variano da paese a paese<sup>10</sup>. Tuttavia, ai fini del nostro argomento, considereremo i CCT secondo la caratterizzazione generale appena delineata. Non ci interessa qui una valutazione sociologica o economica dei CCT, ma gli argomenti normativi che potrebbero essere avanzati per giustificarli, indipendentemente dalle specifiche condizioni e dalla loro implementazione.

Inizialmente, pare esserci una certa somiglianza con gli MTP. In entrambi i casi, i programmi offrono incentivi per promuovere un comportamento specifico da parte dei beneficiari (nel primo caso, cercare attivamente un lavoro; nel secondo, prendersi cura della salute e dell'istruzione dei figli). È difficile dire se tali incentivi siano negativi o positivi. Da un lato, il loro rispetto viene premiato con un sussidio; dall'altro, la loro violazione comporta l'esclusione dai benefici. A seconda della prospettiva, si potrebbe mettere in evidenza tanto l'impatto positivo dell'offrire un'alternativa a condizioni di vita difficili, quanto l'impatto negativo dell'imporre ai partecipanti un onere psicologico ed economico legato al rispetto delle condizioni, che può aggravare ulteriormente la loro situazione già precaria<sup>11</sup>.

Tuttavia, occorre sottolineare anche le differenze. Mentre gli MTP tendono a ritenere gli individui responsabili della loro condizione e si aspettano che ne escano accettando qualsiasi lavoro, i CCT non formulano alcuna ipotesi su chi o cosa sia responsabile della condizione socioeconomica dei partecipanti. Non implicano un giudizio morale sul loro carattere o comportamento, come invece accade con gli MTP e i loro test di secondo livello. In generale – ma non in tutti i paesi che li adottano<sup>12</sup> –

<sup>10</sup> Su questo si veda S.M. Brooks, *Social protection for the poorest: The adoption of antipoverty cash transfer programs in the global south*, in «Politics and Society», 43, n. 4, 2015, pp. 551-582, <https://doi.org/10.1177/0032329215602894> e F. Antía, C. Rossel, S. Karsacian, *Welfare conditionality in Latin America's conditional cash transfers: Models and trends*, in «International Journal of Social Welfare», 33, n. 4, 2024, pp. 1144-1167, <https://doi.org/10.1111/ijsw.12677>, nonché la letteratura da loro citata.

<sup>11</sup> Il rispetto delle condizionalità comporta un costo economico, poiché le famiglie, mandando i figli a scuola, rinunciano alla loro forza lavoro. Inoltre, recarsi nei centri medici può essere oneroso (in termini di denaro e tempo) per le famiglie che vivono in aree rurali. Per una critica delle condizionalità, si veda T.P. Cookson, *Unjust Conditions: Women's Work and the Hidden Cost of Cash Transfer Programs*, University of California Press, Oakland 2018, <https://doi.org/10.1525/luminos.49>.

<sup>12</sup> Quando i CCT prevedono visite domiciliari da parte di funzionari governativi, essi si avvicinano molto agli MTP. In tal caso, le principali differenze che abbiamo evidenziato sopra tendono a

non vi è alcun controllo su come i partecipanti spendano il denaro ricevuto: non devono temere la visita di un ispettore incaricato di valutare il loro stile di vita (anche se può esserci un controllo sul fatto che continuino a vivere al di sotto della soglia di povertà, come al momento dell'ingresso nel programma, e che nel frattempo non abbiano trovato una fonte di reddito che li escluderebbe dai benefici).

Naturalmente, ciò non solleva i partecipanti ai CCT dal peso di dover fare scelte difficili su come impiegare al meglio il sussidio, che nella maggior parte dei casi è esiguo e non consente spese superiori a quelle necessarie per mantenere il nucleo familiare, ossia acquistare cibo, sistemare abitazioni precarie, comprare vestiti nuovi, ecc. Tuttavia, l'onere psicologico di dover gestire un budget ristretto è preferibile a quello di dover mantenere una famiglia senza alcun reddito regolare.

Infine, gli MTP individualizzano condizioni socioeconomiche generali come disoccupazione e povertà, esigendo che siano gli individui, attraverso lo sforzo personale e il duro lavoro, a uscirne. I CCT, al contrario, non attribuiscono ai partecipanti la responsabilità diretta di uscire dalla propria condizione; piuttosto, riconoscono che essi affrontano difficoltà oggettive nel mantenere il nucleo familiare<sup>13</sup> e offrono un aiuto senza esigere più di quanto già previsto dalla legge (cioè che i genitori o tutori si prendano cura della salute e dell'istruzione dei figli).

Quando il mercato del lavoro è caratterizzato da bassi salari e da impieghi precari e informali, o quando i partecipanti ai programmi CCT hanno un lavoro che non garantisce un salario dignitoso, come avviene nella maggior parte dei paesi latino-americani, aspettarsi che gli individui possano uscire da un programma sociale grazie al lavoro è irrealistico, come abbiamo già sostenuto<sup>14</sup>. In questi paesi, la maggior parte dei beneficiari dei CCT è già impegnata in attività di agricoltura di sussistenza, commercio al minuto o lavori non qualificati e mal pagati nel settore dei servizi. Le somme trasferite attraverso i CCT rappresentano un'integrazione al reddito insufficiente ottenuto da queste attività. Non corrispondono, quindi, all'indennità di disoccupazione prevista nei paesi ad alto reddito che adottano gli MTP.

Infine, il già menzionato «circolo vizioso» della povertà rende ancora meno probabile che le persone che vivono in povertà nei paesi a basso reddito ottengano le qualifiche necessarie per accedere a lavori meglio retribuiti. Concentrandosi sulla scolarizzazione dei bambini, i CCT cercano di spezzare questo circolo, anche se non vi è alcuna garanzia che il completamento dell'istruzione formale rappresenti di fatto

---

sfumare. Sulle differenze tra condizionalità e modalità di implementazione nei diversi paesi, si veda S.M. Brooks, *Social protection for the poorest*, cit. e F. Antía, C. Rossel, S. Karsacian, *Welfare conditionality in Latin America's conditional cash transfers*, cit.

<sup>13</sup> Il fatto che i CCT stabiliscano una soglia di povertà o di reddito minimo per l'accesso al programma dimostra che essi valutano la situazione finanziaria oggettiva del nucleo familiare, e non la moralità dei suoi membri o del suo capofamiglia.

<sup>14</sup> Comunque, questa possibilità non deve essere esclusa a priori. Nel 2025, un milione di nuclei familiari ha abbandonato il CCT Bolsa Família, in Brasile, per aver raggiunto un reddito superiore a quello previsto per entrare nel programma ed essere rimasti in tali condizioni finanziarie per almeno sei mesi.

una via d'uscita, in assenza di un'offerta significativa di posti di lavoro qualificati. Tuttavia, questa è una questione diversa che non possiamo affrontare in questa sede.

Sarebbe pertanto scorretto contrapporre CCT e MTP sostenendo che i primi non sono forme di *welfare* perché prevedono condizioni: semmai, è vero il contrario. Sebbene entrambi i tipi di programma condividano l'assunto secondo cui solo le persone che vivono in una condizione di povertà o difficoltà economica hanno diritto ai benefici (motivo per cui entrambi prevedono test di accesso), gli MTP sostituiscono il *welfare* con il *workfare* e i diritti sociali con benefici condizionati, mentre i CCT offrono un aiuto (per quanto minimo) con vincoli meno gravosi rispetto agli MTP. Naturalmente, la situazione sarebbe diversa se si paragonassero i CCT ai programmi sociali adottati dalla maggior parte dei paesi occidentali prima dell'introduzione degli MTP (e che sono ancora presenti in alcuni stati europei). Tuttavia, per ragioni storiche ed economiche, tali programmi «generosi» sono perlopiù fuori discussione per i paesi a medio o basso reddito.

Poiché l'adozione di politiche di *welfare* avanzate da parte dei paesi a medio o basso reddito appare altamente improbabile e poiché, dal punto di vista normativo, i CCT sono da preferire agli MTP (per le ragioni esposte sopra nella critica al carattere punitivo e paternalistico degli MTP), nelle sezioni seguenti prenderemo in considerazione le possibili giustificazioni dei CCT. Esamineremo dapprima gli argomenti economici e comportamentali e, successivamente, gli argomenti normativi.

## 2. Argomenti economici e comportamentali a favore dei CCT

Valutare i CCT da un punto di vista economico e/o comportamentale rappresenta una giustificazione *ex post*, poiché questo tipo di argomentazioni prende in considerazione le conseguenze dell'implementazione di tali programmi. Più specificamente, i CCT vengono valutati in base alla loro efficacia, sia nel migliorare la situazione economica dei beneficiari, sia nel promuovere determinati comportamenti. Da ambedue i punti di vista, vi è ampia evidenza empirica dell'impatto positivo dei CCT sugli standard di vita dei beneficiari e sui comportamenti oggetto delle condizionalità. Dati provenienti da paesi e periodi storici diversi mostrano costantemente che la frequenza scolastica tra i bambini appartenenti a famiglie partecipanti ai CCT aumenta effettivamente e che lo stato di salute infantile migliora all'interno degli stessi nuclei familiari<sup>15</sup>. Per quanto rilevanti siano tali risultati, essi

<sup>15</sup> Si vedano: S. Handa, B. Davis, *The Experience of Conditional Cash Transfers in Latin America and the Caribbean*, in «Development Policy Review», 24, n. 5, 2006, pp. 513-536, <https://doi.org/10.1111/j.1467-7679.2006.00345.x>; N. Schady, J. Rosero, *Are Cash Transfers Made to Women Spent Like Other Sources of Income?*, Policy Research Working Paper 4282, World Bank, Washington 2007, <https://doi.org/10.1016/j.econlet.2008.08.015>; A. Fiszbein, N. Schady, F.H.G. Ferreira, M. Grosh, N. Keleher, P. Olinto, E. Skoufias, *Conditional Cash Transfers. Reducing Present and Future Poverty*, The World Bank, Washington 2009; F. Bastagli, *Poverty, Inequality, and Public Cash Transfers: Lessons from Latin America*, European Report on Development (manuscript), 2010, <http://dx.doi.org/10.13140/2.1.3069.7282>; L.H. Paiva, F.V. Soares, I.A.V. Viana, F. Cireno, A.C. Duran, *The Effects of Conditionality Monitoring on Educational Outcomes: Evidence from Brazil's "Bolsa Familia"*

dimostrano soltanto che i CCT sono efficaci e raggiungono gli obiettivi esplicitamente perseguiti dai loro ideatori e dai governi che li attuano. Tuttavia, è necessario fare alcune osservazioni.

In primo luogo, non disponiamo di prove riguardo a ciò che accadrebbe nel caso di programmi di trasferimento monetario *incondizionato* (come il Reddito di Base Universale). Non vi è alcuna dimostrazione che le condizionalità siano necessarie per ottenere risultati come l'aumento della frequenza scolastica e il miglioramento della salute infantile. È vero che i genitori dei nuclei familiari beneficiari dei CCT si comportano secondo le condizionalità previste, ma correlazione non significa causalità. In altre parole, non possiamo attribuire i cambiamenti nella frequenza scolastica e nella salute infantile ai CCT in quanto tali: è possibile che risultati simili possano essere raggiunti anche attraverso programmi incondizionati.

In secondo luogo, le condizionalità appaiono problematiche dal punto di vista morale, se considerate come strumenti per costringere i genitori ad adottare determinati comportamenti per ricevere il sussidio (in questo senso, sembrano incorrere negli stessi problemi normativi degli MTP). Invece di essere incentivi positivi a mandare i figli a scuola o a vaccinarli, le condizionalità possono essere interpretate come incentivi negativi, volti a far evitare ai genitori determinate strategie d'azione. Se percepite in questo modo, i genitori potrebbero tentare di aggirarle oppure di rispettarle in modo tale da non mettere a rischio il sussidio, ma senza che ciò si traduca in una reale preoccupazione per il futuro dei figli. Potrebbero, ad esempio, mandare i bambini a scuola solo per il numero minimo di giorni previsto dal programma e, nel periodo restante, impiegarli come forza lavoro. Potrebbero vaccinarli e ritenere, così facendo, di aver esaurito ogni dovere nei confronti della loro salute. In altre parole, le condizionalità possono generare il comportamento «giusto» (cioè quello desiderato), ma per motivazioni sbagliate (ovvero per interesse economico e non per una genuina preoccupazione per il futuro dei figli).

Ciò potrebbe essere irrilevante da un punto di vista puramente economico o comportamentale, secondo il quale ciò che conta è che i genitori rispettino le condizionalità, indipendentemente dalle loro motivazioni. Tuttavia, si tratta di una questione rilevante se si assume un punto di vista normativo, secondo cui le motivazioni e le attitudini sono tanto importanti quanto i comportamenti, ovvero una prospettiva in cui è fondamentale che gli individui agiscano in modo autonomo e non si limitino a reagire a degli stimoli.

### *3. Argomenti morali a favore dei CCT*

Gli argomenti normativi per giustificare i CCT possono essere anche di natura morale o politica. Nel primo caso, essi devono giustificare non l'esistenza di programmi sociali volti a combattere la povertà, ma il carattere condizionato di tali programmi. In altre parole, ciò che è in gioco non è la necessità morale di assistere le persone in

---

*Programme*, in «Brazilian Political Science Review», 15, n. 1, 2021, pp. 1-39. <https://doi.org/10.1590/1981-3821202100010001>.

situazione di povertà, bensì la necessità o desiderabilità morale di legare i programmi sociali a condizioni che tali persone dovrebbero soddisfare. Se, come avviene praticamente in ogni tipo di CCT, le condizioni riguardano la frequenza scolastica e la salute infantile, non è chiaro quale valore aggiuntivo possano avere le condizionalità rispetto alla già esistente esigenza normativa che i genitori o tutori si prendano cura dell'educazione e della salute dei figli. Sarebbe ridondante esigere normativamente l'adempimento di condizioni che riguardano comportamenti già moralmente e spesso anche legalmente obbligatori – sebbene possano esistere altre ragioni, di carattere pratico, per giustificare le condizionalità, ad esempio come modalità più efficiente per implementare i doveri legali e morali dei genitori: si tratterebbe, tuttavia, di ragioni pragmatiche, non normative (in un certo senso, questo sarebbe una giustificazione su base comportamentale come quelle discusse nella sezione precedente).

La situazione cambia se si sostiene che il dovere morale dei partecipanti di adempiere alle condizionalità sia diretto non verso i loro figli, bensì verso la comunità politica o i contribuenti. Si tratterebbe di ricambiare in qualche modo il sussidio concesso dallo Stato e di fare qualcosa di utile non solo per i propri figli, ma per la collettività nel suo complesso, ossia: crescere membri della società sani e istruiti<sup>16</sup>. Per questo motivo, le condizionalità sono talvolta chiamate «corresponsabilità» per sottolineare il coinvolgimento attivo dei beneficiari, i quali sono chiamati a fare la propria parte in quanto individui responsabili. La logica sottostante a questo argomento è che i partecipanti ai CCT debbano in qualche modo compensare o restituire il sostegno ricevuto dallo Stato. Si potrebbe persino sostenere che essi siano in debito con i contribuenti (come spesso affermano opinionisti e politici conservatori). Potrebbe sembrare inappropriato pretendere da persone che vivono in povertà (verso le quali sussiste un dovere generale di assistenza) che ricambino l'aiuto ricevuto. D'altro canto, ciò che viene richiesto non è nulla di impossibile: in fondo, ci si aspetta già da dei genitori che si occupino dell'educazione e della salute dei figli.

Questo tipo di ragionamento è problematico almeno per due motivi. Primo, sembra basarsi sull'idea che le persone che ricevono assistenza abbiano il dovere morale di ricambiare in qualche modo. Ma ciò è discutibile. Anche ammesso che esista un dovere morale di provare o quanto meno di manifestare gratitudine verso chi ci aiuta, ciò non implica l'obbligo di *ricambiare* l'aiuto ricevuto. (Senza contare che l'agente che fornisce l'assistenza, e a cui si dovrebbe essere riconoscenti, in questo caso è lo Stato – ossia un soggetto impersonale, non una persona specifica – e non i singoli contribuenti). Il dovere di ricambiare o di «retribuire» l'assistenza ricevuta potrebbe essere giustificato meglio se inteso come dovere politico, non morale, come vedremo. Secondo, se esiste un dovere morale di assistere le persone che vivono in povertà, il suo adempimento non dovrebbe dipendere da comportamenti specifici dei beneficiari, in particolare quando tali comportamenti non sono direttamente connessi al modo in cui il dovere viene assolto – cioè, in questo caso, al fatto che esso si concretizza nell'erogazione di un sussidio monetario. L'agente che offre un sostegno

<sup>16</sup> A. Fiszbein, N. Schady, F.H.G. Ferreira, M. Grosh, N. Keleher, P. Olinto, E. Skoufias, *Conditional Cash Transfers*, cit., pp. 59 ss.

finanziario potrebbe esigere che i beneficiari non lo spendano in beni superflui. Senza dubbio, ciò sarebbe paternalistico e, dunque, problematico, se l'agente fosse lo Stato; tuttavia, tale condizione riguarderebbe il cosa fare con l'assistenza ricevuta (ti do del denaro, ma non puoi sperperarlo). Diverso è il caso in cui le condizioni imposte ai beneficiari non abbiano alcun rapporto diretto con la destinazione del sussidio. È il caso dei CCT: ai partecipanti non si richiede di evitare sprechi né di spendere il denaro esclusivamente per i figli, la casa o l'attività economica; al contrario, possono decidere liberamente come usarlo. Ci si aspetta, però, che mandino i figli a scuola e li sottopongano a visite mediche, ma queste sono azioni che non hanno nulla a che vedere con la ricezione del sussidio monetario e che costituiscono già un dovere morale e legale in quanto genitori o tutori. È quindi arbitrario, da un punto di vista morale, subordinare l'accesso al sussidio a tali comportamenti specifici: si potrebbe altrettanto bene pretendere che i beneficiari vadano in chiesa ogni settimana o svolgano attività di volontariato nei fine settimana.

È possibile giustificare moralmente i CCT anche assumendo il punto di vista dei doveri non di chi ne è considerato il beneficiario, ma di chi li istituisce (lo Stato). Lasciare che i propri figli frequentino regolarmente la scuola invece di mandarli a lavorare affinché contribuiscano allo scarso reddito familiare risulta in una perdita economica spesso considerevole per le famiglie in situazione di povertà. Il reddito garantito dai CCT può essere visto come un risarcimento per questa perdita finanziaria: lo Stato riconosce il sacrificio economico che famiglie in situazione di povertà affrontano per crescere adeguatamente i figli e lo compensa finanziariamente. In questo caso, sarebbe lo Stato ad avere un dovere morale di risarcire le famiglie in questione. Il problema con questo tipo di argomento è duplice. In primo luogo, rende priva di senso la nozione di condizionalità. L'atto di mandare a scuola i figli e di occuparsi della loro salute è visto come logicamente anteriore al ricevimento del reddito garantito dal CCT, che assume il carattere di un mero risarcimento. In secondo luogo, non considera che, indipendentemente dalle circostanze materiali, i genitori hanno verso i propri figli il dovere morale di educarli e crescerli in salute. Il fatto che non abbiano i mezzi materiali per adempiere questo dovere non giustifica di per sé l'azione di costringere i figli ad abbandonare gli studi e a lavorare. Il reddito garantito dai CCT non può quindi essere visto come il dovuto risarcimento per una perdita economica ingiustificata. Al massimo, può essere considerato come una risposta pratica al riconoscimento dell'impossibilità materiale da parte dei genitori di adempiere ai loro obblighi.

Le giustificazioni morali dei CCT e delle loro condizionalità risultano, quindi, poco convincenti o problematiche. Resta da vedere se quelle politiche si rivelino più solide.

#### *4. Argomenti politici a favore dei CCT*

Gli argomenti normativi di tipo politico a favore dei CCT possono seguire una strategia simile a quella adottata dagli argomenti morali, quando considerano

L'adempimento delle condizionalità come una forma di reciprocità verso la comunità politica per l'assistenza ricevuta. Non si afferma che i partecipanti ai CCT abbiano un dovere morale di «ripagare» o «retribuire», ma che abbiano il dovere politico di contribuire alla società in quanto cittadini (ciò può avvenire anche attraverso comportamenti che «compensano» l'assistenza sociale ricevuta) e a prendersi cura dei futuri cittadini in quanto genitori. La società si aspetta che i figli di questi cittadini rappresentino una risorsa, non un peso, e che contribuiscano al mantenimento e alla prosperità del corpo sociale. A tal fine, è necessario che abbiano un minimo di istruzione e siano in buona salute. La comunità politica fa la sua parte offrendo un sistema educativo pubblico e, in molti casi, una sanità pubblica gratuita (per lo meno per famiglie di basso reddito); dal canto loro, i genitori sono tenuti a fare la propria parte mandando i figli a scuola e sottoponendoli a visite mediche regolari. In questo caso, pertanto, il dovere di adempiere alle condizionalità viene concepito come un dovere politico, non morale. Il suo fondamento normativo è l'idea secondo cui l'appartenenza a una comunità politica implica per i suoi membri non solo diritti, ma anche doveri verso di essa, in particolare per garantirne la continuità e, possibilmente, il progresso. Non è chiaro, tuttavia, cosa giustifichi questa idea.

Le teorie contrattualiste giustificano tradizionalmente gli obblighi politici ricorrendo al concetto di contratto sociale. Come ogni altro contratto, esso genera diritti e doveri per chi lo sottoscrive. Il problema di questo argomento è il suo carattere controfattuale. Ovviamente, nessun contratto di questo tipo è mai stato firmato, e nessuno ha acconsentito esplicitamente a far parte della comunità politica, a parte le persone naturalizzate. Tale consenso si suppone implicito per il fatto che gli individui accettano di vivere nella comunità o continuano a farne parte anche quando si allontanano da essa, temporaneamente o permanentemente (benché siano liberi di rinunciare alla propria cittadinanza per acquisirne un'altra). Il problema con la tesi del consenso implicito è che le persone che vivono in povertà spesso non hanno una reale possibilità di trasferirsi in un altro paese, sia per mancanza di mezzi economici sia per ostacoli legali. Il fenomeno delle migrazioni di massa «illegali» mostra che molte persone povere non si sentono affatto obbligate politicamente a restare nel proprio paese e a contribuire al suo benessere; al contrario, pensano che lo Stato non faccia abbastanza per loro e, pertanto, cercano di lasciarlo. Naturalmente, ciò potrebbe essere interpretato come la reazione spontanea alla percezione che lo Stato o la società abbiano appunto violato il contratto sociale. Ci sarebbe da chiedersi, tuttavia, se il contratto fosse equo sin dall'inizio e, dunque, se esso vincoli coloro che si trovano in una posizione svantaggiata nel quadro giuridico e sociale da esso stabilito. Poiché si tratta di un contratto immaginario, non è possibile valutarne l'equità. Al massimo, possiamo giudicare se l'assetto sociale attuale di una determinata società possa essere ritenuto equo, utilizzando lo strumento finzionale del contratto sociale (come fa Rawls in *Una teoria della giustizia*). In ogni caso, non appare giusto sostenere che, poiché partecipano a un programma CCT (i cui benefici non garantiscono comunque una vita dignitosa, ma spesso solo la mera sopravvivenza), le persone in condizione di povertà dovrebbero adempiere a un presunto dovere politico verso una società che

offre loro poche o nessuna possibilità di uscire da tale condizione. Piuttosto, si dovrebbe esigere che i termini del contratto sociale siano ridiscussi e riformulati per fare spazio a cambiamenti socioeconomici sostanziali (i CCT non sono certamente strumenti idonei a tale scopo, visto che sono programmi emergenziali).

Teorici utilitaristi potrebbero sostenere che le persone abbiano un dovere verso la società perché essa aumenta le loro possibilità di raggiungere i propri obiettivi o un livello minimo di benessere. Tuttavia, ciò non vale per chi vive in povertà. Queste persone non hanno i mezzi per raggiungere nemmeno un livello minimo di benessere e riescono a malapena (se non affatto) a sopravvivere con le proprie famiglie. Di certo, trarrebbero maggior vantaggio da un cambiamento radicale dell'assetto socioeconomico esistente piuttosto che da programmi minimi di assistenza pubblica come i CCT. Naturalmente, i CCT sono meglio che nulla, ma è difficile considerare quello appena esposto un argomento normativo convincente per giustificare un dovere politico a rispettarne le condizionalità. Anzi, da un punto di vista utilitarista, le persone in povertà non hanno quasi alcun motivo per accettare l'assetto politico, giuridico e socioeconomico esistente. Sicuramente, non hanno motivo di ritenere di avere doveri verso la società se non quelli legali imposti dallo Stato tramite la minaccia dell'uso della forza in caso di inadempienza.

Né gli argomenti contrattualisti né quelli utilitaristi a favore di un dovere politico di adempiere alle condizionalità dei CCT appaiono dunque convincenti.

##### 5. Una lettura neoliberale dei CCT e delle loro condizionalità come corresponsabilità

Le interpretazioni neoliberali dei CCT tendono ad assimilarli agli MTP, in quanto condividono gli stessi presupposti di fondo riguardo alla responsabilità individuale e al ruolo dello Stato. Le condizionalità vengono viste come una sorta di contratto privato tra il governo e i partecipanti, attraverso il quale entrambe le parti si assumono la responsabilità di adempiere ai propri compiti: da un lato, prendersi cura della salute e dell'istruzione dei figli; dall'altro, garantire un reddito monetario regolare ai nuclei familiari in povertà. Questa visione, secondo cui i partecipanti ai CCT hanno una corresponsabilità nella lotta contro la loro povertà, si ritrova in documenti come il *Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act* statunitense (1996) o il *Code of Social and Family Responsibility* neozelandese (1998). Tali documenti si fondano sull'idea che siano innanzitutto gli individui a essere responsabili di uscire dalla propria condizione di povertà o svantaggio economico, mentre lo Stato può solo aiutarli in questo percorso, a patto che accettino di ricambiare rispettando determinate condizioni.

Questa visione considera la povertà come un destino individuale dal quale si può uscire adottando determinati comportamenti. Non prende in considerazione le cause strutturali e sociali della povertà e, di conseguenza, non prevede misure per affrontarle o eliminarle. Inoltre, implica che lo Stato non abbia alcun dovere specifico di alleviare la condizione di individui o famiglie in condizione di povertà. Analogamente, questi ultimi non avrebbero nessun *diritto* all'assistenza pubblica. I

programmi sociali sono visti come l'oggetto di un accordo volontario, non come uno strumento per realizzare un diritto fondamentale dei cittadini in povertà. La conseguenza implicita è che la povertà viene interpretata come risultato di una scelta personale di cui gli individui sono responsabili.

Anche ammesso che i programmi sociali possano aiutare individui o famiglie a uscire dalla povertà, essi non garantiscono che tutti i partecipanti raggiungano questo obiettivo, né che coloro che vi riescono non ricadano nuovamente nella povertà, dal momento che le cause strutturali non sono state rimosse. Nei termini di Nancy Fraser, tali programmi offrono solo rimedi «affermativi», e non «trasformativi»<sup>17</sup>. Inoltre, è discutibile affermare che l'«accordo volontario» tra Stato e cittadini poveri sia equo e legittimo, quando questi ultimi non hanno alcun potere negoziale e non possono fare altro che accettare le condizioni imposte dall'alto.

Il problema di questi rimedi affermativi, cioè delle politiche sociali basate sull'idea che gli individui siano responsabili della loro povertà o della loro incapacità di uscirne, è che trascurano due fatti fondamentali. Primo: in molti casi, le persone che vivono in povertà non sono responsabili della propria condizione. È chiaramente il caso dei bambini nati da genitori poveri (la povertà infantile è aumentata anche nei paesi ricchi negli ultimi anni). Secondo: è impossibile separare nettamente la responsabilità individuale (ad esempio, le cosiddette «scelte sbagliate») dalle condizioni esterne in cui le decisioni sono prese. Quando si parla di «scelte sbagliate», bisognerebbe chiedersi quali possibilità concrete abbiano di fatto le persone, o se siano sufficientemente educate e informate per comprendere pienamente il significato e le conseguenze delle loro scelte. Ciò implica anche che non ha senso chiedersi se la loro condizione di bisogno sia dovuta a scelte sbagliate, a sfortuna o a cause strutturali: si tratta di una domanda senza risposta, e quindi normativamente irrilevante.

Ciò non significa, tuttavia, che la questione della responsabilità per la povertà sia irrilevante. L'esistenza della povertà è connessa, tra l'altro, alla mancanza di condizioni esterne che permettano agli individui di condurre una vita «normale» (cioè minimamente dignitosa, secondo gli standard della loro società). È la società nel suo complesso a dover creare tali condizioni. Le cause della povertà possono variare e includere dimensioni storiche e strutturali. In alcuni casi, la povertà è l'eredità di eventi remoti, come nel caso dei discendenti degli schiavi nei paesi americani (Brasile, Stati Uniti, Caraibi). In altri casi, dipende da sviluppi recenti dell'economia globalizzata, come la disoccupazione di lunga durata nei paesi ad alto reddito. Spesso, si tratta di una combinazione di «vecchia» e «nuova» povertà. In tutti questi casi, è impossibile identificare individui specifici da ritenere responsabili, anche quando si riescano a individuare coloro che hanno tratto profitto dalla tratta degli schiavi, dalla delocalizzazione o dall'automatizzazione. Le cause storiche e strutturali dipendono da circostanze sociali, economiche e politiche che non possono essere ricondotte alle intenzioni o azioni di singoli individui. La responsabilità per tali circostanze va attribuita alla comunità politica, ovvero, in primo luogo, allo Stato in quanto

---

<sup>17</sup> N. Fraser, A. Honneth, *Redistribution or Recognition?*, Verso, London 2003, pp. 72 ss.

rappresentante e incarnazione istituzionale della collettività<sup>18</sup>. In questa prospettiva, lo Stato è responsabile non in senso giuridico (come soggetto imputabile), ma in senso politico, come definito da Young. Ciò ci porta a introdurre una giustificazione repubblicana dei CCT.

#### 6. Una giustificazione repubblicana dei CCT

Nel presente contesto, il termine «repubblicano» non deve essere inteso nel senso in cui lo usano gli autori neo-romani o neo-repubblicani, ossia come indicante una tradizione politica e una concezione della comunità politica che si contrappongono al liberalismo classico e sono fondate su una peculiare definizione di libertà e sull'idea di virtù civiche<sup>19</sup>. Piuttosto, il termine si riferisce all'idea secondo cui gli individui che partecipano ai CCT devono essere visti esclusivamente come cittadini (non come persone indigenti incapaci di provvedere a se stesse) e secondo cui le comunità politiche hanno una responsabilità collettiva per lo standard di vita dei propri membri e per il raggiungimento di un minimo livello di eguaglianza reale (in opposizione all'eguaglianza meramente formale difesa da liberali e neoliberali).

In questo senso, tale visione repubblicana si oppone non solo al liberalismo classico, ma soprattutto alla visione neoliberale della società e delle politiche sociali. Da una prospettiva repubblicana, i CCT devono essere visti come un modo per ridefinire i diritti e i doveri reciproci tra lo Stato e i cittadini, pur essendo uno strumento insufficiente per eliminare la povertà e correggere pienamente le ingiustizie sociali.

Attraverso politiche sociali volte a combattere la povertà, lo Stato assume la responsabilità politica per l'esistenza di situazioni strutturali di povertà e riconosce che alcuni cittadini non riescono a far fronte autonomamente ai propri bisogni e necessitano dell'aiuto della collettività. Essi hanno diritto a tale assistenza perché appartengono alla comunità, cioè perché sono cittadini. Lo Stato, corrispondentemente, ha il dovere di prendersi cura dei membri più deboli della società, poiché è responsabile degli assetti istituzionali che hanno generato la loro condizione di svantaggio socioeconomico.

Gli individui e le loro famiglie vivono in condizioni di povertà e vulnerabilità che derivano dal modo stesso in cui la società è organizzata: da come il sistema giuridico regola la proprietà delle risorse, della ricchezza e dei mezzi di produzione; dal fatto che, nelle società moderne, l'istruzione formale sia diventata un requisito

<sup>18</sup> Cfr. I.M. Young, *Responsibility for Justice*, Oxford University Press, Oxford 2011, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195392388.001.0001>; C. Lu, *Justice and Reconciliation in World Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, <https://doi.org/10.1017/CBO9781108329491>.

<sup>19</sup> Cfr. Ph. Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press, Oxford 1997, <https://doi.org/10.1093/0198296428.001.0001>; Q. Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139171274>; M. Viroli, *Republicanism*, Farrar Straus and Giroux, New York 1999; A. Pinzani, *An den Wurzeln moderner Demokratie*, Akademie Verlag, Berlin 2009, <https://doi.org/10.1524/9783050046983>, pp. 320 ss.

necessario per raggiungere un livello di vita decoroso; dal fatto che l'accesso alle cure mediche varia a seconda della posizione socioeconomica; dal fatto che la società dispone spesso delle risorse materiali per eliminare la povertà a livello nazionale, ma non riesce o non vuole farlo (ad esempio, scaricando la colpa della povertà sugli individui e negando loro qualsiasi aiuto). Se l'organizzazione della comunità lascia alcuni dei suoi membri in uno stato di bisogno, allora l'intera comunità ha la responsabilità di correggere tale situazione: deve combattere le disuguaglianze sociali ed economiche che essa stessa ha prodotto.

Lo Stato, in quanto incarnazione istituzionale della comunità politica, ha dunque il dovere di istituire programmi sociali per combattere la povertà e ridurre le disuguaglianze. I CCT possono essere visti come una risposta non del tutto adeguata a questo dovere: essi non affrontano le radici strutturali della povertà e vanno considerati semplicemente come programmi di emergenza che offrono un sollievo immediato a persone in difficoltà.

Tuttavia, tali programmi possono essere strumenti efficaci di inclusione sociale, soprattutto quando rafforzano il senso di appartenenza dei beneficiari, cioè quando li trattano come cittadini e membri della comunità, non come meri destinatari di «carità pubblica». I CCT sono particolarmente efficaci nel mettere in evidenza questo aspetto perché richiedono ai beneficiari di adempiere a determinati doveri verso la comunità, come rinunciare all'interesse economico immediato di mandare i figli a lavorare (una scelta spesso obbligata dalle circostanze, non da negligenza o cattiva volontà).

Questa richiesta non si fonda su un contratto sociale immaginario o su motivazioni utilitaristiche, ma sul fatto che i partecipanti al programma appartengono a una comunità che si prende cura di loro, anche se in modo minimo. Da questo punto di vista, l'importanza dei CCT va oltre i loro effetti materiali, che potrebbero essere ottenuti anche attraverso altri strumenti (come i trasferimenti monetari incondizionati o politiche mirate alla salute e all'istruzione dei minori). I CCT hanno un significato simbolico: rappresentano un segnale che la comunità politica e lo Stato inviano ai cittadini più poveri.

In questa prospettiva repubblicana, i CCT esprimono consapevolezza delle difficoltà legate al garantire uno standard minimo di vita in condizioni di bisogno economico. Riconoscono anche la difficoltà, da parte delle persone in situazione di povertà, a sentirsi parte integrante della comunità politica, una volta che l'impressione sia piuttosto che la società le abbia abbandonate. Lo Stato può invertire questa mancanza di identificazione civica offrendo assistenza e chiedendo qualcosa in cambio – un *quid pro quo* – che in realtà serve a far sentire i beneficiari come veri cittadini, membri attivi della comunità.

## 7. Considerazioni Conclusive

In questo articolo abbiamo discusso le due principali forme di politiche sociali pensate per aiutare le persone che vivono in condizione di povertà (sia temporanea che di

lungo periodo): i Programmi basati sulla Prova dei Mezzi (MTP) e i Programmi di Trasferimenti Monetari Condizionati (CCT). Abbiamo visto che gli MTP, lungi dal rappresentare una politica di *welfare* classica, introducono il *workfare* al posto del *welfare*, negano nei fatti l'esistenza di diritti sociali e attribuiscono agli individui la responsabilità per la loro mancanza di reddito; inoltre, presumono che avere un lavoro risolva automaticamente il problema della povertà e mirano a modificare i comportamenti dei beneficiari.

I CCT si fondano su presupposti molto diversi. La questione della responsabilità individuale è irrilevante per accedere al programma o per rimanervi. Le condizioni richieste corrispondono a responsabilità morali e legali che i genitori già hanno verso i propri figli. Non vengono avanzate pretese morali nei confronti dei partecipanti, la cui autonomia è rispettata nella misura in cui non si impone loro come spendere il sussidio, né si richiede che escano dalla povertà con le proprie forze.

Abbiamo visto che, nonostante ciò, i CCT possono essere giustificati da diverse prospettive, comprese quelle neoliberali o comportamentali: essi potrebbero essere intesi come uno strumento per spingere le persone povere ad assumersi una certa responsabilità per la propria condizione o per costringerle a evitare certi comportamenti (in particolare, togliere i figli da scuola o non vaccinarli). Tuttavia, abbiamo concluso che una giustificazione repubblicana è preferibile. Secondo tale approccio, i CCT sono politiche che:

- (1) trattano i partecipanti come cittadini;
- (2) prendono sul serio la responsabilità collettiva della comunità politica per la condizione di povertà in cui vivono i beneficiari;
- (3) riaffermano i doveri reciproci tra cittadini e istituzioni, segnalando ai partecipanti che la comunità prende sul serio i loro bisogni.

D'altro canto, i CCT rappresentano solo un primo passo, minimo, verso l'eradicazione della povertà. Per raggiungere questo obiettivo più ampio, sono necessarie altre politiche. Una comunità che si limita a garantire la sopravvivenza dei suoi membri più poveri non sembra realmente interessata al loro destino né consapevole delle proprie responsabilità nella creazione delle condizioni che determinano la loro sofferenza. Tuttavia, questo non può essere discusso in questo contesto.

## Femminismi neri: Pensieri, lotte e (ri)esistenze\*

Halina Leal\*\*

### *Abstract*

Sebbene le donne nere siano attraversate da esperienze diverse, esse presentano un carattere comune di oppressione che ci pone in situazioni peculiari di vulnerabilità. I femminismi neri tematizzano queste esperienze a partire dalla diaspora africana. Si tratta di movimenti teorici, politici, sociali e pratici guidati da donne nere che cercano di dare visibilità a questioni collettive. Questo articolo si propone quindi di presentare le caratteristiche principali dei femminismi neri, le loro prospettive epistemologiche e i loro contributi all'*empowerment* delle donne nere, sia in termini di esistenza che di ri-esistenza nel contesto delle relazioni di oppressione e dominazione sociale.

*Parole chiave:* femminismi neri; genere; oppressioni; razza; ri-esistenze.

Although black women have different experiences, they share a common character of oppression that places them in particular situations of vulnerability. Black feminisms address these experiences starting from the African diaspora. These are theoretical, political, social and practical movements led by black women who seek to give visibility to collective agendas. This article therefore aims to present the main characteristics of black feminisms, their epistemological perspectives and their contributions to the empowerment of black women, both in terms of existence and re-existence in the context of relations of oppression and social domination.

*Keywords:* black feminisms; gender; oppressions; race; re-existences.

*È abbastanza ovvio che trattare cose diverse nello stesso modo può generare altrettanta disuguaglianza che trattare le stesse cose in modo diverso.*

Kimberlé Crenshaw

---

\* Ricevuto il 18/03/2025 e pubblicato il 09/03/2026.

\*\* Professoressa del programma di post-laurea in filosofia della Pontificia Universidade Católica do Paraná (Brasile) e dell'Università regionale di Blumenau (Brasile). Email: [halina.leal@pucpr.br](mailto:halina.leal@pucpr.br).

*Quando il pensiero astratto incontra l'azione pragmatica  
emergono tipi di «pensiero» e «teorie» molto diversi.*

Patricia Hill Collins

*Quando la nostra esperienza vissuta di teorizzazione è  
fondamentalmente legata a processi di auto-recupero, di liberazione  
collettiva,  
non c'è divario tra teoria e pratica.  
bell hooks*

### *Introduzione*

Nel corso della storia, sia per quanto riguarda le questioni di genere che quelle etnico-razziali, sono stati individuati movimenti – il movimento femminista e quello dei neri – che mettono in discussione non solo la naturalizzazione delle condizioni di disuguaglianza tra i diversi gruppi della società, ma anche la necessità di superare le disuguaglianze, con il riconoscimento della legittima esistenza dei gruppi oppressi. In questo dibattito, quali sono le condizioni delle donne nere i cui processi di oppressione intersecano questioni di genere ed etnico-razziali?

L'intersezione delle oppressioni si configura in situazioni peculiari di vulnerabilità politica, economica e sociale per le donne nere, e i femminismi neri sono emersi con un'attenzione speciale a queste peculiarità. Questi movimenti femministi, nel tentativo di rendere visibile il modo in cui noi donne nere siamo viste e trattate nel contesto sociale, propongono azioni e forniscono elementi affinché, piuttosto che superare le situazioni di oppressione individualmente o come gruppo isolato, possiamo cambiare le strutture che mantengono le relazioni di dominio e oppressione.

La presente analisi cerca quindi di esplorare alcuni di questi percorsi dei movimenti femministi neri, concentrandosi sulle azioni delle donne nere all'interno dei movimenti e nelle interazioni sociali più ampie.

### *Donne nere. Una definizione complessa*

Quando parliamo di donne nere, dobbiamo basarci sulle condizioni particolari in cui ci troviamo come gruppo. Le nostre esperienze variano, ma hanno un filo conduttore che si traduce in situazioni specifiche di vulnerabilità politica e sociale. Affermare la peculiarità delle condizioni in cui ci troviamo non significa negare le condizioni peculiari di altri gruppi. Stiamo semplicemente cercando di rendere visibili le nostre possibilità di interazione sociale, di azione politica, di riconoscimento delle nostre capacità e di transito reale in ambienti in cui circolano informazioni, idee e conoscenze.

Le oppressioni subite dalle donne nere sono il risultato dell'intersezione di oppressioni di genere e razziali (che strutturano le società patriarcali e razziste) che plasmano le varie esperienze a cui siamo sottoposte. Ciò significa che la prospettiva e

le istanze incentrate esclusivamente sull'oppressione di genere non ci contemplano più di quanto non facciano quelle incentrate esclusivamente su questioni di razza. In questo caso, se le oppressioni di genere e di razza vengono considerate separatamente, sia nei dibattiti teorici che nei movimenti di resistenza o nelle esperienze quotidiane, sperimentiamo il non-luogo.

Dobbiamo renderci conto che le donne bianche, pur subendo le conseguenze dell'oppressione di genere in una società patriarcale e sessista, non subiscono l'oppressione della razza. Gli uomini neri, pur subendo le conseguenze del razzismo, non subiscono l'oppressione di genere perché sono uomini in una società sessista. In *Memorie della piantagione* (2021), Grada Kilomba afferma che le donne nere abitano una sorta di limbo caratterizzato da cancellazione e contraddizione sostenuto dalla polarizzazione tra donne da una parte e neri dall'altra, con le donne nere nel mezzo<sup>1</sup>.

Kilomba sottolinea che le narrazioni separate mantengono la nostra invisibilità come donne nere nei dibattiti accademici e politici. Non è quindi possibile, nel nostro caso, comprendere separatamente l'oppressione di genere e quella razziale, perché la separazione aumenta l'invisibilità delle nostre diverse esigenze come donne nere rispetto agli uomini neri e alle donne bianche.

Lélia Gonzalez ha sottolineato molto tempo fa che la separazione tra genere e razza nella situazione delle donne nere ci rende invisibili. Ha criticato i membri del Movimento Nero Unificato (MNU)<sup>2</sup> per non aver intrapreso un'analisi approfondita delle donne nere e il Movimento delle Donne per la loro difficoltà a riconoscere la diversità interna del movimento<sup>3</sup>.

Gonzalez afferma, riferendosi alle prospettive del Movimento Nero Unificato, in *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira (Razzismo e sessismo nella cultura brasiliana)*, che:

La nostra esperienza lì [riferendosi alle donne nere] è stata molto arricchente. Vale la pena sottolineare che l'attivismo politico nel Movimento Nero Unificato è stato un fattore determinante per la nostra comprensione della questione razziale. D'altra parte, la nostra esperienza come membri del *Grémio Recreativo de Arte Negra e Escola de Samba Quilombo*<sup>4</sup> ci ha permesso di percepire varie sfaccettature che sarebbero diventate elementi molto importanti per noi, quelle che potremmo definire

<sup>1</sup> G. Kilomba, *Memorie della piantagione. Episodi di razzismo quotidiano*, Capovolte, Alessandria 2021.

<sup>2</sup> <https://mnu.org.br/> (N.d.T.).

<sup>3</sup> M.J. Duarte, D.F.S. Oliveira, K.M.R. Ignácio, *Gênero, Raça e Sexualidade: Uma Proposta de Debate Interseccional?*, in B. Andrade (a cura di), *Diversidade sexual, étnico-racial e de gênero: temas emergentes*, Devires, Salvador 2021, p. 161. Cfr. anche C. Akotirene, *O que é interseccionalidade?*, Letramento, Belo Horizonte 2018.

<sup>4</sup> L'Associazione ricreativa di arte nera e scuola di samba Quilombo (o G.R.A.N.E.S. Quilombo) era una scuola di samba e un gruppo ricreativo fondato nel 1975 a Rio de Janeiro da compositori come Candeia, Nezinho, Wilson Moreira e Mestre Darcy do Jongo. Fondato durante la dittatura militare brasiliana, il G.R.A.N.E.S. Quilombo aveva come obiettivo l'affermazione politica e culturale della comunità nera e la resistenza all'oppressione. Il termine «quilombo» nacque in epoca coloniale a si riferiva a una comunità fortificata composta da neri fuggiti e da una minoranza bianca e indigena, organizzata politicamente, che rappresenta una forma di resistenza e di lotta contro la schiavitù (N.d.T.).

contraddizioni interne. Il fatto è che, come donne nere, sentivamo il bisogno di approfondire le nostre riflessioni, invece di continuare a riprodurre e ripetere i modelli che ci venivano offerti dalle ricerche delle scienze sociali. I testi ci parlavano delle donne nere solo da una prospettiva socio-economica che illustrava una serie di problemi posti dalle relazioni razziali. Ma altri aspetti rimanevano (e rimarranno) in ombra. E questo ha cominciato a preoccuparci. Proprio a causa delle nozioni di mulatta, lavoratrice domestica e madre nera che erano lì, a martellarci con la loro insistenza...<sup>5</sup>

Per quanto riguarda il movimento femminile, in *A mulher negra na sociedade brasileira* (*La donna nera nella società brasiliana*), la medesima autrice afferma:

La maggior parte dei testi, pur trattando i rapporti di dominazione sessuale, sociale ed economica a cui sono sottoposte le donne, così come la situazione delle donne delle classi più povere, non presta attenzione al fatto dell'oppressione razziale. Le categorie utilizzate sono proprio quelle che neutralizzano il problema della discriminazione razziale e, di conseguenza, quello del confino a cui è ridotta la comunità nera. A nostro avviso, le rappresentazioni sociali manipolate dal razzismo culturale sono interiorizzate anche da un settore sociale che, anch'esso discriminato, non conosce l'ideologia dello sbiancamento<sup>6</sup> e il mito della democrazia razziale<sup>7</sup>.

Noi donne nere siamo persone nere attraversate dal genere e donne attraversate dalla razza e viviamo le nostre esperienze in modo diverso rispetto alle donne bianche e agli uomini neri. È in questo senso che i femminismi neri, concentrandosi sulle esperienze delle donne in società strutturalmente sessiste e razziste, focalizzano le loro riflessioni e azioni al di là della separazione tra genere e razza o della sovrapposizione dell'uno sull'altro.

### *Femminismi neri. Una ricostruzione storiografica*

I femminismi neri sono nati a causa dell'invisibilizzazione di noi donne nere, sia nei movimenti femministi che in quelli neri.

Come possiamo identificare questa invisibilizzazione? Osservando la storia di questi movimenti e la mancanza di interesse nell'affrontare le questioni razziali nei movimenti femministi e le questioni di genere (in particolare il posto delle donne nere)

<sup>5</sup> L. Gonzalez, *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira* (1980), in L. Gonzalez, *Primavera para as Rosas Negras: Lélia Gonzalez em Primeira Pessoa*, Diáspora Africana, São Paulo 2018, pp. 190-214: 192.

<sup>6</sup> Lo sbiancamento razziale, o semplicemente «branqueamento» (da «branco», bianco), fu un'ideologia ampiamente accettata in Brasile tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX secolo, come soluzione al supposto eccesso di popolazione indigena, meticcia e nera (N.d.T.).

<sup>7</sup> L. Gonzalez, *A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica* (1981), in L. Gonzalez, *Primavera para as Rosas Negras*, cit., pp. 34-53: 47-48. [Il «mito della democrazia razziale» si riferisce all'idea, diffusa in Brasile per gran parte del XX secolo, che il Paese fosse privo di razzismo e discriminazione razziale e che le relazioni tra bianchi e neri fossero armoniose, in gran parte grazie al processo di miscegenazione (N.d.T.).]

nei movimenti neri, come sottolineato dalla già citata Lélia Gonzalez e da altre femministe nere negli Stati Uniti e in Brasile.

I femminismi neri sono filoni di movimenti femministi che cercano di centralizzare le nostre esperienze di donne nere. Si basano sulla comprensione di come le strutture sociali razziste, sessiste e classiste influenzino le nostre vite.

Guardando alla storia dei movimenti femministi neri, ci imbattiamo in Sojourner Truth. Nel suo famoso discorso *Ain't I a Woman?*, pronunciato nel 1851 alla Women's Rights Convention di Akron, in Ohio, la scrittrice indicava già le questioni relative alla situazione delle donne nere, quando si chiedeva, in prima persona, se le donne nere non fossero donne. Questo perché, come forza lavoro, noi donne nere siamo sempre state considerate resistenti quanto qualsiasi uomo. In uno degli estratti del suo discorso, Truth dice: «Potrei lavorare duramente e mangiare tanto quanto qualsiasi uomo – finché ne ho la possibilità – e sopportare anche la frusta! Non sono forse una donna?». Quello che vediamo, e Sojourner Truth è stata una pioniera nel sottolinearlo, è che noi donne nere non siamo mai state viste come fragili, come bisognose di cure. Al contrario, la nostra immagine è sempre stata associata alla disponibilità a lavorare, a prendersi cura e a servire, anche sessualmente.

È stato solo negli anni Sessanta, in risposta al sessismo del Movimento per i diritti civili dei neri negli Stati Uniti e al razzismo del Movimento femminista, che il movimento delle donne nere è diventato popolare. Tra il 1970 e il 1980 si sono formati vari gruppi che hanno dato vita a dibattiti sul ruolo delle donne nere in questi movimenti e in altri movimenti sociali. In queste riflessioni spiccano i contributi cruciali di Angela Davis (nata nel 1944), con *Donne, razza e classe*<sup>8</sup>, Audre Lorde (1934-1992), con *Sorella Outsider*<sup>9</sup>, e June Jordan (1936-2002), con *Civil Wars*<sup>10</sup>. A partire dal XXI secolo, con l'espansione dei social media, le idee delle femministe nere hanno aumentato la loro portata e, da allora, la produzione teorica e l'attivismo del movimento sono cresciuti costantemente.

In Brasile, i movimenti femministi neri hanno acquisito forza e visibilità negli anni '70 con il Movimento delle Donne Nere (MDN). A quell'epoca, pensatori e attivisti neri hanno problematizzato la mancanza di un approccio da parte dei movimenti sociali che affrontasse insieme genere e razza. Analogamente al percorso analitico intrapreso dalle femministe nere statunitensi, le femministe nere brasiliane hanno sottolineato la mancanza di un approccio razziale nel Movimento Femminista Brasiliano, che non affrontava la doppia discriminazione subita dalle donne nere; così come hanno evidenziato la mancanza di interesse nel Movimento Nero guidato dagli uomini ad agire nelle lotte contro il machismo e il sessismo.

A partire dal 1980, con il Secondo incontro femminista latinoamericano (1985) a Bertioga, San Paolo, e il Primo incontro nazionale delle donne nere (1988) a Valença, Rio de Janeiro, il femminismo nero in Brasile iniziò a rafforzarsi. Questi incontri e mobilitazioni hanno cercato di dare visibilità alle agende delle donne nere

<sup>8</sup> A. Davis, *Donne, razza e classe* (1981), Edizioni Alegre, Roma 2018.

<sup>9</sup> A. Lorde, *Sorella Outsider. Scritti politici* (1984), Meltemi, Roma 2022.

<sup>10</sup> J. Jordan, *Civil Wars*, Beacon Press, Boston 1981.

nell'ambiente femminista brasiliano. Pensatrici e attiviste come Lélia Gonzalez (1935-1994), Maria Beatriz Nascimento (1942-1995) e Sueli Carneiro (nata nel 1950) sono emerse come importanti rappresentanti di questi movimenti. Beatriz Nascimento, storica e attivista per i diritti umani delle donne e dei neri, ha sviluppato i temi della territorialità, della corporeità e dell'identità, sottolineando l'importanza che le donne e i neri si appropriino attivamente della loro storia e dei loro discorsi. In altre parole, ha sottolineato l'importanza di includere le riflessioni e le esperienze delle donne nelle discussioni sulle questioni di genere e sulle questioni razziali dalla prospettiva delle donne e degli uomini neri<sup>11</sup>.

Lélia Gonzalez, antropologa, filosofa e storica, ha cercato di articolare le questioni nere e femminili, denunciando sempre il razzismo dell'ambiente accademico brasiliano. Sueli Carneiro, filosofa, scrittrice e attivista antirazzista del Movimento sociale nero brasiliano, ha apparentemente portato le istanze razziali nel Movimento Femminista Brasiliano, sottolineando che l'attivismo delle donne bianche non dialogava con le questioni razziali. A partire dal 2000, con la maggiore circolazione delle informazioni attraverso le reti sociali, il movimento ha assunto nuovi contorni e ha cercato un maggiore rilievo, sia nel contesto intellettuale che nell'attivismo e nei dibattiti sui problemi strutturali legati al razzismo e al sessismo. È in questo ambiente che emergono nomi come Djamila Ribeiro, Carla Akotirene, Joice Berth, Juliana Borges e altre pensatrici/attiviste, che contribuiscono alla diffusione di discorsi critici sulle questioni razziali e di genere e su come questo influisca sulle esperienze delle donne nere<sup>12</sup>.

I femminismi neri sono non essenzialisti. Questo non essenzialismo si realizza nella misura in cui la comprensione della situazione delle donne nere implica la comprensione della sovrapposizione delle oppressioni socialmente stabilite. Non esiste una «natura» e non è possibile ricorrere a «essenze» per giustificare ciò che accade:

Non esiste una visione omogenea delle *donne* nere. Non esiste una donna nera essenziale o archetipica le cui esperienze siano tipiche, normative e quindi autentiche. Una comprensione essenzialista del punto di vista della donna nera sopprime le differenze tra le donne nere alla ricerca di una fuorviante unità di gruppo. È invece più corretto dire che esiste un punto di vista collettivo delle *donne* nere, caratterizzato dalle tensioni generate dalle diverse risposte alle sfide comuni. Riconoscendo e cercando di incorporare questa eterogeneità nell'elaborazione del sapere di resistenza delle donne nere, questo punto di vista rinuncia all'essenzialismo a favore della democrazia. Poiché il pensiero femminista nero nasce all'interno di un punto di vista delle *donne* nere come gruppo e mira ad articolarlo con le esperienze associate alle

<sup>11</sup> B. Nascimento, *Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidade nos dias da destruição*, Editora Filhos da África, São Paulo 2018.

<sup>12</sup> Cfr. C. Akotirene, *O que é interseccionalidade?*, cit.; J. Berth, *O que é empoderamento?*, Letramento, Belo Horizonte 2018; J. Borges, *O que é encarceramento em massa?*, Letramento, Belo Horizonte 2018; D. Ribeiro, *Il luogo della parola*, Capovolte, Alessandria 2020.

oppressioni intersezionali che esse subiscono, è importante sottolineare la composizione eterogenea di questo punto di vista di gruppo<sup>13</sup>.

L'attenzione si concentra sulla necessità di spiegare i molteplici aspetti della nostra identità considerando come viene costruita la realtà sociale. In questi termini, tutto dipende dalle interazioni e dalle articolazioni sociali in cui i gruppi vengono definiti in un certo modo, secondo interessi di dominio ed egemonia. Va sottolineato che il gruppo delle donne nere è soggetto a definizioni e stereotipi o, come dice Patricia Hill Collins, «immagini di controllo» che ci collocano in non-luoghi sociali e politici.

Quando ci avviciniamo alla prospettiva teorica o al pensiero delle femministe nere – dice Patricia Hill Collins – è importante capire come la logica dell'oppressione metta a tacere i gruppi di donne nere che non riproducono la visione egemonica della conoscenza, imponendo l'appropriazione e l'assimilazione di un sapere caratterizzato da neutralità, impersonalità e oggettività.

La visione epistemologica delle donne nere mette in discussione queste pratiche di conoscenza dominanti. Collins presenta quattro dimensioni di questo movimento di pensiero che permettono di semantizzare il mondo a partire da una prospettiva differente da quella imposta e che corrispondono alle dimensioni di validazione della conoscenza delle donne nere.

La prima dimensione è quella della valorizzazione della saggezza, che coinvolge la prospettiva esperienziale. Qui è importante capire la distinzione tra conoscenza e saggezza. Cito Collins: «Nel contesto delle oppressioni intersezionali, la differenza è fondamentale. La conoscenza senza la saggezza è sufficiente per i potenti, ma la saggezza è essenziale per la sopravvivenza dei subalterni»<sup>14</sup>. L'esperienza è intesa come criterio di credibilità e significato «con immagini pratiche come veicolo simbolico»<sup>15</sup>. Un esempio è il discorso di Sojourner Truth. Quando Truth dice: «Guardate il mio braccio», introduce la dimensione corporea, che è pertanto capace di convalidare la conoscenza.

La seconda dimensione è il dialogo con altri membri della comunità, al di là della sfera accademica. Questi membri sono considerati importanti per la costruzione di nuove conoscenze:

Per le donne nere, è raro che le nuove rivendicazioni di conoscenza siano sviluppate in modo isolato da altri individui, e di solito sono sviluppate in dialogo con altri membri della comunità. Uno degli assunti epistemologici di base che sottendono l'uso del dialogo nella valutazione delle rivendicazioni di conoscenza è che la connessione, piuttosto che la separazione, è una componente essenziale del processo di validazione della conoscenza<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> P.H. Collins, *Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*, Boitempo, São Paulo 2019, p. 73.

<sup>14</sup> Ivi, p. 411.

<sup>15</sup> Ivi, p. 412.

<sup>16</sup> Ivi, p. 416.

La terza dimensione è l'etica della cura, in cui fattori come l'espressività personale, le emozioni e l'empatia sono considerati fondamentali nel processo di validazione della conoscenza. La prima componente dell'etica della cura è la singolarità, in cui ogni persona è considerata l'espressione unica di uno spirito comune, di un potere o di un'energia inerente a tutta la vita. La seconda componente è la presenza di emozioni nel dialogo: «L'emozione indica che un oratore crede nella validità di un argomento»<sup>17</sup>. La terza componente è l'empatia. Sperimentando il sentimento dell'empatia, le persone si aprono alla comprensione di ciò che viene espresso dal loro interlocutore. In altre parole, nell'etica della cura, l'espressività personale, le emozioni e l'empatia sono centrali nel processo di pensiero e conoscenza.

La quarta dimensione, secondo Collins, è l'etica della responsabilità personale, dalla quale ci si aspetta che la persona abbia un rapporto diretto con le proprie idee e si assuma la responsabilità del proprio discorso:

Le persone non devono solo sviluppare le rivendicazioni di conoscenza attraverso il dialogo e presentarle in uno stile che dimostri il loro interesse per le idee, ma devono anche mostrarsi responsabili in relazione alle loro rivendicazioni di conoscenza. Le valutazioni delle rivendicazioni di conoscenza individuali tengono conto simultaneamente del carattere, dei valori e dell'etica dell'individuo. [...] Le rivendicazioni di conoscenza di individui che sono rispettati per i loro legami morali ed etici con le loro idee avranno più peso di quelle di figure meno rispettate<sup>18</sup>.

In questi termini, la condivisione delle esperienze di sopravvivenza alle avversità produce una saggezza collettiva, un insieme di principi, che costituiscono il punto di vista delle donne nere<sup>19</sup>. Per Collins, questo punto di vista ha un vantaggio epistemologico, in quanto esprime la conoscenza e la comprensione delle azioni e dei comportamenti dei gruppi dominanti e dei gruppi oppressi. La conoscenza delle pratiche del proprio contesto e del contesto dei propri oppressori pone le donne nere in una posizione «privilegiata» per valutare la società e proporre alternative.

Collins sottolinea quindi l'interazione tra teoria ed esperienza, la centralità analitica delle esperienze e delle idee delle donne nere, la creatività intellettuale e la necessità che il pensiero porti all'azione e l'azione al pensiero.

Anche bell hooks, pur seguendo una linea analitica diversa da quella di Patricia Hill Collins in quanto femminista nera, presenta l'interazione tra pensieri/teorie e pratiche. Per hooks, la teoria da sola non libera e svolge questa funzione solo quando è diretta alle esperienze vissute e alle azioni pratiche delle persone nel loro contesto.

Secondo hooks, il modo in cui i pensieri e le teorie vengono presentati in ambienti come quello accademico, ad esempio, crea un abisso tra il pensare e l'agire.

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 420.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 423-424.

<sup>19</sup> Ivi, p. 256.

In questi ambienti, vede la produzione di teorie e pensieri che non hanno alcuna rilevanza per la maggior parte delle persone, rafforzando la falsa dicotomia tra pensare e agire. hooks sottolinea il fatto che «conoscere un termine non dà vita a un processo o una pratica»<sup>20</sup>; una persona può teorizzare, produrre pensieri, senza mai «applicare» il termine. Ci sono persone che usano certi termini, ma non li incorporano come pratiche. Prendiamo ad esempio il termine «femminismo»: una persona può conoscerlo a livello teorico senza necessariamente essere un attivista e impegnarsi nelle lotte femministe; d'altra parte, una donna può «praticare» la resistenza femminista senza usare il termine «femminismo», anche se questa pratica deve coinvolgere il pensiero critico per essere efficace.

Per hooks, il pensiero femminista nero sfida le teorie e le pratiche che si costituiscono separatamente; sfida altresì la produzione di conoscenza che mantiene lo *status quo* della classe intellettuale dominante e quindi il controllo egemonico di un gruppo sugli altri.

hooks afferma che la pura teorizzazione non ha senso se non produce un pensiero critico sulle esperienze e sulle pratiche. Allo stesso tempo, i movimenti che agiscono in una realtà sociale perdono la loro intelligibilità, la loro forza e la loro direzione se non c'è una prospettiva teorica derivante dal pensiero critico, e questo tipo di pensiero è ciò che costituisce e dirige le femministe nere in diversi campi dell'azione epistemologica, politica e sociale:

Proprio come alcuni accademici prestigiosi che costruiscono teorie della «nerezza» in modo tale da renderle un terreno critico in cui solo pochi eletti possono entrare – usando il lavoro teorico sulla razza per affermare la propria autorità sull'esperienza nera, e negando l'accesso democratico al processo di teorizzazione – e così facendo, minano la lotta collettiva per la liberazione dei neri, così fanno quelli tra noi che reagiscono promuovendo l'antiintellettualismo e dichiarando che la teoria è inutile. Rafforzando l'idea che vi sia una divisione tra teoria e pratica o creando tale divisione, entrambi i gruppi negano il potere dell'educazione libertaria alla coscienza critica, perpetuando così condizioni che rafforzano il nostro sfruttamento e repressione collettivi<sup>21</sup>.

Andando nella stessa direzione di Collins, hooks ci parla anche della posizione «privilegiata» del «pensiero» di coloro che si trovano ai margini della società. Nel suo testo *Feminist Theory: From Margin to Centre*, afferma che le donne nere, grazie alla loro «prospettiva dal margine», riflettono sui fondamenti dei sistemi oppressivi in modo più ampio. Ciò avviene nella misura in cui, dai margini, le donne nere afflitte dalle oppressioni di genere, razza e classe si muovono nel centro, servendo, lavorando e interagendo con coloro che, trovandosi in una posizione di potere e di dominio, raramente si dislocano dalla propria posizione centrale e comprendono la situazione

<sup>20</sup> b. hooks, *Insegnare a trasgredire. L'educazione come pratica della libertà*, Meltemi, Roma 2020, p. 57. Cfr. anche b. hooks, *Feminist Theory: From Margin to Centre*, Pluto, London 2000.

<sup>21</sup> Ivi, p. 63.

di coloro che non condividono le stesse esperienze di privilegio – in altre parole, raramente pensano e conoscono i margini.

In definitiva, la prospettiva del pensiero femminista nero che coinvolge teorie, esperienze, pratiche, vissuti, interazioni e nozioni di comunità, amplia e diversifica il dibattito non solo sulle questioni epistemologiche, ma sull'interazione di questo pensiero con la realtà pratica. Ciò si traduce in un ampliamento delle possibilità di azione sociale e politica e in cambiamenti reali nelle strutture sociali che generano disuguaglianze.

### *Combattere, esistere e ri-esistere*

Nelle società rette da valori patriarcali e razzisti, non si può negare la particolare situazione delle donne nere come risultato del razzismo e del sessismo. In questo tipo di società, come quella brasiliana, le donne nere si trovano alla base della piramide sociale. Tradotto in dati, in Brasile questo significa, ad esempio, che le donne nere ricevono stipendi più bassi rispetto agli uomini neri, alle donne bianche e agli uomini bianchi (secondo dati Ibge del 2019); subiscono maggiori violenze ostetriche, poiché il 65,9% delle donne che subiscono questo tipo di violenza sono nere (secondo dati Fiocruz del 2017); sono le maggiori vittime di morti materne (il 62,8% di queste morti riguardano donne nere) e di femminicidi (il 61% del totale, secondo l'Annuario brasiliano di pubblica sicurezza 2019).

Pertanto, nelle esperienze quotidiane, le omissioni, l'oblio e i silenzi, in altre parole i non-luoghi, si traducono in specifici luoghi sociali, economici e politici che influenzano la salute fisica e mentale delle donne nere, incidendo sulla costruzione stessa della nostra soggettività.

Dalla periferia a coloro che salgono a certe classi sociali, la costruzione della soggettività è legata all'assenza di ciò che rende gli uomini (bianchi e neri) e le donne bianche soggetti di se stessi. Le idee, i concetti e i significati che gli uomini e le donne bianche proiettano sulle donne nere ci fanno costruire le nostre soggettività sulla base dell'oggettivazione. I corpi delle donne nere sono definiti come corpi-oggetto, corpi-forza e corpi-merce, ad esempio.

In altre parole, noi donne nere, attraverso l'intersezione delle oppressioni strutturalmente date nella società, non diventiamo naturalmente soggetti di noi stesse, nella misura in cui le nostre soggettività sono oggettivate dagli altri.

Nel suo articolo *Enegrecer o Feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero* (*Tingere il femminismo di nero: la situazione delle donne nere in America Latina da una prospettiva di genere*), Sueli Carneiro sottolinea questa oggettivazione:

Noi donne nere facciamo parte di un contingente di donne, probabilmente la maggioranza, che non ha mai riconosciuto in sé il mito della fragilità femminile, perché non siamo mai state trattate come fragili. Facciamo parte di un contingente di donne che per secoli hanno lavorato come schiave nei campi o per strada, come

venditrici, fruttivendole, prostitute... [...] Facciamo parte di un contingente di donne con un'identità di oggetti [...]. Ieri, al servizio di piccole e fragili domestiche e di proprietari di piantagioni perversi. Oggi, domestiche<sup>22</sup>.

L'annullamento e il silenzio si verificano nella negazione della nostra stessa nerezza, sia in termini di tonalità della pelle che in termini estetici generali: più siamo «nere», meno siamo accettabili; più siamo isolate, più siamo invisibili come «soggetti sociali». La mascolinità e la bianchezza, in quanto norme, cancellano la nostra femminilità e il nostro essere neri. Le interazioni sociali si stabiliscono quindi non sulla base della nostra soggettività, ma sulla base delle affermazioni degli «altri» che ci autorizzano a essere soggetti. Pertanto, oscilliamo dall'oggettivazione al non essere, in un movimento di doppia negazione del nostro carattere di soggetti. Ne consegue un isolamento che ci fa sperimentare quella che Sueli Carneiro chiama «asfissia sociale». E questo fondamentalmente perché quando le questioni di genere avanzano, il razzismo blocca le donne nere, e se il razzismo viene combattuto, sono gli uomini neri a beneficiarne.

In questo contesto, le nostre lotte per affrontare l'annullamento sono lotte per riconoscere la nostra esistenza e, soprattutto, sono processi di ri-esistenza. Siamo chiamati a sviluppare un movimento verso noi stessi e i femminismi neri sono molto importanti in questo processo.

In contesti dominati dalla mascolinità e dalla bianchezza, la nostra consapevolezza attraverso movimenti di autoaffermazione, autoconoscenza e autodefinizione ci porta a comprendere noi stesse nel mondo. Questa può essere considerata una dimensione di *empowerment*. Secondo Joice Berth, in *O que é empoderamento? (Che cos'è l'empowerment?)* è una «comprensione della propria condizione sociale e politica e, a sua volta, uno stato psicologico di percezione di ciò che accade intorno a te»<sup>23</sup>.

Questa comprensione rende possibile a noi, donne nere, non solo di esistere in quanto noi stesse, ma di ri-esistere, al di là di ciò che è stabilito dalla bianchezza e dal sessismo. Le nostre narrazioni devono essere legate alle nostre esperienze, non in modo individuale, ma in un modo che ci permetta di comprendere le nostre situazioni come gruppo di donne vittime di diverse oppressioni.

Riconoscere il nostro «luogo di parola» è fondamentale in questo processo, perché noi esseri umani non ci stacciamo dai nostri discorsi, rivelando a noi stessi e agli altri i nostri luoghi sociali. Comprendere il significato del «luogo di parola» ci permette di identificare le gerarchie che stanno alla base delle autorizzazioni discorsive: gerarchie che sono il risultato della classificazione razziale, di genere e di classe. Ci permette di identificare i presupposti delle narrazioni dominanti, nella

<sup>22</sup> S. Carneiro, *Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na américa latina a partir de uma perspectiva de gênero*, in Ashoka Empreendimentos Sociais e Takano Cidadania (a cura di), *Racismos contemporâneos*, Takano Editora, Rio de Janeiro 2003, p. 2. Cfr. anche S. Carneiro, *Escritos de uma Vida*, Letramento, Belo Horizonte 2018.

<sup>23</sup> J. Berth, *O que é empoderamento?*, cit., p. 14.

misura in cui consente di portare alla coscienza l'esistenza di strutture legate alla bianchezza nel discorso dominante, da una prospettiva bianca, maschile ed europea. La sensibilizzazione è la possibilità di affrontare questo discorso, promuovendo la molteplicità delle voci che si presentano come capaci di rompere il discorso privilegiato che pretende di essere universale. Sviluppare la consapevolezza dei luoghi delle nostre narrazioni e delle narrazioni imposte ci porta a comprendere come esistiamo e resistiamo nel contesto delle relazioni di oppressione.

In questi termini, i nostri «luoghi di parola» sono un elemento essenziale dei femminismi neri, in quanto sono basi importanti per la comprensione e l'autodeterminazione, consentendo i nostri processi di ri-esistenza in società segnate da relazioni oppressive.

Ri-esistere significa agire per la giustizia sociale e cambiare le strutture sociali oppressive. L'azione di ri-esistere, guidato dai femminismi neri, si rivolge a collettività di donne nere che sviluppano una comprensione della loro condizione sociale e politica, della loro storia e delle loro diverse capacità, affermandosi e intraprendendo percorsi per superare le condizioni imposte dalle strutture di dominio.

In questo senso, il superamento di questa situazione non implica solo la liberazione delle donne nere individualmente o come gruppo, ma anche la liberazione degli uomini neri, delle donne non nere, della comunità LGBTQ+ e di coloro che si trovano in situazioni di disuguaglianza e oppressione. In definitiva, riflettendo sulle basi dei sistemi oppressivi, i femminismi neri ampliano e diversificano non solo il dibattito, ma anche il proprio campo d'azione come movimento sociale e politico.

### *Considerazioni finali*

Desidero concludere questo testo con una breve trascrizione di estratti del *Combabebe River Manifesto*, nato dalle azioni del *Combabebe River Collective*<sup>24</sup>. Si tratta di un collettivo di donne nere femministe e lesbiche, attivo a Boston dal 1974 al 1980, che cercava di articolare le questioni dei movimenti femministi e neri, con l'obiettivo di affrontare la situazione delle donne nere, senza perdere di vista gli elementi importanti dei movimenti di lotta al razzismo e al sessismo. Come afferma Jules Falquet:

Per realizzare la liberazione dei neri e delle donne, il *Combabebe River Collective* ha sviluppato una propria proposta politica autonoma, lontana da ogni essenzialismo e per tutti, in modo concreto, intorno a questioni di vita quotidiana, che sono anche questioni di «vita e di morte». In questo modo, il Collettivo ha risposto concretamente alla questione organizzativa proponendo un progetto politico che offre un tipo di sintesi che potrebbe essere definita «universalista» nel senso migliore del termine, poiché è un rifiuto di sacrificare una lotta a favore di un'altra<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> *Manifesto do Coletivo Combabebe River*, in «PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP», 26, n. 1, 2019, pp. 197-207.

<sup>25</sup> J. Falquet, *Dossiê História do Coletivo Combabebe River*, in «Revista Lutas Sociais», 2018, pp. 124-137: 135.

Tra le altre affermazioni, il *Manifesto del fiume Combahee* ci dice:

Soprattutto, la nostra politica è nata inizialmente dalla convinzione condivisa che le donne nere sono intrinsecamente preziose; la nostra liberazione è una necessità, non come complemento delle volontà altrui, ma per il nostro stesso bisogno di autonomia come esseri umani [...]. Questo può sembrare così ovvio da risultare semplicistico, ma è chiaro che nessun altro movimento apparentemente progressista ha considerato la nostra specifica oppressione come una priorità o ha lavorato seriamente per porvi fine [...]. Ci siamo rese conto che le uniche persone che si preoccupano abbastanza di noi da lavorare costantemente per la nostra liberazione siamo noi. La nostra politica deriva da un sano amore per noi stesse, le nostre sorelle e la nostra comunità, che ci permette di continuare la nostra lotta e il nostro lavoro<sup>26</sup>.

Un modo per riassumere i movimenti femministi neri è quello di sottolineare che rappresentano le nostre lotte, le nostre esistenze e le nostre ri-esistenze per noi stesse come donne nere e per tutti coloro che in qualche modo soffrono delle oppressioni delle società razziste, sessiste e classiste.

---

<sup>26</sup> *Ibidem*.