

8 • 1 • 2026



**Verso una fenomenologia della
necropolitica in America Latina:
I popoli indigeni tra etnocidio, juvenicidio,
ecocidio e resistenza biocentrica**

Roberto Cammarata, Thomas Aureliani
Annaclara De Tuglie

NAD

Nuovi Autoritarismi e Democrazie:
Diritto, Istituzioni, Società

Saggi

VERSO UNA FENOMENOLOGIA DELLA NECROPOLITICA IN AMERICA LATINA: I POPOLI INDIGENI TRA ETNOCIDIO, *JUVENICIDIO*, ECOCIDIO E RESISTENZA BIOCENTRICA

TOWARDS A PHENOMENOLOGY OF NECROPOLITICS IN LATIN
AMERICA: INDIGENOUS PEOPLES AMID ETHNOCIDE, *JUVENICIDE*,
ECOCIDE, AND BIOCENTRIC RESISTANCE

*Roberto Cammarata, Thomas Aureliani, Annaclara de Tuglie**

 ORCID: RC 0000-0002-8355-2948 TA 0000-0002-3716-2949 ADT 0009-0007-0790-0641

ABSTRACT

[It.] L'articolo si propone di analizzare le molteplici manifestazioni della necropolitica in America Latina, con particolare attenzione alle popolazioni indigene e alle persone la cui vita è minacciata da politiche di alienazione, precarietà materiale e simbolica, espropriazione territoriale, militarizzazione e degrado ambientale. Attraverso un approccio interdisciplinare che combina filosofia politica e sociologia, l'articolo esamina in particolare varie forme di etnocidio, quali il juvenicidio e l'ecocidio, mettendo al contempo in luce le dinamiche di resistenza radicate in visioni del mondo biocentriche e relazionali. Queste prospettive invitano a ripensare la democrazia come pratica di cura degli esseri viventi e come regime di giustizia ecologica, sociale e politica.

Parole chiave: Popoli indigeni — necropolitica — etnocidio — juvenicidio — ecocidio.

[Eng.] The article aims to analyse the multiple manifestations of necropolitics in Latin America, with particular attention to Indigenous peoples and individuals whose lives are threatened by policies of alienation, material and symbolic precarization, territorial dispossession, militarization, and environmental degradation. Through an interdisciplinary approach that combines political philosophy and sociology, the article specifically examines various forms of ethnocide such as juvenicide and ecocide, while also highlighting resistance dynamics rooted in biocentric and relational worldviews. These perspectives invite a rethinking of democracy as a practice of care for living beings and as a regime of ecological, social, and political justice.

Keywords: Indigenous peoples — necropolitics — ethnocide — juvenicide — ecocide.

*Roberto Cammarata è professore associato di Filosofia politica presso il Dipartimento di Studi internazionali, giuridici e storico-politici, Università degli Studi di Milano (ror: 00wjc7c48), roberto.cammarata@unimi.it. Thomas Aureliani (thomas.aureliani@unimi.it) è professore a contratto presso il Dipartimento di Studi internazionali, giuridici e storico-politici, Università degli Studi di Milano. Annaclara De Tuglie è Dottoressa di ricerca presso l'Università degli Studi di Milano. Corresponding author: Roberto Cammarata **Questo articolo è frutto di riflessioni che gli autori hanno condiviso a partire da distinti percorsi di ricerca che hanno trovato proficue intersezioni attorno alla categoria concettuale della necropolitica. In particolare, Roberto Cammarata è autore dei paragrafi 1, 2 e 5; Thomas Aureliani del paragrafo 4; Annaclara De Tuglie del paragrafo 3. Il testo è stato sottoposto a doppio referaggio cieco.



SOMMARIO: 1. Il potere e la morte. Da Canetti alla necropolitica latino-americana 2. L'etnicidio come paradigma della necropolitica latino-americana 3. *Juvenicidios*: fenomenologie della vulnerabilità giovanile in America Latina 4. Ecocidio e violenza ambientale 5. Conclusioni.



1. IL POTERE E LA MORTE. DA CANETTI ALLA NECROPOLITICA LATINO-AMERICANA

Con questo breve saggio non ci poniamo certo l'obiettivo di ricostruire la storia del pensiero occidentale sul rapporto tra potere, vita e morte – che necessiterebbe di molto più spazio di quello qui a nostra disposizione – né di porre tali prospettive teoriche in comparazione o in contrapposizione analitica con quelle di matrice indigeno-americana, che saranno sì citate come alternative, ma non sottoposte in questa sede a un'analisi che rischierebbe di apparire altrettanto riduttiva.

Ciò che ci si propone, invece, è offrire alcuni contributi di riflessione e di ricerca per la costruzione di una fenomenologia del *necropotere* in un contesto storico-politico particolare come quello dell'America Latina contemporanea. Lo faremo assumendo a nostra volta una prospettiva teorico-politica che, ovviamente, non esaurisce la ricchezza e la complessità delle teorizzazioni sul tema¹.

In primo luogo, dobbiamo fare luce su alcuni concetti e concezioni del potere e della politica a nostro avviso imprescindibili per il raggiungimento di tale obiettivo.

Iniziamo, pertanto, da due concetti: *überleben*, *überlebung*. Sono termini, questi, particolarmente cari a Elias Canetti. “Sopravvivere”, “sopravvivenza”². Come sottolinea Luigi Alfieri, anche in italiano questi termini hanno la stessa struttura linguistica, il che ci aiuta a comprendere il significato più profondo che lo scrittore bulgaro assegna al potere:

Sopravvivere come ‘vivere sopra’. Non ‘continuare a vivere, durare in vita’: non si tratta di dire semplicemente che qualcuno sta ancora vivendo. Si tratta di un termine relazionale, che indica un rapporto fra un ‘sopra’ e un ‘sotto’. Sopra c'è un vivo: appunto colui che vive sopra; sotto, necessariamente, c'è un morto. La figura originaria del potere, quello che potremmo definire l'atomo del potere, per Canetti, è appunto quest'immagine: un vivo in piedi accanto a un morto che giace. La sopravvivenza non è un soffermarsi in vita nell'attesa di morire un giorno: è qualcosa di estremamente, di terribilmente attivo, è lo scaricare su altri la propria morte, in questo modo allontanandola da sé. Si dà sopravvivenza in quanto ci siano dei morti e in relazione

¹ Tra le quali, ad esempio, le riflessioni filosofiche e sociologiche di matrice cristiana, che qui non saranno richiamate e che considerano l'America Latina e finanche l'America indigena contemporanea come “l'altro occidente”, in una logica “mondialista” di critica al “modernismo” e di difesa di valori “occidentali” che accomunerebbero anche le filosofie indigene in chiave di ripensamento del binomio vita-morte, contribuendo in tal modo alla (ri)formulazione di una prospettiva biocentrica. Si vedano, in tal senso: M. Carmagnani, *L'altro Occidente. L'America Latina dall'invasione europea al nuovo millennio*, Einaudi, 2003; C.M. Galli, *Evangelii Gaudium y la teología del pueblo*, Ágape, 2016; L. Boff, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, Orbis Books, 1997; P. Donati, *Manifesto per una società relazionale*, FrancoAngeli, 2015.

² E. Canetti, *Massa e potere* [1960], Adelphi, 1981, 273-336 e E. Canetti, *Potere e sopravvivenza* [1972], Adelphi, 1994.

con loro. La sopravvivenza è il comportamento di chi vive ancora perché qualcun altro non vive più³.

Canetti anticipa di circa due decenni ed esprime in tutta la sua forza il nucleo di un concetto chiave nell'analisi del potere e del suo rapporto con la vita, la violenza e la morte, che verrà sviluppato in chiave analitica prima da Michel Foucault con gli studi sulla microfisica del potere e l'introduzione dei concetti di «biopotere» e «biopolitica»⁴, poi da alcuni autori della cosiddetta *Italian Theory*, tra cui in particolare Giorgio Agamben⁵, Roberto Esposito⁶ e Laura Bazzicalupo⁷ e, infine, con differente prospettiva di analisi e rinnovato vigore argomentativo e terminologico, da un nuovo filone di studi sulla «necropolitica»⁸ e il «necrodiritto»⁹.

Volendo affrontare il tema del rapporto tra potere e violenza ed esplorare i processi attraverso cui il potere gestisce la vita dei cittadini e delle collettività umane, un riferimento imprescindibile è indubbiamente la riflessione di Foucault sul potere sovrano come potere “asimmetrico”¹⁰, capace di decidere e disporre della vita e della morte. Le dimensioni della vita e della morte, del “togliere la vita” o del “lasciar vivere”, sono infatti intrinsecamente connesse, al punto che «il sovrano esercitava il suo diritto sulla vita solo esercitando il suo diritto di uccidere, o astenendosi dall'uccidere; manifestava il suo potere sulla vita solo attraverso la morte che era in grado di esigere»¹¹.

Secondo Foucault¹², dal XVII secolo il potere sulla vita si articola in due poli principali: l'“anatomopolitica” del corpo, che ne disciplina le funzioni e ne ottimizza le capacità produttive, e la “biopolitica” della popolazione, che regola fenomeni collettivi come natalità, mortalità e salute. Questi due poli costituiscono il “bio-potere”, un nuovo paradigma di controllo che sostituisce il potere sovrano sulla morte con l'amministrazione razionale della vita. Il bio-potere è fondamentale per il capitalismo, perché consente l'inserimento controllato dei corpi nel sistema produttivo senza ostacolarne la governabilità. Esso agisce attraverso istituzioni come scuola, famiglia, esercito e medicina, influenzando la sfera economica e rafforzando disuguaglianze e gerarchie sociali. Il potere non riguarda più la sola minaccia della morte, ma si rivolge agli esseri viventi, esercitando un controllo diretto sulla vita stessa e sul corpo.

Più recentemente, Giorgio Agamben – richiamando Foucault – ha sviluppato il concetto di “nuda vita”, alla base del potere sovrano, per rappresentare l'*homo sacer*, l'individuo vulnerabile, escluso dai diritti, sopprimibile senza che ciò significhi commettere omicidio¹³; è la vita che lo Stato (il potere) può prendere semplicemente perché “disponibile”, senza che ciò abbia una finalità religiosa (il sacrificio) né una giustificazione (la pena per un crimine commesso).

Sempre all'interno di questo paradigma si collocano altri rilevanti contributi teorici, tra cui emerge la riflessione di Judith Butler sul rapporto tra potere, violenza e precarietà delle vite, che evidenzia come il

³ L. Alfieri, *Il destino del sopravvissuto*, in *Società Mutamento Politica*, no. 6, 2012, 35-36.

⁴ M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, 1977 e M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979) [1979]*, Feltrinelli, 2015.

⁵ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, 1998.

⁶ R. Esposito, *Bíos. Politica e filosofia*, Einaudi, 2004.

⁷ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Carocci, 2010 e L. Bazzicalupo, *Biopotere e biopotenza tra governo della paura e macchina desiderante*, in R. Cammarata (Cur.), *Dalla paura alla simpatia. Alla ricerca dei fondamenti della politica*, Giappichelli, 2021.

⁸ A. Mbembe, *Necropolitica* [2003], Ombre Corte, 2016.

⁹ J.R. Narváez, *#Necroderecho*, Editorial Libitum, 2017.

¹⁰ M. Foucault, *Right of Death and Power Over Life*, in N. Scheper-Hughes, P. Bourgois (Eds.), *Violence in War and Peace: An Anthology*, Blackwell Publishing, 2004, 79.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit.

grado di esclusione e invisibilità rendano gli individui più o meno degni di vivere o di essere piantati una volta morti¹⁴.

Riflettendo su quella che definisce «la lunga notte del mondo africano postcoloniale», ad integrare ed estremizzare la riflessione foucaultiana sarà, infine, il filosofo e storico camerunense Achille Mbembe, che sviluppa la nozione di “necropolitica”, ovvero «l’esercizio sovrano del potere sulla morte»:

L’espressione ultima della sovranità consist[e], in larga misura, nel potere e nella capacità di decidere chi può vivere e chi deve morire. Uccidere o permettere di vivere definiscono perciò i limiti della sovranità, i suoi attributi fondamentali. Esercitare la sovranità significa esercitare il controllo sulla mortalità e definire la vita come il dispiegarsi e il manifestarsi del potere¹⁵.

Con il termine “necropolitica”, Mbembe configura una dimensione «estrema, e tuttavia essenziale – paradigmatica – di foucaultiano bio-potere: è la biopolitica esercitata in un contesto caratterizzato da un orizzonte di morte [...] che non opera solo, “positivamente” nel lavorare sulle condizioni della vita (di ciò che il potere sovrano considera “buona vita”) ma interviene anche “negativamente” nella produzione della morte»¹⁶.

Con particolare attenzione al fenomeno migratorio e agli effetti delle politiche di contenimento e repressione da parte degli stati, Mbembe sposta quindi nuovamente l’enfasi dal governo della vita al controllo della morte, argomentando come i soggetti non siano più ormai solo “corpi-macchina”, uniformati al servizio del progetto produttivo capitalista, ma corpi “usa e getta” dell’economia di morte, in cui esiste «chi conta e chi non conta, chi è *eliminabile* e chi non lo è»¹⁷. Il risultato è la creazione dei «*mondi di morte*, forme nuove e uniche di esistenza sociale, nelle quali popolazioni intere sono assoggettate a condizioni di vita che equivalgono a collocarle in una condizione di *morte in vita*»¹⁸.

È la riscoperta, commenta Marco Revelli, «del fatto di per sé inquietante (e per questo rimosso) che tra i compiti di “civilizzazione”» assegnati alla sovranità «nel ‘paradigma politico dei moderni’, sta anche quello di ‘attribuire degli obiettivi *razionali* all’atto stesso di uccidere’»¹⁹.

Un lungo *fil noir*, che corre sotterraneo sotto la superficie levigata del moderno Stato amministrativo [...] che ha nel colonialismo e nelle politiche imperiali ottocentesche il proprio “paradigma”: una funzione per nulla marginale e accessoria rispetto al *mainstream* delle aree metropolitane, anzi per molti versi “costituente” della vera (e inconfessabile) loro natura in quanto luogo di esercizio di una permanente selezione della specie che distingue tra uomini e no. Tra parte di Umanità meritevole di un trattamento “umano” e parte di essa – biologicamente determinata, definita con criteri pre-soggettivi, sulla base del Bios –, che ne rimane esclusa: per la quale il principio *nulla poena sine lege* è sospeso, e la cui vita rimane “esposta” ovverosia “nuda” sulla base, appunto, dell’istituzione ‘di una cesura biologica tra gli uni e gli altri’²⁰.

Tali riflessioni hanno evidentemente poco o nulla a che vedere con la tradizione del pensiero ni-

¹⁴ J. Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso, 2004.

¹⁵ A. Mbembe, *Necropolitica*, cit., 7-8.

¹⁶ M. Revelli, *Umano Inumano Postumano. Le sfide del presente*, Einaudi, 2020, 81.

¹⁷ A. Mbembe, *Necropolitica*, cit., 35.

¹⁸ *Idem*, 58.

¹⁹ M. Revelli, *Umano Inumano Postumano*, cit., 79, con riferimenti a A. Mbembe, *Necropolitica*, cit., 29.

²⁰ *Idem*, 82-83.

chilista europeo, se non per il riferimento ad alcune dinamiche che tale prospettiva filosofica ha reso possibile pensare, come la riduzione degli esseri a risorse disponibili e manipolabili. La prospettiva della necropolitica, piuttosto, si configura come debitrice e integratrice della teoria critica e si inserisce nel filone degli studi post-coloniali e del pensiero de-coloniale, ponendo un focus analitico in particolare sulla qualità della democrazia²¹. Revelli evidenzia, infatti, come una politica che si alimenti della “morte del prossimo” e di vecchie e nuove forme di schiavitù rischi di diventare la normalità nelle democrazie contemporanee, contribuendo alla loro crisi, e più in generale a quella dell’essere umano in quanto tale²².

Un contesto in cui tale approccio teorico risulta particolarmente utile per comprendere e analizzare le diverse configurazioni che ha assunto nel passato (sia coloniale che post-coloniale), e continua ad assumere ancora oggi, la relazione tra potere e violenza, tra politica e morte, è indubbiamente l’America Latina.

Anche solo osservando l’ultimo mezzo secolo di storia latinoamericana, ciò emerge in tutta la sua evidenza. Durante le dittature militari e i regimi autoritari della seconda metà del XX secolo in paesi come Argentina, Cile, Brasile, Uruguay e Guatemala, la necropolitica si manifestò con forme estreme di violenza fisica e sociale. La pratica dei *desaparecidos*, con migliaia di persone fatte sparire, è l’esempio più noto, ma come sappiamo non è che la punta di un iceberg. Solo in Argentina, si calcola che circa 30.000 persone furono sopprese o fatte scomparire nella cosiddetta “guerra sporca”. Queste strategie di controllo della popolazione miravano non solo a eliminare fisicamente gli oppositori, ma anche a instillare paura, subordinazione e isolamento culturale. Tutti ingredienti di cui si sono ampiamente nutriti quei regimi.

La violenza di Stato, però, e più in generale la violenza istituzionale, non si è di certo esaurita con la fine dei regimi militari e, come vedremo più avanti, trova oggi nuove forme con cui accanirsi su vecchi e nuovi soggetti.

Vale allora la pena, prima di addentrarsi nella disamina di questa fenomenologia della necropolitica latino-americana contemporanea, provare ad analizzare brevemente il rapporto con la morte che caratterizza la cultura (anche politica) latino-americana²³. Ci viene in aiuto José Ramón Narváez, che con particolare riferimento al contesto messicano, scrive:

La morte è presente nella nostra identità nazionale, come simbolo di castigo per gli indigeni pagani, all’inizio pura e semplice imposizione della legge creata dal conquistatore. Gradualmente si trasforma in una forma di redenzione per i cristiani e i convertiti, molti dei quali indigeni sopravvissuti alle malattie e agli eccessi degli spagnoli; ma anche la morte divenne meticcias, o meglio ancora, si trasformò in un fenomeno sincretico, anch’esso pagano ma tollerato dalla visione giudeo-cristiana incastonata nell’idea dello Stato moderno messicano, così come plasmata nelle prime costituzioni. Morire come simbolo di redenzione e lo Stato come spazio in cui attendere quella fine²⁴.

²¹ Si vedano, tra gli altri, É. Balibar, A. Bilbao, B. Ogilvie, *Estudios sobre necropolítica. Violencia, cultura y política en el mundo actual*, LOM ediciones, 2018; S. Valencia, *Capitalismo gore. Violencia, necropotere, mercado della morte*, NERO, 2023; B.-C. Han, *Muerte y alteridad*, Herder, 2020; B.-C. Han, *Caras de la muerte. Investigaciones filosóficas sobre la muerte*, Herder, 2022.

²² M. Revelli, *Umano Inumano Postumano*, cit., 45-85, anche con riferimento a L. Zoja, *La morte del prossimo*, Einaudi, 2009.

²³ Si segnala l’interessante sezione “Reescrituras de Antígona en el necropoder. Nuevas concepciones de la muerte y la revolución en el teatro hispanoamericano” in S. Lorenzano, K. Chirinos Bravo (eds.), *Antígonas de América Latina: po/éticas y políticas en diálogo*, Ledizioni, 2022, 191-477.

²⁴ J.R. Narváez, *El necroderecho y los derechos humanos*, in R. Sánchez Vásquez (coord), *Derechos humanos, seguridad humana, igualdad y equidad de género*, CNDH, 2018, 178 (trad. degli autori).

La morte, sostiene Narváez, è per i messicani (ma noi qui potremmo estendere questa lettura, *mutatis mutandis*, ai latinoamericani) «una cosmovisione, un'epistemologia, un'ermeneutica e persino una poetica»:

Nel lungometraggio incompiuto ¡Qué viva México! (1930-1979) del cineasta sovietico Serguéi Eisenstein, la morte è il pretesto per raccontare iconograficamente la storia del Messico: comincia con il genocidio della conquista, passa per lo sterminio delle haciendas ottocentesche e si conclude con la festa di novembre. Il seguito, per ovvie ragioni, dovrebbe includere il '68, l'Halconazo (1971) e la guerra sporca; Aguas Blancas (1995), Acteal (1997), Ciudad Juárez, San Fernando (2010), Ayotzinapa (2014), Tlatlaya (2014); e, meno conosciute, le fosse di Taxco (2010), Cinco Manantiales (2011), Durango (2011), Nuevo León (2012) e La Barca (2013); e potrei continuare a elencare luoghi e date, ma fermiamoci al dato del 3° posto per morti violente sotto Siria e Iraq: 13 persone all'ora, 170 mila morti in due sessenni – cifre conservative, c'è chi parla di 300 mila. La morte oggi è un avvenimento della nostra quotidianità, un personaggio della nostra storia contemporanea, un compagno di viaggio della nostra storia personale²⁵.

Tali considerazioni costituiscono la base di quello che il filosofo del diritto messicano – nell'ambito della prospettiva giusfilosofica del “infrarrealismo giuridico” – definisce *necrodiritto*, evidenziando come le norme giuridiche possano essere utilizzate per legittimare esclusione, discriminazione, espropriazioni, violenza istituzionale, che spesso culminano nella morte, fisica o culturale, di individui e gruppi vulnerabili:

Nell'infrarrealismo giuridico lo avevamo chiaro fin dall'inizio: morte e vita sono le due facce di una stessa moneta; al di là di un semplice sguardo manicheo, la nostra cultura originaria chiama l'inframondo “mondo”, un'altra realtà parallela con cui si convive, un altro cielo; perfino, se mi è consentito, per sapere dove vanno i nostri morti, per sapere da dove devono tornare. La tragedia è che i nostri morti sono scomparsi – letteralmente – smarriti, e noi senza sapere se abbiano trovato il cammino verso il Mictlán, come Antigoni contemporanee, senza avere i resti per poterli seppellire, senza sapere se sono stati divorati dagli uccelli o dissolti nell'acido; con la complicità dello Stato e dei suoi paleros nella grande maggioranza dei casi – per questo lo abbiamo denominato *necrodiritto*²⁶.

Nei paragrafi seguenti proviamo ad utilizzare e rendere operativi questi concetti, con particolare riferimento alla vita dei popoli indigeni del subcontinente, utilizzando alcune nostre ricerche svolte attorno a tre categorie concettuali: quelle di *etnocidio*, di *juvenicidio* e di *ecocidio*.

2. L'ETNOCIDIO COME PARADIGMA DELLA NECROPOLITICA LATINO-AMERICANA

Negli ultimi decenni, il dibattito accademico sui processi di esclusione, marginalizzazione, discriminazione e disgregazione delle comunità indigene in America Latina ha evidenziato la necessità di strumenti analitici più complessi rispetto al concetto tradizionale di genocidio. La categoria di genocidio – elabo-

²⁵ *Idem*, 179.

²⁶ *Idem*, 180-181.

rata dal giurista ebreo polacco Raphael Lemkin²⁷ per descrivere i crimini commessi dai nazisti contro gli ebrei durante la Seconda guerra mondiale e declinata poi giuridicamente come “crimine internazionale” nella Convenzione sulla prevenzione e repressione del crimine di genocidio del 1948 – consiste nell’atto intenzionale di annientare, in tutto o in parte, un gruppo nazionale, etnico, razziale o religioso. Se tale concetto è comunemente utilizzato per riferirsi a quanto avvenuto alle popolazioni autoctone del continente americano dopo la cosiddetta “scoperta dell’America” (a cavallo del XV e XVI secolo per poi proseguire fino al XVIII), per mano dei conquistadores europei, ciò che ancora oggi subiscono i popoli indigeni latinoamericani è una dinamica indubbiamente più complessa e decisamente più subdola, che può a nostro avviso trovare una migliore declinazione attraverso l’utilizzo del concetto di etnocidio.

Per comprendere appieno questa distinzione ci viene in aiuto l’analisi concettuale di Carlo Tullio-Altan sugli “elementi costitutivi durevoli” dell’etnicità²⁸. Secondo l’antropologo italiano, *l’ethnos* si può intendere come un complesso simbolico costitutivo dell’identità dei popoli composto dalla compresenza, con pesi e declinazioni variabili, di cinque elementi:

- *l’epos* (la memoria storica, i miti e l’epica di un popolo);
- *l’ethos* (il complesso di valori, norme, istituzioni che ne regolano l’interazione e la convivenza);
- il *logos* (la lingua, il mezzo con il quale si realizza la comunicazione e la comprensione sociale e grazie al quale vengono tramandati di generazione in generazione i primi due elementi);
- il *topos* (che risponde alla necessità umana di possedere e controllare un determinato territorio, come matrice della stirpe e delle risorse necessarie alla sopravvivenza);
- e infine il *genos* (la discendenza, la percezione di essere collegati, attraverso una sequenza di generazioni, di rapporti di parentela e lignaggio, ad una dimensione extratemporale di continuità al popolo e la sensazione di discendere ed appartenere ad una stirpe, a una comunità di sangue).

È chiaro, quindi, assumendo questa prospettiva, come quello genetico sia solo uno degli elementi che costituiscono l’identità etnica e sia pertanto più corretto, per osservare e analizzare i fenomeni necropolitici contemporanei che vedono come vittime i popoli indigeni, utilizzare il concetto di etnocidio.

Pierre Clastres descrive l’etnocidio come la cancellazione progressiva delle condizioni di esistenza e riproduzione culturale di una popolazione: lingua, saperi, pratiche rituali, relazioni comunitarie e con la propria terra.

Se il termine genocidio rinvia all’idea di «razza» e alla volontà di sterminare una minoranza razziale, quello di etnocidio rimanda non alla distruzione fisica degli uomini (nel qual caso si resterebbe nella situazione genocidaria), bensì alla distruzione della loro cultura. L’etnocidio è dunque la distruzione sistematica dei modi di vita e di pensiero di persone diverse da coloro che conducono questa impresa di distruzione. In breve, il genocidio assassina i popoli nel loro corpo, l’etnocidio li uccide nel loro spirito²⁹.

Sulla stessa linea, Guillermo Bonfil Batalla³⁰ e Rodolfo Stavenhagen³¹ mostrano come in America Latina la colonizzazione interna degli ultimi secoli abbia perseguito proprio tale annientamento identitario

²⁷ R. Lemkin, *Axis Rule in Occupied Europe*, Carnegie Endowment for International Peace, 1944.

²⁸ C. Tullio-Altan, *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Feltrinelli, 1995, 21 ss.

²⁹ P. Clastres, *Recherches d’anthropologie politique* [1980], Broché, 2012, 48-49 (trad. degli autori).

³⁰ G. Bonfil Batalla, *México profundo: Una civilización negada*, Grijalbo, 1990, 27.

³¹ R. Stavenhagen, *Derechos indígenas: algunos problemas conceptuales*, in *Revista Mexicana de Sociología*, no. 1, 1992, 110-126.

senza necessariamente comportare lo sterminio fisico degli indigeni:

gli indicatori sociali ed economici dimostrano che la situazione dei popoli indigeni dell'America continua a essere, in generale, catastrofica. D'altra parte, la tanto auspicata "integrazione" ha significato per lo più la distruzione delle culture e delle identità indigene attraverso politiche assimilazioniste considerate etnocide. Benché l'etnocidio non compaia come violazione dei diritti umani in nessuno strumento giuridico, è generalmente considerato come tale, poiché rappresenta a suo modo una forma di "genocidio culturale" e contraddice il diritto alla cultura proclamato nel Patto Internazionale sui Diritti Economici, Sociali e Culturali (art. 15)³².

Oggi, nonostante nelle ultime decadi si sia registrato un notevole avanzamento nel riconoscimento a livello sia internazionale sia costituzionale di diritti collettivi specifici dei popoli indigeni, il dispositivo necropolitico si esercita in forme che potremmo definire "a bassa intensità", basate sulla disarticolazione identitaria.

Ecco perché l'etnocidio diventa una categoria analitica più efficace per cogliere come la necropolitica contemporanea continui ad operare nei confronti di questi soggetti collettivi.

L'etnocidio contemporaneo si manifesta attraverso una pluralità di pratiche e di politiche, spesso sottili ma sistemiche, tra le quali l'espropriazione territoriale, l'imposizione di modelli economici e culturali estranei a quelli comunitari, la criminalizzazione della resistenza, la militarizzazione di territori, il degrado o la distruzione ambientale e l'appropriazione e il consumo indiscriminato delle risorse naturali (il cosiddetto ecocidio di cui tratteremo specificamente più avanti).

Tutti processi, questi, che espongono in modo crescente i popoli indigeni alla morte sociale e culturale mediante modelli e canali istituzionalizzati e legalizzati (sebbene spesso in palese contrasto con le norme internazionali dei diritti umani e quelle vigenti negli ordinamenti interni ai singoli stati a tutela degli stessi indigeni).

Volendo schematizzare, possiamo dire che l'etnocidio dei popoli indigeni latinoamericani oggi si manifesta attraverso:

- *Espropriazione territoriale*: privare una comunità indigena del suo territorio equivale a interrompere la continuità della sua vita collettiva, fondata su un rapporto vitale e spirituale con la terra.
- *Assimilazione forzata*: politiche educative e mediatiche che impongono la lingua nazionale e marginalizzano i saperi ancestrali, rendendo "vergognoso" o "arretrato" ciò che appartiene al patrimonio culturale indigeno.
- *Criminalizzazione delle pratiche comunitarie*: la difesa della foresta, delle acque o dei semi viene interpretata come ostacolo allo "sviluppo" e trattata penalmente come atto illegittimo o addirittura criminale.
- *Violenza selettiva*: l'assassinio di leader e attivisti non mira allo sterminio di un popolo in senso stretto, ma alla decapitazione della sua capacità politica e organizzativa; il *juvenicidio* (se ne parlerà più avanti) per cui la gioventù indigena e afrodiscendente è sovrarappresentata tra le vittime di violenza poliziesca, carceraria e paramilitare rischia di trasformarsi in una strategia di eliminazione selettiva delle nuove generazioni.

Questa modalità di violenza istituzionale ed economica rientra appieno nel paradigma necropolitico

³² *Idem*, 126 (trad. degli autori).

con il quale si mira a rendere progressivamente invisibili, marginali, privati della loro identità collettiva questi soggetti. In altre parole, di condannarli a una forma di morte lenta, che non colpisce solo i corpi, ma le condizioni di possibilità della loro esistenza come comunità, come gruppi sociali, come popoli.

Tale paradigma evidenzia la continuità coloniale nei dispositivi di potere (la violenza fisica del genocidio si è trasformata in violenza culturale e istituzionale dell'etnocidio) perché mette in luce la dimensione anche culturale (nel senso di identitaria) della necropolitica, che non si limita a "lasciar morire", ma punta a cancellare i legami comunitari e territoriali che consentono la vita dei gruppi etnici. Osservare tutto ciò ci permette di considerare la necropolitica come un dispositivo strutturale contemporaneo, non confinato cioè alla violenza coloniale storica o al passato dei regimi autoritari e/o militari, ma pienamente operativo nelle democrazie neoliberali odierne, della cui crisi diviene cifra e canone.

3. JUVENICIDIOS: FENOMENOLOGIE DELLA VULNERABILITÀ GIOVANILE IN AMERICA LATINA

Una declinazione specificamente latino-americana della prospettiva teorica della necropolitica è quella del *juvenicidio*, dispositivo concettuale elaborato per rendere conto delle molteplici forme di violenza che coinvolgono una parte di giovani latinoamericani. Prende così forma la figura del "*iuvenis sacer*", espressione delle «vite precarie giovanili, [...] vite sacrificabili, vite usa e getta, vite superflue, non-vite, vite al limite, vite esposte ai margini del *juvenicidio* [...] che abitano le necrozone o zone precostituite dove esiste un alto rischio di morire in modo brutale e violento»³³. Si tratta di forme di esistenza altamente precarizzate, cui è impedito l'accesso al capitale sociale relegate ai margini della cittadinanza e la cui uccisione non costituisce un crimine. Come mostrano gli studi che si sono sviluppati intorno alla nozione di *juvenicidio*, sono molte le forme che questo può assumere in un contesto in cui la vita quotidiana ha assunto i tratti dello stato d'eccezione: dalla banalizzazione del male che permette di uccidere senza sentirne il peso emotivo alla stratificazione sociale basata su relazioni di subalternità e sul principio di discriminazione, fino alla riduzione degli spazi di libertà motivata dalla retorica della sicurezza pubblica e della lotta alla criminalità organizzata³⁴. È importante sottolineare che il *juvenicidio* non definisce solo il momento culminante dell'omicidio dei giovani ma anche quel "continuum di violenze"³⁵ in cui si iscrivono i processi di precarizzazione sociale ed economica che ne caratterizzano le traiettorie di vita, ogni forma di violazione dei loro diritti e libertà³⁶, nonché la produzione di identità giovanili stigmatizzazione, degradate e discreditate³⁷. Muñoz, in particolare, definisce *juvenicidio* «gota a gota» quello che – assumendo forme socialmente accettabili ma altrettanto violente – attenta ogni giorno alla vita dei giovani, negando loro l'accesso al mercato del lavoro e al sistema scolastico, escludendoli dalla vita pubblica e negandogli il diritto alla cittadinanza³⁸. In altre parole, è quel processo che ne svuota di senso il presente e ne cancella l'orizzonte di futuro.

³³ J.M. Valenzuela, *Trazos de Sangre y Fuego: biocropolitica y juvenicidio en América Latina*, Editorial UCR, 2019, 73.

³⁴ J.M. Valenzuela, *Remolinos de viento: juvenicidio e identidades desacreditadas*, in J.M. Valenzuela (coord.), *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*, NED Ediciones-El Colegio de la Frontera Norte-ITESO, 2015.

³⁵ N. Scheper-Hughes, P. Bourgois (Eds.), *Violence in War and Peace: An Anthology*, cit.

³⁶ G., Muñoz González, J. M. Valenzuela, *Juvenicidio: las vidas precarias de jóvenes en América Latina*, in *Jóvenes*, 35, 2020.

³⁷ J.M. Valenzuela, *Remolinos de viento: juvenicidio e identidades desacreditadas*, cit.

³⁸ G. Muñoz González, *El juvenicidio en Colombia*, in J.M. Valenzuela (Coord.), *Juvenicidio. Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*, cit.

Si ritiene che la rilevanza della categoria concettuale del *juenicidio* risieda nella sua capacità di offrire un quadro epistemologico attraverso cui indagare e rendere visibili le esperienze vissute da realtà giovanili immerse in contesti territoriali, socioculturali e politici eterogenei. In questa sede, verranno presi in considerazione quattro diversi scenari di *juenicidio*, all'interno dei quali le varie dimensioni sopra menzionate si intersecano con la vulnerabilità associata all'appartenenza a identità "screditate" come quella indigena e afrodiscendente, intensificandone la sovraesposizione alla violenza.

Un primo caso emblematico che non solo rappresenta una delle manifestazioni più estreme e dolorose del *juenicidio*, ma che ha – simbolicamente – segnato una svolta fondamentale nella riflessione sul fenomeno è la strage di Ayotzinapa del 2014. Reguillo definì la scomparsa dei 43 studenti della Scuola Normale Rurale *Raúl Isidro Burgos* di Iguala come un «elemento marcante», un «estallido»³⁹ (p. 15). Comprendere i fatti di Ayotzinapa significa cogliere le dinamiche strutturali che definiscono il *juenicidio* in Messico: come osserva Valenzuela, infatti, il noto slogan "Tutti siamo Ayotzinapa" non è solo un'espressione simbolica, ma la sintesi di una condizione di vulnerabilità generalizzata, per cui «può accadere a chiunque»⁴⁰. Ciò che ci interessa sottolineare è che ad Ayotzinapa si concentravano «varie delle identità screditate che hanno definito la vulnerabilità sociale in Messico e in America Latina, infatti le vittime sono povere, indigene e giovani»⁴¹. Il governo Peña Nieto tentò di manipolare le prove⁴² e di oscurare le evidenti responsabilità e complicità istituzionali per mezzo di una vasta operazione di insabbiamento in cui «tutte le sue istanze, dalla cima del potere fino agli operatori più marginali, hanno coperto, mentito, torturato, inscenato false indagini e cercato di occultare il tutto con impunità e scandali mediatici»⁴³. Fu il Rapporto della Commissione per la Verità e l'Accesso alla Giustizia, avviato su mandato di Andrés Manuel López Obrador, a chiarire le circostanze della scomparsa dei 43 studenti, concludendo che si fosse trattato di un "crimine di stato"⁴⁴. Nel dramma di Ayotzinapa c'è però anche un altro aspetto che ci interessa mettere in luce, ovvero quello ripreso nel 2017 dal rapporto *Yo Solo Quería que Amaneciera. Impactos Psicosociales del Caso Ayotzinapa*⁴⁵.

Esso, per la prima volta, documenta i contesti culturali di appartenenza delle vittime della strage, una parte delle quali appartenevano ai popoli indigeni na savi (mixteco), me'phaa (tlapaneco) e náhuatl in Guerrero. Tale appartenenza invisibilizzata racconta – come scrive Hernández Castillo – la storia, altrettanto invisibile, degli «indigeni desaparecidos [che] sono assenti non solo dalle loro case e dalle loro comunità, ma anche dalle statistiche ufficiali sulla sparizione forzata, dalle rivendicazioni politiche delle organizzazioni di familiari e dai discorsi politici delle organizzazioni indigene nel paese»⁴⁶. Il *juenicidio* si intreccia qui con il razzismo strutturale e istituzionale, quello per cui «i 43 *normalistas* [...] sempre sono stati nominati dalla stampa come 'studenti', le loro identità indigene non sono menzionate, né considerate

³⁹ R. Reguillo, C. Feixa, E. Ballesté, Rossana Reguillo, *Carles Feixa y Eduard Ballesté conversan sobre paisajes juveniles sumergidos, emergentes e insurrectos*, in *Revista del Centro Reina Sofía sobre Adolescencia y Juventud*, 9, 2018, 15.

⁴⁰ J.M. Valenzuela, *Remolinos de viento: juvenicidio e identidades desacreditadas*, cit.

⁴¹ *Idem*, 53.

⁴² M. Turati, *Manipula PGR evidencias para cuadrar caso Ayotzinapa: antropólogos argentinos*, *Proceso*, 7 febbraio 2015.

⁴³ G. Castillo, A. Muñoz, F. Martínez, F., *Encubrió, mintió y torturó el gobierno pasado, señala fiscal*, *La Jornada*, 27 settembre 2020.

⁴⁴ P. Ferri, *La Comisión para la Verdad concluye que Ayotzinapa "fue un crimen de Estado"*, *El País*, 20 agosto 2022.

⁴⁵ X. Antillón (Coord.), *Yo sólo quería que amaneciera. Informe de impactos psicosociales del caso Ayotzinapa*, Fundar, Centro de Análisis e Investigación A.C., 2017.

⁴⁶ A. Hernández Castillo, *Las múltiples ausencias de los indígenas desaparecidos en México*, in *A donde van los desaparecidos*, 25 aprile 2019.

nei processi di *búsqueda*⁴⁷ e che, peraltro, ha segnato profondamente l'esperienza delle famiglie indigene e campesinas delle vittime durante la ricerca. Né la violenza né il razzismo terminano poi con la sparizione e l'uccisione dei *normalistas*, riproducendosi invece nelle forme di discriminazione ed esclusione che i familiari delle vittime appartenenti a popoli indigeni hanno subito. Ne è un esempio il fatto che, durante gli incontri con le istituzioni governative, non è mai stato garantito l'accesso a un interprete che permettesse loro di esprimersi nella propria lingua e di comprendere ciò che veniva comunicato in spagnolo. Gli intervistati hanno inoltre riferito di come i funzionari pubblici cercassero di manipolarli, pensando di poterne sfruttare la mancanza di padronanza dello spagnolo o il fatto di «essere poveri e contadini»⁴⁸.

La matrice razzista – alimentata da impunità e processi di marginalizzazione e stigmatizzazione – caratterizza anche un altro scenario latino-americano del *juenicidio*, quello brasiliano, dove è in atto da ormai lungo tempo un vero e proprio «genocidio de jóvenes negros»⁴⁹, una politica di sterminio della gioventù povera afrodiscendente, fondata sul principio della «pulizia sociale» ed espressione di una forma riattualizzata e istituzionalizzata di razzismo. Il paese, spiega la studiosa Marisa Fefferman, è teatro di una sanguinosa «guerra sociale» che [...] contraddice il mito fondativo del paese: quello della non violenza, di un paese ordinato e pacifico»⁵⁰. Secondo quanto riportato nell'Índice de Vulnerabilidade Juvenil à Violência e Desigualdade 2014, nello Stato brasiliano di Pernambuco, il rischio di morte per un giovane nero nel 2013 era 11.57 volte superiore rispetto a quello di un giovane bianco. I giovani neri, inoltre, risultavano incarcerati per il 18.4% in più e vittime di omicidio per il 30.5% in più rispetto ai coetanei bianchi. Questa tendenza è confermata da altri dati, come quello per cui, tra il 1980 e il 2012, l'indice di omicidio tra i giovani di età compresa tra i 25 e i 29 anni sarebbe aumentato quasi del 200%⁵¹; o dal fatto che, solo nel 2012, delle 56.000 vittime di omicidio registrate nel Paese, 30.000 erano giovani di età compresa tra i 15 e i 29 anni⁵², il 77% dei quali afrodiscendenti⁵³. Di fronte a queste cifre allarmanti, nel 2014 Amnesty International Brasil ha lanciato la campagna *Jovem Negro Vivo*, con l'obiettivo di sensibilizzare l'opinione pubblica sul fatto che la violenza non colpisce ogni membro della società allo stesso modo, ma si concentra – in un contesto in cui disuguaglianze socioeconomiche e appartenenze etnico-razziali si combinano e sovrappongono – in modo sproporzionato nelle comunità povere ed emarginate delle favelas, intrecciandosi con pregiudizi e stereotipi negativi:

nonostante vengano uccisi in massa, i giovani neri sono diventati invisibili in Brasile, sia perché gli abitanti dei loro quartieri si sono abituati a vedere così tante morti, sia perché il problema è fuori dalla vista di chi potrebbe agire per cambiare questa tragica situazione. Sono anche vittime della 'guerra alla droga' portata avanti dallo Stato e di una forza di polizia militarizzata che prende di mira i giovani – e in particolare i giovani neri – come potenziali nemici⁵⁴.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ X. Antillón (Coord.), *Yo sólo quería que amaneciera. Informe de impactos psicosociales del caso Ayotzinapa*, cit.

⁴⁹ A.C. de Paula, *El colapso de la política de la guerra contra las drogas en Brasil*, in *Aisthesis*, no. 70, 2021.

⁵⁰ M. Fefferman, *Genocidio de la Juventud Negra: deconstruyendo mitos*, in J.M. Valenzuela (Coord.), *Juvenicidio. Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*, cit., 166.

⁵¹ L.H. Rangel, R. A. Oliveira, *Los jóvenes que más mueren: los negros y los indígenas en Brasil*, in J.M. Valenzuela (Coord.), *Juvenicidio. Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*, cit.

⁵² J.J. Waiselfisz, *Mapa da Violência: Os Jovens do Brasil*, Secretaria-Geral da Presidência da República; Secretaria Nacional de Juventude; Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2014.

⁵³ Amnesty International, *Young, Black, Alive – Breaking the silence on Brazil's soaring youth homicide rate*, 26 novembre 2014.

⁵⁴ *Ibidem*.

È fondamentale sottolineare come in Brasile – così come anche in Messico – l’elemento della “guerra al narcotraffico” si sia configurato come un dispositivo discorsivo funzionale a legittimare – in nome della sicurezza nazionale e della stabilità dell’ordine sociale – l’uso arbitrario della forza e le sistematiche violazioni dei diritti umani da parte degli apparati di sicurezza statali, nel contesto della strategia di militarizzazione della sicurezza pubblica, il cui simbolo brasiliano è proprio il Caveirão, il veicolo blindato utilizzato dal Batalhão de Operações Policiais Especiais (BOPE) per le incursioni armate nelle favelas⁵⁵.

Una terza manifestazione del *juenicidio* e del suo legame con affiliazioni identitarie screditate è quello del reclutamento dei minori da parte di gruppi armati illegali in Colombia. In un rapporto pubblicato nel 2003, Human Rights Watch stimò che almeno uno su quattro combattenti irregolari in Colombia fosse minorenne, per un totale superiore a 11.000 bambini incorporati nei gruppi armati⁵⁶. L’Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Diritti Umani indicò invece una cifra ancora più alta, pari ad almeno 14.000 minori. Secondo le stime disponibili, circa due terzi dei bambini e adolescenti coinvolti nei gruppi armati in Colombia avevano meno di 15 anni, e i più giovani tra loro – reclutati tanto dalle formazioni ribelli, come le Forze Armate Rivoluzionarie della Colombia (FARC-EP) e l’Esercito di Liberazione Nazionale (ELN), quanto dai gruppi paramilitari di destra, come le Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) – avevano appena sette anni⁵⁷. Di fronte alla gravità della situazione, nel 2008 l’organizzazione non governativa Misión Diplomática Internacional Humanitaria presentò una richiesta alla Corte Penale Internazionale affinché intervenisse per porre fine a quello che definì un «genocidio permanente e costante contro l’infanzia» colombiana.

Richiamando l’attenzione sulla vulnerabilità sociale che caratterizza la vita dei giovani a rischio di essere reclutati – alimentata da fattori quali povertà e marginalità, dalla presenza di varie forme di violenza negli spazi di socializzazione come scuola e famiglia, dalla convivenza quotidiana con attori armati e dalla costruzione di immaginari sociali e identità mediate dalla militarizzazione della vita civile – Díaz evidenzia come il reclutamento dei minori si configuri come “forzato” non solo per l’utilizzo della violenza e della coazione che lo caratterizzano, ma anche per questo insieme di condizioni che danno forma a quel continuum di violenze strutturali che contribuiscono alla configurazione di uno scenario di precarizzazione e assenza di alternative⁵⁸. Si consideri che, solo nel primo semestre del 2024, la Defensoría del Pueblo ha registrato 159 casi di reclutamento forzato di bambine, bambini e adolescenti (NNA) in Colombia⁵⁹. Il 51% del totale riguarda NNA appartenenti a popoli indigeni; il 31% a nessun gruppo etnico; il 5% a comunità afrocolombiane e per il 13% non si dispone di informazioni⁶⁰. Come segnala Salas, sebbene non si conosca, ad oggi, l’impatto del reclutamento di minori indigeni sulle usanze e credenze indigene, è certo che esso non sia privo di conseguenze per il “patrimonio culturale immateriale” delle comunità indigene colombiane, ovvero quell’insieme di pratiche, conoscenze e spazi culturali che esse riconoscono come parte della propria identità e che si trasmettono di generazione in generazione,

⁵⁵ M. Fefferman, *Genocidio de la Juventud Negra: deconstruyendo mitos*, cit.

⁵⁶ Human Rights Watch, *Aprenderás a no llorar. Niños combatientes en Colombia*, Human Rights Watch, 2003.

⁵⁷ X.C. Pachón, *La infancia perdida en Colombia: los menores en la guerra*. Georgetown University – Center for Latin American Studies, Working Paper Series No. 15, 2009.

⁵⁸ P. Díaz, *Reclutamiento forzado: una cara del juvenicidio en Colombia*, Ciudad Paz-ando, no. 2, 2019.

⁵⁹ Defensoría del Pueblo, *51% de casos de reclutamiento conocidos por la Defensoría corresponde a niñas, niños y adolescentes de pueblos indígenas*, 12 luglio 2024.

⁶⁰ *Ibidem*.

rafforzando il senso di identità e continuità del gruppo⁶¹. A tal proposito, Muñoz Romero ha evidenziato come il reclutamento incida sui processi educativi della comunità in quanto riduce la quantità di persone cui gli anziani possono trasmettere tali conoscenze e che possono quindi portare avanti la generazione successiva⁶². L'autore cita, ad esempio, il caso della comunità indigena Nukak Maku, che, colpita dal reclutamento forzato, ha deciso di «dichiararsi in via di estinzione a causa dell'estrazione dal proprio popolo di bambini, bambine e adolescenti portatori di un'identità unica che li distingue dagli altri»⁶³. L'uscita dal gruppo armato e il successivo reinserimento nella comunità comportano infatti – segnala Muñoz – difficoltà significative: se per alcuni l'identità indigena resta intatta e può essere recuperata, per altri l'allontanamento equivale a una perdita irreversibile, poiché trasforma l'individuo in un “bianco”. Molti, di fronte a tali difficoltà, scelgono di “occidentalizzarsi” e andarsene, perdendo così la propria identità culturale. Una perdita che non è solo effetto della violenza subita – dalla precarizzazione al reclutamento – ma sua ulteriore espressione. Un'ultima dinamica che merita attenzione è quella che riguarda l'aumento dei suicidi tra giovani indigeni in contesti di marginalità, perdita dell'identità collettiva e del vincolo con le terre comunitarie. È bene, innanzitutto, sottolineare che tra gli effetti di quello che Strecker e colleghi hanno definito “*juvenicidio morale*” vi è l'impatto psicologico, che può manifestarsi sotto forma di depressione, isolamento e persino suicidio⁶⁴. In riferimento al contesto brasiliano, Santiago e colleghi segnalano come il tasso di suicidio tra gli indigeni sia più alto rispetto alla popolazione generale, addirittura fino a 40 volte maggiore, e che esso colpisce principalmente giovani uomini sotto i 25 anni, di basso livello socioeconomico e scolarizzazione incompleta⁶⁵. Nello Stato di Mato Grosso do Sul – riportano Rangel e Oliveira – solo nel 2012 vi sarebbero stati 72 casi di suicidio tra gli indigeni, la maggior parte con età compresa tra 15 e 30 anni, un indice che rappresenta il più alto in 28 anni⁶⁶. Tra i fattori e i processi che gli autori sopracitati associano a tale fenomeno vi è l'estrema violenza a cui questi popoli sono sottoposti, cui si somma la perdita di identità indigena e l'assenza di accesso a opportunità economiche⁶⁷. Santiago e colleghi, in particolare, segnalano come i processi distruttivi identificati nei territori indigeni in cui si registra un'emergenza su larga scala di suicidi sono associati a spoliazione, estrattivismo non sostenibile, deforestazione e attività mineraria su larga scala, tra gli altri⁶⁸. Secondo gli autori, inoltre, la crescente integrazione degli adolescenti nella cultura dominante li avrebbe posti a un

bivio tra ciò che ci si aspetta da loro in Occidente [...] e ciò che tradizionalmente ci si attenderebbe all'interno delle loro comunità. Questa ambivalenza genera crisi che, in un contesto deprivato a livello territoriale ed economico, culturalmente sottomesso e povero di opportunità, favorisce l'acquisizione di abitudini nocive

⁶¹ M.C. Salas Cerquera, *Reclutamiento ilegal de menores y patrimonio cultural inmaterial: El caso de las comunidades indígenas en Colombia*, Boletín OPCA, 09, 2015.

⁶² O.D. Muñoz Romero, *El impacto del reclutamiento en la educación y la identidad cultural de las comunidades indígenas*, in *Revista Investigare. Centro de Investigación en Política Criminal*, 2018.

⁶³ *Idem*.

⁶⁴ T. Strecker, E. Ballesté Isern, C. Feixa, *El Juvenicidio Moral en España. Antecedentes del concepto, causas y efectos*, in M. Àngels Cabasés, A. Pardell, C. Feixa, (Cur.), *Jóvenes, trabajo y futuro: perspectivas sobre la garantía juvenil en España y Europa*, Editorial Tirant lo Blanch, 2018.

⁶⁵ O. Santiago, J. S. Puerto L., M.R. Rojas V., J. C. Villamizar G., L.A. Vargas E., Z.C. Urrego-Mendoza, *El suicidio de indígenas desde la determinación social en salud* in *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, 1, 2018.

⁶⁶ L.H. Rangel, R. A. Oliveira, *Los jóvenes que más mueren: los negros y los indígenas en Brasil*, cit.

⁶⁷ J.A. Paiva de Araujo, E. Fialho, F. J. Oliveira Alves, A. Moreira Cardoso, J. D. Yamall Orellana, J.A. Naslund, M. L. Barreto, V. Patel, D. Borges Machado, *Suicide among Indigenous peoples in Brazil from 2000 to 2020: a descriptive study*, *The Lancet Regional Health – Americas*, 26, 2023.

⁶⁸ O. Santiago, J. S. Puerto L., M. R. Rojas, V. J. C. Villamizar, G. L. A. Vargas, E. Z. C. Urrego-Mendoza, *El suicidio de indígenas desde la determinación social en salud*, cit.

derivate dall'Occidente, come il consumo di sostanze psicoattive e di alcol, la disperazione e la risoluzione del disagio attraverso il suicidio⁶⁹.

È bene sottolineare, tuttavia, che non si tratta di una specificità brasiliana: Camayo e Pérez hanno rilevato una tendenza simile anche negli aborigeni della Colombia, dove i più colpiti sono ancora una volta gli adolescenti⁷⁰.

4. ECOCIDIO E VIOLENZA AMBIENTALE

Tra le diverse manifestazioni della necropolitica nei confronti dei popoli indigeni in America Latina vi è, infine, l'ecocidio e le diverse forme di violenza ambientale e di repressione ad essa associata.

Il termine “ecocidio” è emerso alla fine degli anni Sessanta in riferimento all'impatto della guerra – in particolare quella del Vietnam – sull'ambiente e da allora è stato utilizzato per indicare le conseguenze distruttive sull'ambiente e gli ecosistemi provocati consapevolmente dall'essere umano sia in tempo di pace sia in tempo di guerra⁷¹. Si riuscì poi a intendere l'ecocidio come conseguenza diretta dell'attività economica umana, in particolare delle forme del capitalismo. Secondo la definizione legale del Comitato di esperti Indipendenti per la Definizione Legale di Ecocidio elaborata nel 2021, l'ecocidio è l'insieme di atti illegali o arbitrari commessi nella consapevolezza di una sostanziale probabilità di causare un danno grave, diffuso o duraturo all'ambiente⁷². Tali insiemi di atti possono essere tra i più variegati: deforestazione, pesca illegale, smaltimento di rifiuti tossici, inquinamento di acqua, aria e terra provocato dalle industrie. In particolare, i processi legati all'estrazione massiva delle risorse naturali e alle attività ad esso collegate si configurano oggi come altamente dannosi per le matrici ambientali, gli animali e per le comunità di scarto che risiedono su territori “sacrificati”, spesso già discriminate e marginalizzate come quelle indigene appunto, ma anche afrodiscendenti o contadine.

In molte regioni del Sud globale, l'estrattivismo si manifesta come una forma di “colonialismo ambientale”, sviluppandosi spesso attraverso strumenti giuridici e politiche legittimate, con il sostegno e la complicità delle élite nazionali, sia economiche che politiche. Questa convergenza tra istituzioni pubbliche, interessi privati e attori economici rende l'estrazione massiccia di risorse, l'inquinamento e la devastazione ambientale attività formalmente accettate, giustificate dalla promessa di occupazione e progresso socioeconomico⁷³. In questo contesto, la violenza non è un effetto secondario, ma una componente intrinseca e sistemica delle dinamiche estrattive che alimenta una vasta gamma di violazioni dei diritti umani⁷⁴. In merito alle popolazioni indigene, la Commissione Interamericana dei Diritti Umani-CIDU ha individuato in un suo rapporto diversi diritti umani violati nel contesto estrattivista latino-americano, come, tra gli altri, il diritto alla proprietà collettiva sulle proprie terre, territori e risorse naturali; il diritto all'identità culturale e libertà religiosa; il diritto alla vita; il diritto alla salute, all'integrità personale e un

⁶⁹ *Idem*, 59-60.

⁷⁰ S. Camayo, C. Pérez, *Aportes a la comprensión y prevención del suicidio en población indígena: una revisión sistemática narrativa*, in *Psicología y Salud*, 1, 2022.

⁷¹ L. Natali, R. White, *Il nesso ecocidio genocidio. Un approccio di green criminology*, in *Rassegna italiana di Criminologia*, 3, 2019.

⁷² A questo riguardo si consulti il sito: <https://it.stopecocide.earth/legal-definition>

⁷³ J. Atilés, G. Rojas-Páez, *Coal Criminals: Crimes of the Powerful, Extractivism and Historical Harm in the Global South*, in *The British Journal of Criminology*, 5, 2022.

⁷⁴ M. Böhm (Coord.), *Empresas transnacionales, recursos naturales y conflicto en América Latina. Para una visibilización de la violencia invisible*, Universidad de Buenos Aires, 2020.

ambiente sano⁷⁵.

Focalizzandoci sui danni socio-ambientali subiti dalle popolazioni indigene, la violenza ambientale può manifestarsi in varie modalità. Si esprime, ad esempio, attraverso lo sfollamento forzato, la sparizione di persone o l'uccisione di attivisti ambientalisti e leader indigeni. Facendo riferimento al 2024, su 146 omicidi e sparizioni di attivisti in tutto il mondo ben 119 sono latinoamericani, molti di questi indigeni o *campesinos*: la Colombia ha registrato il numero più alto, con 48 difensori uccisi o fatti sparire, seguita da Guatemala (20), Messico (19) e Brasile (12)⁷⁶. In molti casi, le vittime erano persone che si opponevano alle attività estrattive, spesso condotte in contesti segnati da una profonda impunità per le imprese e gli attori privati che le sostengono e da una collaborazione stretta tra paramilitarismo, criminalità organizzata, industrie estrattive e istituzioni corrotte. La violenza si manifesta infatti anche sotto forma di minacce e intimidazioni rivolte alle popolazioni locali che abitano i territori destinati all'estrazione di risorse naturali. Queste azioni possono essere perpetrate dalle stesse imprese coinvolte, da funzionari statali o, più frequentemente, da gruppi armati irregolari ingaggiati con l'obiettivo di reprimere il dissenso e scoraggiare ogni forma di mobilitazione comunitaria⁷⁷. Tale violenza innesca la conflittualità tra le comunità locali e attori istituzionali e privati: l'America Latina risulta essere la regione con il maggior numero di conflitti socio-ambientali. Secondo i dati dell'Atlante della giustizia ambientale ripresi dalla CEPAL, in America Latina si verifica quasi un terzo (28%) del totale dei conflitti registrati nel mondo⁷⁸. Nella regione, i processi di produzione ed estrazione mineraria e di altri materiali generano il 30,5% dei conflitti (sono 317 quelli registrati dall'Atlante in questo settore), seguiti da quelli sull'uso del suolo, con il 16,7%; da quelli per la gestione delle acque con il 15,1%; quelli sui combustibili fossili e sulla giustizia climatica con il 13,5% e quelli sulle infrastrutture con l'8,3%. L'intensificarsi dei conflitti socio-ambientali nel corso degli anni 2000 ha portato all'emergere di nuove forme di attivismo sociale, visibili nel rafforzamento delle lotte per la terra portate avanti dai movimenti indigeni e contadini, nonché all'affermazione di nuove forme di resistenza, mobilitazione e partecipazione dei cittadini incentrate sulla difesa dei beni comuni, della biodiversità e dell'ambiente e ispirati ai principi del *Buen Vivir* e dei «Diritti della natura»⁷⁹. In particolare, il *Buen Vivir* è un concetto radicato nella visione del mondo dei popoli indigeni dell'area andina. A differenza dell'idea occidentale di progresso come miglioramento continuo delle condizioni di vita, questa filosofia si fonda sull'armonia tra l'essere umano, la comunità di cui fa parte e la natura. Tuttavia, l'inserimento di questo principio nelle costituzioni di paesi come Bolivia ed Ecuador ha sollevato non poche controversie, soprattutto perché le élite politico-economiche di questi Stati hanno continuato a sostenere modelli estrattivisti, in evidente contraddizione con i valori del *Buen Vivir*⁸⁰. Occorre anche sottolineare che oltre a manifestare forme di resistenza, gli attori della società

⁷⁵ Commissione Interamericana dei Diritti Umani (CIDU), *Pueblos indígenas, comunidades afrodescendientes y recursos naturales: protección de derechos humanos en el contexto de actividades de extracción, explotación y desarrollo*, OEA/Ser.L/V/II. Doc. 47/15, 31 dicembre 2015.

⁷⁶ Global Witness, *2024-2025 Annual Report - Roots of resistance Documenting the global struggles of defenders protecting land and environmental rights*, 2025.

⁷⁷ T. Aureliani, "Estrattivismo criminale": violazioni dei diritti umani e resistenze dei popoli indigeni in Messico, in R. Cammarata, M. Rosti (a cura di.), *I popoli indigeni e i loro diritti in America Latina. Dinamiche continentali, scenari nazionali (Los pueblos indígenas y sus derechos en América Latina. Dinámicas continentales, escenarios nacionales)*, Milano University Press, 2023.

⁷⁸ CEPAL - Comisión Económica para América Latina y el Caribe, *Panorama de los recursos naturales en América Latina y el Caribe*, Naciones Unidas LC/PUB.2024/4, 2024.

⁷⁹ Cfr. M. Svampa, *Consensus de los Commodities, Giro Ecoterritorial y Pensamiento crítico*, in *Observatorio Social de América Latina*, 13, 2012; M. Svampa, *Neo-extractivism in Latin America*, Cambridge University Press, 2019.

⁸⁰ M. Svampa, *Neo-extractivism in Latin America*, cit.

civile indigena hanno esplorato nuovi spazi di azione e modalità di interazione per tutelare i propri interessi legati alle risorse naturali, ai territori e ai beni comuni⁸¹. Le loro pratiche hanno espresso diverse forme di agency: da un lato, hanno partecipato a processi di dialogo e collaborazione con governi e imprese, facendo ricorso a strumenti come la partecipazione pubblica, la consultazione preventiva, le compensazioni e i meccanismi di pagamento. Dall'altro, hanno conquistato spazi di rilevanza nazionale, regionale e globale per dare visibilità alle proprie rivendicazioni e costruire reti di alleanza, prendendo parte ai negoziati internazionali sul cambiamento climatico o collaborando con agenzie di cooperazione e istituzioni finanziarie come le banche di sviluppo⁸².

La pressione sull'ambiente e sulle comunità locali che vivono in territori ricchi di risorse spesso non si esprime solamente mediante omicidi, sparizioni forzate e repressione, ma anche attraverso la cosiddetta "violenza lenta", cioè quell'insieme di processi di inquinamento e distruzione socio-ambientale incrementali e poco visibili⁸³. Essa si manifesta attraverso forme di degrado ambientale come l'inquinamento e i disastri ecologici causati dalle attività petrolifere, petrolchimiche e minerarie, che contaminano su vasta scala le matrici ambientali, privando le comunità locali di accesso all'acqua potabile e a terre fertili per decenni. Tali pratiche hanno profondamente trasformato i sistemi produttivi tradizionali e compromesso la qualità della vita dei popoli indigeni dell'America Latina⁸⁴. Questi impatti, tra l'altro, generano malattie anche molto gravi che emergono solo molti anni dopo l'esposizione agli agenti inquinanti. Sono perciò tutte attività che provocano danni ambientali, sanitari e socioeconomici molto profondi ma che spesso non sono oggetto di interesse perché da un lato non esprimono, spesso, una violenza diretta e spettacolare; e dall'altra perché le conseguenze dannose sono visibili molti anni dopo, motivo per cui le stesse vittime faticano ad essere riconosciute come tali.

La violenza ambientale appena descritta, nelle sue varie forme, cristallizza perciò il crimine di ecocidio che può essere considerato una forma peculiare di genocidio – o come sostenuto in questo articolo, di "etnocidio" – quando colpisce popoli che hanno un legame culturale, spirituale e materiale con la terra, come le popolazioni indigene. La distruzione ambientale può causare una "morte sociale", ovvero la perdita delle condizioni di vita e della coesione culturale di un gruppo. Se, come sostiene lo storico Patrick Wolfe, per i popoli indigeni "la terra è vita" di conseguenza la perdita della terra equivale alla perdita dell'identità e della sopravvivenza⁸⁵. La logica dell'eliminazione dei nativi che ha accompagnato il colonialismo d'insediamento è dunque un processo che viaggia in parallelo, e si nutre, della distruzione e del saccheggio ambientale. In tal senso, il nesso ecocidio-genocidio/etnocidio trova una sua ulteriore declinazione nel colonialismo: l'ecocidio è stato infatti parte integrante degli sforzi per controllare e sfollare le popolazioni, umane e non umane, per imporre il capitalismo, l'agricoltura industriale, l'industria mineraria selvaggia e altri processi distruttivi per l'ambiente.

⁸¹ K. Van Teijlingen, E. Dupuits, *Presentación del dossier Estrategias comunitarias frente a conflictos socioambientales: más allá de la resistencia*, in *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 1, 2021.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ R. Nixon, *Slow violence and the environmentalism of the poor*, Harvard University Press, 2011.

⁸⁴ Commissione Interamericana dei Diritti Umani (CIDU), *Pueblos indígenas, comunidades afrodescendientes y recursos naturales: protección de derechos humanos en el contexto de actividades de extracción, explotación y desarrollo*, cit.

⁸⁵ P. Wolfe, *Settler colonialism and the elimination of the native*, in *Journal of Genocide Research*, 4, 2006.

5. CONCLUSIONI

Nonostante l'evidente e crescente pressione necropolitica che qui abbiamo provato a descrivere nelle sue diverse configurazioni, i popoli indigeni latinoamericani hanno sviluppato diverse strategie di resistenza che riattivano spazi di autonomia politica e culturale. In molti contesti nazionali, attraverso l'organizzazione comunitaria e la rivendicazione dei territori ancestrali, gli indigeni mettono in discussione il monopolio statale e privato sulla vita e sulla morte e sviluppano pratiche di resistenza legale e politica, sfidando le leggi antiterrorismo che criminalizzano la loro lotta⁸⁶. Come si è detto, il concetto stesso di *buen vivir* (*sumak kawsay* / *suma quamana*), diffusi in Ecuador e Bolivia, propone un paradigma bio-centrico che pone la vita collettiva e la relazione armoniosa con la natura al centro delle pratiche sociali e politiche, nonché di processi di trasformazione giuridica e costituzionale⁸⁷.

Si tratta di un virtuoso esempio di quella che Hobsbawm e Ranger hanno definito «invenzione della tradizione»⁸⁸, in cui, «attingendo alla filosofia di vita delle comunità autoctone, alcune rappresentazioni vengono rielaborate e riproposte in uno schema unitario»⁸⁹ che assume le vesti, e il potere, della tradizione. Un'operazione sapientemente guidata dalle élites indigene, con la quale, grazie ad apporti accademici e a un forte sostegno di movimenti internazionali, si è dato forma e contenuti ad un vero e proprio manifesto politico capace di ricevere il consenso necessario a tradursi in una costruzione giuridica radicalmente innovativa e orientata all'inclusione delle diversità, con corollari che riguardano «la giustizia sociale, la solidarietà comunitaria, la democrazia partecipativa, la plurinazionalità e l'interculturalismo, la sovranità alimentare, il valore dei beni comuni e dell'economia plurale, [...] la tutela dell'ambiente»⁹⁰.

In questo senso, il movimento indigeno non si limita alla mera rivendicazione di benefici per gli appartenenti alle comunità autoctone, ma elabora e avanza proposte che riguardano le società nazionali e, sempre più spesso, la comunità internazionale o l'umanità intera, come avviene ad esempio sulle questioni ecologiche. Quello indigeno, in fondo, è un discorso di liberazione e, come tutti i discorsi di liberazione, tende ad assumere una portata universale. Nel proporre una società multietnica e interculturale, gli indigeni non pongono l'attenzione solo sulla loro condizione di povertà e subordinazione, ma mettono in discussione le relazioni di dominazione della società latino-americana, storicamente basata sulla discriminazione razziale, sull'intolleranza etnica e sulla sottomissione di diverse culture da parte di quella egemone. Così facendo, essi hanno messo in discussione le basi stesse dello Stato liberale e post-coloniale (non solo) latino-americano, costruito sull'idea di «un solo popolo, una sola nazione, un solo Stato»: un'unità artificiale presente fino agli inizi del XXI secolo in tutte le Costituzioni latinoamericane, che ha negato per secoli l'esistenza ai popoli indigeni e il valore della diversità etnica e culturale di quelle società, sostenendo e giustificando un pensiero e una politica razzista.

La *questione indigena* è divenuta volano, non solo in America Latina, di un'istanza generale di “democratizzazione profonda”, di maggiore giustizia ed equità. Il linguaggio dei diritti umani ha offerto un

⁸⁶ M.C. Cunha, *Índios no Brasil: História, direitos e cidadania*, Claro Enigma, 2018, 102-108 e R. Cammarata, M. Rosti (a cura di), *I popoli indigeni e i loro diritti in America Latina. Dinamiche continentali, scenari nazionali* (*Los pueblos indígenas y sus derechos en América Latina. Dinámicas continentales, escenarios nacionales*), Milano University Press, 2023.

⁸⁷ S. Baldin, *Il buen vivir nel costituzionalismo andino. Profili comparativi*, Giappichelli, 2019; E. Gudynas, *Buen Vivir: Today's Tomorrow*, in *Development*, no. 4, 2011, 441-447; A. Acosta, E. Martínez, *El Buen Vivir como alternativa al desarrollo*, Abya-Yala, 2009.

⁸⁸ E.J. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, 2002.

⁸⁹ S. Baldin, *Il buen vivir nel costituzionalismo andino*, cit., 76.

⁹⁰ *Idem*, 77. Cfr. R. Cammarata, *Il diverso tra paura e utilità. Comunità immaginate e nuovi percorsi di etnogenesi*, in R. Cammarata (a cura di), *Dalla paura alla simpatia*, cit., 125-135.

nuovo quadro di riferimento e di azione ai movimenti indigeni. Il fatto che le loro lotte abbiano preso la forma della domanda di diritti culturali specifici, volta al raggiungimento di una piena e nuova concezione della cittadinanza, ha a sua volta contribuito a riformulare e ridefinire lo stesso linguaggio, oltre che la teoria e la pratica, dei diritti fondamentali.

Ciononostante, non si può tacere il fatto che i popoli originari dell'area stiano vivendo una situazione paradossale. Sebbene si sia consolidato un corpus di norme nazionali e internazionali che riconosce loro un ampio catalogo di diritti – e a livello regionale il sistema interamericano dei diritti umani abbia sviluppato una giurisprudenza che cerca di tutelarli – essi continuano a vivere palesi violazioni di quei diritti, senza che le istituzioni intervengano in maniera soddisfacente.

Se da un lato le lotte indigene e i loro percorsi del riconoscimento hanno fatto dell'America Latina la culla di nuovi diritti e uno straordinario terreno sperimentale di nuove forme di istituzionalizzazione delle relazioni multi- e interculturali, dall'altro lato persistono in forma nuova ancora molte di quelle asimmetrie strutturali e di quelle dinamiche di sfruttamento e discriminazione descritte da Eduardo Galeano, cinquant'anni or sono, come “le vene aperte dell'America Latina”⁹¹. Vene dalle quali il sangue indigeno, non solo in termini simbolici, non ha mai smesso di colare.

Per concludere, allora, ritornando al punto da cui siamo partiti, possiamo dire che i popoli indigeni di Abya Yala⁹² non hanno alcuna pretesa di “sopravvivere” (in senso canettiano), ossia di esercitare un dominio su altri, ma semmai di vivere, di convivere e di condividere con altri la propria r(esistenza)⁹³. Non propongono alcuna rivoluzione, semmai una rivolta, come la intendeva Albert Camus⁹⁴: un dire no all'ingiustizia che apre a un florilegio di sì, un'opposizione al potere verticale che tende a farsi assoluto, in nome della riaffermazione di relazioni orizzontali e solidali.

Per questo siamo convinti che la loro sfida vada raccolta, la loro proposta di un paradigma alternativo alla necropolitica vada sostenuta, anche teorizzando e praticando

la *descomplicidad*, per non continuare da quell'altra parte, ma prendere posizione e optare per la vita; nella speranza di trovare nuove forme di organizzarci, di metterci d'accordo e di risolvere i nostri conflitti, forse guardando dove altri non hanno voluto, più in basso, lì dove la vita è festa, nelle nostre comunità indigene, dove da anni si sta ricostruendo quel cammino verso una morte che trasforma e ti unisce con il cosmo⁹⁵.

⁹¹ E. Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI Editores, 1971.

⁹² Questo è il nome del continente americano in lingua *cuna* (letteralmente significa “Terra in piena maturità”), abitualmente utilizzato dal movimento indigeno continentale.

⁹³ Cfr. J. Estermann, *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Abya-Yala, 2015.

⁹⁴ A. Camus, *L'uomo in rivolta* [1951], Bompiani, 2017.

⁹⁵ J.R. Narváez, *El necroderecho y los derechos humanos*, cit., 181 (trad. degli autori).