

# A difesa di un “Progetto di vita”: Pastorale Indigena e conflitti territoriali nella Sierra Norte de Puebla (Messico)

LORENZO SAPOCHETTI  
*University of St Andrews*

## Riassunto

*La Pastorale Indigena, un movimento sociale e religioso diffuso in America Latina, è un attore fondamentale nel processo di difesa del territorio della Sierra Norte de Puebla (Messico centro-orientale) contro i progetti di sfruttamento intensivo delle risorse naturali promossi dalle recenti riforme politiche e condotti da grandi compagnie private del settore estrattivo.*

*L'articolo descrive il contesto dell'opposizione a tali progetti da parte delle organizzazioni indigene della regione che collaborano, attraverso iniziative di diverso carattere (assemblee pubbliche, laboratori, etc.), nella costruzione del consenso contro le compagnie estrattive presso le comunità contadine. A tali azioni si succedono quelle politico-legali che ricorrono agli strumenti giuridici a disposizione per la tutela dei popoli originari e ne incentivano la produzione di nuovi. Tale strategia fa leva sull'“identità culturale” differenziale degli indigeni come veicolo della negoziazione dei diritti sui territori che abitano.*

*L'analisi qui proposta evidenzia il ruolo che la Pastorale Indigena svolge nella definizione di una specifica “identità culturale” delle popolazioni native (nabua e totonache) della Sierra Norte de Puebla e nella costruzione di un discorso su un “Progetto di vita” degli indigeni, alternativo ai modelli di sviluppo eteroimposto. L'“indigenità” presentata nelle mobilitazioni e utilizzata come strumento politico nell'opposizione alle imprese estrattive viene prodotta nell'ambito del cristianesimo inculturato promosso dalla Pastorale Indigena.*

**Parole chiave:** Indigenità, Cristianesimo, Diritti dei popoli indigeni, Movimenti sociali, America Latina.

## Defending a “Life Project”: Indigenous Pastoral and Territorial Conflicts in the Sierra Norte de Puebla (Mexico)

### Abstract

*The Indigenous Pastoral, a social and religious movement spread across Latin America, is a crucial actor in the process of territory defence against State-promoted, intensive natural resource exploitation projects led by private companies of the extractive sector in the Sierra Norte de Puebla (Central Mexico).*

*The article presents the context of the opposition against these projects led by regional indigenous organizations, which cooperate in different ways (public assemblies, workshops, etc.) in seeking the peasant communities' consent against extractive companies. These actions are followed by political-judicial measures which draw on existing legal tools for protecting indigenous peoples' rights and promote the production of new ones.*

*The analyses proposed here sheds light on the Indigenous Pastoral's pivotal role in the making of a specific “cultural identity” of the Sierra Norte de Puebla native peoples (Nahuas and Totonacs) and in elaborating a discourse about an “Indigenous life project”, alternative to development models imposed from the outside. The “indigeneity” displayed in mobilizations and deployed as a political tool against extractive companies is produced within the inculturated Christianity of Indigenous Pastoral.*

**Key words:** Indigeneity, Christianity, Indigenous Rights, Social movements, Latin America.

### Introduzione

Il presente articolo nasce da considerazioni e approfondimenti compiuti a partire dalla ricerca che, tra il luglio e il novembre del 2016, ho svolto presso diversi municipi della Sierra Norte de Puebla, col proposito di indagare il coinvolgimento della Pastorale Indigena, un ampio e multiforme movimento sociale e religioso, nel processo di difesa territoriale della regione<sup>1</sup>.

La ricerca si situa nell'ampio contesto delle mobilitazioni indigene sorte in reazione all'espansione del libero mercato e alle conseguenti riforme politiche attuate in diversi paesi latinoamericani. Il modello neoliberista ha

---

<sup>1</sup> La ricerca, che rientra nelle attività scientifiche della Missione Etnologica Italiana in Messico (MEIM), è confluita nella mia tesi di laurea magistrale in Discipline Etno-Antropologiche dal titolo “*Proyectos de vida vs. proyectos de muerte. La Pastorale Indigena e la difesa del territorio nella Sierra Norte de Puebla*”, discussa nel marzo 2017.

incentivato gli Stati nella privatizzazione delle risorse naturali, provocando il proliferare di progetti di estrazione mineraria, installazione di centrali idroelettriche, costruzione di parchi eolici, esplorazione del sottosuolo attraverso il metodo del *fracking*, generalmente accomunati nel nome di “progetti estrattivi”. Le popolazioni indigene hanno perciò iniziato a mobilitarsi a livello locale, animando un crescente dibattito internazionale, mettendo in atto forme sempre più elaborate di contestazione politica e rivendicazione dei diritti<sup>2</sup>.

In Messico, in linea con gli altri paesi, la Reforma Energética approvata nel 2013 dall'allora presidente Enrique Peña Nieto (2012-2018) ha comportato una crescita esponenziale del numero di progetti estrattivi. Tale riforma, di fatto, favorisce la possibilità da parte di imprese private (nazionali e straniere) di avviare attività di estrazione sul suolo messicano<sup>3</sup>. Per le sue particolari caratteristiche geomorfologiche, la Sierra Norte de Puebla rappresenta una delle regioni più ambite dalle aziende energetiche. Nel 2015 più di 300.000 ettari del suolo dello Stato di Puebla sono stati concessi a imprese private, spesso violando il diritto al consenso previo, libero e informato.

Tornando alla ricerca, dal punto di vista metodologico, l'etnografia del movimento di opposizione ai progetti estrattivi ha avuto diversi limiti. L'accesso ai luoghi cruciali della mobilitazione indigena è stato un percorso graduale e talvolta ostico, a causa soprattutto della diffidenza delle persone intervistate e della loro iniziale riluttanza a condividere con me (uno sconosciuto, per giunta straniero) la propria esperienza di attivismo. Inoltre, la mia ridotta percezione iniziale del fenomeno e la maggiore “familiarità” con il contesto mi ha condotto ad avviare l'indagine nel municipio di Cuetzalan del Progreso<sup>4</sup>, caratterizzato sì da una consolidata tradizione di

---

<sup>2</sup> Il recente volume curato da Cecilie Vindal Ødegaard e Juan Javier Rivera Andía (2019a) contiene una raccolta di saggi etnografici dedicati al tema.

<sup>3</sup> Le nuove disposizioni legittimano la pratica dell'accumulazione per espropriazione attraverso la modifica di tre articoli costituzionali e l'emanazione di una serie di disposizioni transitorie (Merchand 2015). In più, la Ley de Hidrocarburos (principale legge della riforma) descrive le attività di esplorazione ed estrazione come interventi “di interesse sociale e di ordine pubblico” e che perciò sono prioritarie rispetto a qualsiasi altra attività che interessi la superficie e/o il sottosuolo dei terreni. Inoltre, essa consente alle comunità locali, in maniera piuttosto asimmetrica, di negoziare la contropartita ma non di opporsi alla realizzazione del progetto (Defondho 2016: 6-7).

<sup>4</sup> La Missione Etnologica Italiana in Messico lavora da diversi decenni nel municipio, nel

lavoro catechetico della Pastorale Indigena, ma scarsamente significativo dal punto di vista dei progetti estrattivi (cfr. oltre). Durante la prima fase della ricerca ho avuto modo di conoscere, conversare e condividere il mio tempo con alcuni dei catechisti (nativi e meticci) che lavorano o hanno lavorato nelle comunità circostanti la Cuetzalan, oltre che di introdurmi a padre Mario Pérez Pérez, allora parroco del municipio, figura che si è rivelata poi di grande importanza nell'ambito del movimento indigeno. Inoltre, in questa fase ho avuto modo di prendere parte a diversi *talleres*<sup>5</sup>, elemento che mi ha consentito di osservare e partecipare in spazi di elaborazione dell'intervento sociale degli *agentes de pastoral*, nonché di assistere a momenti di riflessione teologica. Parallelamente alla maturazione della mia percezione del fenomeno, grazie agli attivisti che mi hanno introdotto in assemblee, laboratori e incontri in varie comunità e municipi della regione e concesso di intervistarli, ho avuto modo di conoscere rappresentanti di organizzazioni e di partecipare a eventi chiave di pianificazione dell'opposizione politica ai progetti estrattivi.

Traendo spunto dal materiale etnografico prodotto durante la ricerca, il presente articolo si propone di mettere in luce il posizionamento della Pastorale Indigena nell'arena politica del movimento di opposizione ai "megaprogetti", impegnata nell'elaborazione di un discorso politico sul "Progetto di vita Indio"<sup>6</sup>, a partire dalla definizione di un'identità indigena in cui risulta determinante il lavoro di evangelizzazione inculturata<sup>7</sup> che da decenni viene svolto nella regione.

---

corso dei quali i suoi ricercatori hanno avviato e consolidato rapporti di collaborazione e di amicizia con diversi abitanti locali.

<sup>5</sup> Il *taller* ("laboratorio") è la principale modalità pedagogica di cui si avvale la Pastorale Indigena a livello sia nazionale che continentale (in proposito, si veda Troilo 2011).

<sup>6</sup> La scelta dell'aggettivo "indio" (in luogo di "indigeno") è significativa in quanto è stato riabilitato da questa tradizione cattolica per «ribaltare l'uso offensivo e discriminatorio che se ne è fatto, affermando una *specificità* culturale del mondo indigeno, che risiede proprio nell'alterità rispetto al mondo occidentale» (Troilo 2011: 1-2, corsivo nell'originale).

<sup>7</sup> L'"evangelizzazione inculturata", intesa come comprensione della religiosità altrui per trovare in essa elementi che permettano di veicolare il messaggio cristiano (Ciattini 2013: 33), ha assunto una centralità assoluta all'interno della riflessione della Chiesa cattolica a partire dal Concilio Vaticano II (Lupo 2009). Tuttavia, la pratica di ricercare similitudini tra le cosmovisioni dei nativi e il Cristianesimo è stata impiegata fin dalla prima evangelizzazione, al fine di sostenere l'esistenza di una continuità tra il mondo biblico e il mondo amerindiano (Bernand & Gruzinski 1995; Marzal 1994).

## “Megaprogetti” e movimento indigeno

Le analisi sulla situazione del territorio serrano condotte dagli attivisti locali hanno portato alla luce l'esistenza di numerosi progetti di sfruttamento di risorse naturali. Secondo uno studio della ONG Poder, nei 66 municipi della Sierra Norte de Puebla, nel 2014, 180.000 ettari erano già stati ceduti in concessione a progetti minerari, idroelettrici e di estrazione di idrocarburi<sup>8</sup>. In relazione alle sole miniere, su un totale di 392 concessioni (il 12% della superficie della regione), la Secretaría de Economía di Puebla ne aveva consegnate 103 a imprese provenienti da otto Paesi, tra cui la più importante era la canadese Almaden Minerals (14 titoli di concessione)<sup>9</sup>. Ignacio Rivadeneyra, uno dei principali attivisti residenti nel municipio di Cuetzalan, sosteneva che i progetti di sfruttamento più importanti si trovassero a Tetela de Ocampo, Zautla e Ixtacamaxtitlán<sup>10</sup>. Tuttavia, le preoccupazioni più incombenti degli attivisti al momento della ricerca riguardavano due piani in particolare: la costruzione di quattro centrali idroelettriche (denominate Ana, Boca, Conde e Diego) sul bacino del fiume Apulco, proposta dalla compagnia Ingenieros Civiles y Asociados (ICA) alla Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), e il progetto Puebla 1 dell'impresa Deselec presso il fiume Ajajalpan, che prevedeva la costruzione di due dighe sul bacino del fiume, oltre alla perforazione delle montagne circostanti per consentire la costruzione di un tunnel di circa 4 chilometri e l'installazione di linee di conduzione elettrica lunghe circa 40 chilometri.

Chiaramente, non esiste un'omogeneità di opinioni rispetto al rifiuto di un progetto: gli interessi dei vari abitanti sono spesso divergenti, soprattutto quando entrano in gioco questioni economiche relative all'acquisto di un terreno di proprietà di uno o più contadini da parte di imprese private. Gli abitanti, infatti, possono essere allettati dalle offerte economiche di queste ultime, che spesso dispongono di rappresentanti operanti nei territori indigeni in qualità di ricercatori per la valutazione dell'attuabilità dei progetti. Non solo: le imprese talvolta si avvalgono di “doni avvelenati” (Godbout & Caillé 1998), nel senso che offrono in maniera apparente-

---

<sup>8</sup> Dati presentati al “Foro Informativo sobre Minería” nell'ambito dell'assemblea degli abitanti del municipio di Libres, il 7 luglio 2014 (Diego Quintana 2017: 33).

<sup>9</sup> Hernández, M. 2014. Pobladores de Cuetzalan, Zacapoaxtla y Tlatlauqui rechazan actividades de Autlán. *La Jornada de Oriente*, citato in Diego Quintana (2017: 33).

<sup>10</sup> Intervista del 23 agosto 2016, Cuetzalan del Progreso.

mente gratuita beni o servizi quali l'organizzazione di feste, la fornitura di articoli sanitari e di un'équipe di medici, la promessa di migliorare le scuole e di costruire cliniche, la fornitura di computer ai bambini, ma di fatto generano un debito che verrà pagato al momento della consultazione per la cessione dell'uso del suolo (Diego Quintana 2017).

In diverse zone della Sierra Norte de Puebla, specialmente nei municipi di Cuetzalan, Tlamanca, Ixtacamatlán, Olintla, Tetela de Ocampo e Libres, le comunità indigene e contadine hanno iniziato a organizzarsi e a contrastare i progetti promossi dalle imprese. Le strategie di opposizione sono di diverso tipo, individuabili in due fasi successive: una prima, "informativa" (dichiarazioni, riunioni, assemblee, laboratori e seminari di studio) e una seconda, "attuativa", che riguarda dimostrazioni quali mobilitazioni e blocchi stradali, ma anche azioni legali e giuridiche come le domande di *amparo*<sup>11</sup> per la violazione del diritto all'acqua e alla terra, oppure le denunce penali (nel caso in cui gli esponenti delle autorità o delle stesse imprese perpetrino l'abuso di autorità, ad esempio accedendo a un terreno senza autorizzazione). In alcuni municipi, i movimenti sociali sono riusciti a contrastare o a impedire definitivamente l'installazione di questi "megaprogetti", soprattutto grazie all'esperienza acquisita in lotte precedenti e all'elaborazione di strumenti di pianificazione e gestione territoriale da parte dei cittadini (Diego Quintana 2017; Beaucage et al. 2017). In effetti, il successo dei processi di difesa territoriale si deve principalmente alla consolidata tradizione associativa e organizzativa, alimentata negli anni da realtà significative come la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske, per quanto riguarda il territorio di Cuetzalan e quello circostante, (con una maggioranza di popolazione indigena nahua), e la Organización Independiente Totonaca (OIT) nella regione intorno al municipio di Huehuetla, qualche chilometro più a nord-ovest (dove la popolazione indigena maggioritaria è di lingua totonaca). Queste due organizzazioni hanno a lungo rappresentato la leadership di un movimento indigeno e contadino regionale "a doppio binario" (Beaucage & Taller 2012b: 150).

Tuttavia, non tutti i municipi e le comunità possono contare sullo stesso livello organizzativo e in molti casi si ha a che fare con autorità locali sorde rispetto alle sollecitazioni dei cittadini oppure dichiarata-

---

<sup>11</sup> Istituto tipico degli ordinamenti giuridici dell'America Latina (vigente anche in alcuni paesi europei) attraverso il quale i singoli possono appellarsi direttamente al tribunale costituzionale.

mente a favore dei progetti. Perciò le due organizzazioni, assieme a Coordinadora Regional de Desarrollo con Identidad (CORDESI), Agencia Timomaxtican, UNITIERRA-Puebla, Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario (IMDEC), Centro de Estudios para el Desarrollo Rural (CESDER) e Unidad Indígena Totonaca y Náhuatl (UNITONA), hanno fondato il Consejo Tiyat Tlali<sup>12</sup>, con la finalità di stimolare la formazione di comitati locali di difesa e altre forme associative tra gli abitanti delle comunità. Il Consejo si propone di «accompagnare e sostenere i processi di organizzazione e resistenza delle popolazioni soggette alle mire delle imprese estrattive, ma anche di contrastare l’attuazione di programmi di governo che promuovono una produttività agricola industriale basata sull’introduzione di semi transgenici e l’utilizzo di prodotti chimici nella coltivazione»<sup>13</sup>.

### Le politiche della cultura nelle strategie di difesa

All’inizio del settembre 2016 ho partecipato a un *taller* sui “megaprogetti” (o, come vengono spesso definiti, “*proyectos de muerte*”) organizzato dall’UNITONA. Quest’ultima è un’organizzazione politica nata in seno alla Pastorale Indígena (i cui membri provengono per lo più dai municipi di Huehuetla e Ahuacatlán) con l’obiettivo di dare maggiore visibilità alle popolazioni autoctone all’interno delle rivendicazioni sociali della regione. L’incontro ha avuto luogo nella parrocchia di Huahuaxtla (municipio di Xochitlán de Vicente Suárez). I partecipanti (complessivamente una trentina) erano per lo più *agentes de pastoral* e membri dei *comités de defensa* sorti in due comunità situate a ridosso del fiume Apulco Zoquiapan e San Juan Tahitic direttamente coinvolte nel progetto di ICA, ed erano stati invitati per dare testimonianza della propria esperienza.

Durante l’incontro, gli attivisti dell’UNITONA hanno illustrato lo sviluppo di alcuni processi di difesa virtuosi. C. A.<sup>14</sup> faceva insistentemente

---

<sup>12</sup> *Tiyat* e *tlali* significano “terra”, rispettivamente in lingua totonaca e in nahuatl.

<sup>13</sup> <<http://consejotiyattlali.blogspot.it/p/quienes-somos.html>>, [23/12/2018].

<sup>14</sup> L’attività politica può avere forti ripercussioni sulle vite di alcuni attivisti. Ad esempio, i *comuneros* possono essere rimossi da eventuali incarichi pubblici da parte delle autorità locali o subire rivalsa sul proprio raccolto e sul proprio bestiame da parte di altri *comuneros* (tra i casi che mi sono stati riportati). Con alcuni di loro ho concordato perciò di tutelarne l’anonimità.

riferimento agli Accordi di San Andrés e alla Convenzione ILO 169 come principali strumenti giuridici cui appellarsi<sup>15</sup>:

Il Governo e gli imprenditori sono dell'opinione che siamo un freno allo sviluppo del Paese, questo è quello che sostengono. [...] E per questo stanno pensando a come indebolire l'autodeterminazione dei popoli. Ossia, a come toglierci i nostri diritti. Perciò, dobbiamo cercare il modo di – diciamo – irrobustire [...] questa autonomia, questa autodeterminazione su cui possiamo contare in quanto popoli originari. (C. A., Huahuaxtla, 2 settembre 2016)

La tesi sostenuta dall'UNITONA, generalmente condivisa negli altri ambiti del movimento di difesa, è che il governo intervenga con la sua politica paternalistica nei confronti delle popolazioni autoctone per indebolire le strutture su cui si basa il loro modo di vita. Prendendo atto di tale strategia governativa – sottolineava C. A. – è dunque essenziale che oltre al territorio naturale, inteso come risorsa materiale per l'esistenza dei popoli nativi, vengano difesi tutti quegli aspetti che ne garantiscono la "sopravvivenza culturale". Non a caso – aggiungeva U. C., membro di UNITONA – «Il governo e le multinazionali stanno cercando la migliore strategia legale per invadere i territori», per cui «è importante difendere la lingua nativa, perché il governo e le imprese si basano anche sui dati linguistici per invadere i territori dei popoli originari»<sup>16</sup>. La discussione si è poi spostata sull'utilizzo degli strumenti giuridici da impiegare:

---

<sup>15</sup> Gli Accordi di San Andrés sono stati siglati il 16 febbraio 1996 tra il governo federale, una commissione parlamentare formata da deputati e senatori di tutti gli schieramenti politici e l'Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), a seguito del sollevamento di quest'ultimo in Chiapas all'inizio dell'anno. La Convenzione 169, invece, è stata proclamata nel 1989 dall'International Labour Organization (ILO) con l'obiettivo di assicurare che gli stati firmatari garantiscano i diritti economici, culturali, lavorativi e territoriali ai popoli indigeni ed è stata recepita nella Costituzione messicana del 1992.

<sup>16</sup> Secondo i criteri stabiliti dalla Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) – oggi sostituita dalla Comisión para los Pueblos Indígenas (CPI) – vengono considerate indigene le persone che appartengono a un nucleo familiare il cui capofamiglia (oppure il suo coniuge e/o qualcuno tra gli avi) abbia dichiarato di parlare la lingua indigena. Inoltre, vengono considerate indigene le persone che dichiarano di parlare una lingua nativa pur non essendo parte di un nucleo familiare come quello descritto (CDI 2015). Oltre alla preoccupazione per la scomparsa delle lingue native in sé, gli attivisti sono allarmati dalla possibilità che ciò indebolisca il processo di costruzione e/o di rafforzamento degli strumenti giuridici basati sull'identità etnica.

Dobbiamo riflettere su quello che dice l'articolo 2 della Convenzione 169 in uno dei suoi commi, che per qualsiasi progetto di sviluppo, nelle regioni, ci dev'essere una consultazione... previa, informata e vincolante. Vale a dire che si rispetti la parola dei popoli. Nelle consultazioni che iniziano ad esserci nel territorio... non accade questo, vero? Allora dobbiamo rafforzare questa parte affinché non vengano a imporci una consultazione [...] favorevole agli imprenditori e allo Stato stesso (C. A., Huahuaxtla, 2 settembre 2016).

La consultazione previa, libera e informata è un principio fondamentale che garantisce ai cittadini il diritto di essere consultati dalle autorità locali sull'approvazione o meno di un progetto sul proprio territorio. Difondere la conoscenza delle leggi a tutela dei diritti dei popoli autoctoni è una necessità prioritaria dal punto di vista degli attivisti dell'UNITONA, nonché uno stimolo all'elaborazione di ulteriori strumenti legali. Inoltre – avvertiva sempre C. A. – «si stanno elaborando altre leggi, [...] assieme ad altre organizzazioni [...] della Sierra, con l'aiuto anche di avvocati [...], consultando tutti i trattati internazionali». Infine, «esistono altre convenzioni, come la legge sulla diversità, [...] persino la legge sui diritti linguistici, [...] la legge sulla biodiversità».

L'articolo 13 della Convenzione ILO 169 fa esplicito riferimento alla compenetrazione tra il concetto di “terra” e quello di “territorio”: nel documento si afferma che «l'uso del termine “terra” [...] deve includere il concetto di territorio, che copre la totalità dell'habitat delle regioni occupate o utilizzate in qualche forma dalle popolazioni interessate»<sup>17</sup>. Alla fine del secolo scorso, infatti, l'accresciuta importanza politica dei movimenti indigeni sul piano internazionale (cfr. oltre) ha favorito l'acquisizione, nei documenti ufficiali, di una nozione di “territorio” più inclusiva rispetto al concetto di “terra” (Colajanni 2011). Il “territorio”, in quanto «spazio fondamentale e multidimensionale per la creazione e ricreazione dei valori e delle pratiche sociali, culturali ed economiche della comunità» (Grueso et al. 1998: 210), è progressivamente diventato centrale nella negoziazione politica tra indigeni, stati e organizzazioni internazionali. Fino alla fine degli anni Settanta nelle rivendicazioni degli indigeni l'enfasi era posta essenzialmente sulla loro condizione di contadini, dal momento che il dibattito pubblico e le politiche statali in America Latina scoraggiavano il ricorso all'identità etnica (Warren & Jackson 2002). La pressione da parte

---

<sup>17</sup> Articolo 13, indicazione 2 della Convenzione ILO 169, citato in Ledezma Rivera (2013: 129).

delle organizzazioni non governative e di istituzioni internazionali come le Nazioni Unite ha condotto al riconoscimento, almeno formale, dei diritti associati alle diversità culturali, aprendo al richiamo alla “tradizione” e alla “comunità” quale importante strumento nei discorsi politici e nell’appello a tali diritti da parte attivisti e gruppi indigeni (Sieder 2002; Stavenhagen 2002; Yashar 2005).

In questo quadro, appare significativa l’esortazione di una delle suore ai partecipanti più anziani a condividere la loro *sabiduría* (letteralmente “saggezza”, ma più spesso inteso come “saperi”) con gli *agentes de pastoral* impegnati nel processo di difesa:

Voi, all’interno delle vostre comunità, avete molta *sabiduría*, e quando lavoriamo in gruppo questo è ciò che vogliamo: che condividiate questi saperi, perché sono un’arma per tutti i popoli (suor I., Huahuaxtla, 2 settembre 2016).

Questo messaggio viene rafforzato da U. C.:

Questa terra è degli imprenditori o è la nostra? È la nostra, perché lì è dove crescevano i nostri *abuelos*<sup>18</sup>, perché lì si trovano le nostre radici. [...] Là si trovano i nostri costumi. [Per] difendere il territorio [bisogna] conoscere le leggi, ma anche [...] promuovere le nostre radici, i nostri costumi. Questo ci dà diritto al territorio! Perché? Perché siamo originari. E l’originarietà proviene da tutte le pratiche che appartenevano a nostri *abuelos* (U. C., Huahuaxtla, 2 settembre 2016).

La collezione degli “elementi culturali”, dunque, non solo è essenziale al lavoro di evangelizzazione inculturata condotto dagli *agentes de pastoral*, ma si rivela fondamentale nel processo di negoziazione politica che fa leva sull’identità. In tal senso, gli attivisti del movimento serrano ricorrono al “linguaggio della contesa”, farcito di riferimenti a cultura, antenati, pratiche e costumi tradizionali, che tuttavia è stato diffuso dallo stesso Stato messicano, soprattutto attraverso l’Istituto Nacional Indigenista (INI)<sup>19</sup>

<sup>18</sup> In castigliano *abuelos* significa letteralmente ‘nonni’, ma tra le popolazioni amerindiane si ricorre a questa parola per indicare, oltre ai nonni veri e propri, anche i “genitori” mitici del *pueblo*, gli “antenati” (in castigliano let. *ancestros*).

<sup>19</sup> L’INI fu fondato, nel 1948, al fine di investigare i problemi riguardanti i gruppi indigeni del paese, studiare misure che garantissero il miglioramento delle loro condizioni di vita e promuovere la loro adozione da parte dell’esecutivo; inoltre ricopriva la funzione di corpo consultivo per tutte le istituzioni che si occupassero di problematiche relative alla popolazione autoctona.

(de la Peña 2002). Alcuni studiosi, da una prospettiva più critica, sostengono che le riforme relative ai diritti alla diversità attuate da diversi stati latinoamericani non siano dipese esclusivamente da pressioni esterne, ma che rispecchino piuttosto una precisa strategia interna (Yashar 2005). Tali riforme sono state interpretate come la modalità, da parte degli stati, per dimostrare ai cittadini una crescente attenzione verso i loro interessi a dispetto di una sempre minore abilità di rispondere materialmente alle loro richieste (Van Cott 2000). Secondo l’antropologa Rachel Sieder, le politiche adottate negli anni Novanta rappresentano un tentativo, da parte delle élites dominanti, di «ricalibrare i meccanismi di co-optazione e controllo nel contesto degli adattamenti neoliberalisti» (Sieder 2002: 199). Infatti, le negoziazioni tra indigeni e stati fondate sull’aspirazione a una “cittadinanza etnica” implicano una riconfigurazione degli stessi “soggetti etnici” nel contesto di tali negoziazioni (de la Peña 1995; Venturoli & Zanotelli 2013).

In Messico, il discorso etnico ha effettivamente contribuito all’espansione degli spazi pubblici a disposizione gli indigeni, tuttavia, il processo di affermazione della “cittadinanza etnica” è stato sottoposto alle dinamiche clientelari dei partiti e dell’apparato statale (de la Peña 1995). Nel 1992 il governo federale ha riformato l’articolo 4 della Costituzione messicana, riconoscendo, per la prima volta, la pluralità etnica della nazione. Tale riforma, però, ha subordinato le pratiche giuridiche indigene alle leggi statali, di fatto delegando alle autorità locali – e lasciando loro ampio margine – la decisione su cosa può e cosa non può essere riconosciuto *costumbre* (“usanza”, “tradizione”) (Sieder 2002: 196).

Nella Sierra Norte, il movimento indigeno individua generalmente nella negoziazione pacifica con lo Stato di Puebla la modalità prioritaria di contrasto dei “megaprogetti”, evitando situazioni di isolamento e conflitto aperto come quelle delle comunità zapatiste nel sud del Paese<sup>20</sup>. Durante il *taller* di Huahuaxtla, C. A. affermava che la chiave della lotta nella regione è quella di avere delle leggi autonome, dal momento che nello Stato di Puebla i popoli indigeni, a differenza di molti altri stati, sono soggetti di diritto pubblico. A livello nazionale, infatti, le popolazioni

---

<sup>20</sup> Oltre al riconoscimento dei diritti culturali e comunitari, le comunità zapatiste chiedono il diritto all’autonomia, ovvero a un livello di auto-governo all’interno del quadro nazionale che includa una decentralizzazione politica, amministrativa e giuridica, senza tuttavia implicare una secessione (Esteva & Pérez 2001; van der Haar 2004).

native dispongono di uno statuto giuridico in quanto entità di interesse pubblico ma non come soggetti di diritto pubblico<sup>21</sup>, risultando pertanto prive della personalità giuridica collettiva, che perciò dipende dall'arbitrio dei singoli stati federali (OCPI 2006). Nel dicembre del 2004, a seguito di pressioni sempre più vigorose esercitate dalle organizzazioni indigene al Congreso del Estado, a Puebla venne resa pubblica una serie di modifiche all'articolo 13 della costituzione statale attraverso la Ley de Derechos, Cultura y Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Nonostante tali modifiche non rispondessero pienamente alle aspirazioni delle organizzazioni, esse sono da considerare un avanzamento significativo in materia legislativa a livello statale, soprattutto per quanto riguarda la presa in considerazione delle pratiche culturali e dei *costumbres* delle popolazioni indigene (Hernández García 2012: 161-195).

### Il cristianesimo inculturato nell'indigenità politica

Nel lavoro di ricognizione degli “elementi culturali” presso le comunità indigene, gli *agentes de pastoral* mettono spesso in atto una vera e propria “etnografia inculturazionista” (Orta 2004: 178), ovvero una registrazione degli aspetti dell'esperienza culturale dei nativi contemporanei col fine di presentarli come espressioni dell'“autentica cristianità indigena” nei discorsi e nei testi ufficiali della Pastorale Indígena. Negli ultimi anni, nel contesto serrano, è emersa l'esigenza di sistematizzare la riflessione sull'ambiente, individuando un ambito pastorale specifico: la “pastorale della terra” (Hernández García 2012: 155). Se da una parte tali processi rientrano nel progetto di affermazione della religiosità indigena nell'ecumene cristiana (Lupo 2009) – mirando a favorire l'apertura della Chiesa cattolica alle credenze che riguardano i *dueños* o “guardiani” della natura (figure extraumane che attraverso secoli di evangelizzazione hanno subito un forte influsso della cosmovisione cristiana; Signorini & Lupo 1989; Lupo 1995, 2001) –, dall'altra, la “cristianità indigena” gioca un ruolo strategico nella modellazione dell'identità indigena impiegata politicamente nel contesto dei conflitti territoriali. Il resoconto seguente mi aiuta a mettere in luce quanto sostenuto.

Il 23 ottobre 2016, presso la comunità totonaca di San Mateo Tlaco-tepec (Ahuacatlán), l'organizzazione totonaca *Maxktum kgalhaw* (“Siamo

<sup>21</sup> Riforma dell'articolo 2 della Costituzione del 14 agosto 2001.

tutti uniti”) ha ospitato un’assemblea generale delle organizzazioni nahua e totonache, nell’ambito delle azioni congiunte contro il progetto idroelettrico dell’impresa Deselec nel fiume Ajajalpan<sup>22</sup>. L’incontro, convocato dal Consejo Tiyat Tlali in concertazione con altri gruppi, prevedeva la partecipazione di personaggi influenti del mondo accademico, tra cui alcuni membri della Unión de Científicos comprometidos con la sociedad e un antropologo della Escuela Nacional de Antropología y Historia (ENAH) e, per la sua risonanza, ha suscitato anche l’attenzione dei media<sup>23</sup>. Si trattava anche di un’occasione di scambio tra ricercatori politicamente impegnati e le comunità, attraverso la presentazione di informazioni dettagliate sulle modalità di costruzione del progetto e sull’impatto ambientale, oltre alla rievocazione della “storia della resistenza” dei popoli del Totonacapan (la “terra dei Totonachi”).

Gli organizzatori avevano scelto di inaugurare l’incontro con una celebrazione eucaristica, per la quale era stato invitato padre Mario Pérez Pérez, che mi sono proposto di accompagnare nel tragitto da Cuetzalan del Progreso a San Mateo Tlacotepec sul suo pick-up. Giunti sul posto, siamo stati accolti in pompa magna da una rappresentanza delle organizzazioni artefici dell’iniziativa. Padre Pérez, infatti, è una figura riverita in tutta la regione sia per il lavoro di sacerdote svolto in prima persona in diversi municipi (tra cui quello di Ahuacatlán) sia per il ruolo eminente acquisito all’interno della Pastorale Indígena internazionalmente. Approfittando del reiterarsi degli omaggi al sacerdote, ho lasciato catturare la mia attenzione da quello che stava accadendo a qualche decina di metri da noi, sul sagrato della chiesa: saliti uno ad uno sul palo eretto al centro dello spazio, alcuni *voladores* si apprestavano ad eseguire gli spettacolari volteggi della danza<sup>24</sup>. Mi sono avvicinato alla chiesa per assistere all’esibizione e, una volta con-

---

<sup>22</sup> La regione di Ahuacatlán è abitata da nativi sia totonachi che nahua, anche se la maggior parte della popolazione è di lingua totonaca.

<sup>23</sup> <<http://municipiospuebla.mx/nota/2016-10-23/huauchinango/crónica-totonakuspiden-fuerza-contra-hidroeléctrica-en-sierra-norte>>, [26/02/2017].  
<<https://www.elsoldepuebla.com.mx/estado/mantiene-amparo-suspendido-proyecto-de-empresa-deselec>>, [26/02/2017].

<sup>24</sup> Quella dei *voladores* è una delle principali danze tradizionali, elemento imprescindibile del contesto festivo in molte regioni del centro del Messico e che inscenano rappresentazioni creative di miti preispanici o di momenti significativi della storia cristiana. Si tratta di una *performance* attraverso la quale i danzatori cercano un contatto con un’entità sovranaturale – il sole in epoca preispanica, il Dio cristiano nell’interpretazione inculturata che ne viene data oggi (cfr. Tuzi 2019).

clusa, mi sono addentrato nell'area predisposta per lo svolgimento dell'incontro, nel retro dell'edificio. Davanti all'altare appositamente predisposto per la riunione, un piccolo gruppo di uomini che vestivano i *calzones* e *camisas de manta* tipici dell'abbigliamento maschile degli indigeni della regione, aveva iniziato a collocare a terra offerte votive in prodotti alimentari (mais, fagioli, zucche, pomodori, birra e altre bevande). L'insieme delle offerte era stato disposto in figura rettangolare ove, in ciascuno degli angoli, erano state collocate delle candele sorrette da piccoli candelabri, mentre una quinta, leggermente più grande, venne posta al centro. Alla sua base gli uomini collocarono un'immagine della Vergine di Guadalupe e, accanto ad essa, una testa aquilina scolpita in pietra<sup>25</sup> [Figura 1].

Era così stato eretto un secondo altare, a forma di croce, cui questi uomini – provenienti dalle vicine località di Bienvenido H. Galeana e di Francisco Osorno e intervenuti in qualità di *sabios* (anziani specialisti rituali) – si disposero intorno. Subito prima della celebrazione eucaristica canonica, il gruppo eseguì la preghiera alle quattro direzioni del cosmo, una delle più caratteristiche espressioni liturgiche del cristianesimo inculturato proposto dalla Pastorale Indigena<sup>26</sup>. Tale rito evoca la simbologia della croce preispanica, la quale, nell'interpretazione della Teologia India, rappresenta l'incontro tra il cammino di Dio (da est a ovest) e quello dell'uomo (da sud a nord) all'intersezione dei suoi bracci (Lupo 2009). Durante l'esecuzione gli specialisti invocarono, in lingua indigena, diverse entità extraumane del "cristianesimo autoctono" – quali il Signore Padre Nostro e Madre Nostra, la Vergine Madre di Dio (Tonantzin), Gesù Cristo Nostro Signore e la Madre Terra – chiedendo la loro intercessione per allontanare la minaccia degli imprenditori e il sostegno ai popoli nahua e totonaco nella lotta "in difesa della Madre Terra". Nella preghiera la Madre Terra veniva identificata come un'entità che garantisce sostentamento a chi se ne prende cura: «in questo posto noi seminiamo il nostro mais, i nostri fagioli, il peperoncino, il pomodoro... seminiamo qualsiasi cosa»; «noi siamo come dei guardiani, *yaliguanaw*, dei ruscelli»; «quello che facevano i nostri *abuelos* e le nostre *abuelas* lo recupereremo»; «noi ci preoccupiamo per la nostra

<sup>25</sup> A detta di alcuni degli organizzatori totonachi dell'incontro, la scultura (delle dimensioni di una palla da bowling), che a loro detta risale all'epoca preispanica, fu trovata da essi stessi mentre lavoravano in una *milpa*.

<sup>26</sup> In tutti i *talleres* della Pastorale Indigena cui ho assistito, l'apertura delle attività veniva sancita dalla recitazione di questa particolare preghiera (cfr. Troilo 2011).

acqua, per i nostri alimenti. Non vogliamo ucciderci l’un l’altro». Inoltre, si chiedeva l’intercessione delle divinità contro gli abusi degli imprenditori: «Signore Gesù, fa’ sì per favore che non ci si avvicinino i *coyomeh*<sup>27</sup>, coloro che vogliono giungere qui», «Tu [Signore], fallo per favore, perché ci inquisiranno e ciò colpirà i nostri figli», «Tu, Signore, rimuovila. Ti chiediamo il favore di rimuovere la piattaforma», «Noi non facciamo niente, tuttavia ci hanno detto che ci uccideranno», «Fallo, rimuovili [gli imprenditori], Signore. Colpiscili. Facci questo favore perché lo contamineranno [il fiume]»<sup>28</sup>. Tali entità divine suggeriscono una particolare aderenza, da parte degli anziani, alle categorie teologiche della Pastorale Indigena. Ad esempio, il ricorso alla formula “Signore Padre Nostro, Madre Nostra e Madre di Dio” richiama l’idea, centrale in questa tradizione teologica, di un Dio che è contemporaneamente Padre e Madre, maschile e femminile<sup>29</sup>. Ciò che spesso ne risulta, dunque, è una compenetrazione tra le figure della Vergine Maria, *Tonantzin*, e quella di Dio, *Totatzin*, che in questo caso viene estesa a quella della Madre Terra<sup>30</sup>. La preghiera alle quattro direzioni del cosmo costituiva l’opportunità, da parte degli specialisti rituali, di “performare l’indigenità” (Pratt 2010: 402) di fronte ai diversi attori politici e ai me-

<sup>27</sup> Nel nahuatl della regione di Cuetzalan, lo straniero viene indicato con il termine *coyot* (plur. *coyomeh*, ‘coyote’). La qualità di “straniero” non è esclusivamente attribuita a una persona di un’altra nazionalità, ma indica in generale l’“altro”, quasi sempre identificato col *mestizo* (cfr. Beaucage 2015).

<sup>28</sup> Per la traduzione allo spagnolo di alcuni passi significativi delle formule in totonaco mi sono avvalso del prezioso aiuto di un attivista locale, che manterrò anonimo.

<sup>29</sup> I teologi “indios” ritengono che il nome che, secondo la loro interpretazione, i popoli nahua preispanici avevano dato al Dio cristiano – *Ometeotl* – esprima con chiarezza l’idea, sostenuta da tali teologi, che la principale divinità cristiana venga intesa in maniera duale. Con il nome di *Ometeotl* (“Dio Due”, da *ome* “due” e *teotl* “dio”) veniva in realtà identificata la coppia primordiale di esseri extraumani, pensata in forma duplice e avente aspetto sia maschile (*Ometecubtli*, ‘Signore Due’) che femminile (*Omecihuatl*, ‘Signora Due’). Il dualismo, applicato praticamente a tutti i livelli dell’esistenza, si caratterizzava come il “principio primo” che qualificava e dava senso all’intera realtà (Botta 2006: 41-42).

<sup>30</sup> Secondo i teologi “indios”, il nome della Vergine di Guadalupe era presente presso gli indigeni messicani preispanici nella forma nahuatl di *Teocatlaxiue* (dalla combinazione di *teotl*: Dio, *coatl*: serpente, *tlali*: terra, *xibuitl*: anno solare, *pe*: inizio; Pérez Pérez 2004: 84). L’identificazione della Vergine di Guadalupe con la Madre Terra viene favorita sia dalla presenza della radice *tlal-* (da *tlalli* ‘terra’) nel fantasioso nome nahuatl dato alla Vergine di Guadalupe sia dalla sua associazione a *Coatlicue* (la “donna dalla gonna di serpenti”, divinità mexica della fertilità) (Lupo 2014).

dia<sup>31</sup> presenti all'assemblea, un'indigenità che emerge attraverso la prassi rituale del "cristianesimo indigeno".

Le celebrazioni proseguirono con la messa. Nel suo sermone, pronunciato sia in totonaco che in nahuatl, padre Pérez si rivolgeva agli abitanti delle comunità indigene interessate dal progetto idroelettrico, operando una mediazione dei discorsi di attivisti e studiosi (resi opachi dall'utilizzo di un linguaggio specialistico):

Quemeh tehluan tictemozqueh ce... ce cuali tahtol, yehhuatzin Totahtzin *pues* techmaca hueyi chichahualiz huan ica tehluan, tehluan ipilhuan ticchichahuazqueh totaneltotaliz, ticchichahuazqueh *pues* toyolotzin huan tictemozqueh nican talticpac mocahuac [in] ihiyotzin Totatzin, nican talticpac yehhuatzin Tonantzin *pues* ce cualtzin paquiliz... itlanex. Huan ica toyolotzin ticpiyazqueh ichichahualiz Tonantzin huan tictemozqueh techmonequi nican talticpac. Timotahtaniliah yehhuatzin totemaquixitihcatzin *Jesucristo* techpalehuiz huan amo hualaz ce tlacat o ce cihuat aquin *pues*... amo tlazohtla talticpac, aquin amo quinequi chipahuac nemiliz. Timotahtaniliah yehhuatzin Tonantzin techpalehui *para* yeh hueyeh tlacatl, aquin quiapiya miac tomin, amo hualehua ce – *pues éste* – amo cuali *empresa*, ticmatih... *empresa* pues hualehua cocoliz, cocoxcayot. Huan yehhuatzin Tonantzin amo quinequi tehluan ipilhuan ticpiyazqueh *pues* ce cocoxcayot. *Sino* quinequi yehhuatzin Tonantzin nican ipilhuan ticpiyazqueh cualtzin tonemiliz, nican *pues* ticpiyazqueh ce... ce hueyi topaquiliz. *Pues* axcan tonal timotahtaniliah yehhuatzin Totahtzin tiochihua totanechicoliz huan mocahuac ichichahualiz Totahtzin nican, *pues* totanechicoliz huan mozta mozta yehhuatzin totemaquixitihcatzin *Jesucristo* techmactia cani tehluan tiyazqueh. Huan amo hualaz ce mo... amo cuali *pues* nican toxolal, nican toaltepetl, huan yeh *empresarios*, hueyi tlacat, amo hualehua ce cocoxcayot, huan tlatepa hueyi at *pues* quiapiya ce cocoxcayot. Tehluan ticmatih *pues* monequi tictemozqueh queniuh – *pues éste* – nican talticpac, nican toxolal ticpiyazqueh pues ce cualtzin tonemiliz.

Poiché noi ricerchiamo una buona parola, e il Padre Nostro ci dà una grande forza e con essa noi, noi suoi figli rafforzeremo la nostra fede, rafforzeremo il nostro cuore e noi cercheremo, qui sulla terra [ove] è rimasto lo spirito del Padre Nostro, qui sulla Terra Madre Nostra, una buona gioia... la sua luce. E qui nel nostro cuore abbiamo la forza della Madre Nostra, e cercheremo ciò di cui abbiamo bisogno qui sulla Terra. Chiediamo al Nostro Salvatore Gesù Cristo che ci aiuti, e che non lasci passare un uomo o una donna che non ami la Terra,

<sup>31</sup> <<https://www.elsoldepuebla.com.mx/estado/preparan-defensa-contraproyecto-de-muerte-deselec>>, [23/02/2017].

qualcuno che non ami la *buena vida*. Chiediamo alla Madre Nostra che ci aiuti affinché quell’uomo grande, che ha molto denaro, che non venga – ecco – una impresa malevola: lo sappiamo... [con] le imprese vengono le malattie, le infermità. E la Madre Nostra non desidera che noi suoi figli, abbiamo una malattia. Bensì la Madre Nostra desidera che qui, noi suoi figli, abbiamo una *buena vida*, che qui abbiamo una grande felicità. Oggi, in questo giorno, chiediamo al Padre Nostro di benedire la nostra riunione e che la forza del Padre Nostro resti qui, nella nostra riunione, e che giorno per giorno il nostro Salvatore Gesù Cristo ci indichi dove andare. E che non vengano qui, nel nostro *pueblo*, nella nostra cittadina, quegli impresari, quegli uomini grandi, che non arrivi una malattia, che il fiume non abbia una malattia [non venga contaminato]. Noi sappiamo che è necessario che cerchiamo come – ecco – qui sulla Terra, qui nel nostro *pueblo*... che cerchiamo una *buena vida* (Mario Pérez Pérez, San Mateo Tlacotepec, 23 ottobre 2016)<sup>32</sup>.

Ciò cui aspirano i nativi, in base all’interpretazione delle parole del sacerdote, è la realizzazione della *cuali nemiliz* (la “buona vita”) sulla Terra, ostacolata dall’irruzione degli imprenditori, che distruggono le loro risorse naturali e la loro salute in nome del profitto. Il concetto di *cuali nemiliz* può essere ricondotto alle concezioni teorico-filosofiche del “vivere bene” diffuse, in diverse formulazioni, presso molti gruppi amerindiani. L’attivismo indigeno, a livello continentale, ha progressivamente convertito tali concetti in un principio fondamentale dei diritti dei popoli originari, quello del *buen vivir*. Quest’ultimo, essenzialmente, esprime il rifiuto della logica competitiva e imperante nel mondo capitalista, ponendo l’accento sulla qualità della vita<sup>33</sup>.

Nella prassi liturgica “inculturata” della celebrazione appena descritta, favorita da secoli di evangelizzazione cristiana nella regione (Stresser Péan 2009), si sostanzia l’unità culturale tra i popoli totonaco e nahua promossa dalla Pastorale Indigena. Il riferimento alla relazione con *Tonantiz*-Madre Terra, figura centrale di questa tradizione teologica, viene proposto come

---

<sup>32</sup> La registrazione del sermone in nahuatl è stata trascritta con l’aiuto di Delia Hernández e Manuel Lara, due catechisti meticci della comunità di Santiago Yancuiclatlpan (Cuetzalan del Progreso) che hanno appreso la lingua nahuatl durante la loro attività di evangelizzazione. Ringrazio Alessandro Lupo, che ha corretto la mia trascrizione e fornito la versione in spagnolo che ho potuto tradurre in italiano.

<sup>33</sup> Il principio del *buen vivir*, progressivamente introdotto nelle proteste sociali andine (*sumak kawsay* in quechua e *suma qamaña* in aymara) e sancito nella Costituzione ecuadoriana del 2008 e in quella boliviana del 2009, sta intercettando settori più ampi dei movimenti sociali (Altman 2013; Fabricant 2013; Marcelli 2014).

il punto di articolazione tra i due popoli, uniti nell'aspirazione a realizzare un medesimo "progetto di vita" (cfr. oltre). Nel contesto della difesa del territorio della Sierra Norte de Puebla, la necessità delle organizzazioni indigene di mettere in piedi strutture durevoli e di porre le basi per un'identità collettiva più ampia (Beaucage et al. 2017: 24) viene intercettata dalla Pastorale Indigena attraverso gli "elementi culturali" del cristianesimo inculturato.

## Il Progetto di vita Indio

Nel discorso politico dell'opposizione ai "megaprogetti", gli attivisti della Sierra Norte de Puebla fanno frequentemente riferimento al concetto di "Progetti di vita" delle popolazioni indigene, intesi come modi di vita alternativi al modello di "sviluppo" sostenuto dallo Stato, guidato dall'imperativo della modernizzazione e della crescita economica (Escobar 1995), di cui l'estrattivismo rappresenta l'espressione più aggressiva. In Messico, come in altri paesi latinoamericani, l'attivismo dei gruppi indigeni non si limita alla reazione contro lo Stato e il mercato, ma riguarda l'elaborazione di specifiche iniziative di "sviluppo proprio". Alla fine del secolo scorso, nell'ambito delle categorizzazioni indigene dei processi di "sviluppo", è stato introdotto il concetto di "*Planes de vida*", a seguito di incontri, gruppi di lavoro e seminari di discussione su un modello di "sviluppo proprio" dei popoli indigeni promossi dall'Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) nel 1989 (Colajanni 2008: 64-76). I "Piani di vita" o "Progetti di vita" si discostano dal paradigma dello "sviluppo" principalmente perché si soffermano sull'unicità dell'esperienza di un gruppo indigeno con il suo territorio e con la sua identità etnica e rifiutano le visioni che pretendono di essere universali (Blaser 2004b).

Nell'ambito dei conflitti territoriali nella Sierra Norte, il ricorso alla nozione di "Progetto di vita" rafforza semanticamente l'opposizione all'installazione dei megaprogetti, ovvero dei "progetti di morte". Quest'ultima nozione viene spesso richiamata nella riflessione della Pastorale Indigena e concettualizza non solo l'esplicito attacco all'ambiente fisico delle popolazioni originarie, ma anche molte altre iniziative di ispirazione neoliberista promosse dagli Stati (Montejo & Arnaiz 1997; López Hernández 2006). Come evidenziato nel corso della discussione, la critica della Pastorale accusa il sistema economico di disarticolare le strutture sociali e culturali delle popolazioni indigene e identifica come "progetti di morte" anche le

riforme economiche ispirate a un “modo di vita” molto distante da quello “tradizionale” e volte ad accelerare la produttività degli Stati nazionali. In effetti, durante il suo mandato il presidente Enrique Peña Nieto aveva approvato dei programmi di sostegno economico alle fasce più povere della popolazione, molti dei quali prevedono, in cambio della concessione del sussidio statale, che le persone presenzino alle riunioni organizzate dalle agenzie di governo presso le comunità. Secondo gli *agentes de pastoral*, ciò comporta una forte riduzione del tempo da dedicare ai *servicios comunitarios* (considerato anche che la maggior parte della giornata viene impiegata dagli indigeni in occupazioni remunerative), che costituiscono la prassi centrale nel modello di divisione del lavoro su cui si fonda la vita comunitaria, quello basato sulla condivisione (*el compartir*, Troilo 2019: 270-271). Si tratta, nello specifico, delle forme di lavoro collettivo della *mano vuelta* e della *faena*<sup>34</sup>, che, nella visione della Teologia India, vengono intese più esattamente come “servizi prestati alla comunità”. Nella traduzione in nahuatl di “servizio comunitario” operata dai teologi indios, la parola *tekitl* (“lavoro”), viene unita (il nahuatl è una lingua agglutinante) alla parola *pakilis*, che traduce “gioia, godimento”. Viene così prodotta la nozione di *topakiltekitl* (“il nostro lavoro gioioso”), che rimarca il forte senso comunitario dei nativi in contrapposizione alla concezione individualistica del lavoro della modernità<sup>35</sup>.

Un fondamentale interlocutore della Pastorale Indigena serrana è il Centro de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI), sorto come associazione civile a Città del Messico all’inizio degli anni Sessanta del Novecento con l’obiettivo di favorire il processo di affermazione delle popolazioni indigene all’interno della società e della Chiesa cattolica. Esso riveste un ruolo rilevante anche nel quadro della cooperazione e dello scambio tra le organizzazioni indigene a livello intercontinentale. Oltre a elargire formazione agli *agentes de pastoral* da un punto di vista strettamente evangelico, il CENAMI agisce come consulente di progetti di

---

<sup>34</sup> La *mano vuelta* è una forma comunitaria di divisione del lavoro contadino per cui un gruppo si organizza e contribuisce, a turno, alla semina e alla raccolta di ciascuno. Il termine *faena* (o *requio*) indica invece la prassi da parte delle autorità civili (locali o municipali) e religiose di convocare gli abitanti della comunità a prestare gratuitamente servizio in lavori utili alla collettività (ad esempio, alla costruzione di edifici pubblici o al rifacimento delle strade).

<sup>35</sup> Note di campo. *VIII Encuentro Nacional de Teología Náhuatl*, Cuetzalan del Progreso, 25-28 luglio 2016.

sviluppo comunitario, impegnandosi nella sensibilizzazione di altri attori sociali affinché maturino un'opinione favorevole rispetto alla propria visione di uno "sviluppo locale" delle comunità indigene, formalizzata come "Progetto Indio". Quest'ultimo si fonda sul consolidamento di quelli che vengono individuati come i "pilastri" (*horcones*) a sostegno della vita dei popoli nativi: territorio, autorità, assemblea, lavoro comunitario e festa. In un documento presentato nell'ambito dell'introduzione ai "Talleres de Verano 2016" organizzati dal Centro, esso viene descritto come finalizzato a garantire che i popoli indigeni "conducano una vita dignitosa" e che "siano i soggetti del loro proprio sviluppo e della loro evangelizzazione nella società e nella Chiesa", al fine di promuovere una società e una Chiesa in cui "le specificità e le differenze dei popoli indigeni non siano viste come una minaccia o un pericolo, ma come un valore e una ricchezza aggiunti e costruttivi"<sup>36</sup>. I "cinque pilastri" vengono descritti come segue:

### 1. Territorio

È formato da terre, acque, boschi, montagne, mari, risorse naturali che rappresentano la ricchezza dei popoli.

Sono le radici e la vita stessa della comunità: qui viene vissuta la profonda relazione con la Madre Terra, datrice di vita ed abbondanza [...]. È lo spazio sacro dell'incontro e del rafforzamento dell'identità dei popoli [originari]. In esso è seminata la loro vita, la loro storia e la loro identità. È il luogo dove si realizza il progetto di vita che Dio ha affidato loro in quanto popoli [originari] (suor Luz Angélica Arenas Vargas).

### 2. Assemblea

È l'organizzazione per lo sviluppo della comunità e dei popoli. È l'autorità massima di una comunità e l'espressione convinta della vita dei popoli.

È il luogo dove [...] ognuno esprime le proprie opinioni, arrivando al consenso prima di prendere le decisioni rispetto alle necessità del popolo [...].

Le decisioni prese in Assemblea hanno carattere sacro, perché il consenso di tutti e di tutte non può che essere opera di Dio (suor Herlinda Ic Si).

### 3. Autorità

[...] Vengono elette in assemblea attraverso il consenso e la decisione di tutti e di tutte. Sono composte da persone che si sono dimostrate servizievoli verso la comunità, con spirito d'umiltà, perseveranza e autenticità. Hanno il compito

<sup>36</sup> Il documento è stato distribuito ai partecipanti (me compreso) di un *taller* dell'Enlace de Agentes de Pastoral Indígena (EAPI) tenutosi a Zapotitlán de Mendez il 16 agosto 2016.

di servire, governare, guidare e sostenere il *pueblo* nel suo rafforzamento [...]; il loro servizio è gratuito.

La comunità organizzata nella sua assemblea, e le autorità al suo servizio, sono simbolizzate dalla stuoia [nahuatl *petat*] e dal bastone di comando [nahuatl *tanahuatitl*]. La comunità viene tessuta come una stuoia, quella in cui siedono le autorità<sup>37</sup> [...] (padre Jorge García Roséndiz).

#### 4. Lavoro comunitario

Riconoscere che la Terra è nostra Madre genera relazioni fraterne tra tutti i popoli [...].

La Terra è Madre di tutti/e, perciò tutti/e abbiamo diritto di convivere con essa e di godere dei suoi beni [...].

Tutti/e siamo responsabili della cura e della conservazione dell'integrità del territorio [...].

Così siamo ugualmente responsabili dei nostri fratelli e sorelle e del loro benessere [...].

Il lavoro comunitario non mira a produrre merci ma a generare beni per il *pueblo* come comunità [...]; a favore della Madre Terra [...] (Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas, A.C. CENAMI).

#### 5. Festa

La festa, per i popoli indigeni, è istituita da Dio e praticata dagli avi; in essa si vive e si ricrea l'utopia in cui essi credono. Memoria, vissuto e progetto si manifestano contemporaneamente in ogni festa. La festa celebra la vita e la vita è preparazione alla festa [...]. Ha carattere rituale ed è dedicata a Dio.

[...] La festa rappresenta simbolicamente la “Terra dei Fiori” (*Xochitlalpan*), il Paradiso, la Vita abbondante che proviene da Dio (suor Rosa Margarita Mayoral Bonilla).

Dal punto di vista teologico, i “pilastri” vengono proiettati in un passato idealizzato, pensato come un tempo in cui gli indigeni vivevano in armonia con la natura e in cui le relazioni umane erano basate sostanzialmente sul principio della reciprocità. Evocando l'idea di un cristianesimo primordiale preispanico<sup>38</sup>, la metafora dei cinque “pilastri” è un esempio

---

<sup>37</sup> Secondo Clodomiro Siller Acuña, uno dei principali teologi e ispiratori della Pastorale Indigena, il *petate* e il *bastón de mando* (elementi che nei codici preispanici compaiono spesso in associazione al *tlatoani*, il “sovrano”) simbolizzano l'approvazione dell'autorità da parte della comunità (Note di campo. *VIII Encuentro Nacional de Teología Náhuatl*, Cuetzalan del Progreso, 26 luglio 2016).

<sup>38</sup> I teologi “indios” postulano l'esistenza di un cristianesimo indigeno antecedente la conquista, rifacendosi all'antica categoria teologica di “semi del Verbo” ripristinata dal

delle operazioni di reinterpretazione dei codici preispanici effettuate dai teologi della Pastorale Indigena: infatti essi sono rappresentati graficamente come disposti sulla “croce” [Figura 2] che è diventata un emblema della Teologia India, quella mutuata dal Codice Fejérváry-Mayer e risignificata in senso cristiano (Lupo 2009). Padre Mario Pérez Pérez spiega così la metafora dei “cinque pilastri”:

Nei miti della tradizione nahua si fa cenno al fatto che all’inizio della Creazione si dovette separare il Cielo dalla Terra. [...] Con la separazione di Cielo e Terra succede che... “Come possiamo fare in modo che il Cielo, la Volta Celeste, diventi il tetto?”. Ed è a questo punto che i miti dicono che lì sorgono gli alberi divini. Quattro alberi divini, giusto? Oriente, Ponente, Sud e Nord, che sono gli alberi che sostengono la Volta Celeste. E per esempio questo lo troviamo [nel] codice Fejérváry-Mayer, in cui alla prima pagina [...] compare, in ciascuno degli angoli, un albero, cioè vi compaiono in totale quattro alberi. Perciò – diciamo – questo è il modo in cui i popoli hanno voluto riprodurre, nell’elaborazione delle loro abitazioni, la maniera in cui la Divinità creò il mondo. Per questo dicono: “Nelle nostre case ci sono quattro *horcones*, quattro colonne che ne sorreggono il tetto”. Ad immagine dei quattro alberi divini che impediscono che il Cielo torni ad unirsi... a schiacciare – diciamo – la creazione avvenuta al momento della separazione del Cielo dalla Terra [...].

E si parla poi di un quinto *horcón*, che non è però un pilastro – come dire? – fisicamente presente. È un pilastro [...] immaginario. Perché il quinto *horcón*, che si colloca al centro, non esiste, ma è... – come dire? –, il quinto pilastro è come un ombelico che mette in comunicazione la Terra e il Cielo. Perciò nelle abitazioni [...] in cui si conserva in gran misura la tradizione, essi hanno, al centro della loro casa, un’offerta, realizzata da loro, che collocano là – non so, [incenso] copale,... vi pongono qualche pezzo del tacchino che usano nell’offerta, un po’ di rum di canna, ceri, infine... un’offerta che comunichi che il centro della casa merita rispetto, perché lì c’è un... non saprei esattamente se chiamarlo pilastro... però certamente una comunicazione tra l’ombelico... tra il centro e il Cielo.

E, soprattutto, ciò è ancor più espressivo nella danza dei *voladores*, perché [...], se facciamo attenzione, essi cercano di fare in modo che il palo ricada esattamente nel centro del quadrato (di solito anche l’atrio dei templi è un quadrato, o talvolta anche una ruota) però, se si fa attenzione, si ricerca sempre che al

---

Concilio Vaticano II, ovvero l’idea che in tutte le credenze e le pratiche religiose vi sia, almeno in embrione, la parola di Dio e, dunque, che tutte le culture siano destinate a procedere verso la salvezza (cfr. Lupo 2006, 2009; Botta 2010).

centro dei quadrati venga collocato ciò che potremmo con correttezza chiamare “il quinto *borcón*” [...].

Perciò si parla di questo quinto *borcón*, però esso è [concepito] più come un albero, che comunica... come viene espresso molto bene dai *voladores*, sia chi sta sopra che chi sta sotto, sale proprio su quest'albero. Mentre sono in alto, comunicano con il Cielo – non è vero? – in modo simbolico, rituale, e le benedizioni del Cielo, straordinariamente, scendono, scendono, scendono e i danzatori sono – diciamo – coloro che compiono l'innalzamento della Terra al Cielo per poi far scendere le benedizioni del Cielo in Terra, no? E qual è lo strumento di questa comunicazione? Il quinto pilastro, in questo caso l'albero dei *voladores*, no? (Mario Pérez Pérez, Cuetzalan del Progreso, 19 ottobre 2016)

Il presupposto evangelico della Pastorale Indigena è che il “progetto di vita dei popoli indigeni” si armonizzi con quello di Gesù Cristo. In altre parole, il “Progetto di vita Indio” viene presentato in continuità con quello cristiano. Gli *agentes de pastoral* affermano dunque di sostenere i progetti di vita dei popoli nativi caratterizzati da «concezioni ideali di società in cui l'economia, la famiglia, la società, l'istruzione, la cultura, la religione si trovino in totale coerenza con i valori culturali e spirituali» (López Hernández 2004: 262) – valori che coincidono evidentemente con quelli del cristianesimo inculturato da essi promosso.

Si tratta di una prospettiva contrastante con il presupposto che i “Progetti di vita” debbano fondarsi sull'esperienza particolare di ogni popolo e sul rifiuto di verità universali eteroimposte, caratterizzandosi come esperienze “sempre in costruzione” e rifuggendo le definizioni di “indigenità” stabilite a priori da chi sostiene le richieste indigene (Blaser 2004a). Il CENAMI (e dunque la Pastorale Indigena), infatti, specificando che la sua funzione è quella di «uno strumento di ricerca e un servizio che facilita il camminare convergente e plurale dei popoli indigeni, per la realizzazione del loro proprio progetto di vita, nella società e nella Chiesa»<sup>39</sup>, afferma che i popoli indigeni camminano su strade parallele o convergenti e che essi, perciò, vorrebbero realizzare il proprio progetto di vita sotto la tutela della Chiesa, attraverso i parroci, i catechisti, i diaconi e le ONG a carattere religioso. In pratica, come sottolinea l'antropologo Salomón Nahmad Sittón, i rappresentanti cattolici della Pastorale Indigena, attraverso la gestione della loro vita religiosa, pretenderebbero di continuare a difendere le decisioni dei popoli indigeni (Nahmad Sittón 2012: 26). Dal punto di vista di

---

<sup>39</sup> <<http://cenami.org/node/1>>, [16/07/2019].

un disegno di “sviluppo proprio” che pone al centro la profonda conoscenza delle condizioni storiche e sociali del gruppo etnico – attraverso l’analisi delle situazioni specifiche di ciascun popolo, segnate da colonizzazione, marginalizzazione, contaminazione, perdita dei territori (Fundación Zio-AI 2005) –, la proposta della Pastorale Indígena si configura come un’ideologizzazione del discorso sull’emancipazione sociale delle popolazioni native. In questo senso, le posizioni più critiche nei confronti della Pastorale Indígena interpretano le molteplici forme in cui i suoi aderenti esercitano l’“inculturazione” come una prosecuzione della conquista spirituale iniziata in epoca coloniale (Ariel de Vidas & Maldavsky 2012: 8).

Nel contesto dei conflitti territoriali della Sierra Norte de Puebla, il “Progetto di vita Indio” individua nell’indigenità cristiana la “sostanza etica”, ovvero ciò che l’antropologa Elizabeth Povinelli definisce, seguendo Foucault, «il luogo centrale della riflessione e della condotta morale in una certa era o “mondo sociale”» (Povinelli 2011: 10) caratterizzato, come nel caso della governamentalità neoliberista, da tensione e densità di avvenimenti. Ma soprattutto, in virtù della costruzione dialettica attraverso cui l’indigenità viene costantemente prodotta e ri-prodotta (Ødegaard & Rivera Andía 2019b), la “cristianità indigena” rappresenta l’elemento alla base della ridefinizione identitaria del movimento indigeno della Sierra Norte de Puebla nella negoziazione politica per il territorio.

### Considerazioni conclusive

All’inizio del secolo l’antropologo Rodolfo Stavenhagen, allora relatore delle Nazioni Unite per le libertà fondamentali e i diritti dei popoli indigeni, ammoniva che la lotta per i diritti indigeni era ancora allo stato iniziale e prevedeva che sarebbe andata incontro a sfide sempre più ardue nel corso degli anni. Le ragioni individuate dallo studioso erano sostanzialmente due: in primo luogo, sosteneva che gli “oppositori” dei diritti indigeni avessero già messo in atto una controffensiva al “risorgimento indigeno” della fine del Novecento; in secondo, riteneva che dopo la prima entrata nello scenario politico, gli indigeni e i loro “alleati” non fossero stati in grado di elaborare un’efficace strategia politica per il raggiungimento dei loro obiettivi (Stavenhagen 2002: 34).

Negli anni Novanta, l’espansione delle mobilitazioni indigene è avvenuta parallelamente a quella dell’economia neoliberista in molti Stati latinoamericani. Le negoziazioni politiche per la “cittadinanza etnica”

(presentate brevemente in precedenza) hanno consentito agli Stati di stabilire i parametri secondo i quali le rivendicazioni indigene sono ritenute accettabili. Attraverso il discorso del multiculturalismo, gli Stati hanno stabilito come condizione implicita che le domande dei nativi possono avvenire nella misura in cui i loro “diritti culturali” non includano una riconsiderazione delle politiche economiche e sociali, producendo così un soggetto indigeno “ammesso” nell’arena politica, definito come *indio permitido* (Hale 2004). D’altra parte, nonostante i decenni di fermento dei movimenti indigeni a livello panlatinoamericano abbiano portato alla costruzione di un discorso politico comune, le istanze avanzate nelle contrattazioni variano a seconda dei contesti specifici. Secondo l’antropologa Nancy Postero e il sociologo Leon Zamosc, nonostante la maggior parte dei gruppi indigeni aspiri al controllo locale, la lotta per l’autonomia territoriale e politica riguarda specificamente i gruppi che rappresentano chiaramente una minoranza nel contesto nazionale, mentre le richieste dei gruppi indigeni maggioritari vengono espresse soprattutto in termini di partecipazione e multiculturalismo (Postero & Zamosc 2004). In questo quadro, grazie alla grande organizzazione e alla costante mobilitazione di attivisti in molti municipi, nella Sierra Norte il movimento indigeno ha raggiunto una portata regionale (Beaucage et al. 2017). Attraverso manifestazioni e altre azioni di pressione politica alle autorità, la sua “politica della pazienza” (Appadurai 2002) ha condotto a importanti avanzamenti nel riconoscimento giuridico dei popoli indigeni nello Stato.

Nell’attuale scenario politico-economico del neoliberismo estrattivista, un altro campo discorsivo sta prendendo piede all’interno delle negoziazioni politiche tra indigeni, stato e imprese: quello del “paesaggio”. Inizialmente introdotto, da una prospettiva fenomenologica, come un raffinato strumento etnografico (data la capacità di includere diverse forme di agentività, materialità e percezione sensoriale)<sup>40</sup>, esso sembra estendere la propria applicabilità ai domini della politica e del potere e viene considerato particolarmente rilevante per la comprensione dei conflitti territoriali in Messico (Zanotelli & Tallè 2019). Recentemente, infatti, i movimenti indigeni hanno iniziato a dispiegare le loro proteste su un terreno differente

---

<sup>40</sup> Ingold, T. 2000. *The Perception of Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. New York: Routledge; Hirsch, E. & O’Hanlon, M. (eds.) 1995. *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. Oxford: Oxford University Press; Feld, S. & H. Basso, K. H. (eds.) 1996. *Senses of Place*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, citati in Zanotelli & Tallè (2019: 110).

da quello tradizionale, quello della “cosmopolitica”, definita dalla filosofa Isabelle Stengers come politica «in cui sia possibile l’integrazione di mondi multipli e divergenti» (Stengers 2005). L’antropologa Marisol de la Cadena, accogliendo tale definizione, individua la rottura con la politica moderna nell’emersione di nuove forme di indigenità caratterizzate da una rottura del dualismo cultura-natura (de la Cadena 2010), in cui gli elementi della natura (*earth-beings*) entrano nel campo sociale e politico. Nell’ambito dei conflitti tra indigeni e imprese estrattive, alcune autrici notano come i primi facciano ricorso a forme di azione politica che disgregano il dualismo natura-cultura in quanto introducono nell’arena politica entità *other-than-human* (montagne, acque, spiriti, guardiani) cui viene attribuita una propria *agency* (de la Cadena 2015; Li 2015; Li & Paredes Peñafiel 2019).

Sebbene non significativo nel caso del presente studio<sup>41</sup>, si tratta di un aspetto da monitorare nell’ambito della riconfigurazione dell’indigenità nell’ambito dei conflitti ambientali della Sierra Norte de Puebla. Inoltre, sarà importante seguire gli sviluppi del discorso identitario della Pastorale Indigena alla luce della rinnovata apertura della Chiesa cattolica al cristianesimo inculturato e alla parallela affermazione della questione ecologica in seno al Magistero ecclesiastico. Un decisivo passo in avanti sulla questione del rapporto tra popolazioni originarie ed ecologia è stato compiuto da papa Francesco che, nell’enciclica *Laudato Si’* del 2015, apre alla prospettiva di una “ecologia culturale”, avvertendo della relazione tra la preservazione dell’ambiente e quella delle “culture indigene”. Nel documento il pontefice parla della terra come veicolo dell’“identità culturale” dei gruppi nativi, descrivendola come un «dono di Dio e degli antenati che in essa riposano, uno spazio sacro con il quale hanno bisogno di interagire per sostenere la loro identità e i loro valori» (Francesco 2015: 101). Se, da una parte, la Pastorale Indigena prosegue nel lavoro di inculturazione del Vangelo sorvegliando la questione della “relazione con la natura” dei gruppi autoctoni in funzione della “legittimazione” delle loro credenze e delle pratiche “spirituali” all’interno della Chiesa cattolica, dall’altra quest’ultima introduce nel suo discorso i termini chiave quali “ecologia”, “ambiente”, “natura” che rappresentano importanti “codici di legittimazione” (Mancuso 2008: 333) nel processo di ridefinizione identitaria nella Sierra Norte de Puebla, così come in diverse altre regioni dell’America Latina.

---

<sup>41</sup> L’invocazione delle figure extra-umane nell’ambito della preghiera alle quattro direzioni del cosmo a San Mateo Tlacotepec rappresenta un unicum nell’ambito di questa ricerca.



Figura 1. Altare rituale per la preghiera alle quattro direzioni del cosmo. Foto di Lorenzo Sapochetti, San Mateo Tlacotepec, 23 ottobre 2016.

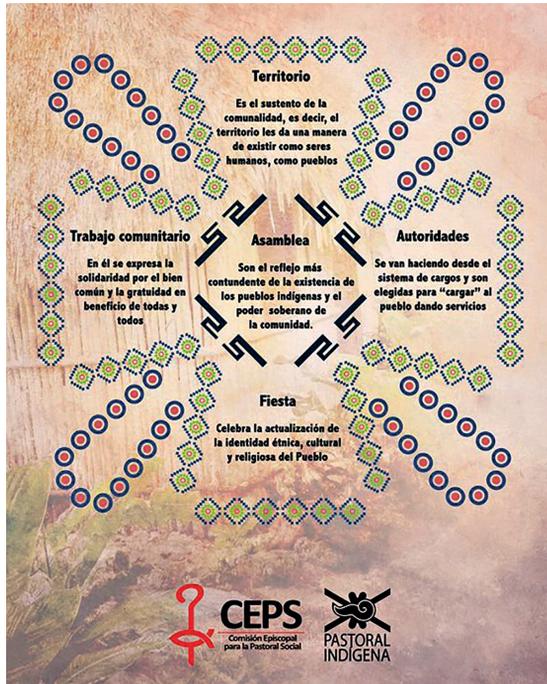


Figura 2. I cinque pilastri del Progetto di vita Indio. Fonte: pagina Facebook della Pastorale Indigena messicana. <<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=741074142602646&cse=t=a.346073322102732.76024.100001002025869&type=3&theater>>, [5/12/2019].

## Bibliografia

- Altman, P. 2013. Good Life as a Social Movement Proposal for Natural Resource Use: The Indigenous Movement in Ecuador. *Consilience: The Journal of Sustainable Development*, 10, 1: 59-71.
- Appadurai, A. 2002. Deep Democracy: Urban Governmentality and the Horizon of Politics. *Environment & Urbanization*, 13, 2: 23-44.
- Ariel de Vidas, A. & A. Maldavsky 2012. Évangélisation catholique et différenciation dans l'espace latino-américain (XVIe-XXIe siècles), in *Les processus d'américanisation. Ouvertures théoriques*, eds. Benat-Tachot, L., Gruzinski, S. & B. Jeanne, pp. 65-102. Paris: Éditions Le Manuscrit.
- Beaucage, P. 2015. Tlacuaches y coyotes en la Sierra Norte de Puebla. Las representaciones y el proceso social nahua, *Múltiples formas de ser Nahuas. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas*, eds. C. Good Eshelman & D. Raby, pp. 225-47. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Beaucage, P., Durán Olguín, L., Olvera Ramírez, C.M. & I.R. Rivadeneyra Pasquel 2017. Con la ayuda de Dios. Crónica de luchas indígenas actuales por el territorio en la Sierra Nororiental de Puebla. *Journal de la société des américanistes*, 103, 1 : 239-60.
- Beaucage, P. & Taller de Tradición Oral del CEPEC 2012a. *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*. México: Plaza y Valdés/Instituto de Investigaciones Antropológicas / DIALOG / Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske.
- Beaucage, P. & Taller de Tradición Oral del CEPEC 2012b. La défense symbolique et politique du territoire autochtone, Cuetzalan, Puebla (Mexique). *Recherches amérindiennes au Québec*, 42, 2-3: 137-53.
- Bernand, C. & S. Gruzinski 1995. *Dell'idolatria. Un'archeologia delle scienze religiose*. Torino: Einaudi.
- Blaser, M. 2004a. Indígenas del Chaco paraguay: ¿proyectos de vida o proyectos de desarrollo?. *Suplemento Antropológico*, 23, 1: 193-229.
- Blaser, M. 2004b. Life Projects: Indigenous Peoples' Agency and Development, in *In the Way of Development. Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization*, eds. M. Blaser, H.A. Feit & G. McRae, pp. 26-44. London & Ottawa: Zed Books / IDCR.
- Botta, S. 2006. *La religione del Messico antico*. Roma: Carocci.
- Botta, S. 2010. Mitologías indígenas en la Teología India: un acercamiento histórico-religioso, in *San Juan Diego y la Pachamama. Nuevas vías del catolicismo y de la religiosidad indígena en América Latina*, F. Báez-Jorge & A. Lupo, pp. 59-96. Veracruz: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz – Sapienza Università di Roma.
- Ciattini, A. 2013. *Incontri e conflitti culturali in America Latina e nel Caribe*. Roma: CISU.
- Colajanni, A. 2008. Il linguaggio dello sviluppo. La cooperazione internazionale e i popoli indigeni dell'America Latina, in *Un futuro incerto. Processi di sviluppo e popoli indigeni in America Latina*, a cura di A. Colajanni & A. Mancuso, pp. 1-88. Roma: CISU.

- Colajanni, A. 2011. Tierra, territorio y territorialidad en la relación reciente de los pueblos indígenas con el Estado en América Latina. El punto de vista de la antropología jurídica. Relazione presentata alla tavola rotonda “Populações indígenas, territorialidades e pós-colonialismo” del VIII Congreso Latinoamericano de Sociología Rural, Porto de Galinhas, 15-19 novembre 2010.
- Comisión Episcopal para Indígenas 1988. *Fundamentos teológicos de la pastoral indígena en México*. México: Conferencia del Episcopado Mexicano.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 2005. Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México. <<https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/239921/01-presentacion-indicadores-socioeconomicos-2015.pdf>>, [13/11/2019].
- Consejo Diocesano de Pastoral s.d. *Testimonios de la pastoral de la tierra*. Diócesis de San Cristóbal de Las Casas.
- Defondho. *Revista trimestral de difusión de derechos humanos*, n. 9: “El derecho al territorio bajo amenaza”, Julio 2016: 6-7. <[www.centroprodh.org.mx/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_details&gid=211&Itemid=27&lang=es](http://www.centroprodh.org.mx/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=211&Itemid=27&lang=es)>, [21/12/2018].
- de la Cadena, M. 2010. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond “Politics”. *Cultural Anthropology*, 25, 2: 334-70.
- de la Cadena, M. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- de la Peña, G. 1995. La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo. *Revista internacional de filosofía política*, 6: 116-140.
- de la Peña, G. 2002. Social Citizenship Ethnic Minority Demands, Human Rights and Neoliberal Paradoxes: A Case Study in Western Mexico, in *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, a cura di R. Sieder, pp. 129-156. New York: Palgrave Macmillan.
- Diego Quintana, R.S. 2017. Comunidades y organizaciones sociales campesinas e indígenas frente a proyectos de desposesión territorial en la Sierra Norte de Puebla, México. *El Cotidiano*, núm. 201, enero-febrero, 2017, pp. 27-38. <<http://www.redalyc.org/pdf/325/32549629004.pdf>>, [11/07/2019].
- Escobar, A. 1995. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Esteva, G. & C. Pérez 2001. The Meaning and Scope of the Struggle for Autonomy. *Latin American Perspectives*, 28, 2: 120-148.
- Fabricant, N. 2013. Good Living for Whom? Bolivia’s Climate Justice Movement and the Limitations of Indigenous Cosmovisions. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 8, 2: 159–178.
- Francesco. 2015. *Laudato si’ (Alabado seas)*. Sobre el cuidado de la casa común, Carta encíclica, México: Ediciones Paulinas.
- Fundación Zio-A’I 2005. *Planes de Vida. Propuesta para la supervivencia Cultural, Territorial y Ambiental de los Pueblos Indígenas*. Washington D.C.: The World Bank Environment Department.

- Godbout, J. & A. Caillé 1998. *The World of the Gift*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Grueso, L., Rosero, C. & A. Escobar 1998. The Process of Black Community Organizing in the Southern Pacific Coast Region of Colombia, in *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*, a cura di S.E. Alvarez, E. Dagnino & A. Escobar, pp. 196-211. Boulder and Oxford: Westview Press.
- Hale, C.R. 2004. Rethinking Indigenous Politics in the Era of the "Indio Permitido". *NACLA: Report on the Americas*, 38, 2: 16-21.
- Hernández García, M.G. 2012. *Historia contemporánea del movimiento indígena en la Sierra Norte de Puebla*. México: Navarra.
- Ledezma Rivera, J.L. 2013. Reflexiones sobre las concepciones y visiones de lo que se entiendo por «territorio», in *Patrimonio biocultural, territorio y sociedades afroindio-americanas en movimiento*, a cura di M. Carámbula Pareja & L. E. Ávila Romero, pp. 125-145. Buenos Aires: CLACSO.
- Li, F. 2015. *Unearthing Conflict: Corporate Mining, Activism, and Expertise in Peru*. Durham: Duke University Press.
- Li, F. & A.P. Paredes Peñafiel 2019. Stories of Resistance: Translating Nature, Indigeneity, and Place in Mining Activism, in *Indigenous Life Projects and Extractivism: Ethnographies from South America*, a cura di C. Vindal Ødegaard & J.J. Rivera Andía, pp. 219-243. New York: Palgrave Macmillan.
- López Hernández, E. 2004. *Teología india. Gli indios latinoamericani narrano la loro fede*. Bologna: EMI.
- López Hernández, E. 2006. *Caminar de la Pastoral Indígena y de la Teología India en América Latina*. <<http://curasopp.com.ar/web/es/teologia-india/77-caminar-de-la-pastoral-indigena-y-de-la-teologia-india-en-america-latina>>, [10/02/2019].
- Lupo, A. 1995. *La Tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional Indigenista.
- Lupo, A. 2001. La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla, in *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, eds. J. Broda & F. Báez-Jorge, pp. 335-389. México: Consejo Nacional para la cultura y las artes / Fondo de Cultura Económica.
- Lupo, A. 2006. Paganì o cristiani? Il recupero della religione azteca nel Messico indigeno di oggi, in *Gli Aztechi tra passato e presente. Grandezza e vitalità di una civiltà messicana*, a cura di A. Lupo, L. López Luján & L. Migliorati, pp. 181-201. Roma: Carocci.
- Lupo, A. 2009. *Il mais nella croce. Pratiche e dinamiche religiose nel Messico indigeno*. Roma: CISU.
- Lupo, A. 2014. La Madonna dalla gonna di serpenti. Usi e interpretazioni della Vergine di Guadalupe nella Nuova Evangelizzazione del Messico indigeno, in *La donna e il sacro. Dee, maghe, sacerdotesse, sante*, a cura di Tommaso India. Atti

- del convegno internazionale: Palermo 12-14 novembre 2009, vol. 4 della Collana Acta Diurna, pp. 195-216. Palermo: Fondazione Ignazio Buttitta.
- Mancuso, A. 2008. “Nozioni locali di sviluppo” e politiche della cultura, in *Un futuro incerto. Processi di sviluppo e popoli indigeni in America Latina*, a cura di A. Colajanni & A. Mancuso, pp. 308-341. Roma: CISU.
- Marcelli, F. 2014. Bolivia. Una politica estera volta alla realizzazione dei diritti umani e all’affermazione del diritto internazionale, in *Bolivia. Nuove frontiere del diritto e della politica*, a cura di F. Marcelli, I. Romualdi & M. Stori, pp. 9-34. Roma: Aracne.
- Marzal, M. 1994. *La utopia posible. Indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767)* [2 vol.]. Lima: Pontificia Universidad Católica del Peru.
- Merchand, M.A. 2015. Estado y reforma energética en México. *Revista Problemas del Desarrollo*, 183 (46): 117-139.  
<<http://www.revistas.unam.mx/index.php/pde/article/view/5267>>, [21/12/2018].
- Montejo, P. & X. Arnaiz 1997. *Los pueblos de la esperanza frente al neoliberalismo. Pastoral Indígena*. Quito: Abya Yala.
- Nahmad Sittón, S. 2012. Continuidad de la evangelización en el siglo XXI: el caso de los wixárikas (huicholes), coras y ayüük jääy (mixes). *Cuaderno del Sur*, 33: 29-52.
- Observatorio Ciudadano de los Pueblos Indígenas 2006. *Derechos de los pueblos indígenas y legislación*. <[https://catedraunescohdh.unam.mx/catedra/ocpi\\_/pueblos/docs/Cap1.pdf](https://catedraunescohdh.unam.mx/catedra/ocpi_/pueblos/docs/Cap1.pdf)>, [17/11/2019].
- Orta, A. 2004. *Catechizing Culture. Missionaries, Aymaras and the “New Evangelism”*. New York: Columbia University Press.
- Pérez Pérez, M. 2004. Capítulo 1: De México, in AA. VV., *En busca de la Tierra sin mal. Mitos de origen y sueños de futuro de los pueblos indios (Parte 2: Utopías y mitos mesoamericanos. Relatos aportados por los distintos pueblos): memoria del IV Encuentro-Taller Ecueménico Latinoamericano de Teología India: Asunción (Paraguay), 4-10 mayo 2002*, pp. 73-124. Quito: Abya Yala.
- Plan Pastoral*. 2005. S.i.l. Arquidiócesis de Puebla / Zona Pastoral Norte.
- Postero, N.G. & L. Zamosc 2004. *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*. Brighton: Sussex Academic Press.
- Povinelli, E. 2011. Introduction: The Child in the Broom Closet, in *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*, a cura di E. Povinelli, pp. 1-45. Durham: Duke University Press.
- Pratt, M.L. 2010. Epílogo: la Indigeneidad Hoy, in *Indigeneidades Contemporáneas: Cultura, Política y Globalización*, a cura di M. de la Cadena & O. Starn, pp. 437-444. Lima: IEP.
- Sieder, R. 2002. Recognising Indigenous Law and the Politics of State Formation in Mesoamerica, in *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, ed. R. Sieder, pp. 184-207. New York: Palgrave Macmillan.
- Signorini, I. & A. Lupo 1989. *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. México: Biblioteca Universidad Veracruzana.

- Stavenhagen, R. 2002. Indigenous Peoples and the State in Latin America: An Ongoing Debate, in *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, a cura di R. Sieder, pp. 24-44. New York: Palgrave Macmillan.
- Stengers, I. 2005. The Cosmopolitical Proposal, in *Making Things Public*, a cura di B. Latour & P. Weidel, pp. 994-1003. Boston: MIT Press.
- Stresser Péan, G. 2009. *The Sun-God and the Savior: the Christianization of the Indians of the Sierra Norte de Puebla, Mexico*. Boulder: University of Colorado Press.
- Troilo, C. 2011. *Dio abitava già qui. Teologia India e ridefinizione dell'identità tra protagonismo indigeno e nuove forme di indigenismo. Il caso messicano*. Tesi dottorale in Studi Euroamericani, Università degli Studi di Roma Tre.
- Troilo C. 2019. Dio abitava già qui: origine e sviluppo di una teologia *in fieri*, in *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico*, a cura di A. Lupo, pp. 251-286. Roma: CISU.
- Tuzi, G. 2019. Sovrapporre suoni, sovrapporre culture. La costruzione di un'identità nahua attraverso la musica e la danza, in *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico*, a cura di A. Lupo, pp. 223-249. Roma: CISU.
- Unidad Indígena Totonaca y Náhuatl 2005. *Derechos Indígenas*. S.i.l., Arquidiócesis de Puebla / Zona Pastoral Norte.
- Van Cott, D.L. 2000. *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- van der Haar, G. 2004. The Zapatista Uprising and the Struggle for Indigenous Autonomy. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 76: 99-108.
- Venturoli, S. & F. Zanotelli 2013. Inacabadas: Etnicidad y ciudadanías sustantivas en México y Perú, in *Formas de Ciudadanía en América Latina*, Lobato, eds. M. & S. Venturoli, pp. 127-148. AHILA. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.
- Vindal Ødegaard, C. & J.J. Rivera Andía (eds.) 2019a. *Indigenous Life Projects and Extractivism: Ethnographies from South America*. New York: Palgrave Macmillan.
- Vindal Ødegaard, C. & J.J. Rivera Andía 2019b. Introduction, in *Indigenous Life Projects and Extractivism: Ethnographies from South America*, a cura di C. Vindal Ødegaard & J.J. Rivera Andía, pp. 1-50. New York: Palgrave Macmillan.
- Yashar, D. 2005. *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. New York: Cambridge University Press.
- Warren, K.B. & J.E. Jackson 2002. Introduction, in *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*, a cura di K.B. Warren & J.E. Jackson, pp. 1-46. Austin: University of Texas Press.
- Zanotelli F. & C. Tallè 2019. The Political Side of the Landscape: Environmental and Cosmological Conflicts from the Huave Point of View, in *Dwelling in Political Landscapes: Contemporary Anthropological Perspectives*, a cura di A. Lounela, E. Berglund & T. Kallinen, pp. 110-133. Helsinki: Finnish Literature Society - SKS.